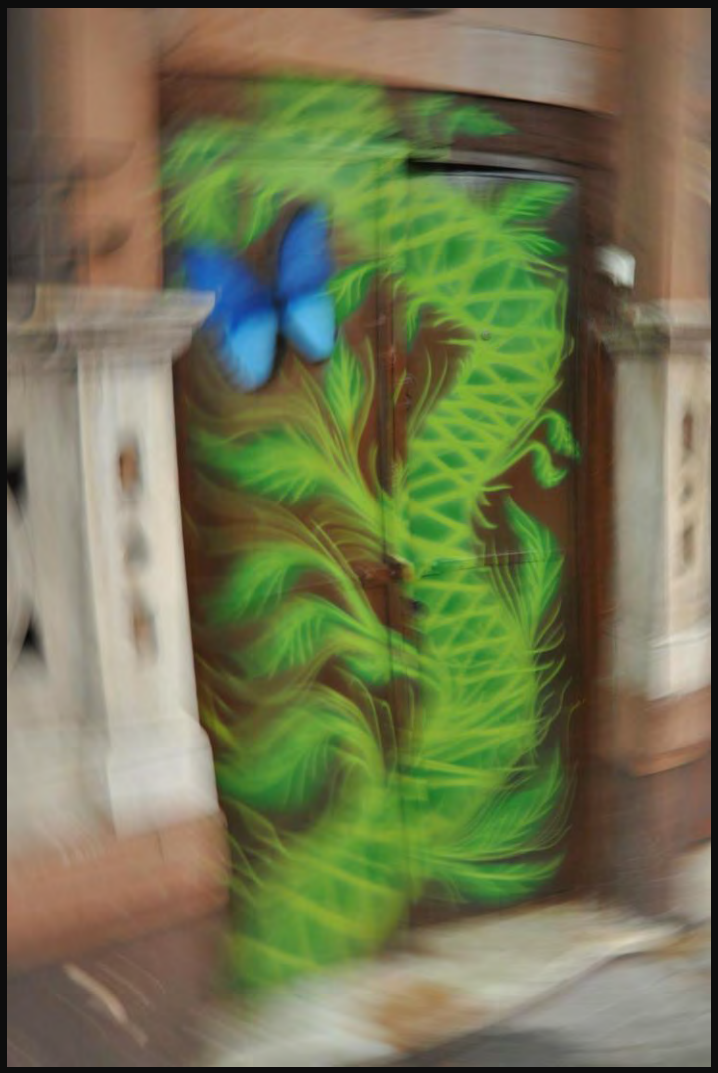
www.neip.info

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y ARTE

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

TESIS DE MAESTRÍA



Ceremonias de Ayahuasca:

Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano

Maestrando: Ismael Apud

Director de tesis: Dr. L. Nicolás Guigou

Co-director de tesis: Dr. Alejandro Maiche

Montevideo, febrero de 2013

2013

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y ARTE
METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

TESIS DE MAESTRÍA

Ceremonias de Ayahuasca:

Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano

Maestrando: Ismael Apud

Director de tesis: Dr. L. Nicolás Guigou

Co-director de tesis: Dr. Alejandro Maiche

Montevideo, Febrero de 2013

Agradecimientos

A la gente de Ayariri, y principalmente a los compañeros del viaje a Perú, con quienes el afecto y la camaradería fueron una constante. También a las personas entrevistadas, quienes brindaron su tiempo para que esta investigación fuera posible.

A las personas de los otros centros ayahuasqueros uruguayos (Santo Daime, Sol de la Nueva Aurora, Camino Rojo), que se ofrecieron para las entrevistas y/o me permitieron participar de sus actividades.

A Orlando Chujandama, por su disposición y habernos recibido en Tarapoto, Perú.

A mis tutores de tesis Nicolás Guigou y Alejandro Maiche por todo su apoyo y por lo que he aprendido a través de ellos.

De la Facultad de Psicología: a los compañeros del programa de Psicología Cognitiva, quienes me apoyaron en la investigación. A Mario Luzardo, Ignacio Estevan, Ana Pires, Paul Ruiz y Paribanu Freitas por sus consejos en la parte metodológica. A Juan Fernández Romar por compartir sus conocimientos y materiales, y a Andrés Techera, gran amigo que siempre está ahí para dar una mano.

A Victor Sanchez Petrone y a Juan Scuro, investigadores uruguayos sobre las tradiciones ayahuasqueras con quienes he podido compartir e intercambiar conocimientos e impresiones sobre el tema.

A Rick Strassman y Jordi Riba, por poner a disposición la escala psicométrica utilizada, así como brindarme materiales y apoyo para la investigación.

A mi familia, que es el apoyo incondicional y presente en todo momento; no importa lo que haga, o donde esté, sin ellos nada sería posible.

Al profesor Renzo Pi Hugarte, quien falleció en el año 2012, y que recordaré con mucho afecto, tanto por sus clases como por las charlas informales de los pasillos de la facultad cuando era estudiante.

Cabe destacar que la investigación no termina en la tesis, y que quedan algunos objetivos por alcanzar, en un proyecto mayor que ha sido posible gracias al apoyo financiero de la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República (CSIC-UdelaR), a través del llamado 2011 a Proyectos de Iniciación a la Investigación.

Índice

Introducción 2

Capítulo I: Chamanismo y neochamanismo 7

Del chamán enfermo al chamán curador 11

Del chamanismo al neochamanismo 19

Neochamanismo y posmodernidad 25

El hiperindio y la crítica comunitarista moralmente negativa 29

Capítulo II. Ayahuasca: historia y tradiciones 36

Ayahuasca, la liana de los espíritus 36

Tradiciones culturales ayahuasqueras 39

Ayahuasca en Uruguay 43

1. **Centro Ceu de Luz del Santo Daime** 49
2. **El Camino Rojo** 53
3. **Sol de la Nueva Aurora** 56

Ayahuasca y marcos legales 58

Capítulo III. Haciendo etnografía: entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano. 60

Cuestiones metodológicas: etnografía e implicación 60

El vegetalismo amazónico 69

Ayariri: centro holístico de trabajo de exploración de la conciencia 81

Entre un centro holístico y un centro vegetalista amazónico 90

Etnoturismo enteogénico 94

Capítulo IV: Ceremonias de ayahuasca 108

El diseño ceremonial y sus transformaciones 109

El curandero y sus artefactos mediadores 116

El participante: aplicación de una escala psicométrica 119

Efectos post-ceremonia 135

Las experiencias con ayahuasca 141

1. **Animismo: la presencia de la planta** 143
2. **Trance y posesión** 146
3. **Corporalidad** 151
4. **Desdoblamiento dialógico** 153

¿Beneficios o perjuicios? 155

Conclusiones 162

Bibliografía 167

Índice de figuras 181

Índice de tablas 181

Anexos 182

Consentimiento Informado 182

Aval Comité de Ética 183

Nómina de abreviaturas principales:

ANOVA: análisis de varianza.
CEFLURIS: Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.
DMT: N,N-dimetiltriptamina.
EAC: Estados Alterados de Conciencia.
HRS: Hallucinogen Rating Scale.
IMAO: Inhibidor de la Mono Amino Oxidasa.
LSD: dietilamida de ácido lisérgico.
NMR: Nuevos Movimientos Religiosos.
UDV*:* União do Vegetal.

[ ]: En el caso de las referencias bibliográficas, el paréntesis recto será utilizado cuando se quiera informar al lector de la fecha de la primera edición de determinada publicación.

Introducción

En los años noventa comienzan a aparecer en Uruguay prácticas religioso/espirituales que utilizan en sus ceremonias un brebaje amazónico psicoactivo denominado ayahuasca. Estas nuevas prácticas resultan sumamente extrañas y exóticas para el uruguayo promedio, sin embargo están cobrando fuerza en ciertos círculos vinculados con las terapias alternativas y lo que usualmente se denomina Nuevos Movimientos Religiosos (NMR).

En el correr del año 2012 la ayahuasca hizo su aparición en los medios masivos de comunicación siendo la primera vez que se generó una intensa polémica en torno a su utilización en el medio local. El discurso periodístico transcurrió gravitando en torno a dos conceptos que fácilmente capturaron la atención pública: drogas y sectas. El problema desencadenante fue el suicidio en el 2009 de un joven que había estado vinculado anteriormente a la iglesia del Santo Daime. Luego del trágico suceso el padre del joven acusa a la iglesia y su "sacramento", la ayahuasca, de ser los responsables de lo sucedido. El tratamiento del tema por parte de la prensa distó de ser objetivo, oscureciendo y estigmatizando un fenómeno social complejo, a través de la difusión sensacionalista de una noticia cargada con la fuerza semántica de palabras como "secta" y "droga". Por un lado la aplicación de la noción droga, que en el imaginario colectivo se asocia directamente a adicción, pero que también la recorre el estigma occidental judeo-cristiano de lo prohibido, del desorden y de la trasgresión. Por otro la noción de secta, recurriendo a una imagen de la religión como un grupo de fanáticos que perpetúan sus rituales locos y aíslan al sujeto de la sociedad y la familia, a través del "lavado de cerebro". No entraremos en la discusión sobre el desuso del concepto de "secta" en ciencias sociales -para ello, *cfr.* Carozzi, 1993-, pero nos parece pertinente señalar los peligros de usar en forma ligera términos tan poderosos en el imaginario colectivo como son los de "lavado de cerebro" para explicar procesos de conversión religiosa, o de secta para hablar del fenómeno que actualmente en ciencias sociales preferimos denominar como NMR. En el caso del Santo Daime el "lavado de cerebro" era a través de la ayahuasca, lo cual generaba una combinación atrapante a los ojos de un país conservador y laico.

En el siguiente trabajo esperamos que el lector pueda despegarse de este tipo de formulaciones doxológicas simples y sesgadas, y podamos pasar a otro plano de análisis más minucioso, aunque no por ello totalmente objetivo, dado que todo esquema clasificatorio y toda interpretación parte de una subjetividad, determinada por ciertos paradigmas, contextos culturales, momentos históricos, estilos de pensamiento. Nuestro interés será poder pensar el problema tomando en cuenta también la variable "investigador", siguiendo los lineamientos propios de una antropología social que estudia las manifestaciones culturales, pero que también puede reflexionar sobre su propia investigación etnográfica en tanto producto cultural. Por otro lado, y como veremos a lo largo del trabajo, nuestro interés también se focalizará en los cruces y yuxtaposiciones entre las tradiciones académicas y la emergencia de las prácticas neochamánicas, y como todo esto supone ciertos problemas en la distancia, familiaridad y extrañamiento del investigador con su campo de estudio.

La investigación se desarrolló entre los años 2011-2012, utilizando una metodología etnográfica que denominaremos "multitécnica", en tanto no implicó solamente la clásica díada cualitativa observación participante-entrevistas, sino también la aplicación de una escala psicométrica. Si bien nuestro trabajo de campo estuvo focalizado en un solo centro –el centro de terapias holísticas Ayariri-, también utilizamos la observación participante y realizamos entrevistas en los otros tres "grupos ayahuasqueros", de modo de obtener un panorama global del fenómeno en el país. La investigación no quedó circunscripta a Uruguay, sino que junto con el grupo etnografiado realizamos un viaje a Perú, que en la literatura sobre el tema suele denominarse "viaje etnoturístico", o "etnoturismo enteogénico". En el viaje pudimos observar y estudiar los cruces, prestamos, traducciones y negociaciones de sentido entre el centro holístico uruguayo y la oferta etnoturística de los curanderos peruanos, en un contexto de espiritualidad transnacionalizada.

En el primer capítulo, titulado "Chamanismo y Neochamanismo" nos abocaremos a la tarea de realizar una genealogía del neochamanismo en tanto práctica cultural de occidente, producida en gran medida por discursos y prácticas impulsados por el campo académico, luego que en los años sesenta comenzara una crítica profunda a los relatos emancipatorios de la modernidad. Veremos como de la

noción del chamán enfermo, charlatán o ignorante, se pasa a la analogía entre chamán y terapeuta, y como esto habilita posteriormente a la construcción de la práctica neochamánica, bajo el contexto de posguerra de los años sesenta y sus movimientos contraculturales, a través de la crítica a la sociedad occidental y al *mainstream* tecnocientífico, y una reivindicación de los saberes alternativos relegados por la ciencia.

En el segundo capítulo, titulado "Ayahuasca: historia y tradiciones", realizaremos una breve historia de la ayahuasca en tanto objeto socio-cultural, pasando por las tradiciones religiosas clásicas (tribus indígenas, vegetalismo, iglesias espiritistas), y las prácticas neochamánicas y terapéuticas posteriores. Realizaremos también un breve panorama de la emergencia de los grupos ayahuasqueros en Uruguay, describiendo a cada uno de ellos (Iglesia Santo Daime, Camino Rojo y Sol de Nueva Aurora), con excepción del centro estudiado por nosotros (Ayariri), al cual dedicaremos nuestra atención en el resto de la tesis.

En el tercer capítulo "Haciendo etnografía: entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano", nos focalizaremos en el grupo estudiado, el centro holístico Ayariri. Entenderemos al mismo en tanto centro holístico de terapias alternativas, que apropia y readapta prácticas curanderiles del vegetalismo amazónico peruano, trasladándolas a un contexto citadino y a un público occidental de clase media. Para ello deberemos analizar ambas trayectorias culturales, y como se entrecruzan y transforman mutuamente, en un contexto globalizado y transnacionalizado de redes emergentes ayahuasqueras y mercados de bienes y servicios simbólico/religiosos. Desarrollaremos a su vez algunas cuestiones relacionadas con la metodología utilizada, el método etnográfico, realizando una breve introducción al concepto de reflexividad y trasladando el mismo al trabajo de campo realizado. El objetivo de este capítulo es entonces realizar una descripción etnográfica del grupo estudiado, tomando como referencia la importancia de la transnacionalización del campo religioso/espiritual, que supone el encuentro entre una tradición vegetalista del Perú con un centro de terapias alternativas uruguayo, con los consecuentes procesos de resemantización religiosa y rediseño ceremonial.

En el cuarto capítulo, denominado ¨Ceremonias de Ayahuasca", analizaremos las ceremonias ayahuasqueras bajo una perspectiva cognitiva histórico-cultural, de modo de poder establecer relaciones entre la experiencia cognitiva de los participantes, sus trayectorias personales (vinculada a un sujeto psicológico inmerso en una trama histórica de sentidos y prácticas culturales) y el diseño ceremonial en tanto sistema de actividad. Dentro del capítulo analizaremos el proceso de rediseño que sufren las ceremonias en el contexto montevideano. También analizaremos los distintos artefactos con los que cuenta el curandero, bajo una perspectiva de cognición distribuida. En cuanto al análisis de las experiencias de los participantes, nos planteamos la hipótesis de que a un mayor grado de experiencia en las ceremonias de ayahuasca (variable independiente), los participantes son capaces de una mayor "integración mental" de la experiencia visionaria (variable dependiente), tanto durante como después de la ceremonia. Para ello utilizamos una escala psicométrica (la *Hallucinogen Rating Scale*) y entrevistas semidirigidas, aplicadas posteriormente a una de las ceremonias, en lo que denominaremos una "etnografía multitécnica con técnicas cuantitativas anidadas". Con la escala psicométrica buscamos correlacionar el grado de experiencia e involucramiento con variables psicológicas como volición, somatoestesia y percepción; con las entrevistas semidirigidas indagamos sobre los contenidos simbólicos y las experiencias vividas por los participantes, así como los efectos posteriores a la ceremonia.

Desde un punto de vista teórico el trabajo intenta ser integrador, buscando nutrirse tanto de líneas cognitivas como culturales. Así veremos interpretaciones que utilizan conceptos traídos de la antropología simbólica, de la sociología de la religión, de las ciencias cognitivas, de la psicología clínica, entre otros. Por otro lado también creí necesario en tanto antropólogo –y aquí me gustaría usar fuertemente la primera persona- analizar en cierta medida mi implicación en el trabajo de campo, en tanto sujeto social, con una trayectoria también propia, y determinante en el análisis de los fenómenos. No es la idea entonces dar la sensación de una visión totalmente neutra u objetiva de los hechos, dado que en última instancia eso es imposible. Por el contrario y tomando en cuenta la importancia de la reflexividad en el diseño etnográfico, mi interés es poder explicitar la implicación del sujeto en el proceso de investigación, de modo de poder dejar al descubierto ciertas cuestiones sobre la

producción del conocimiento y qué determinantes influyeron en la construcción de esta textualidad.

Capítulo I: Chamanismo y neochamanismo

"Pues en esas sesiones curativas nocturnas, con lo que yo tenía que manejarme era con el poder de la imagen mental para alterar el curso del infortunio. Ahora quiero historizar ese conjunto de imágenes, con su juego de ángeles y de oro sacro, con su montaje y su desenfreno, con su posible ubicación en una gigantesca y, aunque suene extraño, curativa narración de conquista colonial, redención cristiana y política: el objeto de esta narración apuntaba a señalar la manera en que el indio, el (fantasmal) objeto de indagación, es reclutado para servir de objeto curativo".

Michael Taussig (1992, p. 21)

Hace tres décadas en su trabajo de campo en el Putumayo colombiano, el antropólogo Michael Taussig analizaba cómo el chamanismo indígena era "reclutado" por occidente, encontrando un nuevo nicho para su oficio y prácticas extáticas. El chamán se transformaba así en un curador de nuestros padeceres, readaptando sus prácticas a una nueva demanda, enmarcada en un contexto postcolonial y citadino. Este proceso de resemantización y readaptación performática implicó una historia de décadas, donde intervinieron y se conjugaron discursos académicos, prácticas psicoterapéuticas, aventuras de viajeros, experiencias etnográficas, movimientos sociales y "contraculturales", Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) y nuevas formas de religiosidad y espiritualidad. En esta conjunción surge el neochamanismo, avatar cultural híbrido, producto del encuentro entre las tradiciones indígenas y una mirada occidental desencantada en la búsqueda romántica de su naturaleza "ancestral", de sus raíces.

Al comenzar el trabajo de campo, una de las primeras preguntas que me surgieron era el cómo entender la llegada de este tipo de ceremonias a Uruguay, y específicamente, surgía la pregunta sobre qué hacía una práctica ritual de raigambre indígena peruana en un centro donde se realizaban actividades que no parecían estar emparentadas en un principio con lo indígena. ¿Qué tenían que ver el Yoga, la medicina china y la terapia transpersonal con ceremonias indígenas? Por supuesto en

ese entonces recién comenzaba a estudiar la literatura sobre el tema, y todavía no tenía formada una imagen clara de qué era un centro terapéutico "holístico", y cómo funcionaban estas redes informales de terapias alternativas. Mi interés inicial en el uso ritual de la ayahuasca estaba fundamentado en mi interés teórico por la religión, así como la interesante experiencia que tuve en el centro, en una ceremonia de ayahuasca. Quería intentar comprender un poco mejor esos viajes tan intensos que tuve por primera vez, y poder entender que hacía un ceremonial de este tipo, con un diseño importado del Perú, en un centro holístico de terapias alternativas. ¿Cuál era su procedencia? ¿Qué mecanismos legitimaban la práctica dentro de un centro tan sincrético y ecléctico? Surgía la cuestión de cómo se transmitía el conocimiento y si existían mecanismos de legitimación en dicha transmisión. Según Danièle Hervieu-Leger (2005) no existe religión si no encontramos la autoridad de una tradición en el apoyo del creer[1]. Ahora bien, ¿por dónde corría esta línea de transmisión en el caso del centro que estaba estudiando? En el centro del Santo Daime por ejemplo –iglesia de origen brasilero que también utiliza ayahuasca en sus rituales-, la filiación con un linaje de creyentes era clara, en el sentido que eran fácilmente rastreables los vínculos institucionales de legitimación que le confieren un lugar y reconocimiento dentro de las redes organizacionales internacionales de la iglesia. Sin embargo en el caso del grupo objetivo de esta etnografía, el centro de terapias holísticas Ayariri, todo era confuso, por lo menos en principio. No había una cadena de transmisión clara, ni una filiación religiosa lineal; no había una estructura que soportara organizacionalmente la práctica; los curanderos peruanos de referencia habían cambiado con el correr del tiempo, no había un conjunto estructurado de creencias a los que se refirieran.

Sin embargo poco a poco, y al cada vez interiorizarme mejor con las redes informales vinculadas a las terapias holísticas/alternativas y éstas nuevas formas de espiritualidad, el terreno comenzó a visualizarse mejor, permitiendo entender los mecanismos de legitimación de otra manera. No se trataba de dogmas o rituales conducidos bajo líneas rígidas de transmisión, sino de un conjunto de saberes

[1] *"En esta perspectiva, diremos que una 'religión' es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular"* (Hervieu-Leger, 2005, p. 138).

entendidos en tanto "herramientas" para el acceso a una dimensión "espiritual", bajo la premisa ecléctica y universalizante de "todas las religiones apuntan a esa dimensión a su manera", en una creencia intuitiva de lo que denominaré "ontología del mundo espiritual". Desde una perspectiva "nativa" o *emic*, lo espiritual adquiría una validez ontológica y epistemológica, en tanto era concebido como una dimensión que existe y puede ser conocida, mediante diversas tecnologías religiosas y/o espirituales. Al igual que el científico adquiere un conjunto de herramientas para aprehender una realidad material exterior y poder interactuar con ella de acuerdo a ciertos fines, del mismo modo, y bajo una misma filosofía pragmática, el terapeuta holístico aprende y desarrolla distintos conocimientos y performances que le permiten trabajar lo espiritual y su relación con las conflictivas de los pacientes. Las similitudes entre el científico del mundo material y el terapeuta de lo espiritual no son coincidencia, sino que responden a una misma coyuntura histórica, y a una misma producción de una subjetividad posmoderna, ecléctica, pragmática, en formación constante, atravesada por distintos saberes y tradiciones que utiliza a modo de *bricoleur*. Por otro lado la similitud no es para nada excepcional si consideramos que este tipo de prácticas han nacido en gran medida dentro del campo académico, como modos de racionalidad críticos del *mainstream* "cientificista", proponiendo nuevas modalidades de resolución del problema moderno de la emancipación y la búsqueda de alternativas a los problemas de occidente, en un contexto de posguerra, donde aparece la *Big Science*, con sus virtudes y sus problemas.

En el siguiente capítulo nos planteamos la tarea de realizar una especie de "genealogía del neochamanismo", partiendo de la premisa de que para entender la emergencia tanto de las prácticas neochamánicas como de los centros holísticos y de los grupos ayahuasqueros en Uruguay, debemos primero entenderlas en tanto prácticas occidentales, producto de las nuevas modalidades de religiosidad y espiritualidad de una modernidad tardía, en un contexto de progresiva globalización y de creación de mercados transnacionales de oferta y demanda de espiritualidad. También es importante entender el rol de la academia, y la incidencia de profesionales provenientes de disciplinas como la antropología y la psicología en la conformación de las prácticas neochamánicas. En el siguiente trabajo sostendremos

la imposibilidad de que las prácticas neochamánicas hubieran surgido de no ser por el "efecto teoría" de discursos y prácticas académicas provenientes de figuras como Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Michael Harner, Carlos Castaneda, Carl G. Jung, Joseph Campbell, Timothy Leary, Stanislav Grof. La incidencia de nuestras disciplinas en la conformación de este tipo de prácticas nos plantea un dilema en tanto investigadores, si consideramos que la distancia entre el investigador y el investigado se vuelve confusa, no sólo porque las prácticas investigadas se sitúan en un mismo contexto socio-cultural urbano, sino porque los discursos que hacen posibles tanto a la investigación como al objeto de estudio investigado son en cierta medida compartidos también. Esto genera muchos efectos interesantes, que se manifiestan tanto en alianzas como rupturas. Las alianzas son claras, si tomamos en cuenta la inmensa cantidad de investigadores que estudian este tipo de prácticas y que antes, durante, o luego de la investigación, se "convierten" a las religiones o espiritualidades estudiadas. Pero también tenemos el fenómeno contrario: investigadores que se posicionan contra el discurso "espiritual", en tanto el mismo choca con nuestras nociones de lo que debe ser "ciencia", o de lo que debe ser una práctica psicoterapéutica seria. Como en la antigua Grecia, sólo cuando los hombres son considerados "iguales" –*homoioi*-, es que se puede hablar de alianza y competencia, y eso es lo que sucede con muchos investigadores de este fenómeno; si nuestros sujetos de estudio fueran trobriandeses o shipibos no habría necesidad de confrontar o poner en cuestión las bases ontológicas o epistemológicas de las prácticas estudiadas. Sin embargo, al existir un campo social común y compartido, bajo contextos socioculturales similares, la lucha por la legitimidad de discursos y prácticas es mucho más proclive a ser instalada, y con ello, una evidente pérdida de objetividad. Sea en un caso, sea en otro, podemos decir que encontramos un sesgo, del que debemos intentar escapar, para poder analizar mejor la cuestión.

A continuación haremos un breve recorrido histórico, donde veremos cómo se entrecruzan conceptualizaciones teóricas, NMR, movimientos "contraculturales", y nuevas modalidades de prácticas terapéuticas. Veremos como de las primeras concepciones del chamanismo se pasa a una visión del chamán como "psicoterapeuta", y como esta nueva visión del fenómeno es retomada en los años sesenta, a través de las reivindicaciones de los saberes alternativos de los

movimientos "contraculturales", produciendo la emergencia histórica del "neochamanismo", que posteriormente pasará a formar parte del mercado de bienes simbólico/religiosos posmoderno, bajo las redes informales de la denominada "nebulosa místico-esotérica" (Champion, 1995).

Del chamán enfermo al chamán curador

El origen del término "chamán" proviene de los pueblos de habla *tungusa* de las regiones de Siberia y Asia Central, donde *shaman* designa a ciertos especialistas religiosos, caracterizados psicológicamente como "aquellos que están exaltados" (Lewis, 2003), o socioculturalmente como un adivino, médico o mediador del mundo espiritual (Furst, 1995). La genealogía del término ha sido objeto de un intenso debate, que comienza en el siglo XIX, cuando diversos orientalistas lo relacionan con el término *samana*, proveniente de pali. En 1935 el antropólogo ruso Sergei Mikhailovich Shirokogoroff (1982) describe el término *shaman* como una palabra extraña al habla tungusa, conjeturando una posible procedencia lamaísta, de amplia difusión en el noroeste asiático. La hipótesis de Shirokogoroff situaba al chamanismo tunguso como un fenómeno reciente, como un producto sincrético con fuertes componentes derivados del budismo. De todos modos, los planteos de este antropólogo ruso no desacreditaban para muchos autores al chamanismo en tanto fenómeno cultural propio de los pueblos siberianos, en tanto toda práctica cultural supone préstamos e intercambios interculturales[2].

El contacto con los pueblos de habla tungusa comienza en el siglo XVI, cuando expediciones rusas entran en contacto con la población aborigen de las estepas de Siberia -*tungues*, *chukchis* y *koriaks*-, muchos de los cuales utilizaban la *Amanita muscaria* en sus rituales religiosos[3]. El uso del término chamán en un texto

[2] Según Mircea Eliade: *"...hay que representarse al chamanismo asiático como una técnica arcaica del éxtasis cuya ideología subyacente originaria –la creencia en el Ser Supremo celeste con el cual pueden sustentarse relaciones directas por medio de la ascensión al Cielo- ha sido continuamente transformada por una larga serie de contribuciones exóticas, rematadas por la invasión del budismo"* (2009, p. 386).

[3] *"El primer observador que llevó noticias de los hongos mágicos de Kamchatka a Europa fue un mercader japonés de nombre Denbei; los aborígenes lo capturaron cuando el barco en que viajaba*

escrito aparece por primera vez en la segunda mitad del siglo XVII, cuando Avvakum Petrovich, un clérigo de la Iglesia Rusa Ortodoxa, es desterrado a Siberia. En su autobiografía –considerada como un clásico de la literatura rusa- describe a un chamán como vil mago que invoca a demonios (Petrovich, citado en Narby; Huxley, 2005, p. 40-42). Esta concepción cristiana del fenómeno puede ser observada reiterativamente a lo largo de los siglos, e involucra el rechazo y persecución de las religiones paganas, principalmente aquellas que involucran el éxtasis y el trance[4]. El contacto continúa en el siglo XVIII, cuando el gobierno ruso comienza a enviar expediciones científicas al norte y centro de Asia. En estos encuentros los científicos rusos describen a los chamanes como charlatanes, que engañan al pueblo ignorante con trucos de prestidigitación y supersticiones absurdas. A partir de estos primeros contactos es que el término se extiende al viejo mundo, al punto de terminar

se desvió y buscó refugio en el estuario de un pequeño río del lugar. Denbei fue luego liberado y conducido a Moscú por un explorador ruso, quien lo presentó en la Corte del zar como el primer japonés en suelo ruso. Allí, Denbei describió la vida de los nativos de Kamchatka, sin omitir lo referente al uso de Amanita Muscaria. Su relato era notable, no porque el uso ritual de hongos fuese desconocido, sino porque demostraba que esta práctica se extendía hasta los confines más remotos del Imperio: todo el camino hacia las costas del mar de Bering" (Furst, 1995, p.40). Según Furst, en los siguientes siglos los viajeros volvían con relatos similares, perplejos y sin querer admitir el uso del hongo como una forma de religión. A principios de sigo XX y principalmente con la revolución rusa, es que los antropólogos comienzan a entrar en un contacto mas intenso con las culturas tribales mas distantes. Uno de los clásicos de la literatura rusa que refleja la cuestión es *Dersu Uzala*, obra biográfica en la que el explorador y naturalista Vladimir Arseniev, relata su amistad con un cazador de la zona llamado Dersu Uzala, quien en varias ocasiones le salva la vida. Arseniev se ve fascinado por las habilidades y el sentido práctico de Dersu, que –quizás en contradicción con el etnocentrismo de la época- no son socavadas por sus concepciones animistas. La obra fue llevada al cine por Akira Kurosawa bajo el mismo nombre que el libro en 1975, ganando un Oscar a la mejor película extranjera y un premio en el Festival de Moscú, así como transformándose en uno de los grandes clásicos del cine.

[4] Según Antonio Escohotado, desde sus comienzos el cristianismo persiguió directa o indirectamente el uso de sustancias psicoactivas, por lo general asociadas a prácticas religiosas paganas y a culturas farmacológicas folclóricas, así cómo toda práctica que involucrara el éxtasis o el placer: *"…la originalidad del cristianismo en occidente –como la del brahmanismo en Oriente- fue conservar la promesa del éxtasis y al mismo tiempo llevarla a otra vida, cambiando la oferta de transubstancialización física actual por otra de transmigración aplazada al fin de los tiempos"* (1992, p. 240).

designando en forma vaga cualquier tipo de práctica religiosa asociada a las tribus "salvajes" o "primitivas".

Podemos decir entonces que el concepto de "chamanismo" resulta en sus inicios de una extrapolación generalizante que descontextualiza un concepto del habla tungusa y lo abstrae de forma poco sistemática al bagaje lexical occidental. Uno de los primeros en intentar una definición del término es Diderot quien, en la *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* de 1765, los describe como impostores que pretenden tener contacto con el diablo, y que de tanto en tanto pueden acertar en sus predicciones (Diderot, citado en Narby; Huxley, 2005, p. 50-54). Tanto en los científicos rusos como en los pensadores de la ilustración, el chamán demoníaco del cristianismo cede su lugar al chamán charlatán del científico, visión que suele mantenerse aún hoy en día. Pero con el pensamiento evolucionista del siglo XIX se redefinirá la figura del chamán, no ya en términos de engaño, sino bajo una concepción evolutiva donde las prácticas tribales y mágicas adquieren el estatuto de una racionalidad pre-científica (*cfr*. Apud, 2011a). El padre de la antropología Sir Edward Burnett Tylor (1977 [1871]) concibe la magia como una ciencia primitiva, que falla en su intento de explicar los fenómenos naturales al no discriminar los componentes intrasubjetivos (la imaginación, el sueño, las visiones) de la realidad, ideas que retoma y desarrolla a partir de Herbert Spencer (*cfr.* Evans-Pritchard, 1991). De esta confusión es que surge el animismo como sistema de pensamiento, dado que la incapacidad de discriminar lo imaginario de lo real abre paso a la creencia en el alma y los espíritus. Este primer sistema explicativo es la expresión religiosa mínima, definida como "creencia en seres espirituales". Para Tylor el animismo resulta una etapa necesaria en la evolución de la humanidad, indispensable en el avance de la razón hacia formas superiores del pensamiento. La humanidad, en última instancia, posee una misma "unidad psíquica", siendo los pueblos primitivos aquellos que han quedado rezagados, "fosilizados" en estratos cronológicos anteriores[5]. Detrás de la charlatanería o la irracionalidad, Tylor ve un

[5] *"El afán del hombre por conocer las causas actuantes en cada hecho del que es testigo, las razones por las que cada estado de cosas que él observa es como es y no de otro modo, no constituyen un producto de alta civilización, sino una característica de su especie hasta en las fases más bajas. Entre los salvajes primitivos hay un apetito intelectual cuya satisfacción requiere muchos de los momentos*

esfuerzo intelectual por comprender el mundo, aunque infructuoso en términos científicos. Siguiendo a Tylor, Sir James George Frazer (1998 [1890]) formula las características del pensamiento mágico, bajo el rótulo de "magia simpatética", dado que opera por "simpatía" o atracción secreta entre los cuerpos, sea por semejanza ("magia homeopática") o por contigüidad ("magia contaminante"). Al igual que Tylor, Frazer considera que la magia posee un valor excepcional si es juzgada desde su posición relativa en la escala evolutiva en la que se encuentra[6].

Pero el chamán no sólo fue visto como un demonio, un charlatán, o un pre-científico confundido, sino también como un loco, como un enfermo mental. Sus extrañas conductas parecían coincidir con aquellas presentes en cuadros psicopatológicos como la epilepsia o la histeria. Comenzaron entonces a formularse teorías patogénicas para explicar el fenómeno chamánico, relacionándolo con las condiciones hostiles del clima polar ártico, y sus consecuencias para la salud física y mental de los nativos. El frío excesivo, las noches largas y el aislamiento, fueron identificados como factores patogénicos, causantes de enfermedades como la denominada histeria ártica. El chamanismo pasaría a ser explicado a través de problemas orgánicos de fondo, y la trama cultural de la práctica quedará subsumida a su etiología fisiológica. Tenemos por ejemplo a Åke Ohlmarks para quien el chamanismo era consecuencia de los climas hostiles de las regiones árticas, siendo las condiciones polares de ésta región (frío excesivo, noches largas, falta de vitaminas, soledad) las que provocarían diversos fenómenos mórbidos -histeria ártica, *meryak*, *menerik*, etc.-, entre ellos el trance chamánico (Ohlmarks, citado en Eliade, 2009, p. 37-38). Para Ohlmarks es solamente en el ártico donde vemos el "gran chamanismo"; cuando se traslada al subártico el chamán se ve obligado -para continuar la tradición- a provocar un pseudo-trance con narcóticos o simular dicho estado. La identificación del chamanismo como una enfermedad mental no será exclusiva de los gélidos confines asiáticos sino que será propuesta en reiteradas

---

no acaparados por la guerra o por el juego, por el sueño o la necesidad de alimentarse." (Tylor, 1977, p. 345-346).

[6] *"Ellos* [los primitivos] *fueron los predecesores directos, no sólo de nuestros médicos y cirujanos, sino de nuestros investigadores y descubridores en cada una de las ramas de la ciencia natural"* (Frazer, 1998, p. 89).

ocasiones en otras partes del globo y tendrá sus adherentes a lo largo del siglo XX. Dentro de los más conocidos tenemos al psicoanalista y etnólogo Georges Devereux (1961), quien analiza al chamán como un neurótico que utiliza mecanismos de defensa socialmente legitimados, asumiendo un rol social que le permite desplegar diversos mecanismos patológicos sin ser catalogado como loco.

Sin embargo a mediados de siglo XX se populariza una nueva visión del chamanismo. Por un lado a través del antropólogo Claude Lévi-Strauss y la publicación de dos artículos en 1949: "La eficacia simbólica" y "El hechicero y su magia". Por otro lado, tenemos al historiador de las religiones Mircea Eliade y la publicación en 1951 de "El chamanismo y las técnicas del éxtasis" -traducida al inglés en 1964-, cuyo impacto fue determinante en las concepciones ulteriores sobre chamanismo. En ambos autores el chamán desequilibrado se transforma en uno capaz de reintegrar psíquica y socialmente los problemas y conflictos de la comunidad.

Tomemos un ejemplo de "El Hechicero y su Magia", donde Lévi-Strauss (1997 [1949]) analiza un fragmento de la autobiografía indígena de Quesalid, un *kwakiutl* de Vancouver, Canadá. Quesalid es un escéptico que se inicia en el chamanismo con el afán de desenmascarar sus charadas; para ello decide aprender las diversas técnicas de prestidigitación y engaño, tales como las simulaciones de crisis nerviosas y desmayos, o la clásica expectoración de un objeto extraño ensangrentado, luego de succionarlo de la zona afligida. Luego de dominarlas y aplicarlas como cualquier otro chamán descubre que, para su sorpresa, y pese a estar engañando a sus pacientes, sus tratamientos efectivamente curaban. Lévi-Strauss utiliza el caso para reflexionar sobre lo que denomina "eficacia simbólica", capacidad que tienen los símbolos de actuar sobre problemas psicosomáticos o inclusive fisiológicos, y efectivamente curar, más allá que desde un punto de vista científico los procedimientos que conducen a la cura no poseen una relación objetiva con lo que se intenta curar. La historia de Quesalid muestra cómo el proceso mismo de identificar una dolencia produce la cura, en tanto una experiencia de aflicción es asimilada a un conjunto de mitos y creencias socialmente aceptados, brindando un sentido organizado y coherente, un porqué al sufrimiento del paciente. En este proceso lo importante no es la validez u objetividad de los procedimientos en su

relación con el estado fisiológico real del paciente, sino el modo en que los símbolos actúan sobre la necesidad cognitiva de sentido por parte del sujeto. En la cura no sólo intervienen los símbolos como tales, sino "quien" los utiliza, en tanto se trata de un sujeto al cuál la comunidad le otorga cierta autoridad religiosa. Lo que cura, nos dice Lévi-Strauss, es el estatus social adquirido: Quesalid no se ha transformado en un gran chamán porque cura, sino que cura porque se ha transformado en un gran hombre. De manera similar -nos dice Lévi-Strauss- actúa el psicoanalista, a través de mecanismos abreactivos que posibilitan a cada uno de los elementos del complejo chamánico (público, chamán/terapeuta, paciente) encontrar su lugar.

Pero es con Mircea Eliade (2009 [1951]) que se populariza la visión del chamán psicointegrador. En 1951 publica "El Chamanismo y las Técnicas del Éxtasis", donde formula una visión universal y transcultural del chamanismo, centralizada en las "técnicas del éxtasis", que permiten al chamán –fenomenológicamente hablando- separarse de su cuerpo para ascender al cielo o descender al infierno y contactarse con los espíritus. Para Eliade el chamán no es un enfermo mental, sino alguien que se ha curado a sí mismo y por lo tanto puede curar a otros. La vocación chamánica surge muchas veces por debilidad o enfermedad, de allí que el chamán pueda ser confundido en ocasiones con un enfermo mental, pues pueden observarse algunas características propias de cuadros psicopatológicos en éstas crisis iniciáticas. La fuerza curadora del chamán reside en su contacto con una experiencia hierofánica, numinosa, sagrada, en una ascensión celeste que retoma el origen mismo de los tiempos, la creación y recreación del universo, la crisis y la resurrección. La experiencia religiosa, en tanto comunión del hombre con lo sagrado, es para Eliade el pilar de las religiones, siendo el chamanismo una de las formas más antiguas de relacionamiento con lo sagrado, a través de las técnicas del éxtasis. No se trata de una experiencia racional sino de una relación "directa" con lo divino, la entrada a un tiempo sagrado que se ofrece como musa inspiradora a la *poiesis* religiosa, a la creación de mitos, ritos y cosmogonías.

Tanto Lévi-Strauss como Eliade realizan un giro importante a la hora de pensar el chamanismo, giro que consiste en el abandono de la concepción del chamán charlatán, del chamán ignorante o del chamán enfermo, y el viraje hacia una concepción del chamanismo como fenómeno psico y socio integrador. Esto trae

consigo una nueva analogía, la del chamán y el psicoterapeuta, de fundamental importancia para la adaptación de la práctica chamánica a contextos urbanos en la sociedad occidental. Por otro lado, esta analogía da lugar a otro paralelismo que comienza a gestarse: el de la utilización de sustancias psicoactivas tanto en las prácticas chamánicas como en las psicoterapéuticas. A partir de nuevos descubrimientos como el LSD-25 por Albert Hoffman en 1943 o el de psicofármacos como la clorpromazina[7] por Delay y Deniker en 1952 (y el descubrimiento de su relación con la dopamina por Carlsson y Lindquist), comienza a abrirse un nuevo campo de interrogantes en torno a las sustancias químicas y su relación con el funcionamiento cerebral. Atando cabos, era evidente que determinadas sustancias químicas -sintetizadas en el laboratorio o presentes en la naturaleza- producían modificaciones a nivel cerebral, y estos cambios repercutían en los estados mentales y en la salud mental de los sujetos que las consumían. La profecía de Freud de que algún día podrían abordarse los problemas psicológicos manipulando directamente el sistema nervioso parecía comenzar a cumplirse. También la idea de que, en forma intuitiva, los antiguos chamanes debían de utilizar estas sustancias para el tratamiento de desórdenes de diversa índole. Si el chamán psicopompo de Eliade funcionaba en la comunidad como un agente promotor de equilibrio psíquico y social, y si para ello utilizaba en gran cantidad de ocasiones sustancias psicotrópicas, era evidente que el chamanismo realizaba un uso intuitivo de lo que recientemente descubría la ciencia a través de la psicofarmacología.

En este contexto y antes de que comenzaran la prohibiciones internacionales en 1971, surgen investigaciones aplicadas sobre los posibles uso psicoterapéuticos de sustancias como el LSD o la psilocibina. Por ejemplo tenemos el enfoque psicolítico de Leuner en Europa, quien bajo una perspectiva psicoanalítica utilizaba LSD para debilitar las defensas psíquicas y propiciar el análisis del inconsciente, o la terapia psicodélica de Stanislav Grof y Humphrey Osmond para el tratamiento con alcohólicos, donde se utilizaban sesiones con altas dosis de LSD, buscando las denominadas *peak experiences* (experiencias cumbre). Posteriormente las

[7] Primer neuroléptico en ser utilizado con pacientes psiquiátricos, principalmente esquizofrénicos. El descubrimiento de la clorpromazina y su relación con los receptores D2 de la dopamina marca los comienzos de la psicofarmacología moderna.

experiencias serán repetidas, aunque en forma más tímida, consecuencia del movimiento prohibicionista globalizado. Grof por ejemplo comienza a utilizar técnicas que no involucren sustancias, como su conocida respiración holotrópica, que permite alterar la conciencia a través de la hiperoxigenación. En la década de los ochenta tenemos las experiencias en Rusia con ketamina, y en Holanda con ibogaína (*International Addict Self-Help* o INTASH). En los noventa la utilización de ayahuasca en el centro Takiwasi en Perú y en el Instituto de Etnopsicología Amazónica Aplicada (IDEAA) en Brasil. En el caso específico de Uruguay es en la década de los sesenta que algunos psiquiatras de nuestro país comienzan a utilizar lo que denominaron "psicolisis dirigida" en el tratamiento psicoterapéutico, utilizando LSD y psilocibina, con el apoyo de otras técnicas como el psicodrama, conductismo, técnicas de relajación y el análisis psicoanalítico de contenidos (Berta *et al.*, 1961, 1965).

La propuesta de Eliade construirá los cimientos de lo que usualmente se denomina "modelo neuropsicológico" del chamanismo. Al postular una experiencia universal del éxtasis y lo sagrado, manifestada en su forma más "elemental" en la figura del chamán, la concepción de Eliade derivó en la idea de un soporte neurológico subyacente, situado en algún lugar de las profundidades del cerebro, con su correlato psicológico correspondiente. Del modelo neuropsicológico se desprenderán una gran cantidad de estudios, en primer lugar vinculados a Estados Alterados de Conciencia (EAC), principalmente aquellos inducidos por sustancias psicotrópicas, más allá que para Eliade el uso de sustancias para lograr el estado de trance extático era producto de un chamanismo en decadencia, incapaz de lograr conectar con lo sagrado de maneras más sutiles y sofisticadas. También derivó en nuevas interpretaciones de los registros arqueológicos, iniciadas por Peter Furst y David Lewis-Williams[8].

[8] En los años sesenta comienza a popularizarse en la arqueología la "interpretación chamánica" de las artes tradicionales. Uno de los primeros en introducir este enfoque es Peter Furst en su interpretación del arte mesoamericano, cuya propuesta será retomada por estudiosos del arte prehispánico. Al mismo tiempo que Furst pero en África, David Lewis-Williams compara arte rupestre con relatos etnográficos bosquimanos (para una crítica al modelo neuropsicológico en el arte mesoamericano *cfr.* Martínez González, 2007).

Hasta aquí nos mantenemos todavía en el terreno académico, en discusiones teóricas en torno al lugar y la naturaleza del chamanismo como fenómeno psicológico, social y cultural. Su popularización general en occidente, tiene como fecha inicial el año 1957, cuando la revista *Life* publica un artículo sobre la aventura del ex-banquero Robert Gordon Wasson y su esposa Valentina Pavlovna en Oaxaca, México, narrando su participación en una ceremonia ritual de hongos a cargo de la posteriormente famosa María Sabina. La noticia desencadena una especie de furor que se acrecentará con la oleada *hippie*, de modo tal que el gobierno mexicano se termina adhiriendo a las políticas prohibicionistas para frenar el "turismo enteogénico"[9]. La experiencia en Oaxaca, y el interés de los Wasson por la etnomicología, los lleva a postular ciertas hipótesis que causaron grandes discusiones en aquel entonces, como el papel central de los hongos en la historia de las civilizaciones y la religión, la identificación de la *Amanita Muscaria* como el *soma* de la antigua India (bebida sagrada tomada por Indra en los *Rig-Vedas*), o la *Claviceps Purpurea* como el hongo clave a la hora de entender los misterios eleusinos de la Grecia antigua (Wasson *et al*., 1992). Las incursiones de Wasson, sumadas a las experiencias de Aldous Huxley con mezcalina, la experimentación psicodélica de la generación *beat*, y la aparición de gurús como Timothy Leary o de bandas de música como *The Beatles*, fueron componentes fundamentales para la consolidación de la oleada psicodélica de los sesenta, formando parte de la constelación de movimientos "contraculturales" de la época.

Del chamanismo al neochamanismo

Para entender la emergencia del neochamanismo es necesario ver como confluyen en una misma coyuntura histórica diversos acontecimientos sociales, artísticos y académicos, que darán lugar no sólo al nicho de la práctica neochamánica en occidente, sino también a los elementos mismos que compondrán a la práctica como

[9] "*En parte, se trataba de una reacción a la multitud de jóvenes estadounidenses y europeos, que en los años sesenta viajaban a las comunidades nativas en busca de la verdad que esperaban encontrar en las visiones alucinatorias. Pero, además, la medida del gobierno mexicano hacía eco a la guerra que los Estados Unidos había declarado contra las drogas"* (Furst, 1995, p. 36).

tal. Tenemos la equivalencia entre psicoterapeuta y chamán, la popularización del uso de sustancias psicoactivas, la concepción de los estados alterados de conciencia como vía regia para conocimiento del *self*, la reivindicación política del uso de sustancias para la liberación de la conciencia, la identificación de la experiencia extática como contacto con lo trascendental y sagrado, y los movimientos contraculturales críticos de la cultura occidental en sus diversas manifestaciones: feminismo, ecologismo, psicodelia, rock, indigenismo, movimiento *hippie*[10], movimientos antinucleares y antibelicistas. El neochamanismo será el producto de múltiples emergencias históricas, de allí los diversos discursos que lo recorren: posturas ecologistas y de reivindicación por la "madre tierra", recuperación de "saberes ancestrales" en armonía con la naturaleza, crítica a la racionalidad científica, purificación de los males de la civilización occidental, creencias animistas en espíritus tanto de seres vivos como de seres inanimados, y diversos sincretismos científico-religiosos.

Uno de los impulsos más importantes en la popularización del neochamanismo fue el de Carlos Castaneda y "Las enseñanzas de Don Juan" en 1968. Con Castaneda surge la figura del antropólogo chamán, ingenuo occidental racionalista que es iniciado en un saber ancestral desconocido por el pensamiento científico de occidente. La obra de Castaneda da comienzo a nuevos modos de apropiación de las prácticas chamánicas en ámbitos académicos. Anteriormente se trataba principalmente de occidentales participando en ceremonias (Caso Wasson) o consumiendo una sustancia psicotrópica específica (caso de Aldous Huxley y la mescalina, en "Las Puertas de la Percepción"). Con Castaneda comienzan a proliferar conversiones chamánicas por parte de viajeros y estudiosos del tema, así como un nuevo tipo de literatura, mezcla de academicismo con conocimiento místico y superación personal, en muchos casos confrontando con la racionalidad y el

[10] *"Into the spiritual vacuum of America in mid-century came psychedelic drugs and the subculture of the hippies. Just being a hippie was a kind of like being in a new religion. We didn't exactly believe in a god, but we celebrated all of them, and the goddesses too, and wore their symbols and chanted their praises. The ideas of Joseph Campbell and Carl Jung were in the air, and we understood that all religious stories were just stories, which meant that we could embrace them all as beautiful creations of human longing and imagination"* (Nisker, en: Leary, 2005, p. 10).

mainstream de la propia antropología académica. Tenemos el caso del antropólogo Michael Harner, quien luego de su trabajo de campo en pueblos nativos norteamericanos y amazónicos decide abandonar la *New School for Social Research* de Nueva York y fundar en 1983 el *Center for Shamanic Studies*. Lo interesante de Harner es que, mientras en Castaneda el aprendizaje chamánico resultaba un oficio peligroso donde el antropólogo debía apropiarse de las técnicas chamánicas a través de un proceso plagado de dificultades físicas y mentales, Harner propone un diseño "apto a todo público", con técnicas seguras y sencillas, que al parecer no perderían la esencia de lo que el autor denomina *core-shamanism*, la médula universal del chamanismo. En su libro *The way of Shaman* enseña "ejercicios" para hacer viajes al inframundo, relacionarse con animales de poder y espíritus guardianes, extraer enfermedades o "intrusos" del cuerpo, entre otros (Harner, 1990 [1980]). Vemos como empieza a generarse un tipo de literatura que mezcla la aventura con el conocimiento místico y la superación personal, confrontando en muchos casos la racionalidad y al *mainstream* antropológico mismo.

En el proceso de construcción y popularización de las prácticas neochamánicas no sólo intervienen antropólogos sino también otras disciplinas académicas, principalmente profesionales provenientes de la psicología. Surgen nuevas corrientes, especies de híbridos entre psicología, misticismo y religión, con Carl G. Jung como uno de los antecedentes más importantes. En Latinoamérica tenemos el caso del psiquiatra chileno Claudio Naranjo, quien a fines de los sesenta utiliza la psicoterapia con MDMA e ibogaína, así como realiza variados sincretismos entre terapia gestáltica, disciplinas orientales e indigenismo. El fenómeno se nutre del proceso general de psicologización de la sociedad y la progresiva conformación de una "cultura psi" a nivel global, caracterizada por la utilización cada vez más generalizada de conceptos y nociones psicológicas, consecuencia del éxito de la psicología clínica y de la difusión del psicoanálisis. Lo paradójico es que este proceso de psicologización de la religión, que desde el paradigma moderno suponía un movimiento secularizante, termina finalmente siendo parte de un proceso de readaptación y reformulación de lo religioso en clave "psi", que no sólo permite la supervivencia de lo religioso, sino también su popularización en forma masiva. La llamada "metaforización de la religión", vinculada al proceso de secularización, lleva

a una relectura de mitos y creencias religiosas en clave secular psicologizada, que dará un nuevo impulso y un nuevo lugar a las prácticas espirituales y religiosas. Lo que anteriormente era frecuentemente interpretado en forma unívocamente literal (la creación, el mundo de los espíritus, los mitos de origen) es ahora visto como metáfora religiosa de procesos psicológicos. Se trata de una psicologización de la religión y una sacralización de la psicología, principalmente en capas medias y altas, donde disciplinas como el psicoanálisis, la psicología jungiana o la psicología transpersonal penetraron profundamente en la vida cotidiana. El encuentro entre una cultura fuertemente psicologizada y el retorno de nuevos discursos y prácticas de lo religioso, genera nuevos tipos de creencias donde, a través del hilo de lo sagrado, se conciben las diversas religiones como expresiones de una profunda realidad a las que todas apuntan. En esta convergencia no sólo confluyen psicología, espiritualidad y religión, sino toda una manera de concebir la salud, a través de una visión "holística" del proceso salud-enfermedad, que lleva a la popularización de los comúnmente llamados "centros holísticos", donde diversas medicinas alternativas confluyen en un menú que contempla una gran diversidad de tradiciones: medicina psicosomática, parapsicología, medicina popular, herbalismo, terapias nutricionales, masajes, yoga, trabajo corporal, meditación, artes marciales, entre otros. Según Hans A. Baer (2003) este movimiento aparece por primera vez en los años 70 en EEUU, consolidándose en 1978 a través de la creación de la *American Holistic Medical Association* donde distintos profesionales académicos se reúnen para promover este conjunto heterogéneo de medicinas[11]. Los centros holísticos actualmente gozan de gran

[11] *"The holistic health movement appears to be the outgrowth of several other movements, particularly the counterculture of the late 1960s, with its emphasis on 'getting back to nature' and disenchantment with mainstream culture, the human potential movement, humanistic medicine, the wellness movement, Eastern mysticism and medicine, 19th-century Western heterodox medical systems (e.g., homeopathy, osteopathy, chiropractic ,and naturopathy), the feminist movement along with the associated natural birthing movement, and the environmental movement. The hippie counterculture sought health care that was compatible with its values of egalitarianism, naturalness, mysticism, and vegetarianism. The 'free clinic' movement of the 1960s and 1970s embodied many of these values. Concurrent with these trends, a growing portion of the general public experienced disenchantment with the high cost, bureaucratization, specialization, reductionism, and iatrogenesis of biomedicine. Many of these people were predisposed to the concepts and values of the holistic health movement. Foci of the holistic health movement have included stress and stress reduction, reliance on natural*

popularidad, y pueden encontrarse en todos los rincones del planeta. Uruguay no es una excepción, como veremos posteriormente al describir algunas prácticas neochamánicas de nuestro país.

Íntimamente vinculado a esta visión holística se encuentra el movimiento *New Age*, de suma importancia para entender el auge de todas estas nuevas formas que asume lo religioso. Se trata de un movimiento ecléctico, en el que cada religión es concebida como detentora de sus propios métodos de relacionamiento con el mundo espiritual. Se dice que es un movimiento ya que no se trata de un fenómeno institucionalizado o un sistema de creencias reglamentado u organizado, sino de un "sistema versátil de creencias globalizadas" (Rothstein, 2001, p. 7), algunas veces contradictorias, pero que comparten una trama común en temas como el cambio de era, el despertar de la conciencia, y la reafirmación de los saberes y prácticas espirituales relegados por la modernidad[12]. Ha sido el principal promotor de una visión holística de lo espiritual, donde diversas creencias y prácticas confluyen en una visión integradora. Por otro lado y como su nombre lo indica, sostiene la convicción milenarista de la llegada de una nueva era astrológica, la "Nueva Era de Acuario", donde cambios a nivel astrológico llevarán a un despertar de la conciencia, y a la inevitable conexión con la mente universal y las energías vitales cósmicas[13]. Es

therapies, therapeutic eclecticism, the notion of healer as a teacher rather than a medical authority figure, the belief that the body is suffused by a flow of energy, the belief in vitalism, and individual responsibility for one's health" (Baer, 2003, p. 235).

[12] En palabras de Marilyn Ferguson, autora de "La Conspiración de Acuario", una de las biblias del movimiento en los años ochenta: *"A leaderless but powerful network is working to bring about radical change in the United States. Its members have broken with certain key elements of Western thought, and they may even have broken continuity with history. This network is the Aquarian Conspiracy. It is a conspiracy without a political doctrine. Without a manifesto. With conspirators who seek power only to disperse it, and whose strategies are pragmatic, even scientific, but whose perspective sounds so mystical that they hesitate to discuss it. Activists asking different kinds of questions, challenging the establishment from within.* […] *The central idea was always the same: Only through a new mind can humanity remake itself, and the potential for such a new mind is natural"* (Ferguson, 2009, p. 1, 26).

[13] Una era astrológica es el período de tiempo que tarda el punto vernal de la eclíptica en recorrer una de las constelaciones del zodíaco, debido al fenómeno de precesión de los equinoccios. La eclíptica es la "orbita" que describe el sol en su movimiento aparente visto desde la tierra, en tanto el punto vernal

un escenario de inminente e inevitable cambio espiritual a nivel global, donde cada uno deberá adaptarse a la nueva conciencia acuariana. Para muchos autores la "Nueva Era" es una versión *softcore* de la psicodelia de los sesenta y de ambigua pertenencia contracultural[14], que detrás de una impronta espiritual transformadora esconde un individualismo consumista, producto de una sociedad tecnificada y

---

es el momento en el año (21 de marzo) en que el movimiento aparente del sol pasa del hemisferio sur al hemisferio norte. Este punto cambia de lugar debido al fenómeno de precesión de los equinoccios, dado que el eje de rotación terrestre no se mantiene fijo, sino que realiza un movimiento en forma de cono que completa una circunferencia cada 25.776 años, y recorre cada signo zodiacal cada 2.148 años. Según el movimiento de la "Nueva Era", así como otros movimientos que integran saberes astrológicos, el cambio de era actual –de la Era de Piscis a la Era de Acuario- involucraría una gran cantidad de transformaciones en el planeta y en todas las personas que la habitan, pues cada era astrológica posee sus propias características. Así, mientras que en la Era de Piscis predominaba la necesidad de jerarquías y de fe, en la Era de Acuario predominan las estructuras horizontales y la igualdad, lo cuál explicaría las transformaciones que desde los años sesenta se vienen gestando (movimientos de superación personal, conciencia ambiental, derechos de las mujeres), así como las resistencias frente a este nuevo cambio de conciencia global (xenofobia, terrorismo, guerras). Según Introvigne se trata de un "milenarismo progresivo" -distinto del "milenarismo catastrófico"-, de corte optimista, pero mas sensible a la falsación histórica: *"...while catastrophic millennialism can normally claim that at least some small catastrophe has confirmed its doomsday predictions, progressive millennialism is more exposed to empirical disconfirmation. When a prophecy about an apocalyptic event fails, it is easier to claim that wars, epidemic and other catastrophic events have at any rate occurred somewhere in the world. When a millennial group announces a golden age, and fails to deliver, crisis is to be expected* […] *When the optimistic prophecy of progressive millennialism fails, one possibility is privatization. The prophecy, it would be argued, may still come true for a selected group of individuals, although it will probably not come true for society or Planet Earth as a whole"* (Introvigne, en: Rothstein, 2001, p. 61, 64).

[14] *"The New Age movement is often seen as arising from the 'counterculture' of the 1960s, with its emphasis on psychedelic drugs and left-wing politics. But over the past two decades, it has proved to be a rather conservative movement* […] *Many New Age gurus, in fact, embrace the utopian vision provided by the capitalist system itself. New Age is thus less a 'counterculture' than the means of obtaining wealth and prosperity and has thus come to epitomize some of the central features of modernity*" (Morris, 2006, p. 307) De todas maneras, la *New Age* es el resultado necesario de concepciones contraculturales, si tomamos en cuenta que líderes del movimiento psicodélico como Timothy Leary fueron los precursores del *do-it-your-self* y el *start-your-own-religion*, promoviendo la creación de rituales y mitologías personales, así como el uso sincrético de elementos religiosos y la creación de grupos reducidos de practicantes (*cfr*. Leary, 2005 [1967]).

capitalista que supuestamente el movimiento critica. Al afirmar un proyecto emancipatorio individualista de bienestar, la *New Age* resultaría un discurso utilitarista producto de un contexto neoliberal y capitalista, incapaz de proyectar una estrategia colectiva de emancipación. Otros autores critican esta crítica –valga la redundancia-, dada su incapacidad de ver los aspectos positivos de éstas nuevas prácticas y creencias, entre ellos la valoración de la preservación ecológica, el respeto por la diversidad racial y cultural, el apoyo a reivindicaciones culturales y étnicas, entre otros. Retomaremos esta discusión más adelante.

Movimientos como los de la "Nueva Era" y las nuevas formas holísticas de concebir la salud-enfermedad, resultan fundamentales en la aparición y desarrollo de las prácticas neochamánicas. Junto con otros saberes y prácticas alternativas, forman lo que François Champion (1995) denomina "nebulosa místico-esotérica", conglomerado de movimientos religiosos y/o espirituales que retoman saberes tradicionales alternativos al modelo científico, que se recomponen en una red informal de oferta-demanda. Entre estos saberes encontramos aquellas prácticas tradicionales acuñadas bajo el término de "chamanismo". La adopción de diseños rituales chamánicos adaptados a la sociedad moderna suele designarse bajo el término de "chamanismo urbano" o "neochamanismo". Se trata de una nueva práctica religioso-espiritual, producto del encuentro entre un occidente ávido de *numen* y comunidades tribales o rurales con sus propias concepciones y cosmogonías. Si bien el contacto de ambos mundos estuvo en principio relacionado con las travesías de científicos y viajeros y su contacto con especialistas de lo sagrado -como en el caso de Wasson y Pavlovna-, posteriormente las prácticas ceremoniales migraron hacia la ciudad –de allí el nombre de "chamanismo urbano"-, rediseñando su *setting* en la articulación con una demanda necesitada de contacto con lo sagrado.

Neochamanismo y posmodernidad

El proceso de popularización y adaptación de las técnicas extáticas chamánicas se enmarca en una demanda occidental ávida de un rencuentro romántico con las fuerzas de la naturaleza y lo sagrado, en un escenario de desencantamiento de las

religiones tradicionales y los proyectos emancipatorios modernos, y de pluralización y reencantamiento de la naturaleza y lo espiritual. Esta demanda si bien se inicia con los movimientos críticos de los años sesenta, posteriormente se gregariza y adapta a un sistema capitalista cada vez menos polarizado y más globalizado, entrando en el marco cultural de lo que ha sido denominado como modernidad tardía, alta modernidad, o posmodernidad, relacionada con:

i. la caída de la hegemonía de las religiones tradicionales, en tanto instituciones totales que regían y daban sentido al *habitus* de sus seguidores. Hablamos principalmente del cristianismo y la pérdida de hegemonía de la Iglesia Católica.

ii. La crisis de la modernidad en sus diversas manifestaciones (desigualdades sociales, individualismo y consumo, crisis medioambientales, conflictos bélicos, armas de destrucción masiva, inestabilidad económica y social), que lleva a la caída del proyecto emancipatorio moderno, sea en su ala derecha (estado de bienestar), izquierda (emancipación revolucionaria), o en su concepción científica general (progreso tecnológico y social). Este proceso de desencantamiento con respecto a la razón tecnocientífica y su relación con el progreso social comienza a predominar en el contexto de posguerra, donde queda de manifiesto la evidente relación de la ciencia con la escalada armamentística y la fabricación de armas de destrucción masiva, así como el alerta ecológico del progreso industrial. La crisis de la modernidad será el desencadenante de los movimientos "contraculturales" de los sesenta, que implicarán una revisión de los saberes y culturas relegados por el discurso científico moderno.

iii. el consecuente vacío existencial producto de la caída de las religiones tradicionales y los paradigmas emancipatorios, que encuentra eco en un nuevo mercado de bienes simbólico-religiosos. Según Jean-François Lyotard (1993) se trata de un contexto donde el individuo flota sin punto fijo: no existe la seguridad propia de las estructuras sociales tradicionales, de las grandes visiones universalistas, o de los metarelatos

emancipatorios[15]. Para Gilles Lipovetsky (1986) se trata de un proceso de "personalización" y narcisismo colectivo de seducción y el consumo, que en los años ochenta se consolida definitivamente con el afianzamiento de nuevos valores individuales (introspección, preocupación por el "sí mismo", privatización de las decisiones, hedonismo) y sus correlatos terapéuticos (Cuidado del *self* a través de terapias como el análisis transaccional, la bioenergética, la terapia reichiana, las terapias de grupo, etc.). Zygmunt Bauman (2004) la denomina "modernidad líquida", estableciendo cierta continuidad con el proyecto moderno de disolución de los poderes establecidos, culminando en la responsabilidad individual de la autorrealización y la autonomía[16]. Anthony Giddens (1996) habla de una modernidad tardía, caracterizada por un nuevo juego entre la inseguridad y la confianza, en un contexto de instituciones móviles y diversidad de sistemas abstractos, donde el individuo es forzado a negociar un estilo propio de estar en el mundo a partir de múltiples y fragmentarios esquemas de sentido[17]. La pérdida de paradigmas éticos de

[15] *"En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se planea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, se cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación. Se puede ver en esa decadencia de los relatos un efecto del auge de técnicas y tecnologías a partir de la Segunda Guerra Mundial, que ha puesto el acento sobre los medios de la acción más que sobre sus fines; o bien el del redespliegue del capitalismo liberal avanzando tras su repliegue bajo la protección del keynesismo durante los años 1930-1969; auge que ha eliminado la alternativa comunista y que ha revalorizado el disfrute individual de bienes y servicios"* (Lyotard, 1993, p. 83).

[16] *"Como resultado, la nuestra es una versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo"* (Bauman, 2004, p. 13).

[17] *"La modernidad es un orden post-tradicional sin que por ello haya que confundirlo con un marco social en el que las seguridades y hábitos de la tradición han sido reemplazados por la certidumbre del conocimiento racional. Sin duda, la razón crítica moderna atraviesa la vida social tanto como la conciencia filosófica y constituye una dimensión existencial del mundo social contemporáneo. La modernidad institucionaliza el principio de la duda radical e insiste en que todo conocimiento toma la forma de hipótesis: estas pueden acceder a la condición de verdad aunque, en principio, siempre están abiertas a la revisión y determinados puntos del análisis pueden ser abandonados. Los sistemas*

salvación y emancipación, y el repliegue de la búsqueda de bienestar en el sujeto individual genera un vacío existencial y una necesidad de búsqueda de nuevos sentidos, que sólo puede ser subsanado en un nuevo contexto individualista del *do-it-yourself*, en un mercado de bienes simbólico-religioso-espirituales en los que el consumidor posmoderno actúa como una especie de *bricoleur* de distintas creencias y prácticas.

iv. la búsqueda de nuevos modelos de bienestar, a través de la centralidad de lo "terapéutico" o la "sanación", que sustituye a los anteriores paradigmas éticos y emancipatorios. El modelo terapéutico de bienestar es un dispositivo producto de, por un lado el individualismo moderno (la terapia como búsqueda del bienestar individual, de sentido existencial o de solución pragmática de problemas personales), y por otro de la sacralización de la psicología y de la psicologización de lo sagrado.

v. Un reencantamiento secularizador y secularizante (Guigou, 2012) de la naturaleza y de lo sagrado, a través de prácticas y discursos que generan nuevos tipos de sacralidad y trascendentalidad en un contexto de pluralidad religioso/espiritual. Este reencantamiento y esta pluralidad son aspectos positivos que la crítica a la posmodernidad tiende a obviar, focalizándose en los aspectos negativos, como ser el individualismo o la inseguridad endémica.

El neochamanismo se enmarca entonces en este contexto socio-cultural, donde una diversidad de opciones espirituales y religiosas se ofrece en un mercado proclive a la búsqueda de salvación, curación y sentido trascendental, frente a la crisis de las instituciones tradicionales. Es bajo este marco conceptual que algunos autores analizan el fenómeno del neochamanismo, así como las formas de

---

expertos acumulados –que constituyen importantes influencias desmembradoras-e- representan múltiples fuentes de autoridad, con frecuencia internamente debatidos y divergentes en sus implicaciones. En el marco de lo que denomino modernidad «superior» o «tardía» -nuestro mundo de la presente cotidianidad- el sí-mismo, como los contextos institucionales más amplios en los que él existe, tiene que hacerse reflexivamente. Sin embargo, esta tarea debe llevarse a cabo entre una confusa diversidad de opciones y posibilidades" (Giddens, 1996, p.35).

espiritualidad místico-esotéricas, bajo un enfoque basado en la denuncia moralizante de su conexión con el individualismo posmoderno y la falta de proyecto colectivo.

El hiperindio y la crítica comunitarista moralmente negativa

Debemos distinguir claramente "chamanismo" de "neochamanismo", en tanto ambos fenómenos tienen distinta génesis, y se enmarcan en distintos contextos socio-culturales. El término "chamanismo" resulta un concepto difuso, pese a ser utilizado profusamente en ciencias sociales, muchas veces en confusión con otros términos como el de "brujo", "mago" o "hechicero". La imprecisión del término lleva a que muchas veces categoricemos distintos fenómenos bajo un mismo concepto, generando equívocos y confusiones teóricas. Todo esto trae como consecuencia un vaciamiento de contenido, que termina transformando al concepto en lo que Clifford Geertz (2003) denominó una categoría insípida con la que los antropólogos desvitalizan sus datos. Las opciones metodológicas deben apuntar o a abandonar su uso, o a definirlo en términos más precisos, de modo de delimitar las distintas prácticas chamánicas, siempre respetando sus múltiples formas a lo largo y ancho del globo. Aceptar la utilidad heurística del concepto implica incluir dentro del término la diversidad de funciones (influenciar el curso de los eventos, encontrar objetos perdidos, identificar crímenes, comunicarse con muertos, adivinar el futuro), métodos (utilización de enteógenos[18], ayunos, flagelación, deprivación sensorial, ejercicios de respiración, meditación, danza, música) y manifestaciones culturales (curanderismo amazónico, chamanismo siberiano, experiencias visionarias de los nativos del norte). Según Joseph M. Fericgla (2000), para entender al chamanismo debemos vincularlo con una comunidad tribal en la que se enmarca, y en la que cumple diversas funciones, no únicamente la del chamán psicointegrador de Eliade,

[18] Neologismo creado por Robert Gordon Wasson para referirse a aquellas sustancias que en diversas culturas se han vinculado al contacto con la divinidad (del griego *endon*=dentro; *theos*=dios, Gene=*genesís*).

> "*Propiamente dicho, el chamanismo no es una religión sino un conjunto de métodos extáticos ordenados hacia un fin claramente determinado. El fin es contactar con el universo paralelo e invisible a simple vista de los espíritus, y conseguir su apoyo en la gestión de los asuntos humanos*" (Fericgla, 2000, p. 61).

Sus múltiples "gestiones" involucran no sólo funciones psicointegradoras, sino también prácticas como la brujería, posicionando al chamán no solo como un curador, sino también como causante de infortunios y desastres[19]. Tampoco podemos hablar de chamanismo "a secas" fuera del contexto cultural del que emerge, o sea, el de la sociedad tribal chamánica. Debemos entonces distinguirlo de las prácticas neochamánicas posteriores, vinculadas a espacios por lo general urbanos, y a una

[19] No es poco común el enfrentamiento entre chamanes, llegando muchas veces a la propia muerte de uno de ellos. Como analiza Rubiano Carvajal (2009) para los *embera-chamí* del Putumayo, los discursos sobre la salud-enfermedad que la comunidad construye en torno a la figura del chamán como actor social (*jaibaná* para los embera), implican la identificación de un agresor, muchas veces un *jaibaná* a quien se le debe responder con un contra-ataque, en un sistema simbólico de curación bajo una "ética de la caza", donde las posiciones de cazador y presa de invierten una y otra vez. *"Las relaciones entre los jaibanás y de éstos con la comunidad nos muestran un circuito de acciones y relaciones. La relación entre el jaibaná y la comunidad son de tipo simétrico, a toda acción agresiva del jaibaná, sea que afecte a un individuo en particular o a un grupo de personas, hay una respuesta por parte de la colectividad, sea buscando otro jaibaná para que responda la agresión, sea asesinándolo para que no pueda continuar agrediendo. De esta manera, toda acción violenta tiene como respuesta otra acción violenta, este circuito de violencia y de retorno de la violencia no se detiene ni siquiera con la muerte del jaibaná, quien después de muerto continúa causando mal a la comunidad, a la vez que esta continuará intentando neutralizar sus ataques; así, se continúa en el ciclo de ataque y de contraataque. Es importante señalar, que para los embera, el jaibaná es prácticamente inmortal, puesto que su jauri (alma) continúa existiendo después de su muerte física, dicho jauri mantiene una relativa autonomía y puede hacer mal a las personas vivas hasta el día en que es encerrada por otro jaibaná"* (p. 45). De esta manera la práctica del chamán implica toda una lógica simbólica inmersa en la sociedad a la que pertenece, y de la cuál es imposible separarlo enteramente, más allá de sus prácticas de aislamiento y su comunicación personal con lo sagrado. *"A manera de conclusión, es importante señalar que el estudio del chamanismo no se puede centrar solamente en el chamán y sus actividades, puesto que el chamanismo no se explica a partir de uno solo de sus participantes; este es explicable fundamentalmente por las asociaciones y las relaciones que se construyen entre individuos, resaltando en todo momento la unidad y la diferencia entre los grupos o tipos de individuos o percepciones que conforman el sistema"* (*ibid.* p. 53).

sociedad posmoderna donde se redefinen las funciones de las prácticas y creencias chamánicas, en una suerte de sincretismo hiperintegrado, globalizado y psicologizado.

Por otro lado y como veíamos anteriormente debemos tomar en cuenta en qué medida nuestras propias tradiciones académicas -principalmente la antropología y la psicología- han influido en el surgimiento de las prácticas neochamánicas, bajo un "efecto teoría" similar al que señalaba Pierre Bourdieu (1999) para el ejemplo del marxismo y las clases sociales. Quizás no hubiese sido posible la emergencia de un fenómeno socio-cultural como el neochamanismo sin la concepción teórica del chamán, figura universal del salvaje animista, que en una suerte de inversión simbólica posmoderna, pasa de ser un charlatán o un primitivo supersticioso, a ser un sabio ancestral en comunión y armonía con el mundo natural, capaz de exorcizar los males de nuestra civilización. El eje civilización-salvajismo del pensamiento evolucionista se invierte, pasando a ser la civilización la que carga con su ignorancia, y el salvaje el poseedor de una sabiduría y evolución espiritual superior. Según los colombianos Alhena Caicedo (2007, 2009, 2010) y Carlos Uribe (2008, s.f.), estudiar el chamanismo y el neochamanismo implica estudiar la mirada de la sociedad moderna sobre sí misma, a través de un Alter-Ego idealizado. Los autores analizan la popularización en Colombia de las "tomas de yajé" –nombre con el que se conoce a la ayahuasca en dicho país-. El fenómeno comienza a principios de los años ochenta, cuando intelectuales, artistas y académicos colombianos comienzan a interesarse por los *taitas* –curanderos- yajeceros. En este proceso de difusión la práctica urbana desplaza la función social tradicional que originalmente tenía el *taita*, y el dispositivo ritual se transforma en un ritual de curación individual. Las reuniones empiezan a ganar adeptos en estudiantes y un público de clase media, así como a ser una importante fuente de ingresos para algunos yajeceros, por lo que empiezan a surgir *taitas* más jóvenes, así como a multiplicarse la oferta de "tomas de yajé". El *taita* yajecero comienza a ser absorbido por la imagen del chamán, figura universal que oficia de representante de la alteridad radical de occidente. Según Caicedo (2009) se trata de un "collage multicultural" que deslocaliza el papel del *taita*, y lo relocaliza en un discurso *New Age* de espiritualidad donde el valor del "indio salvaje" de la antropología evolucionista se invierte, produciendo una suerte de "sabio ancestral"

en contacto y armonía con la naturaleza, paradigma de sabiduría y modelo ejemplar de desarrollo sostenible (Caicedo, 2007). Carlos Uribe (2008) lo denomina "hiperindio", un sabio ancestral capaz de conjurar los males de la cultura occidental moderna. La invocación del sabio "hiperindio" respondería según los autores a una demanda individualista y utilitarista de bienestar, en un contexto de mercantilización de lo sagrado y lo espiritual.

La crítica que realizan Uribe y Caicedo responde en forma más general a las realizadas no sólo al neochamanismo, sino a todos aquellos movimientos que generalmente se engloban en la denominada "nebulosa místico-esotérica". Se trata de una crítica negativa, que intenta "desenmascarar" al mito, y exponerlo en su faceta individualista, en su falta de proyección colectiva, y en la mercantilización de lo sagrado que se encuentra detrás de la armonía, la espiritualidad y el retorno a la naturaleza. Desenmascaramiento y desmitificación que si fuera realizado sobre culturas tribales nativas, "auténticamente chamánicas", catalogaríamos de etnocéntrico por no respetar la diversidad de las costumbres y creencias. Por otro lado, la crítica resulta también reduccionista, en tanto formula un estereotipo que no necesariamente se cumple en todos los casos, por lo menos no en ese grado de ingenuidad. En este punto, y para el caso colombiano, ya la antropóloga Esther Jean Langdon (2006) advertía sobre la imposibilidad de estudiar al chamanismo y neochamanismo bajo una concepción cultural coherente y firmemente delimitada[20]. En este punto resulta interesante leer a Robert J. Wallis (2003) quien, desde su doble adscripción de arqueólogo y neochamanista, realiza un análisis crítico de este tipo de posturas. Según Wallis, recriminaciones frecuentes al neochamanismo, como la individualización terapéutica, la reificación del primitivismo cultural y la romantización del chamanismo indígena, responden a un modelo estereotipado y "chamanofóbico", que no es capaz de dar cuenta de la heterogeneidad del fenómeno, universalizando y descontextualizando de forma similar a lo que se intenta criticar[21].

[20] *"Reflecting on my almost 40 years of studying shamanism and the new-age shamanic movement, I argue that an adequate understanding of shamanism, like other social phenomenon, must abandon the conception that culture is a holistic unity with clear boundaries and space"* (Langdon, 2006, p. 8-9)

[21] *"It is important to stress very clearly, though, that where shamanisms are extremely diverse, so neo-Shamanisms are heterogeneous* […] *With my views against universalizing, I err further on the*

Para Wallis, es importante escapar de las construcciones monolíticas sobre el neochamanismo, pues existen también practicantes con compromisos políticos, proyecciones colectivas y visiones contextualizantes. Por otro lado, nos dice el autor, el manejo de la dicotomía chamanismo-neochamanismo, que concibe a este último como inauténtico o no válido, es contradictorio dentro de la tradición antropológica misma, que no considera las culturas y tradiciones como algo estático u originario[22].

Retomando la crítica al individualismo consumista, planteada no sólo para el neochamanismo sino también para el resto de los movimientos asociados a la "nebulosa místico-esotérica", podríamos decir que si bien estas prácticas pueden ser vistas como resultado de la mercantilización y el consumo, también pueden analizarse como consecuencia de una religiosidad democratizada y pluralizada, característica del "retorno de lo religioso", donde el modelo dogmático de religión cede paso a un modelo más flexible. Siguiendo a Hervieu-Leger (2005), este individualismo sería consecuencia del desplazamiento del lugar de verdad del creer de las instituciones hacia el sujeto creyente, con sus efectos positivos y negativos. Los sujetos se mueven dentro de un circuito de consumo espiritual en el que no hay una exigencia de sentido único por parte de una *auctoritas* centralizada o jerarquizada; circulan libremente, pueden ir y volver a su gusto, dentro de la amplia gama de ofertas que circulan en las redes sociales de esta especie de subcultura espiritual alternativa. Cada participante está habilitado a la creación personal y subjetiva de universos de "sentido privado"; el sujeto toma contenidos de una red de circulación de signos religiosos que funciona en forma distinta a los modos de gestión tradicional. Este nuevo escenario posmoderno no es exclusivo del campo de

---

side of caution: it is impossible to make generalizations about neo-Shamanisms. The harshest of the criticisms I have mentioned applies to the less scrupulous aspects of neo-Shamanisms where they embody an archetypal expression of Western consumerism and commodification […] *But to characterize all neo-Shamans under this tainted banner would be a misrepresentation and too many critics, while criticizing the way in which neo-Shamanisms universalize and decontextualize, do exactly the same to their victims"* (Wallis, 2003, p. 67, 68).

[22] *"At the very least it is shamanophobic and reveals a hypocritical attitude taken by those anthropologists who suggest there is no such thing as 'static' tradition or culture, but who discriminate against neo-Shamans because they are not apparently part of a 'tradition' and appear, at least on the face of it, to be piecemeal spiritual consumers in the global village"* (*ibid.*, p. 31).

lo religioso, sino que puede ser observado también en otros campos sociales (artísticos, políticos, académicos).

Analizando todas éstas críticas cabría preguntarse: ¿por qué esperar del neochamanismo -o de éstas nuevas tendencias religioso/espirituales- un proyecto emancipatorio colectivo, o bien un apartamiento del mercado y del capitalismo? ¿Acaso nosotros los investigadores somos en nuestras prácticas académicas o en nuestra vida cotidiana capaces de escapar del mercado y del individualismo del mismo modo que exigimos a estos NMR? ¿Acaso no sería proyectar exigencias propias de un paradigma emancipatorio desencantado sobre un campo social en el que no se plantean las cosas en esos términos? Nicolás Viotti (2011) denomina esta postura como "crítica comunitarista moralmente negativa":

> *"La crítica comunitarista a este proceso de individualización, que solo ve relaciones sociales disueltas por un utilitarismo agresivo que promueve la falta de compromiso con las instituciones heredadas, solo consigue desarrollar una mirada moralmente negativa, sin conseguir mostrar ningún tipo de positividad. Pero, por sobre todo, considero que no permite explicar la creciente capacidad de interpelación que tiene en una porción importante de la población"* (p. 10).

Dentro de los aspectos positivos pueden enmarcarse tanto aquellos vinculados al bienestar individual como a aquellos relacionados con reivindicaciones políticas, ecológicas y de defensa de los derechos aborígenes. Como lo mencionan Losonczy y Mesturini (2010):

> *"Gracias a su presencia en el la internet* [sic.] *Y a los relacionamientos que este espacio permite, el referente chamánico se ha convertido hoy en día en una categoría de convergencia al interior de un conjunto heteróclito de referencias, comúnmente llamado New Age.* […] *Lo encontramos asociado a la vez a numerosas técnicas psicoterapéuticas, a procedimientos adivinatorios –tarot, runas, mediumnismo–, a discursos y proyectos ecológicos centrados en la preservación de la selva tropical, y también a reivindicaciones culturales y étnicas, especialmente en el continente sudamericano. Tanto en la internet como en los itinerarios 'chamánicos' subyacentes a la circulación de discursos y prácticas, los indios de Sudamérica y los rituales asociados a la ingestión de substancias vegetales psicoactivas se convirtieron en potentes emblemas de una alteridad positiva"* (p. 165).

Quizás uno de los factores causantes de la "crítica comunitarista moralmente negativa" se deba a la cercanía cultural del sujeto investigador y los sujetos investigados. Como hemos visto, los límites entre las disciplinas académicas y las prácticas neochamánicas se muestran desdibujados, de tal modo que podemos observar constantes flujos de símbolos, categorías y profesionales de un lado a otro. La exigencia de un proyecto emancipatorio responde a una doble adscripción común del investigador y de los sujetos investigados. Por un lado la pertenencia a una cultura occidental desencantada, que ha perdido los grandes paradigmas y viejas utopías. Por otro el problema de la legitimidad académica y la confrontación por el sentido "legítimo" o "verdadero", que implica la necesidad de desenmascarar el mito, de exponer la "farsa".

Es interesante observar como en el fenómeno del neochamanismo se superponen distintas capas de sentido, estratos históricos que se sedimentan en universos de sentido no del todo institucionalizados, sincretismos donde la investigación académica interfiere y transforma –"efecto teoría" mediante- aquellos fenómenos sociales que pretende estudiar asépticamente. Vimos como en un primer momento las reflexiones académicas sobre el fenómeno chamánico impulsaron elementos que en conjunción con los movimientos contraculturales de los sesenta permitieron la emergencia de las prácticas neochamánicas. En los últimos quince años distintos grupos neochamánicos vienen realizando sus actividades en nuestro país, formando parte de las constelaciones de NMR, principalmente aquellos vinculados a la "nebulosa místico-esotérica". Ofrecen nuevas modalidades de espiritualidad y religiosidad, inéditas en Uruguay, que involucran nuevos modelos terapéuticos, y nuevos universos de sentido, donde espíritus de plantas, animales y montañas son concebidos como capaces de hablar y transferir un conocimiento esotérico.

Capítulo II. Ayahuasca: historia y tradiciones

Ayahuasca, la liana de los espíritus

Antes que nada es importante una breve introducción sobre la ayahuasca, la historia de su encuentro con occidente, y sus distintos usos a lo largo del tiempo. La etimología de la palabra ayahuasca proviene del quechua, y su significado es "liana de los espíritus" o "liana de los muertos" (*aya* =espíritu, alma, persona muerta; *waska*= liana). Dada su amplia utilización a lo largo del Amazonas, su nombre varía de diversas maneras de acuerdo a la tradición que se trate: en Colombia se utiliza el término de la lengua tukano *yagé* o *yajé*, en Ecuador es utilizado también el término *natém*, de los Shuar; en Brasil se la denomina *Daime* (refiriendo al santo que habita la bebida) y *hoasca*, adaptación del término quechua a la lengua portuguesa. Si bien su consumo se origina en las tribus de la cuenca amazónica, la popularización del culto en occidente se produce con la aparición de las ceremonias en contextos urbanos a partir de los años ochenta, así como la fundación de iglesias espiritistas del lado brasilero, a lo largo del siglo XX. En la década de los noventa comienzan a aparecer en Uruguay este tipo de religiones, a través de la iglesia espiritista Santo Daime y grupos "neoayahuasqueros" como Ayariri, Camino Rojo, o Sol de Nueva Aurora.

La ayahuasca es un enteógeno compuesto por lo general con la mezcla de dos plantas: *Banisteriopsis caapi* y *Psychotria viridis*, aunque pueden encontrarse otros sustitutos[23]. El cultivo de ambas especies resulta casi imposible de realizar fuera del Amazonas, debido en parte a factores bióticos, pero principalmente a factores abióticos, como ser la temperatura, la humedad y el clima selvático en general. Esto conlleva a que para que las ceremonias puedan llevarse a cabo, los distintos centros deban traer el brebaje desde fuera del país, a través de estrategias que permitan pasarlo desapercibido. La *B. caapi* es una liana de amplia presencia en la selva

[23] Para la *B. caapi* pueden usarse la *B. inebrians* y *B. rusbyana*; para la *P. viridis* pueden usarse otras especies del género, como la *P. Batiskawa*, *P. Carthaginensis*, *P leiocarpa*, *P. Naikawa*, *P. Pishikawa*, entre otras.

amazónica, y sus principios activos son sustancias derivadas de los beta carbonilos, principalmente harmina, harmanila y tetrahidroharmina. Se la suele llamar con distintos nombres, como *ayahuasca*, *mariri*, *capupurí*, *jagube*. La *Psychotria viridis* es un arbusto que también cuenta con una amplia distribución por la selva, y su principio activo es la N,N-dimetiltriptamina (DMT), alcaloide indol semejante a la serotonina (hidroxitriptamina, o 5-HT) tanto en su estructura molecular como en su actividad.

Figura 1: a la izquierda corte transversal de la liana ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*); a la derecha fotografía de un arbusto de la chacruna (*Psychotria viridis*). La cocción de ambas plantas resulta indispensable para la preparación del brebaje psicoactivo denominado ayahuasca.

El DMT interactúa en los mecanismos de neurotransmisión serotoninérgicos, actuando como un agonista parcial en ciertos receptores específicos. La serotonina está íntimamente vinculada a funciones vinculadas con el sueño, y alucinaciones, por lo que no es de extrañar que los efectos del DMT se asocien en muchas ocasiones con el mundo onírico. La importancia de ingerir ambas plantas juntas es que el DMT ingerido oralmente es descompuesto en el tracto intestinal por las enzimas mono-amino-oxidasas (MAOs). Es ahí que intervienen los beta-carbonilos de la *B. caapi* en tanto inhibidores de la descomposición visceral de las MAOs, que en la literatura farmacológica se denominan Inhibidores de la Mono Amino Oxidasa, o IMAOs, una clase de antidepresivos[24]. Los beta carbonilos, en tanto IMAOs, suelen ser

[24] La serotonina es un neurotransmisor producido en el cerebro y en el tracto gastrointestinal, y responsable de las funciones superiores del comportamiento. Su deficiencia se encuentra asociada a

psicoactivos sin necesidad del DMT, resultado de su acción hiperserotoninérgica, pero es el DMT el psicoactivo principal de la ayahuasca. Sus efectos son muy distintos de acuerdo a su modo de ingesta, sea oral, intravenoso, inhalado o fumado. En contextos nativos la utilización de DMT no se asocia solamente a la ayahuasca sino también a otras plantas, como su inhalación a través de una especie de polvo extraído de un género de árboles llamados *virola*, por parte de los nativos de la Cuenca del Orinoco en Venezuela.

Su prehistoria resulta incierta, principalmente dadas las dificultades que ofrece la selva para la conservación de registro arqueológico que pueda servir para rastrear su origen. Las evidencias arqueológicas solo permiten conjeturar vagamente un posible uso de alucinógenos a través de vasijas, pipas o utensilios de cocción para el preparado. Permanece en el enigma la cuestión de cómo fue que en algún momento los antiguos habitantes del Amazonas decidieron preparar ambas plantas en una misma cocción. Lo cierto es que ya para el siglo XIX encontramos registros de viajeros y científicos describiendo el preparado y sus efectos. El primer contacto se suele atribuir al botánico inglés Richard Spruce en 1851, quien en sus viajes junto a Alfred Russel Wallace, recolecta especímenes de la liana utilizados por la tribu *tukano* de Brasil, y la clasifica como *Banisteria caapi* -que en 1931 es reclasificada por Morton como *banisteriopsis caapi*-. Siete años después Spruce encuentra la misma liana entre los *guahibo* de Alto Orinocco de Colombia y Venezuela, y en los *záparo* del Ecuador, que preparaban el brebaje denominándolo ayahuasca. Spruce publica sus descubrimientos recién en 1873, así como su exposición completa en 1908 en *A.R. Wallace´s anthology, Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. Pese a anteriormente haber reportado alguno de sus descubrimientos, es recién con el volumen editado por el famoso naturalista Wallace que Spruce logra atención pública. Otro testimonio es el del funcionario y geógrafo ecuatoriano Manuel Villavicencio, quien reporta el uso de ayahuasca en el Río Napo, así como se atreve a probarla consigo mismo. De todas maneras habrá que esperar a Richard Evans

distintos desordenes mentales, como el alcoholismo, la depresión y el suicidio. Los IMAOs son antidepresivos de primera generación, que actúan sobre las enzimas que degradan la serotonina en el cerebro, permitiendo una actividad más prolongada de la serotonina en los mecanismos neuronales.

Schultes, padre de la etnobotánica moderna, para la recolección de yagé por primera vez en el Putumayo colombiano, a mediados de siglo XX.

Es en la segunda mitad del siglo XX que los componentes de la ayahuasca comienzan a conocerse. Al principio se pensaba que era la *B. caapi* la principal responsable de la experiencia visionaria, siendo la *P. viridis* un aditivo para potenciar los efectos; es recién en los años 80 que se comprueba experimentalmente a través de los trabajos de Dennis McKenna el modelo del DMT como psicoactivo principal. En los años 50 comienzan las primeras experimentaciones psicodélicas con ayahuasca, a través de William S. Burroughs y Allen Ginsberg, y las primeras etnografías sobre el tema, a través del Michael Harner y su estudio sobre los *jívaros* de Ecuador. Las "etnografías ayahuasqueras" proseguirán a través de figuras como Marlene Dobkin de Ríos, Michael Taussig o Luis Eduardo Luna, así como comenzarán estudios psicoterapéuticos (Claudio Naranjo), farmacológicos y botánicos (Dennis McKenna). Para ese entonces, y ya transcurriendo los años ochenta, las etnografías ya eran capaces de ofrecer un panorama bastante conciso de los distintos "grupos ayahuasqueros" de los medios selváticos, rurales y urbanos. En los noventa se produce una fuerte popularización y transnacionalización del fenómeno, que deriva en una búsqueda de legitimación del uso de la ayahuasca, tanto a través de distintos litigios legales como de estudios científicos, como el famoso "Proyecto Hoasca", dirigido por Dennis McKenna bajo la iniciativa de la UDV.

Tradiciones culturales ayahuasqueras

Siguiendo a José E. Mikosz (2009) podemos distinguir cuatro momentos históricos en el uso de la ayahuasca. Un primer momento histórico o "primera generación" se encuentra ligada a la invención del brebaje por parte de los indígenas de la selva amazónica, en un período de tiempo que como vimos resulta difícil de rastrear en sus orígenes. Luis Eduardo Luna (1986) enumera 72 tribus que utilizan la bebida incluyendo los pueblos *tukano* de Colombia y Brasil, los *shipibo-conibo* de Perú (conocidos por sus cerámicas con patrones geométricos influenciados por las visiones ayahuasqueras), o los *ashaninka* de Perú y Brasil. Una segunda generación es la de los vegetalistas ribereños. Se trata principalmente de mestizos residentes de

áreas rurales -no tribales- de la Amazonia, descendientes de indios o de uniones entre distintos grupos de procedencia, sean amazónicos, africanos, europeos o inmigrantes de diversas procedencias. Utilizan la ayahuasca enmarcada en una tradición curanderil que utiliza distintas plantas medicinales, bajo una concepción sincrética con diversas influencias culturales, incluyendo aquellas provenientes de otros continentes, como el espiritismo, la magia negra y blanca o el esoterismo. Más adelante profundizaremos sobre el vegetalismo amazónico, principalmente el vinculado a las regiones amazónicas del Perú, en tanto es en el encuentro con esta tradición que el centro que estudiamos toma contacto con las ceremonias.

Una tercera generación, quizás la más importante desde el punto de vista numérico, es la de las iglesias espiritistas de Brasil: *Santo Daime*, *Barquinha* y *União do Vegetal*. Son producto de un particular sincretismo entre umbandismo, espiritismo kardeciano, catolicismo popular, e indigenismo amazónico, conjugados de distintas maneras según la iglesia que se trate. Su origen se sitúa a principios de siglo XX, con la explotación de la *borracha* o caucho[25] en la amazonia del noroeste brasileño, cuando familias pobres -en su mayoría negros, mestizos y mulatos-, comenzaron a establecerse en el estado de Acre[26], formando parte de los trabajadores denominados *soldados da borracha*. Los *serengeiros* o trabajadores del caucho entran en contacto con la ayahuasca, utilizándola para el diagnóstico y la cura, en una zona donde la atención médica y sanitaria era prácticamente nula. En un contexto de extrema

[25] *"Las iglesias de ayahuasca surgen con el declive de la industria del caucho en Brasil. Cada fundación de iglesia o comunidad coincide aproximadamente con una baja en los ciclos del caucho* […] *Relatos ofrecidos por los primeros miembros frecuentemente indican una historia de migraciones, austeridades económicas, cambios de trabajo constantes y condiciones de vida sufridas, junto con el abuso de alcohol, desestructuración familiar, orfandad, etcétera* […] *Puede pensarse que las primeras personas que se acercaban a las iglesias en busca de curas y otras ayudas también sufrían falta de estabilidad y direccionamiento en sus vidas debido al contexto sociohistórico"* (Frenopoulo, 2011, p. 48, 49).

[26] Acre es un pequeño estado fronterizo que a fines del siglo XIX era provincia de Bolivia, de poca importancia estratégica. Sin embargo con el *boom* del caucho comenzaron a llegar una gran cantidad de inmigrantes, principalmente de los estados nordestinos de Brasil. Se produjo entonces la revolución acreana donde los inmigrantes brasileños se levantaron contra Bolivia, culminando finalmente en el Tratado de Petrópolis en 1903, donde Acre fue anexado a Brasil y Bolivia recibió una compensación económica.

pobreza y condiciones sanitarias pésimas, las creencias religiosas facilitaron la creación de lazos sociales, tanto a través de lo que Émile Durkheim (1993) describió como "creencias solidarias de una comunidad moral", como a través de la magia práctica de curanderos. De esta manera se generaron estrategias colectivas de supervivencia, por lo general en torno a figuras carismáticas como los *mestres*, a quienes se les atribuían poderes mágicos y oraculares. El primer culto conocido surge en la década de los treinta con la creación de Santo Daime, iglesia fundada por Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) en Río Branco, Acre[27]. *Daime* es tanto el nombre del culto como el ser espiritual que habita la bebida. Su etimología parece provenir de *dai-me*, en español "dame", pedido realizado por quien consume el té: "dame amor", dame salud", etcétera. En 1945 surge una nueva iglesia, Barquinha, también en Río Branco, creada por Daniel Pereira de Mattos (Mestre Daniel), quien había participado en las ceremonias de Santo Daime pero con el tiempo su experiencia religiosa lo convence de que su misión religiosa era otra. Tanto las ceremonias del Daime como las de Barquinha consisten en una conjunción de himnos, cantos, música y danza. En 1961 surge la *União do Vegetal* (UDV), fundada por José Gabriel da Costa (Mestre Gabriel) en Porto Velho, Rondônia. A diferencia de las otras iglesias, en la UDV no se utiliza la danza en la ceremonia; los participantes se sientan durante las cuatro horas que dura la *sessão*. Se utiliza principalmente la palabra hablada (en Daime es excluida, en tanto en Barquinha es más frecuente, sea por los líderes o por los "médiums"). Los participantes realizan preguntas a los mestres que dirigen la ceremonia; también se leen documentos oficiales de la UDV y se entonan *chamadas*.

Con la muerte de Mestre Irineu en 1971, Santo Daime se fractura en dos líneas principales. La línea del Alto Santo, que continúa mediante dos grupos, uno en Río Branco, comandado por la viuda de Irineu, Peregrina Gomes da Serra, otro en el

[27] Como mucho de los nordestinos, Raimundo deja su tierra natal para trabajar en los seringales amazónicos, trabajo que le permite entrar en contacto con grupos indígenas y caboclos de la región, quienes le dan a conocer la ayahuasca. Mestre Irineu no sólo detentaba una gran capacidad de organización, sino también era una figura carismática a la que consultaban para resolver cuestiones de orden moral, enfermedades, y otras adversidades cotidianas. Era un *pai*, un protector, un *padrinho*.

norte del país, por Francisco Fernández Filho, y luego por Luiz Mendez. Ambos grupos continúan la tradición en su forma más ortodoxa, bajo un encuadre ceremonial y jerárquico con escasas variaciones y una política regionalista, vinculada a centros locales siempre cercanos al Amazonas. La segunda línea es la del *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS) fundado en Rio Branco en 1975 por Sebastião Mota de Melo (Padrinho Sebastião), quien conoce a Mestre Irineu en 1965, buscando curarse de una grave enfermedad. En 1980 se muda al Seringal Rio do Ouro, y en 1983 para Igarapé Maipá, en la Floresta Nacional do Purus, donde se establece el centro *Céu do Mapiá*, sede actual de la doctrina. Cuando Padrinho Sebastião fallece en 1990 lo sucede Alfredo Gregório de Melo, actual líder de la congregación. A diferencia de Alto Santo, CEFLURIS adquiere una organización expansionista la cual supone la continua creación de centros a lo largo y fuera de Brasil, llegando a Uruguay a través de la creación de Ceu de Luz. Tanto UDV como CEFLURIS tienen como cometido la creación constante de nuevos centros y núcleos, sea en Brasil como en el exterior, contando con centros en países como EEUU, Japón, España, Holanda, Portugal, Italia, Grecia, Inglaterra, Gales, Francia, Suiza y Alemania.

Por último tenemos una cuarta generación, donde podríamos enmarcar el centro estudiado en esta investigación. En este cuarto momento histórico Mikosz sitúa a los nuevos usos y adaptaciones religiosas, dentro de las cuales encontramos a las prácticas neochamánicas. En el caso de Perú o Colombia vemos la migración de las ceremonias tradicionales a contextos urbanos, bajo la demanda de una clase media intelectual posmoderna, ávida de un encuentro con lo sagrado, por lo general bajo un fuerte influjo de una cultura “psi”. En Brasil está relacionado no sólo con modalidades de neochamanismo, sino también con las constantes rupturas y reinvenciones que forman nuevos grupos disidentes de las iglesias espiritistas “tradicionales”. Dentro de esta generación también se incluyen los nuevos centros de atención basados en medicinas alternativas, como el “Centro de Rehabilitación para Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales Takiwasi”, fundado en Perú en 1992 en la periferia de la ciudad de Tarapoto y dirigido por el Dr. Jacques Mabit, o el *Instituto de Etnopsicologia Amazónica Aplicada* (IDEAA), fundado por el médico psiquiatra barcelonés Josep María Fábregas. Ambos centros trabajan el

tratamiento de las adicciones y otros disturbios de orden psicológico y físico. Se utiliza el trabajo manual, sesiones de ayahuasca, sesiones de integración de la experiencia en grupo, meditación, terapias gestálticas, psicología transpersonal, entre otras técnicas.

Dentro de las prácticas vinculadas a la ayahuasca vemos como todas, en mayor o menor medida, poseen componentes "chamánicos" o indígenas en sus diseños ceremoniales. De allí que se utilicen clasificaciones como "chamanismo colectivo" (MacRae, 2004) o "praxis chamánica" (Groisman, 2000) para las iglesias espiritistas, más allá que de todos modos las diferencien de los sistemas chamánicos tradicionales. De todas maneras variados aspectos nos permiten separar a las iglesias espiritistas de las prácticas neochamánicas. En primer lugar y en cuanto a los contenidos religiosos, más allá de su eclecticismo o sincretismo variado, la "continuidad del creer" de las iglesias brasileras tiene un componente cristiano central, reflejándose no sólo en sus discursos míticos, sino en su correlato ritual, a través de lo que Christian Frenopoulo (2011) denomina "rituales sobrios" (formalizados, estructurados), distintos a esos rituales del "desorden" que Taussig (1992, 1993) describía para el caso colombiano. También se refleja en la estructura organizacional de las iglesias, con jerarquías, centros de referencia y estrategias geográficas de dispersión y comunicación. Esto no significa que haya una separación tajante entre las iglesias brasileras y los distintos cultos neochamánicos emergentes, pudiéndose observar dentro de la "red ayahuasquera" múltiples contactos e intercambios, a medida que el "campo ayahuasquero" se ha ido consolidando como red transnacional de cohesión y competencia, de circulación de personas, valores, discursos, bienes y sustancias.

Ayahuasca en Uruguay

Para entender la llegada de la ayahuasca a Uruguay es imprescindible entender como distintas trayectorias religioso/espirituales -productos histórico-culturales de tradiciones híbridas- confluyen en distintos momentos, se construyen y reconstruyen, dialogan y se transforman, pese a las distancias culturales que suponen. A grandes rasgos podemos observar dos trayectorias convergentes: una relacionada a culturas

tradicionales, sean tribus o comunidades rurales; por otro lado una trayectoria religioso/espiritual de occidente y sus modalidades heredadas de los movimientos "contraculturales", que en el proceso de globalización y transnacionalización de las décadas posteriores se transforman en redes internacionales de intercambio de "alternativas religioso/espirituales", nuevas modalidades de religiosidad producto de la modernidad tardía o posmodernidad. Entender éstas nuevas modalidades de religiosidad implica descolocar las definiciones clásicas de religión, que parten del modelo de las "religiones mundiales" (cristianismo, judaísmo, budismo) para entender lo religioso. Siguiendo a Hervieu-Leger (2005) el problema de la definición de la religión se encuentra asociado al de la distinción entre la religión y lo religioso, a través de dos posiciones contrapuestas: o bien restringimos el concepto de lo religioso al ámbito de las "religiones mundiales", en tanto modelos por excelencia del fenómeno religioso entendido como formas institucionales jerárquicamente y doctrinalmente organizadas –enfoque restringido-, o bien aceptamos una definición amplia del término, que abarque al flujo de creencias y representaciones que recorren el campo social sin la necesidad de cristalizaciones o estructuras institucionalizadas –enfoque amplio-. Este problema es intrínseco a nuestro objeto de estudio, en tanto las prácticas neochamánicas involucran una religiosidad difusa, que no presenta necesariamente instituciones organizadas. El enfoque amplio, también denominado por Hervieu-Leger perspectiva inclusionista o funcionalista (dado que centra la definición sobre la función por sobre la estructura) supone la religiosidad como,

> *"…conjunto de las construcciones imaginarias a través de las cuáles la sociedad, algunos grupos de esta y algunos individuos de estos grupos intentan eliminar la brecha vivida entre los límites y determinaciones de lo cotidiano y éstas aspiraciones a la observancia, cuya referencia la constituyen las promesas seculares de la modernidad que sustituyen a las promesas religiosas de la salvación"* (Hervieu-Leger, 2005, p. 14).

Adoptar esta definición amplia, supone lidiar con el problema teórico de los límites de lo religioso, a través de conceptos como "religiones seculares", "religiones metafóricas", "religiosidad invisible" o "religiosidad difusa". La segunda definición, por el contrario, apela a una definición restrictiva, exclusivista o sustancialista, que si bien no lidia con el problema de los límites de lo religioso, termina sin embargo

restringiendo demasiado el fenómeno, pudiendo sólo ser aplicada a las religiones históricas. Siguiendo a la autora,

> *"Por un lado las definiciones funcionales de la religión se muestran incapaces de controlar la expansión ilimitada de aquellos fenómenos que pretenden abarcar y, al mismo tiempo, se vacían de toda pertinencia heurística. Por otro lado, las definiciones sustantivas de la religión, construidas a partir del único punto de referencia de las religiones históricas, condenan al pensamiento sociológico a convertirse, paradójicamente, en el guardián de la 'religión auténtica' que estas grandes religiones pretenden encarnar. Las primeras no pueden más que actuar como testigos de la dispersión de los símbolos religiosos en las sociedades contemporáneas, que inevitablemente no se puede controlar intelectualmente. Las segundas solo pueden repetir indefinidamente el análisis de la pérdida de la religión en el mundo moderno"* (*ibid.*, p. 71-72).

Si bien la primer definición –a la cual nos adheriremos en esta investigación- permite analizar las formas de religiosidad que surgen gracias y en reacción a la modernidad, también es cierto que, llevada a sus últimas consecuencias, posee la desventaja de volver el término difuso, y generar el efecto de poder categorizar como formas de religiosidad fenómenos tan heterogéneos como el fútbol, los conciertos de rock, el arte, la moda, por poner algunos ejemplos. De todas maneras, y buscando privilegiar lo operativo por sobre la generalización, nos será útil en nuestra investigación entender lo religioso en tanto representaciones sociales religiosas, que circulan libremente en instituciones no necesariamente concebidas como religiosas por sus participantes[28]. Por lo pronto, y en lo que esta cuestión atañe, nuestro interés será

[28] Otra manera de entender lo religioso desanclado de sus enclaves institucionales es a través del concepto de espiritualidad, muy utilizado actualmente no sólo en la psicología de la religión, sino también por los participantes de prácticas y creencias vinculadas a la "Nueva Era" y las formas alternativas de terapia y religiosidad. El término "espiritualidad" refiere a la búsqueda personal sobre el significado dela vida en relación a una dimensión sagrada o trascendente, búsqueda que puede o no conducir al desarrollo de rituales, símbolos, creencias y comunidades (o sea de religión). Según Quinceno y Vinaccia (2009) mientras que la religión puede entenderse como algo sustantivo, estático e institucional, la espiritualidad estaría vinculada a un aspecto funcional, dinámico, personal. Utilizaremos también el término "espiritualidad" para hacer mención a este tipo de religiosidad, aunque en nuestro caso la espiritualidad estará mas ligada a las manifestaciones espirituales -creencia en los espíritus-, que como veremos resulta central en el vegetalismo amazónico y en las prácticas del centro estudiado.

poner en suspenso este problema teórico, por lo menos para esta investigación, y nos reservamos de usar el término en forma operativa, algo que haremos también con la definición de chamanismo.

Podemos decir entonces que éstos Nuevos Movimientos Religiosos, vinculados a la *New Age*, a la reivindicación de saberes tradicionales alternativos, y a una concepción espiritual en pugna con el determinismo materialista científico, son un fenómeno "religioso", sin que sea necesaria la presencia de una institucionalización formal y estructurada. Este tipo de religiosidad en Uruguay sería un fenómeno que se populariza luego de la dictadura, con la apertura democrática y la progresiva globalización. En sus raíces, el Estado moderno uruguayo se construye en base a un modelo ideológico basado en el jacobinismo francés, que propicia mediante ideas positivistas y racionalistas la separación de lo político y lo religioso -algo que no sucede por ejemplo con nuestros vecinos argentinos-, transformando la política en una especie de religión civil (Guigou, 2003). Bajo este modelo la religión queda segregada a los espacios privados, quedando limitada la utilización de símbolos religiosos en los espacios públicos. Sin embargo esta situación se transforma con la apertura democrática en los años ochenta, y la homogeneidad propiciada por el Estado moderno se ve expuesta a la globalización y a las nuevas modalidades de "ser religioso". Por un lado el Estado resignifica su carácter moderno en forma más tolerante, abriendo espacios públicos a religiones que comienzan a formar parte del "ser uruguayos"; los ejemplos clásicos son la Cruz del Papa en una de las avenidas más importantes de Montevideo[29], o la estatua de Iemanja en la Paya Ramírez. El movimiento parece ser una tendencia general en Latinoamérica[30]. Por

[29] La visita del Papa Juan Pablo II en 1987 y, en su homenaje, la instalación de la "Cruz del Papa", inició en su momento un debate político sobre la laicidad del gobierno y de los espacios públicos, que culminó con la permanencia de la cruz en el espacio público urbano.

[30] *"La sociología de la religión en América Latina se ha estado renovando estos últimos quince años frente a un campo religioso que no ha dejado indiferente a los especialistas, precisamente por el impacto visible que en estos años han tenido nuestra particular "modernidad religiosa": la persistente vitalidad de las religiones populares, las Iglesias, los diversos cultos afroamericanos, y las sectas en un continente que hasta no hace mucho había sido caracterizado por la Iglesia como "continente católico" y por la sociología como un continente cuyo proceso de industrialización y urbanización lo estaba secularizando. Quizás el signo más visible de esta modernidad religiosa latina resida en la*

otro lado el modelo de privatización de lo religioso no ofrece obstáculos –más bien todo lo contrario- a las nuevas modalidades de "espiritualidad" o "religiosidad" que la posmodernidad trae consigo. Dentro de estas nuevas modalidades la creciente "nebulosa místico-esotérica" comprende diversos conglomerados de símbolos y creencias circulando en un mercado de bienes y prácticas simbólico-religioso-espirituales que ofrecen distintas alternativas para el cuidado o "conocimiento de sí". Bajo esta coyuntura vemos surgir en Uruguay diversos centros vinculados no sólo con la ayahuasca, sino también con otros enteógenos. Tenemos por ejemplo el Camino Rojo, donde se utiliza también el *Psylocibe cubensis* (conocido popularmente como cucumelo) y el San Pedro (*Echinopsis pachanoi*), bajo un sincretismo donde se fusiona psicología e indigenismo. Otro ejemplo es el caso del centro Ayariri, donde además de ayahuasca se utiliza en forma más esporádica el San Pedro o la *Cannabis sativa*.

Figura 2: Venta del cactus San Pedro (*Echinopsis pachanoi*) en un mercado en Tarapoto, Perú. El San Pedro es un cactus proveniente de los Andes, utilizado en forma religiosa por los pueblos nativos de la zona. Su componente activo es la mescalina, un alcaloide con fuertes propiedades alucinógenas.

pluralización de su campo religioso donde tienden a la coexistencia con los procesos anteriormente reseñados -característicos de tradiciones religiosas arraigadas masivamente- los nuevos movimientos religiosos, la revitalización de religiones indígenas ancestrales, las expresiones de religiosidad presentes en ambientes no-convencionales y la disolución del núcleo fuerte del laicismo y del anticlericalismo criollo manifiesto en el reconocimiento y respeto de lo religioso, tanto por parte de las élites ilustradas, como por los Estados más laicistas del continente (México, Uruguay, Cuba)" (Parker, 1995, p. 121).

En total hemos encontrado cuatro centros religioso/espirituales que utilizan ayahuasca en sus ceremonias, sin contar las prácticas psiconáuticas que puedan encontrarse espontáneamente bajo iniciativas seculares. Estos cuatro centros son: Ayariri, Camino Rojo, Sol de la Nueva Aurora, Santo Daime. Podríamos catalogar los centros uruguayos según el contenido simbólico-cultural, bajo una polaridad neochamanismo/iglesias cristianizadas, o desde un punto de vista social o de estructura, según el grado de organización institucional de acuerdo a una tipología ideal instituciones totalizantes/instituciones abiertas. De esta manera tendríamos en el primer eje una clasificación ordinal que desde el polo neochamánico tendría una secuencia: vegetalismo amazónico de Ayariri, Camino Rojo, Sol de Nueva aurora y finalmente Santo Daime. Desde un punto de vista organizacional, tendríamos en el polo de una fuerte institucionalización al Santo Daime y Camino rojo, seguido de Sol de Nueva Aurora, para terminar en Ayariri.

Recordemos que a diferencia de las iglesias espiritistas -instituciones que son o por lo menos pretenden ser totalizantes-, el neochamanismo se mueve dentro de lo que comúnmente se denomina "nebulosa mística esotérica", dentro de un mercado de consumo espiritual donde no existe la exigencia de un sentido único o centralizado en una autoridad. Los usuarios circulan libremente, pueden ir y volver a su gusto, pues lo que se brinda es un servicio espiritual más, dentro de la amplia gama de ofertas que circulan en las redes sociales de esta especie de subcultura espiritual alternativa. Al igual que en otros países la oferta neochamánica se mueve dentro de redes "místico-esotéricas", donde podemos observar la conjunción de diversos contenidos religioso-espirituales-terapéuticos: centros holísticos, terapias individuales alternativas, homeopatía, medicina china, escuelas de yoga, etno y ecoturismo, meditación, respiración holotrópica, *New Age*, neochamanismo, vegetalismo amazónico, indigenismo, espiritismo, psicología transpersonal, psicología gestáltica. Sus adeptos son por lo general de clase media, con cierto capital intelectual y/o económico, y con una fuerte impronta "psi" en su bagaje lexical. De todas maneras, esta concepción dista mucho de ser cien por ciento exacta, siendo que el Santo Daime también tiene un grado de movilidad poblacional, y muchos de sus participantes circulan por esta "red místico-esotérica"; por otro lado también es cierto que el grado de libertad y la baja necesidad de adscripción puede

no ser una característica esencial dentro del neochamanismo, por ejemplo en el Camino Rojo, donde vemos mecanismos de reclutamiento y de iniciación, así como una concepción cosmológica y un conjunto de creencias estructurado.

En todos estos centros vemos distintas propuestas religioso/espirituales, distintos diseños ceremoniales cuyas filiaciones se bifurcan por diversas tradiciones culturales. Como características en común encontramos: i. la búsqueda místico-espiritual de conocimiento, tanto del sí-mismo como de esa dimensión inefable de lo sagrado; ii. la búsqueda de una relación más armoniosa con la naturaleza, vista no sólo como un sistema biológico sino también como un sistema espiritual, donde plantas, animales, piedras y montañas poseen espíritu; iii. La utilización de lo que Eliade denominó "técnicas de éxtasis", entre ellas la utilización de enteógenos como la ayahuasca o el San Pedro; iv. El énfasis en la dimensión "curadora", "purificadora" o "terapéutica" de la práctica ceremonial, tanto desde el punto de vista psicológico como físico. A continuación describiremos los centros que encontramos en Uruguay: el Centro Ayariri, Camino Rojo, y el Instituto de Estudios Chamánicos Sol de Nueva Aurora y Santo Daime. Siendo el Centro Ayariri el motivo central de esta investigación, pasaremos a describir brevemente los otros tres centros, dejando el primero para un posterior desarrollo.

1. **Centro Ceu de Luz del Santo Daime**

El centro Ceu de Luz de la iglesia de Santo Daime es de acuerdo a nuestras indagaciones el único grupo ayahuasquero que ha sido estudiado por investigadores uruguayos, principalmente a través de los trabajos de Víctor Sánchez Petrone (2006) y Juan Scuro (2011, 2012a, 2012b, 2012c). No hemos encontrado otros trabajos sobre el tema, ni sobre Santo Daime, ni sobre los otros grupos ayahuasqueros en nuestro país, aunque creemos que el interés creciente por la temática tanto a nivel regional como local llevará a mediano plazo a la producción de trabajos sobre la materia.

La iglesia del Santo Daime se encuentra presente en el país hace más de quince años, en un terreno cercano al Aeropuerto de Carrasco, en las afueras de la ciudad, lugar al que tuvimos en reiteradas oportunidades la posibilidad de asistir,

tanto para charlar con ellos como para participar de sus ceremonias. El proceso de fundación responde a la iniciativa de un individuo, quien a fines de los años ochenta decide interrumpir sus estudios y viajar, en una búsqueda influenciada por "Las enseñanzas de Don Juan" y sus deseos de llegar hasta México y conocer a dicho chamán (Scuro, 2012a). Sin embargo en su estadía en Rio de Janeiro conoce al *Ceu do Mar*, de la iglesia del Santo Daime, donde luego de experimentar una vivencia espiritual muy fuerte se decide *fardar*[31] y quedarse por diez años, para luego ir a la "meca" del Daime, *Ceu do Mapiá*, en el estado de Amazonas. Es allí que a principios de los noventa los compañeros de la iglesia le proponen llevar el Daime a Uruguay. Según Scuro (2012a, 2012b) su llegada a Uruguay no responde a una acción proselitista o misionera, sino de una iniciativa personal. La iglesia obtiene personería jurídica en el 2002 bajo el nombre de "Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves" en el Ministerio de Educación y Cultura. Actualmente acuden al centro más de 60 personas activas, descontando aquellas que participan esporádicamente o pertenecen a un flujo móvil y fluctuante. Como decíamos anteriormente, siendo los componentes de la ayahuasca dos plantas difíciles de cosechar fuera del Amazonas, el centro depende de una red de transporte transnacional, con sus distintas dificultades en el pasaje de un país a otro.

El centro fundado en Uruguay responde a la rama de CEFLURIS, adquiriendo su reconocimiento oficial en el año 2006, y siguiendo el calendario ritual oficial dispuesto por la misma. Como vimos anteriormente la rama daimista de la CEFLURIS surge en 1974 con el Padrinho Sebastião y a partir de una ruptura con el Alto Santo. Tanto los centros relacionados con CEFLURIS como el resto de las iglesias espiritistas brasileras comparten un trasfondo cultural común ligado a las raíces culturales religiosas de Brasil (afroumbandismo, indigenismo, catolicismo popular, espiritismo). Podemos ver tanto en el diseño ceremonial como en las prácticas discursivas este "eclecticismo", fuertemente cristianizado; se trata de un "cristianismo reencarnacionista", en tanto existe la creencia de que el espíritu evoluciona a través de sucesivas encarnaciones, pudiendo llegar a la purificación a través de las enseñanzas del Mestre Jesús. La purificación es concebida como un

[31] *Fardar* en portugués significa "vestirse", y es el término que se utiliza en las iglesias daimistas para decir que un miembro se "convirtió" a la religión, tomó los "hábitos".

estado de santidad o iluminación libre de las impurezas del mundo, y no existe la concepción de una única vida que culmina en el paraíso, el infierno o el purgatorio. Andrew Dawson (2008) refiere al Daime como una doctrina milenarista, con características comunes al discurso de la "Nueva Era", ambos en confrontación con la modernidad y los males de occidente. Problemas como las catástrofes ecológicas, el materialismo salvaje, o la crisis medioambiental serían conjurados mediante un *ethos* de restablecimiento de la humanidad en su relación con la naturaleza. De allí la localización de los centros en áreas rurales, o la adopción de una cosmovisión dualista, de la lucha entre el bien y el mal,

> *"Through discursive and practical means, the ritual repertoire of Santo Daime situates the daimista community and its members within a millenarian worldview framed by the cosmic battle between good and evil. Irineu Serra is the 'Imperial Chief' of the army of 'Juramidam' and Mota de Melo his 'General'. Reflected in the use of ritual space, the 'soldiers' of 'Juramidam' are led by 'commandants' and organized into 'battalions' regimented according to sex, age, and marital status"* (Dawson, 2008, p. 184-185).

Para el autor, si bien este discurso milenarista tiene su origen en una población de clase baja -la de los "soldados del caucho"-, actualmente vemos una concurrencia mayor de sujetos provenientes de clases medias urbanas, que resignifican el milenarismo original en base a sus propias problemáticas sociales (inseguridad sistémica de la estructura social, desorientación, ansiedad, inseguridad, estrés, desencanto por los paradigmas emancipatorios y las estructuras de representación colectivas) y concepciones culturales (autovaloración en tanto vanguardias de la nueva civilización, aniquilación del ego, religiosidad instrumental basada en el individualismo y el bricolaje).

Nuestra experiencia en el campo nos ha mostrado que si bien la población que entra en contacto con el Daime en Uruguay parece pertenecer en cierta medida a las redes informales místico-esotéricas, también vemos una mayor captación de un público más "humilde", quizás no de estratos sociales bajos, pero sí de menor poder adquisitivo. Esto se refleja institucionalmente en los precios en el acceso a las ceremonias (significativamente más bajos), así como una organización mucho más austera en lo que refiere tanto a las ceremonias como a las distintas actividades.

También notamos que el Santo Daime en Uruguay funciona como una comunidad o colectividad, escapando de los mecanismos individualistas más propios del consumo de bienes y servicios religioso/espirituales. En efecto, la participación en el Daime requiere solamente una cuota muy accesible, y los miembros activos comparten tareas en lo que refiere a las actividades, el mantenimiento y el crecimiento de la iglesia, así como forman una red solidaria de apoyo mutuo en diversos problemas económicos o personales que puedan surgir, sin existir ningún tipo de instancia terapéutica que medie profesional o económicamente.

Las "sesiones" daimistas se realizan bajo una disposición espacial reglamentada, con distinciones y separaciones entre hombres y mujeres, su estado civil, y con vestimentas para aquellos "fardados", así como funciones que sostienen el espacio y los posibles percances, a través de los fiscales. Si bien hay varios tipos de ceremonias, los elementos comunes suelen ser el canto a través de *hinarios*, por lo general en portugués y con simbolismos y narrativas cristianas, acompañados de instrumentos como maracas y guitarras. Los participantes se disponen en un círculo y repiten un baile recursivo sostenido en los límites del lugar previsto para cada uno. A lo largo de la noche se realizan los "despachos" donde se ofrece el "sacramento", como le llaman a la ayahuasca. Las "sesiones" también son denominadas como "trabajos", ya que existe la noción de que en las ceremonias se trabaja para el señor y la humanidad. La experiencia por excelencia del daimista es la "miración", experiencia numinosa de revelación divina[32].

[32] *"Resulta de gran importancia comprender el significado de las miraciones como reveladoras de enseñanzas transmitidas por el Santo Daime. La 'entrega' necesaria para producir una miración debe ser entendida como clímax de la experiencia religiosa donde es posible la transmisión de los 'secretos' y conocimientos propios a la doctrina del Santo Daime. El propio mito fundador de esta religión está centrado en estas experiencias místicas vividas por el fundador Irineu Serra. Con el tiempo se han ido produciendo otras miraciones, marcos de la doctrina que dan forma a los 'evangelios', los himnarios"* (Scuro, 2012b).

2. **El Camino Rojo**

El Camino Rojo es una organización internacional, dirigida por Aurelio Díaz Tekpankalli, polémico "hombre de medicina", de quien posteriormente el grupo uruguayo se independiza. De nacionalidad mexicana, es el líder a nivel internacional del Camino Rojo, también considerado bajo el epíteto de "fundador del Fuego Sagrado de Itzachilatlan" (isla tortuga, que designaría a América en su conjunto). Su organización se extiende por distintos países entre los que se encuentran México, Perú, Ecuador, Brasil, Argentina, Colombia, España e Inglaterra. La consigna del Camino Rojo es recuperar la memoria ancestral y nuestra conexión con el Gran Espíritu, con nuestros antepasados, la Madre Tierra y el corazón del universo. El linaje creyente atribuye su pertenencia a los indios *lakota*, pueblo nómade perteneciente a la tribu Sioux, que ocupan los estados de Dakota, Nebraska, Minnesota y Wyoming. De todas maneras se trata de un sincretismo panindigenista, donde se conjugan rituales tanto de culturas nativas de Norteamérica (búsqueda de visión), Mesoamérica (temazcales), y Sudamérica (ceremonias con San Pedro o ayahuasca). Se trata de una visión indigenista integradora que concibe a las creencias indígenas de América como expresiones de una misma realidad espiritual revelada, como un camino espiritual más que una religión, un camino de experiencia y no de fe, donde las ceremonias conectan al participante con el sentido último de la vida. También vemos la presencia de una concepción milenarista de la historia, que anuncia el declive de la raza europea y la entrada a un nuevo período de hermandad entre todas las razas, a través del reencuentro con un saber ancestral ignorado por las condiciones modernas.

Es en 1992 que un grupo de teatro uruguayo viajando por Bolivia participa en un encuentro de "hombres de medicina". Allí relatan la historia de Uruguay, el genocidio, la pérdida de identidad y de raíces, y plantean la posibilidad de volver a conectarse con estos saberes ancestrales. Es a partir de este encuentro que comienzan los intercambios, así como comienzan a realizarse temazkales y ceremonias de tabaco. En 1994 Aurelio Díaz visita Montevideo, y en el año 2002, delega la dirección del camino al Consejo de la Familia de Uruguay. Actualmente el grupo uruguayo se encuentra separado de la organización a nivel internacional; al parecer discrepancias con Aurelio Díaz y la estructura piramidal del Camino Rojo llevaron a

su escisión, y hoy en día son una célula independiente. Actualmente el grupo uruguayo posee una gran cantidad de practicantes, con perfiles socio-culturales variados, más allá que prime un sujeto de clase media, con cierto capital cultural. Muchos de ellos son profesionales universitarios, provenientes de disciplinas como la psicología o la medicina, y algunos de sus hombres de medicina consagrados han publicado un número considerable de libros, que pueden conseguirse en distintas librerías de nuestro país.

En el Camino Rojo se realizan diversas ceremonias y rituales, muchas de ellas con una periodicidad bastante frecuente. Tenemos la Danza del Sol, el Rezo a la Luna, ceremonias con ayahuasca y/o San Pedro, rezos de tabaco, temazcales y lo que se denomina "búsqueda de visión". En las ceremonias del Camino Rojo en Uruguay se utilizan distintas plantas y no solamente el clásico Peyote de América del Norte. Si bien los practicantes uruguayos reciben el diseño de la las planicies de los EEUU, readaptan el mismo de acuerdo a las plantas, y la "vibración" del espacio local. De allí que puedan encontrarse en las ceremonias la utilización de varias plantas simultáneamente, entre ellas la ayahuasca, el San Pedro y el cucumelo.

Las ceremonias más frecuentes son los temazcales (del *náhuatl*, "casa de vapor"), ceremonia de origen mesoamericano, que actualmente cuentan con una amplia dispersión en el país. Se prepara en una especie de carpa llamada *inipi*, donde en su centro se introducen piedras al rojo vivo, de modo que los participantes que están dentro de la carpa experimentan un calor y una sudoración intensa, interpretada como de grandes propiedades curativas y purificadoras. Las piedras simbolizan la "madre tierra" y son calentadas por el "abuelo fuego" para luego ser utilizadas en el *inipi*, de modo que los participantes puedan entrar al vientre de la madre tierra. Cantos y bendiciones forman parte del *setting* ceremonial. También se realizan temazcales con propósitos específicos de curación, purificación o bendición. Se ofrecen varios temazcales por mes, algunos de ellos en las zonas de Solymar, Neptunia, El Pinar y Colonia.

Figura 3: Temazkal en Tarapoto, Perú. La carpa en el centro es la *inipi*; a la derecha se encuentra la leña con la que se calientan las piedras, en un fogón cercano, a unos metros de la carpa.

Dentro de las ceremonias más importantes está la "Búsqueda de Visión", donde los participantes tienen la oportunidad de comprometerse en el camino, a través de lo que se denomina "plantarse". Se trata de una especie de retiro ascético, donde el participante queda aislado en un lugar sin agua, comida y sin poder hablar por cierta cantidad de días. El resto del grupo oficia de "apoyo", recitando a lo lejos rezos de tabaco y cantos que sostienen y bendicen a los compañeros que se han embarcado en la búsqueda. La zona de aislamiento está marcada por el atado de tabacos, que consiste en un hilo acompañado de pequeñas bolsas con tabaco, y que se dispone de manera de marcar una circunferencia de la que no se puede salir. Si bien las restricciones alimenticias corren a lo largo de toda la búsqueda, cualquier elemento que llegue espontáneamente al espacio en cuestión es interpretado en forma sagrada, por lo que puede hacerse uso de él. Por ejemplo en caso de lluvia, el participante puede beber del agua en tanto se mantenga en los márgenes del espacio delimitado por el atado de tabaco. Durante los días de aislamiento se realizan trescientos sesenta y cinco rezos representando cada uno un día del año. Los días de aislamiento aumentan según el nivel de experiencia, yendo de 4 a 13 días. La práctica supone una especie de ritual de iniciación donde el practicante intenta obtener una visión con la que acceda al encuentro con sus antepasados, consigo

mismo, con el Gran Espíritu y la Madre Tierra. El diseño ritual es visto como un renacimiento en el vientre de la Madre Tierra, que permite el contacto directo con la naturaleza y lo sagrado. La "búsqueda de Visión" funciona entonces como un ritual de iniciación, en la que los participantes que deciden "plantarse" se ponen a prueba física y mentalmente, autoinfringiéndose una crisis que pone al límite su resistencia, para de esta manera obtener una experiencia visionaria que permita la conexión con esa otra realidad espiritual y sagrada. De este modo el iniciado obtiene una experiencia reveladora que le confiere un nuevo estatus e identidad frente al grupo de pares y frente a sí mismo.

3. Sol de la Nueva Aurora

El Instituto Espiritual Chamánico Sol de la Nueva Aurora adquiere personalidad jurídica en el 2010, al ser registrada como ONG en Paysandú. Sin embargo sus actividades comienzan en el 2008, año en el que su fundador realiza la primera ceremonia de ayahuasca en Rivera. Actualmente realizan sus actividades en Salto, Paysandú y Montevideo. Las ceremonias de Paysandú se realizan en un Centro Holístico, donde se ofrece toda una cartera de terapias alternativas: yoga, chi-kung, reiki, musicoterapia, danzas circulares, feng shui, masajes, cine espiritual, cursos espirituales. También se ofrecen diversas tecnologías que oscilan entre un discurso científico y otro espiritual como el *Syogra* (especie de cama para acomodar la columna), o el *Quantec* (equipo con un software que analiza el campo bioenergético, detectando posibles desequilibrios). De todas maneras el contacto entre Nueva Aurora y las otras actividades del centro es mínimo, aunque pueda percibirse una "visión de mundo" común. Cada uno realiza sus actividades allí y, aunque en las carteleras parecen compartir gurúes (por ejemplo, personajes budistas, Jesús, Sai Baba, Ekhart Tolle), no por ello comparten actividades ni tienen una comunicación fluida. Las coincidencias parecen responder a esta visión del mundo propia de la "nebulosa mística-esotérica", donde confluyen en forma informal un conjunto de saberes y prácticas alternativas.

Sol de la Nueva Aurora tiene como objetivo el despertar de la conciencia ancestral, vinculado no sólo al linaje ancestral de nuestros antepasados en esta tierra

sino al resumen de nuestras vivencias en la tierra, a través de ésta y otras vidas. Aparecen temas comunes a los otros centros descriptos anteriormente, y que nos muestran esta "visión del mundo" o *weltanschauung* común, principalmente si consideramos el escaso vínculo existente entre Nueva Aurora y el resto de los grupos (Ayariri y Camino Rojo han tenido encuentros puntuales y actividades en común): la creencia en el Gran Espíritu, en la reencarnación, en la madre tierra o *pachamama*, en plantas como el ayahuasca o el tabaco vistas en su carácter espiritual maestro, en el cambio de era. Al igual que los otros centros, Sol de la Nueva Aurora muestra un discurso de reivindicación indigenista, a través de una perspectiva holística y universalista de lo sagrado, y la fundación de un nuevo vínculo con la naturaleza.

Dentro de las actividades realizadas encontramos las ceremonias de ayahuasca, temazcales, la utilización de *kambo*[33], rape[34], rezos de tabaco, así como otras ceremonias y retiros espirituales. Fue en una sesión con ayahuasca cuando su fundador fue "llamado" por la "abuelita ayahuasca" a traer la planta a su país natal, Uruguay, luego de años de viajar por Latinoamérica y participar en un gran número de ceremonias, por lo general del Santo Daime. En su regreso a Uruguay decide readaptar las ceremonias a la cultura uruguaya, dado que los lineamientos del Santo Daime (himnos en portugués, ropas formales, trasfondo cultural brasileño) no le resultaban los más pertinentes para nuestro contexto. Decide entonces utilizar un diseño sincrético, con elementos: i. comunes al Daime (por ejemplo la utilización de fiscales que ayudan durante la ceremonia); ii. variaciones de elementos distintivos (por ejemplo una indumentaria más acriollada, con la utilización del pañuelo en sustitución de la corbata, y la sustitución de la formalidad del saco y el pantalón por vestimentas más casuales como la remera y la bombacha gaucha), iii. innovaciones (uso de música grabada, por ejemplo música étnica, *New Age*, y música del Santo Daime). Por otro lado el nombre del instituto resulta del mismo proceso de resemantización, dejando de lado la tradición daimista de nombrar el centro como *Ceu* (en portugués *ceu*=cielo, refiriendo a la imagen del cielo en la bandera brasilera), para utilizar la figura del Sol, característico de la bandera uruguaya.

[33] Medicina utilizada por las tribus amazónicas que se obtiene de la secreción de dermorfina, proveniente del sapo *Kambô* (*Phyllomedusa Bicolor*).

[34]Tabaco molido que se administra por vía nasal.

Ayahuasca y marcos legales

El DMT es una sustancia prohibida bajo la Convención de Sustancias Psicotrópicas de 1971, clasificado como una droga *Schedule I* por la DEA, bajo el capítulo XIII del *Controlled Substances Act*, lo que implica que el tráfico de toda preparación o elemento que contenga dicha sustancia es penado por ley a un máximo de 20 años de prisión en EEUU. Sin embargo y en las últimas décadas vemos una progresiva legitimación de su uso religioso, llevando a que países como Holanda, Brasil, Perú y EEUU amparen su uso ritual. A partir de 1980 la expansión de líneas como CEFLURIS y UDV, así como el surgimiento de grupos neo-ayahuasqueros, reconfiguran en el mapa mundial la distribución de los cultos, en sus comienzos localizados en regiones cercanas al Amazonas. La cuestión adquiere relevancia internacional, principalmente por la exportación del producto a países como EEUU, Francia, España, Holanda. Si bien los procesos de legalización comienzan en la década de los noventa, éstos adquieren su cierre definitivo en la década siguiente: en Brasil es en el 2004 que el gobierno aprueba el uso de ayahuasca bajo el derecho constitucional de libre ejercicio de culto y fe; en Perú es en el 2008, a través de la declaración de la ayahuasca como patrimonio cultural por parte del Instituto Nacional de Cultura. En EEUU es en el 2006 que la Suprema Corte publica el fallo unánime en favor de la UDV y el uso religioso de la hoasca, bajo la *Religious Freedom Restoration Act*.

En Uruguay existe un vacío legal, no existiendo un marco jurídico que contemple la situación de la ayahuasca y sus usos rituales. Por un lado el consumo de psicotrópicos no está prohibido, más si el tráfico, situación que ha llevado en el 2009 a la confiscación de un envío de ayahuasca de la comunidad de Santo Daime en la frontera con Brasil (*cfr*. Scuro, 2011). Por otro lado la preocupación se instaló en los medios de comunicación cuando en el 2012 el padre de un ex-participante acusa a dicha iglesia –y principalmente a la ayahuasca en tanto "droga"- por el suicidio de su hijo en el año 2009. Como decíamos en la introducción, el "escándalo mediático" utilizó dos potentes estigmas del imaginario colectivo: el tema de las drogas y el de las sectas, tratando al Santo Daime como una congregación sectaria que utiliza la ayahuasca para el "lavado de cerebro". Sin embargo la preocupación del Estado, a través de la Junta Nacional de Drogas, parece estar centrada en problemas más

reales, como el consumo de pasta base, intentando discriminar los consumos problemáticos de aquellos que no lo son, entre ellos la marihuana, de la que actualmente existe un fuerte debate sobre su posible legalización y venta a través del Estado uruguayo. De momento el tema ayahuasca parece haber quedado en suspenso.

Capítulo III. Haciendo etnografía: entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano.

Cuestiones metodológicas: etnografía e implicación

Como vimos en el primer capítulo, el neochamanismo es un producto híbrido, cuya formación y emergencia histórica responde a un conjunto de discursos y prácticas impulsadas en gran medida por profesionales académicos, principalmente provenientes de la antropología y la psicología, bajo una coyuntura de crítica al *mainstream* científico, la racionalidad y el materialismo occidental, y una reivindicación de los saberes no occidentales, envueltos en un "aura" de sabiduría en torno a un conocimiento relegado por la ciencia, vinculado a una dimensión espiritual del ser humano y la naturaleza. Con el correr de las décadas las prácticas neochamánicas se popularizan en el mundo, y, como sucedió con prácticamente toda iniciativa "contracultural", fueron absorbidas por la mercantilización de lo "alternativo", en esta nueva coyuntura comúnmente denominada bajo el término "posmodernidad". En Uruguay el neochamanismo realiza su aparición con cierto retraso en relación con el contexto regional, quizás consecuencia de la escasa presencia de lo indígena en el país, producto del genocidio que inaugura al Estado uruguayo. El neochamanismo no es una práctica cultural concreta, sino un conjunto de prácticas emergentes, producto del encuentro entre determinados movimientos occidentales de reivindicación de los saberes alternativos, y culturas locales nativas, con especialistas religiosos que pueden ser clasificados como "chamanes", o bien como formas chamánicas híbridas, con cierto grado de aculturación, como en el caso de los curanderos vegetalistas.

En el caso de nuestro objeto de estudio, el Centro Ayariri se define a sí mismo como un centro holístico de sanación, trabajo experiencial y exploración de la conciencia. Allí se trabaja desde distintas tradiciones como el Kundalini-Yoga, la medicina china, la respiración holotrópica de Grof, la terapia individual y el vegetalismo amazónico, todas prácticas alternativas al modelo occidental de curación y terapia. Si bien no definen su práctica ceremonial como "neochamánica", se trata

de un fenómeno socio-cultural que podemos clasificar sin lugar a dudas como neochamánico, en tanto se origina en el encuentro entre un centro holístico enmarcado en las redes emergentes místico-esotéricas, y la tradición vegetalista amazónica peruana, readaptada a la demanda de espiritualidad en una coyuntura globalizada.

La incidencia de concepciones académicas y la gran cantidad de profesionales universitarios que se encuentran inmersos en este tipo de prácticas, tanto en Latinoamérica como en Europa y en EEUU, plantea desde el punto etnográfico ciertos dilemas en torno al juego de familiarización y extrañamiento, de acercamientos y distancias propios del trabajo de campo etnográfico. A lo largo de su historia la antropología ha debido reformular su campo de estudio; comenzando con el estudio de culturas autóctonas y tribus de distintas partes del mundo, posteriormente la disciplina produjo un viraje de su mirada, abarcando también a su propia sociedad de procedencia, y descubriendo que, en un mundo globalizado y heterogéneo, lo extraño y lo diverso se encontraban también en los contextos urbanos que el investigador habita, por lo que no era necesario acampar junto a los trobriandeses o alguna tribu indígena exótica para hacer trabajo de campo. Ahora bien, ¿Qué sucede cuando el antropólogo se ve en un trabajo de campo que involucra sentidos provenientes de su propia práctica académica? ¿O cuando el psicólogo estudia prácticas terapéuticas alternativas, que no cumplen con los cánones institucionales de legitimación académica? Ambas fueron cuestiones con las que me encontré en el campo y que debí reflexionar, intentando manejar y pensar mi implicación en el campo, de modo de poder controlar lo mejor posible los posibles sesgos de mi pertenencia antropológica y mi formación como psicólogo.

Por lo general se considera al trabajo etnográfico como un catalizador de los procesos de desfamiliarización y extrañamiento (DaMatta, 1978), una especie de vacuna contra el etnocentrismo, a través de lo que usualmente se denomina reflexividad. Es en los años ochenta que comienza en la antropología social una revisión del método y la escritura etnográfica; una reflexión en torno a los recursos retóricos y escriturales del texto etnográfico y de la autoridad que se le confiere al antropólogo –trabajo de campo mediante- para hablar sobre y por otros, en lo que Clifford Geertz (1989) denominó “ventriloquía etnográfica”. Esta revisión tiene

como antesala la emergencia a partir de los años sesenta de múltiples debates y transformaciones en el campo de las ciencias sociales, íntimamente relacionados con la popularización de las metodologías cualitativas. Por un lado y bajo un contexto de posguerra, tenemos la crítica generalizada al paradigma emancipatorio científico-tecnológico, característica propia de una emergente "condición posmoderna" (Lyotard, 1993). También el fin del colonialismo y sus consecuencias a nivel mundial, como ser: la dispersión étnica y de nacionalidades a lo largo y ancho del globo; la transformación de los pueblos colonizados, que van adquiriendo voz ciudadana y participación en los debates académicos; una mayor crítica ideológica a los trabajos académicos -entre ellos las etnografías clásicas-, elucidando sus relaciones con el colonialismo y el imperialismo. En el terreno epistemológico comienza la crítica a los criterios de cientificidad tradicionales del "consenso ortodoxo", impulsada en primera instancia por la obra de Thomas Kuhn *La Estructura de las Revoluciones Científicas* en 1962, y proseguida por otras iniciativas, como el Programa Fuerte de la Sociología del Conocimiento de Barnes y Bloor u otras propuestas filosóficas, antropológicas y epistemológicas. La crítica a los criterios de objetividad y neutralidad trajo como consecuencia tanto el cuestionamiento epistemológico y político de las investigaciones de corte más básico o tecnológico, como el de aquellas disciplinas más "blandas", entre ellas la antropología y el método etnográfico. Coincidencia o no –en realidad, ninguna coincidencia-, es en la misma época y bajo la misma coyuntura que surge tanto la crítica a la objetividad científica, como los primeros referentes de las prácticas neochamánicas, bajo esta atmósfera cultural de reivindicación de otros saberes y de crítica al voraz aparato tecnocapitalista occidental.

Dentro de la antropología, la publicación del diario de campo de Bronislaw Malinowski en 1967 generó fuertes debates metodológicos, dadas las contradicciones encontradas entre las consideraciones de campo realizadas por el autor, y los secretos que el diario develaba sobre su estadía en las Trobriand. Según Geertz el diario produjo un "quiebre de la seguridad epistemológica" (1989, p. 33), y un cuestionamiento sobre la autoridad etnográfica del antropólogo como "testigo ocular" o "yo testificante" (*I-Witnessing*), autoridad concedida por el "estar allí" del trabajo de campo, que opera como instancia de credibilidad de la escritura

antropológica en tanto confiere una supuesta traducción confiable entre el "estar allí" y el "estar aquí"[35]. Este quiebre tuvo como correlato positivo una explicitación de las contradicciones y conflictos propios de un etnógrafo "humano, demasiado humano", abriendo un campo de reflexión desidealizado del antropólogo como investigador, y asentando el tema de la reflexividad, la implicación, y la problematización de la escritura antropológica. Surgen a partir de allí una "oleada de remedios", enfocados principalmente hacia la experimentación de nuevos modos de escritura etnográfica. El diario de Malinowski inicia una conciencia reflexiva sobre la necesidad de un tipo de escritura más honesta y plural, que dé cuenta de las complejidades y contradicciones del etnógrafo en el campo[36]. Sumado al controversial diario, comienzan a aparecer polémicas como la de Derek Freeman y Margaret Mead, así como una nueva camada de antropólogos, en los límites entre lo científico y lo místico, y con trabajos de campo de dudosa credibilidad, por ejemplo la disertación de Carlos Castaneda, publicada como *Las Enseñanzas de Don Juan* en 1968. En la década de los ochenta y con el famoso Seminario de Santa Fe, publicado por Clifford y Marcus en el ya clásico *Writing Culture*, adquiere fuerza el cuestionamiento sistemático de los modos de escritura antropológica, así como la experimentación en nuevos modos de hacer etnografía. Nace la antropología posmoderna, así como un período que Denzin y Lincoln (1994) denominan "crisis de la representación", y que supone la caída de una posible representación objetiva de la realidad social, así como la consecuente reflexividad sobre las implicaciones del antropólogo en el trabajo de campo y sobre la escritura antropológica y sus modos "sofísticos" de verosimilitud y convencimiento. Atkinson y Hammersley (1994) lo describen como un "giro

[35] *"La conexión textual entre 'Estar Allí' y 'Estar Aquí' de la antropología, la construcción imaginativa de un terreno común entre el 'Escribir En' y el 'Escribir Acerca De'* […] *es la fons et origo de cualquier poder que la antropología pueda tener de convencer a alguien de algo, y no la teoría, el método, ni siquiera el aura de la cátedra profesoral, por consecuentes que puedan ser"* (Geertz, 1989, p. 153-154).

[36] Siguiendo a James Clifford, *"El Diario es un texto inventivo, polifónico. Es un documento crucial para la historia de la antropología, no porque revele la realidad de la experiencia etnográfica sino porque nos fuerza a enfrentarnos a las complejidades de tales encuentros y para tratar todas las reseñas textuales basadas en el trabajo de campo como construcciones parciales"* (Clifford, 2001, p. 124).

retórico", signado por el descubrimiento de los modos de argumentación persuasiva en la escritura etnográfica. Según L. Nicolás Guigou (2010) se trata del comienzo de una reflexión sobre la etnografía como objeto cultural diseñado por la disciplina antropológica, con sus tramas de diseño y sus modos de verosimilitud textual[37]. Comienza a hacerse explícita la necesidad de reflexionar sobre las dimensiones sociales, culturales y políticas del propio etnógrafo, que llevan al abandono de una ingenuidad positivista sumergida en la posibilidad de descripciones neutrales y objetivas, la inclusión del investigador como sujeto localizado socio-culturalmente, y su relación con la reflexividad de los actores estudiados. Se trata de una reflexividad en torno a una relación intersubjetiva, productora de sentidos y determinante en el producto final escrito (*cfr.* Guber, 2005).

Las dificultades y contradicciones en mi trabajo de campo se asociaban principalmente a mi propia formación y creencias en torno a lo religioso y lo espiritual. Desde mi infancia, y con breves lapsos de espiritualidad asociados a conflictos adolescentes, he sido una persona escéptica, con cierto costado nihilista, y actualmente con un encuadre teórico que intenta conciliar los enfoques cognitivos –más cercanos a las ciencias más "duras"- con el trabajo cualitativo de la etnografía, imprescindible para comprender al ser humano en tanto sujeto inmerso en procesos históricos, sociales y culturales. Mis esquemas cognitivos y culturales para entender la experiencia visionaria de la ayahuasca resultaban muy distantes a aquellos mantenidos por la "visión de mundo holística" de participantes de las ceremonias, llevando en muchas ocasiones a choques de sentido que producían obstáculos, principalmente para el acceso al campo. Por ejemplo frecuentemente se me realizaban correcciones en torno al uso de nociones como "sustancia" en vez del uso nativo del término "planta" para hablar de la ayahuasca, en tanto el brebaje no es considerado una sustancia u objeto material, sino un espíritu, el espíritu de la planta,

[37] *"Digamos, un objeto que es diseñado en relación a cierto canon disciplinario y cuyo fuerte sigue consistiendo en el extrañamiento, la familiarización y el relativismo (en sus diferentes calibres). Los objetos culturales de la antropología, objetos diseñados bajo los apremios del disciplinamiento antropológico, han recibido tal vez su primer nivel de objetivación al ser tratados como tales, es decir, como imagen-escritura, o en un sentido amplio, como discurso"* (Guigou, 2010, p. 54).

que debe respetarse como ser vivo y espiritual. A pesar que a lo largo del trabajo de campo fui adoptando las concepciones nativas, distinto fue utilizarlas como "operadores simbólicos psicológicos" en el transcurso de una ceremonia o del viaje etnoturístico. Dado que su utilización debía realizarse en un marco de análisis del *self* o un encuadre terapéutico, esta operación exigía un grado de conversión difícil –por no decir imposible- para mis esquemas de pensamiento y de creencias. El manejo del grado de observación y participación en el trabajo de campo se tornó de una dificultad inusitada en relación a otras experiencias de campo, principalmente por las dificultades del manejo de la distancia bajo un "contexto terapéutico", donde se exige la apertura y exposición de los conflictos del sujeto al grupo, o en dispositivos donde se utilizan enteógenos, que repercuten en los mecanismos de represión, en la intensidad de las emociones, y desdoblan al sujeto, dejándolo en un grado de exposición mayor al habitual.

Por otro lado, el trabajo de campo estaba atravesado por el problema del vacío legal en relación al consumo de ayahuasca y el problema de ser psicólogo y estar estudiando estas modalidades alternativas de psicoterapia. El primer tema generaba cierta reticencia a la investigación, siempre de forma solapada, pero la preocupación era evidente, tomando en cuenta que en países como Argentina o España existieron algunos problemas legales, y que en Uruguay se estaba produciendo cierto escándalo mediático en torno al suicidio de un ex-participante de la Iglesia del Santo Daime. El segundo punto –el ser un psicólogo estudiando modalidades alternativas de terapia- se relacionaba con el compartir cierto campo de trabajo y por ende cierto nicho de "competencia", un tema en realidad "imaginario" en tanto como psicólogo no me dedico a la clínica sino a la investigación, pero que de todas maneras repercutía en tanto se depositaban en mi persona ciertas pautas y necesidades de legitimación. Todos estos aspectos repercutieron ambivalentemente en el trabajo de campo, transformándome por un lado en una figura "benefactora" capaz de legitimar la práctica ceremonial y "llevar luz al centro", pero, por otro, en una figura "persecutoria", capaz de repercutir negativamente sobre el futuro del mismo. A su vez mi costado "cientificista", y el hecho que una parte considerable de los terapeutas vinculados a los centros holísticos no son psicoterapeutas formados en instituciones universitarias, eran factores que acentuaban por momentos mi posición

como figura persecutoria. Desde mi subjetividad las tensiones se encontraban en varios puntos: por un lado mis prejuicios en torno a todo lo relacionado con las terapias *New Age*, que siempre me han parecido, siguiendo el término usado por Juan Fernández Romar (2000), una "visión edulcorada del movimiento psicodélico", con una recurrente idealización reflejada en las consignas del "amor universal", y la visión de ver la "perfección" en todas las cosas y acontecimientos, a través de lo que más adelante denominaré "participación mística". También estaba el tema de la reivindicación de la salud y enfermedad, sean físicas o mentales, y que involucraban un determinismo espiritual inverso pero igual de reduccionista que el materialismo eliminativo científico. Por último su visión indigenista idealizada, donde todo lo indígena era ancestral y sabio, que confrontaba con toda visión objetiva y científica de la historia precolombina y la historia de los pueblos indígenas. Estos aspectos han sido criticados de una forma u otra en la literatura científica, aunque también es cierto que en lo que refiere a los estudios sobre religiones ayahuasqueras, es mucho más fácil encontrar el sesgo inverso, o sea, de investigadores conversos o "fardados" que realizan etnografías y obtienen –no siempre pero en una gran parte de los casos- datos confirmatorios en torno a los beneficios y virtudes de la ayahuasca. Mi intención era sin embargo poder salir de ese lugar de crítica, sin por ello caer en una "conversión" del otro tipo.

La idea era poder trascender este tipo de críticas, que denominamos en el capítulo anterior, y siguiendo a Nicolás Viotti (2011) "crítica comunitarista moralmente negativa". Principalmente quería trascender esta crítica porque veía la eficacia de este dispositivo ceremonial en la vida de los participantes de Ayariri. En las entrevistas, así como en las comunicaciones informales del día a día veía una mejora en la vida cotidiana de los participantes, una resolución más armoniosa de sus conflictos y problemas personales. Los esquemas simbólicos y las experiencias en las ceremonias resultaban eficientes en sus efectos y, bajo el cuidadoso encuadre ceremonial del centro Ayariri las posibles repercusiones negativas se encontraban reducidas a un mínimo. Tenía entonces que tratar de entender el fenómeno desde otro ángulo, que escapara del criticismo propio de un "progresismo desencantado", o de extrapolar los cánones de veracidad científicos al fenómeno estudiado, pero sin por ello descartar mi visión científica o anular la literatura crítica sobre el tema. Sabiendo

sin embargo que uno de todas maneras nunca puede escapar de su adscripción a un contexto institucional y a una trayectoria de vida propia, mi propuesta final estuvo enfocada en tratar de comprender descriptivamente y etnográficamente el centro estudiado, pero también explicar, a través de categorías antropológicas "fenomenológicas" y categorías cognitivas "pragmáticas", los fenómenos observados.

Otra de las dificultades durante el trabajo de campo fueron las ansiedades y miedos que me despertaba la participación en las ceremonias, que no son poco comunes en los participantes, dado que las vivencias pueden ser muy fuertes, y en personas no creyentes, suelen estar asociadas a la creencia momentánea de creer estar volviéndose loco. Fue antes de comenzar mi trabajo de campo que tuve mi primer ceremonia en el centro estudiado –anteriormente había experimentado con ayahuasca, tanto en contextos seculares como religiosos, aunque sin muchos efectos-; la experiencia cobró tal intensidad, así como emergieron contenidos y vivencias tan fuertes, que a partir de allí comencé una relación ambivalente, mezcla de asombro, belleza, terror y sentimiento de "criatura" (Otto, 2008), de infinidad del cosmos y finitud del hombre. Como escribí en mi diario de campo sobre dicha experiencia,

> *"Sé que me sentí totalmente desbordado por la experiencia; sentía como si algo tirara de mi cuerpo, como que si me dormía iba a realizar un viaje despersonalizante que no quería realizar. Era confrontar con el caos, con la heterogeneidad del flujo vital, sentía que tenía que abandonar el mundo humano para ello, y no estaba dispuesto a hacerlo. Tenía miedo, mucho miedo. Me sentía un niño desprotegido jugando en la orilla de un mar intenso, poderoso, abarcante. Me decía a mí mismo que no, a través de imperativos: que no, que no debía, que no podía, que no estaba preparado. Me prometí a mí mismo no hacerlo y lo repetía una y otra vez, terriblemente asustado. Me concentraba en el espacio sagrado que se desplegaba alrededor mío, y que todavía era de este mundo. Lo miraba con los ojos bien abiertos, cosa de permanecer allí. Me sentía un niño. Estaba contento porque estaba en ese lugar tan fascinante, pero también muy asustado por el que no me sacaran de allí, a ese reino de lo no humano. Pedía por favor que no lo hicieran, que no estaba preparado. Sentía como que eso que bajó a esa sala, fuera lo que fuera, me brindaba ese espacio como una madre que habilita a su hijo a jugar en ciertos lugares. Pero también era como si me incitara a ir más allá, a caminar; yo me negaba aterrorizado, y esta especie de madre, aunque me 'tironeaba del buzo', parecía respetar mis miedos y mi decisión de no ir".*

Separarme de esa primera impresión fue un gran esfuerzo, e incidió en suma medida en el trabajo de campo, principalmente porque parte del "contrato social" para el acceso al mismo era ser un participante, tomar la planta en las ceremonias y aprender de ella. No era una cuestión solamente metodológica, de participar para comprender mejor la perspectiva "nativa", sino que la función del *gatekeeper* se manifestó en varias oportunidades en el trabajo de campo indicando en forma implícita o explícita la importancia de conocer a la "planta" para poder entender que –o quien- era la ayahuasca. De todas maneras mi interés era participar en ellas, no sólo para observar lo que me sucedía a mí mismo, sino también para hacer una etnografía de la ceremonia y los hechos sociales ocurridos en ella. Progresivamente pude ir abandonando ese miedo y aprendí a usar un poco más la experiencia como dispositivo psicológico, en tanto la planta permite el desdoblamiento del sujeto y la capacidad de verse a sí mismo, algo que veremos más adelante. Todos estas dificultades resultaron un desafío durante el trabajo de campo, dificultades propias de encontrarme en un doble papel -inevitable para una etnografía de este tipo-, el de investigador, y el de sujeto psicoterapeutizado bajo un encuadre "holístico".

El trabajo de campo comenzó a fines del 2011, aunque hacía ya un tiempo que asistía al centro en forma esporádica. Durante el mismo participé no solamente en las ceremonias de ayahuasca, sino también en retiros y ceremonias con otras plantas maestras, sesiones de yoga, teleconferencias, meditaciones. Tuve la oportunidad de aplicar una escala psicométrica –la *Hallucinogen Rating Scale*, que mide efectos cognitivos- en dos oportunidades, una exploratoria, para testearla, y una aplicación final, cuyos resultados serán discutidos posteriormente. Por último, pero no menos importante, participé en el viaje etnoturístico a Perú que realizamos con el grupo del 22 de setiembre al 8 de noviembre de este año. Allí tuve la oportunidad de "dietar" –práctica amazónica que veremos luego-, así como participar de ceremonias de ayahuasca en el contexto amazónico, conocer el centro de sanación del curandero peruano con el que el centro mantiene contacto actualmente, y convivir junto a un grupo de 15 personas en un viaje con componentes espirituales, psicoterapéuticos y místicos, que sirvieron en suma medida para entender mejor la "visión de mundo" de los participantes.

El vegetalismo amazónico

Como dijimos anteriormente es a través de la tradición vegetalista curanderil del Perú que el centro Ayariri toma contacto con las ceremonias de ayahuasca. Se llama vegetalismo al conjunto de prácticas curanderiles del Alto Amazonas peruano, principalmente en las provincias de Pucallpa, San Martín y Loreto. Dentro de las primeras etnografías sobre el tema encontramos a Marlene Dobkin de Ríos, quien a fines de los sesenta comienza su trabajo de campo en Iquitos y Belén, donde investiga sobre medicinas tradicionales y los procesos de salud y enfermedad, así como el uso de ayahuasca en la población mestiza de la zona. Luego de contraer matrimonio con un peruano, decide a fines de los setenta vivir un tiempo con su suegro, don Hidelbrando Ríos, un curandero de Pucallpa, escribiendo un estudio sobre el tema (Dobkin de Ríos, 1992). Es en los años setenta que aparece en escena otro investigador importante en los estudios sobre las tradiciones vegetalistas, Luis Eduardo Luna, quien luego de conocer a Terence McKenna en la amazonia colombiana, comienza a interesarse por el estudio de la ayahuasca y el vegetalismo amazónico.

El vegetalismo es una tradición perteneciente a la población de ribereños del Amazonas, poseedores de una cultura mestiza, compuesta por elementos culturales indígenas y españoles. Es un híbrido cultural, producto del encuentro entre las tradiciones chamánicas amazónicas y el progresivo avance de la cultura occidental en los contextos rurales. En palabras de Marlene Dobkin de Ríos,

> *"The rainforest region of Peru, particularly the northwest Amazon, is an area of the world that Western civilization has influenced for more than four centuries. When the European explorers and missionaries came to this area of the Amazon, they found river's-edge tribal Indians practicing horticulture as a way of life. As the result of the heritage of the Conquest, two distinct groups emerged. The first were the nonliterate Indians who exploited the tropical rainforest habitat through fishing and horticulture. The second group developed as the result of intermarriage between the Europeans and Native American peoples, giving rise to the Individual with dual heritage: European and Native American. In most of Latin American the term to define those with this dual heritage is mestizo"* (Dobkin de Rios, 2011, p. 29).

Como señala Stephan Beyer, la identidad del mestizo se define en base a su lengua madre española, su inscripción en comunidades ribereñas -aproximadamente un 85 por ciento de la población rural-, con un importante grado de aculturación e hibridaje con las costumbres europeas,

> *"This mestizo Identity is defined by such features as speaking Spanish as one's mother tongue, but often bearing an Indian surname; living by hunting, fishing, and slash-and-burn agriculture; no sleeping in a maloca, or large communal house in the jungle, but, rather, in a smaller, open, thatched single-family house on stilts by the river's edge, often clustered In a caserío, riverine community, with an Inevitable soccer field; cutting one's hair in a European style and wearing mostly European-style clothing. The boundaries of this identity are porous; these features could apply, more or less, to any other tribal group in a process of acculturation. On the other hand, the mestizos are haunted by their hybridity, and they often define themselves specifically in opposition to the nativos, in the process borrowing and applying the terms of European colonialism"* (Beyer, 2009, p. 294).

Según Edward MacRae sería un equivalente al *caboclo* del lado brasilero, aunque mientras en el segundo encontramos una mayor profusión de elementos católicos y de religiones africanas, en el caso del vegetalismo vemos una menor influencia de elementos cristianos, variando su presencia de acuerdo al curandero. Tanto en caboclos como en los mestizos ribereños debemos asumir el mestizaje no en términos raciales sino en términos socioculturales, en una herencia cultural difusa y sin contornos definidos, vinculada principalmente con el Alto Amazonas,

> *"These days, the Indian population is a minority in the region; and mestizos – the descendants of Indians and Portuguese, Spaniards and Africans - are predominant. Nevertheless, in spite of the radical changes brought about by Iberian colonization, missionary activity, the rubber economy and the exodus of the forest dwellers towards regional urban centers, shamanic practices continue. Although they may present considerable changes and are continually subjected to varied influences; among the 'caboclo' healers, or 'vegetalistas' as they are often known, these practices still maintain elements of ancient Indian plant lore, including both their usages and their relationship with the spiritual world. The characterization of these practitioners as 'caboclos' must be taken more from a socio-cultural point of view than from a racial one. Among the vegetalistas, many could pass for Spaniards, Portuguese or Italians, while others boast Indian features. But, though they may use Spanish as a mother-tongue, in ideological terms, caboclos operate according to the diffuse and complex cultural patterns of the Upper Amazon. The group in whose name they claim to enter into contact*

> *with the spiritual world is no longer a distinct community. It is not even an ethnic group. Nevertheless it does have well defined contours and within them, this type of healer plays an important role"* (MacRae, 1992, p. 19).

El vegetalismo sería entonces una clasificación genérica, aplicada a un conjunto heterogéneo de prácticas curanderiles amazónicas, en un contexto rural mestizo, donde el curandero utiliza plantas medicinales de todo tipo para el tratamiento de diversas dolencias y enfermedades, por lo general en lugares donde la medicina oficial no llega o llega con poca asiduidad. A su vez cada curandero posee un estilo propio, más allá que existan características comunes a todo vegetalista. Existe también una cosmología y rituales compartidos y de amplia difusión panamazónica, debido a la intensa comunicación de los distintos pueblos del oeste del amazonas, consecuencia del eficiente aprovechamiento desde tiempos precolombinos del transporte fluvial a través de canoas, y, a fines del siglo XIX, el *boom* del caucho, que produjo transformaciones importantes en la población local.

Dentro de los componentes europeos de mayor influencia en el vegetalismo encontramos los relativos a las nosografías etnoculturales hispánicas relacionadas con síndromes culturales como el "susto", el "empacho", la "saladera" y el "mal aire", así como determinadas concepciones médicas tradicionales como la doctrina de la signatura de Paracelso, o la distinción frío-calor para el tratamiento de enfermedades (Beyer, 2009). Los contenidos provenientes de la cultura indígena amazónica se hacen notar en una cosmología común animista, con seres de la selva y del agua, como la *sachamama* (boa constrictor gigante madre de la selva), *yacumama* (anaconda gigante madre del agua), *sacharuna* (gente de la jungla), *yacuruna* (gente del agua), delfines y sirenas. La gente de reinos como la selva o el agua es conocida por engañar a las personas a entrar a sus dominios, donde son raptados o abducidos, gran parte de las veces con propósitos sexuales. También en el aire están los *tunchis*, almas perdidas de personas muertas, que cuando son conducidas por la maldad y no por la pena, son denominadas "alma mala". Como explica Luis E. Luna,

> *"The cosmology of the vegetalistas is immersed in the general animistic Amazonian religious background of the various Indian tribes that existed, and still exist, in the Amazonian territories. Nature is animated by spiritual powers which assume theriomorphic and anthropomorphic nature when communicating with human beings"* (Luna, 1986, p. 72).

El chamanismo amazónico resulta una profesión generalmente masculina -más allá de ciertas excepciones, como los *shuar*-, y es un oficio que puede ser adquirido por vocación, elección sobrenatural, herencia, iniciación, y/o por comunicación con los espíritus. El curandero no es el único especialista vinculado al campo *folk* de la salud, sino que se trata de un actor social más, entre figuras como las parteras, las "curiosas", los hueseros, los oracionistas, los espiritistas, las vaporadoras. Lo que distingue al chaman/curandero es que aprende su conocimiento a través de las famosas dietas y las ceremonias de ayahuasca, así como su oficio involucra la comunicación con los espíritus. La principal característica del vegetalismo es el trabajo con las plantas, entendidas las mismas en tanto seres con inteligencia superior, que pueden enseñarnos ciertos conocimientos, y con las cuales el curandero puede comunicarse. Esta sacralización del mundo vegetal no resulta nada extraña si tomamos en cuenta la amplia distribución de especies en el Amazonas y su extenso uso con fines mágicos y medicinales. Según Bussmann y Sharon (2006) si bien el 50% de las plantas usadas y reportadas en los informes coloniales han desaparecido, el número de especies utilizadas por los nativos no deja de ser asombroso, llegando a más de 500 especies utilizadas para usos medicinales[38]. Los vegetalistas se destacan por la creencia en la incorporación de las características espirituales de ciertas

[38] Según los autores 510 especies son usadas con propósitos medicinales, identificadas con sus nombres vernáculos, así como sus usos tradicionales y aplicaciones. 207 especies para tratamientos de enfermedades "mágico-rituales", 95 para desórdenes respiratorios, 85 para problemas urinarios, 66 para infecciones de los órganos femeninos, 61 para enfermedades del hígado, 59 para inflamaciones, 51 para problemas de estómago, 45 para reumatismos. El uso de vegetales ofrece una amplia gama de aplicaciones, que abarcan la curación mágica (mal de ojo, mal aire, susto, espanto, envidia), problemas respiratorios, nervios/psicosomático, problemas urinarios, reumáticos, intestinales, infecciones en órganos femeninos, hígado, piel, estómago, corazón, inflamaciones, heridas, diabetes, fracturas, impotencia, fiebre, laxantes, purgativos, hemorragias, cabello, diarrea, afrodisíacos, adelgazantes, infecciones, parásitos, alucinógenos, mordidas de animales, alergias, presión alta, hongos, dolores, resaca, desintoxicaciones, hemorroides, parálisis, anemia, antisepsia, anestesia, etc.

plantas a través de su ingesta, así como el aprendizaje de ciertos conocimientos, de ahí que se las denomine "plantas maestras".

Los tipos de curanderos pueden clasificarse de acuerdo al tipo de trabajo que realizan. En el alto amazonas los tres más importantes psicoactivos son el mapacho, el toé (*Brugmansia suaveolens* o floripondio) y la ayahuasca, que llevan respectivamente a tres subespecialidades: tabaquero, toero y ayahuasquero, siendo sus funciones primarias protección, poder, y enseñanza respectivamente. Luego hay otras subespecialidades: paleros (se especializan en cortezas del bosque), sanangueros (usan plantas del grupo denominado *sanango*), camalongueros (utilizan un brebaje de semillas de *camalonga* disueltas en aguardiente), catahueros (se especializan en la resina del árbol de *catahua*), perfumeros (usan fragancias como el agua florida), ajosacheros (utilizan el famoso *ajo sacha*), tragueros (usan trago o aguardiente), encantero (usan piedras mágicas). La clasificación no es exclusiva (puede haber chamanes que conjugan varias de ellas), ni tampoco abarca todas las plantas usadas, solo las más comunes. Vemos entonces como es utilizada una extensa *pharmacopoeia* tradicional, que no sólo involucra a los curanderos sino también a los saberes folclóricos y tradicionales, que suelen hacer uso de éstos recursos en el contexto familiar y comunitario.

Dentro de las plantas más importantes se encuentra el tabaco, utilizado extensamente como planta de protección, purificación y curación[39], tanto en forma aislada como acompañando todo tipo de trabajos. Se podría decir que es una planta omnipresente en las prácticas curanderiles, y puede considerarse incluso más importante que la ayahuasca[40]. Se utiliza por lo general mapacho (*Nicotiana rustica*),

[39] *"Ahora bien, el tabaco, sagrado en el Amazonas, oficiando de pivote en una compleja tradición de medicina popular, se vuelve banal cuando se transculturaliza, hasta producir comprometidas situaciones socio-sanitarias, debido a las lógicas de sentido de un colectivo que la adopta como bien de uso superfluo. Algo similar sucede con la coca; aquello que es una bendición para las culturas del Altiplano andino se transforma en una maldición cuando es capturada por las lógicas imperantes en la cultura del occidente hegemónico"* (Eira, en: Bayce *et al*. 1997, p. 12).

[40] *"Tobacco, one of them, is, in a way, even more important than ayahuasca, because it is considered to be a mediator between the vegetalista and the other plant spirits* […] *Tobacco purifies the body and expels the illness* […] *Mastering the use of tobacco, either smoked, or ingested orally or through the*

una variedad de tabaco que contiene los más altos niveles de nicotina entre todos los tipos de tabaco (8% de nicotina, unas veinte veces mayor al tabaco común) y otros alcaloides piridínicos psicoactivos. Se utiliza por lo general inhalando su humo, y realizando las clásicas “sopladas de tabaco”, que pueden observarse profusamente en las ceremonias de ayahuasca, tanto para proteger y bendecir el brebaje, como para proteger y cerrar el trabajo en cada uno de los participantes. Otra modalidad de uso es su ingesta a través de un té de mapacho, que es seguido por lo general de siete litros de agua, que deben ser tomados en los minutos posteriores a la ingesta del mapacho. Esto provoca un efecto emético continuo, donde se vomita por un largo rato el agua y lo que se encuentre rondando por el estómago, de modo de causar las clásicas purgas. Si bien para la cultura europea el vómito no es bien visto, en el contexto tradicional peruano los efectos eméticos de plantas como la ayahuasca o el mapacho son vistos positivamente, en tanto purgas y limpiezas tanto del cuerpo como el espíritu, dado que dentro del contexto tradicional mestizo no existe una división entre ambos. Muchas veces responde a causas que nosotros podríamos clasificar como "naturales" -por ejemplo el uso de ayahuasca para tratar el anquilostoma, gusano intestinal-, pero lo cierto es que la limpieza a través de las purgas cobran una importancia mucho más integral, y abarca al ser humano como espíritu encarnado, imposible de disociar de su corporalidad, concepción que hará eco en la reivindicación de lo corporal por parte de las corrientes de terapias holísticas.

nostrils, is part of the shamanic initiation of all my informants. Tobacco is always present at ayahuasca sessions” (Luna, 1986, p. 158).

Figura 4: Soplada de tabaco luego de una ceremonia de ayahuasca. Al finalizar las ceremonias el curandero utiliza mapacho para cerrar el trabajo y proteger al participante.

Las "dietas" son el ritual de iniciación y aprendizaje chamánico por excelencia en la cultura vegetalista mestiza. Se trata de retiros de mínimo 7 a 10 días, y que pueden llegar hasta varios meses de duración, donde el practicante queda aislado en la selva del contacto con el resto de la comunidad, así como mantiene una dieta estricta, cuyas restricciones varían de curandero en curandero. Dentro de las restricciones más comunes tenemos la ausencia de sal, azúcar, alcohol, grasa, carne de cerdo y actividades sexuales. La ausencia de alimentos puede ser casi total, y cuando se ingieren son alimentos preparados en forma liviana y poco sabrosa, como las bananas hervidas, el pescado ahumado, el arroz o la mandioca. El retiro es por lo general dirigido por el maestro curandero cuando le enseña a su aprendiz, aunque también los curanderos experimentados realizan sus propias dietas, en pos de adquirir nuevos conocimientos. Durante la misma se ingiere una planta determinada,

no necesariamente psicoactiva, con la cual se entra en comunicación para adquirir ciertos conocimientos. De esta manera se crea una relación con los espíritus de las plantas al tomarlas en el propio cuerpo, sentirlas, escucharlas, así como experimentar visiones, viajes extáticos o del tipo oniroide, donde al dietero se le presentan desafíos que implican oportunidades para obtener poder y conocimiento. Como nos contaba en una entrevista Orlando Chujandama, actual curandero peruano con el que Ayariri mantiene contacto,

> *"Me acuerdo de un sueño muy difícil para mí, cuando enfrenté un dragón. Cuando estaba tomando la planta se me aparece un dragón, viene mi abuelo y me dice: mira Orlando, este grupo de personas tienes que llevar allá al pie de la colina. Le digo, era una casa pequeñita. Le digo, 'pero abuelito ¿cómo voy a llevarlos?' Me dio una vara así y me dijo, 'esta es tu defensa'. Cogí la vara. Yo tenía miedo le digo, '¿Cómo voy a ir?' Y me dijo, 'por aquí tienes que irte'. Y él desapareció. Entonces yo agarro un chiquito, me pongo a caminar. Y a la vez que caminaba, el agua se hundía. Y veía los dragones, pequeñitos así que salían del agua. Y cuando tengo las rodillas en el agua apreció un dragón, un inmenso, inmenso dragón. Y yo vi el dragón y le tuve miedo. Y en eso apreció mi abuelo y dijo, 'no le tengas miedo, tienes que luchar'. Empecé a luchar con la vara que me dio. Cuando le cortaba la pata el dragón andaba achicándose. Cada pata que le cortaba, pero era un dragón inmenso".*

La experiencia relatada por Orlando es durante una dieta, y vemos como el curandero queda en un "trance onírico", con sueños inusitadamente reales, provocados bajo el efecto de alguna planta y la escasa ingesta de alimentos. Allí la planta le presenta un desafío, que involucra una especie de prueba "iniciática", donde finalmente el curandero se hace poseedor de un nuevo tipo de saber o poder. Las dietas permiten recibir poderes, visiones, hacerse más fuerte, conocerse a sí mismo, aprender nuevas medicinas, y, quizás lo más importante, aprender los cantos sagrados. Los *icaros*, cantos tradicionales del mundo curanderil, son el modo de comunicación que el chamán tiene para escuchar y hablar con las plantas, de allí su importancia central en el mundo mestizo, si tomamos en cuenta que el poder de un curandero radica en su capacidad de relacionarse con el mundo de los espíritus y aprender su lenguaje. Como explica Beyer,

> *"All these plants are called doctores, teachers, healers; these are the vegetales que enseñan, plants who teach. They are not necessarily psychoactive; each healing and protective plant is a teacher of its own secrets, of how it may be used as medicine. Learning the plants is learning to listen to the plants, who speak a language of puro sonido, pure sound, and learning to sing to them in their own language"* (2009, p. 61).

Progresivamente en el transcurso de los días, se dice que el curandero comienza a abandonar su olor y a "oler a planta", "oler a monte", eliminando el olor a ser humano que ahuyenta a los espíritus. Es de especial importancia evitar el contacto con mujeres, dado que los espíritus tienen especial rechazo al olor a sexo, y mucho mayor rechazo al olor a menstruación, de allí la dificultad de que la mujer oficie de curandera, según las creencias vegetalistas. La abstinencia sexual puede incluir mantenerse lejos de cualquier mujer fértil, y los alimentos deben ser preparados por mujeres premenstruales o postmenopáusicas. Luego de la dieta, el aprendiz debe abstenerse de animales, dulces, alcohol, y relaciones sexuales, por un período largo, de modo de asentar el aprendizaje.

Otro modo de aprendizaje es a través de las ceremonias de ayahuasca. Para los aprendices de curandero son una ocasión especial para aprender de la planta, aunque las ceremonias sean usadas con motivos mucho más diversos: visión, limpieza, conocer un enemigo que ha infringido un daño, conocer quien ha hecho que un negocio no funcione, encontrar objetos perdidos, ver parientes lejanos, responder una pregunta. Según Jeremy Narby (1999), la posibilidad de adquirir conocimiento a través de una planta "alucinógena" genera un conflicto con nuestras modalidades de adquirir conocimiento, en tanto contradice el pensamiento occidental en dos principios fundamentales: i. las alucinaciones no pueden ser fuente de información verdadera, sino que son un fenómeno mórbido, cercano a la psicosis, ii. Las plantas no pueden comunicarse con los seres humanos[41]. Según Narby *et al.* (2010),

[41] En su trabajo de campo en la comunidad de Quirishari, en el valle de Pichis de la amazonia peruana, Narby estudió la ecología Ashaninka, para su doctorado de antropología en la Universidad de Stanford. Su idea era demostrar la racionalidad del uso de los recursos en los pueblos Ashaninka, de modo de confrontar con el argumento utilizado para expropiar de las tierras a los indígenas de la zona.

> *"In the Amazon, they do not talk about these as hallucinogens but as tools for communicating with other species. Ayahuasca is first and foremost a means of transcending the barrier that separates us from other species and keeps us from communicating with plants and animals in our visions"* (p. 4).

La ceremonia de ayahuasca es también utilizada en tanto ritual de curación; sirve para diagnosticar enfermedades al permitirle ver al curandero el cuerpo del paciente en forma transparente, o bien para sanar, asistido por los espíritus, quienes le comunican qué operaciones debe hacer para sanar el cuerpo del paciente, en una especie de cirugía espiritual. Según Orlando,

> *"El espíritu de las plantas se transforma para ir a enseñarte a cantar, enseñarte a volar, a trabajar con personas. Te enseñan a hacer operación como en un hospital van y te cortan, así se aprende la medicina. Es una escuela, a través de mi persona muchas personas han aprendido medicina y ahora están trabajando".*

Dada la integralidad entre mente y cuerpo en la medicina folclórica mestiza, no existe una disociación entre los aspectos psicológicos y los orgánicos. La enfermedad es entendida muchas veces como una impureza o "cochinada" que se aloja en el organismo y que puede ser removida mediante ceremonias o las populares "purgas", que permiten la limpieza de las flemosidades acumuladas. Siguiendo a Alfred Métraux, el poder mágico del cháman en la amazonia se manifiesta en tres aspectos esenciales: sustancia mágica, objetos patogénicos y espíritus auxiliares. La tríada permite la conformación de un "drama ritual", donde el curandero, a través de su magia, es capaz de comunicarse con los espíritus para resolver la "tensión dramática" entre el paciente y su padecimiento (Métraux, citado en Luna, 1986). La sustancia mágica se manifiesta a su vez en tres elementos centrales: los cantos o *icaros*, la

---

La piedra en el zapato fue el origen alucinatorio de su conocimiento ecológico, el aprendizaje de las propiedades medicinales de las plantas a través de la ayahuasca, en lo que uno de sus informantes catalogó como "la televisión de la selva". En su controvertido libro "La Serpiente Cósmica. ADN y el origen del conocimiento", Narby intenta conciliar el pensamiento occidental con la creencia en los espíritus de las plantas, bajo un sincretismo científico-espiritual que transforma al ADN en un ser espiritual, y a la ayahuasca como un medio de comunicación a nivel molecular.

flema o *mariri*, y los dardos o *virotes*. La tríada es una misma manifestación del poder de los espíritus.

Los icaros (del quechua, *ikaray*=soplar humo para curar), son canciones transmitidas por las plantas maestras que permiten contactar con el mundo de los espíritus. Pueden ser cantados, susurrados o silbados, así como su lenguaje puede ser el quechua, algún dialecto local, el castellano, o lenguajes no humanos, de animales o espíritus. Se dice que es el lenguaje de las "plantas", el modo que el curandero tiene para comunicarse con los espíritus, y que la importancia no radica tanto en la letra como en la resonancia y la intención con la que se cante. Los icaros pueden ser transmitidos por un maestro o bien intuitivamente –incluso pueden ser robados de un curandero a otro- pero adquieren suma importancia aquellos regalados por los espíritus, sea en ceremonias, dietas o sueños. En las ceremonias de ayahuasca los icaros forman parte central del diseño, cumpliendo funciones como la contención, el sostenimiento, la invocación, la guía y dirección de la experiencia visionaria. Se usa no sólo en las sesiones de ayahuasca, sino que su utilización -al igual que el tabaco- es omnipresente; no solo es un elemento central en todo tipo de ceremonias sino que también pueden usarse para preparar remedios, para la pesca, para llamar el espíritu de una persona, para la caza, para curar, para modificar el clima. Existen icaros específicos, por ejemplo para curar ciertos males o enfermedades, para invocar específicamente tal o cual planta, los famosos icaros de protección -comúnmente denominados *arkanas*-, los icaros para ganar el amor de una mujer o *huami-icaros*.

La Flema mágica (en quechua *mariri* o *yachay*) es una sustancia material y/o espiritual que se aloja usualmente en el pecho o estómago del curandero, y que representa la fuente de su poder. Es transmitida de maestro a aprendiz sea a través de su ingesta real por el aprendiz, sea a través de sueños. Por ejemplo, Orlando nos relataba como fue le transmitida la *mariri* de su abuelo:

> *"A base de sueños me transmitió todo su conocimiento. Todito su conocimiento. Es como si él me ponía su boca a mi boca, metía su lengua debajo de mi lengua para pasarme todo esa energía. Y yo me despertaba asustado. Y él me hacía dormirme yo le decía papá, ¿qué está pasando?… no te preocupes, no cuente a nadie, ni a tu mujer le cuentes".*

El dardo mágico o *virote*, era una flecha poderosa utilizada por los europeos en tiempos de la conquista, capaz de penetrar una armadura. El término fue usado posteriormente para denominar a los dardos disparados con cerbatana, y luego, por extensión, a los dardos mágicos de los chamanes. Los dardos de las cerbatanas son elaborados de las espinas de las palmas de la *Bactris* o *Astrocaryum*, conocidas localmente como *chonta*, de ahí que se lo denomine muchas veces "chontero" al brujo que utiliza dardos para causar daño. Los dardos mágicos se encuentran en la flema del curandero y tienen la habilidad de materializarse en todo tipo de objetos, como ser insectos, cuchillos, serpientes, así como generar distintos tipos de dolencias y enfermedades. Tienen espíritu propio y parte de la iniciación chamánica es poder controlar su poder destructivo. Los dardos mágicos ponen en evidencia los aspectos más agresivos, peligrosos y competitivos del mundo chamánico amazónico, así como la ambivalencia del oficio de curandero en su doble figura de sanador y brujo,

> *"In fact, one of the problems of the shamanic ayahuasca world is the paranoia about sorcery and the magic darts that are flying all over the place. This is not a peaceful world. And it is true that often -the westerners who turn up in the Pucallpa suburbs have no idea -but there are guerilla zones between shamans, with all the jealousies they have between one another"* (Narby *et al.*, 2010, p. 64).

Los peligros del curandero vegetalista no solo se relacionan a las acciones humanas, donde la envidia y la brujería serían los motores principales de conflicto, sino también son una consecuencia inherente al mundo de los espíritus, un mundo peligroso donde el curandero debe moverse con cuidado, así como tener la sabiduría o el corazón para elegir el camino más beneficioso para él y su comunidad. Según Orlando,

> *"Hay dos líneas en esto de las plantas medicinales. Las plantas medicinales te enseñan las dos cosas, de acuerdo a la opción que tú le dirijas. Cuando uno quiere aprender medicina para hacer un bien, cuesta mucho, tienes que caminar mucho, tienes que bregar demasiado. Pero cuando tú quieres aprender la medicina negativa, para hacer maldad, llamarla brujería, es a la vuelta de la esquina. Si tú quieres aprender, pues aprende dos cosas. Y si tú quieres aprender una aprende una, hacer el bien o hacer el mal. Eso depende de uno. La opción. Si uno quiere aprender medicina para hacer maldad, a los siete días de tomar planta hubiera sido yo eso. Pero yo no quiero eso porque mi gran maestro nunca ha sido eso. Yo decidí aprender la medicina. Eso*

> *también te enseñan en los sueños. A mí también me agarraron personas malas así, para ponerme cosas punzantes en la boca, yo nunca recibí eso. A través de la dieta, los sueños… como te enseña o la dieta a hacer el trabajo de curación así te enseña también hacer el trabajo de maldad… y tienes que elegir, decir, yo no quiero eso, quiero hacer el bien pero no hacer el mal. A mí me han querido poner agujas, clavos, espinas, de todas cosas punzantes…"*.

El curandero es "puesto a prueba" en reiteradas ocasiones, en las que diversos espíritus le plantearán la encrucijada de qué camino seguir y que tipo de trabajos aprender. A su vez los virotes provocarán también los deseos de hacer daño, por lo que el curandero debe ser capaz de dominarlos y no dejar que lo controlen. Siguiendo nuevamente a Orlando,

> *"Los virotes de la brujería, el brujo los lleva en la lengua, puedes hacerle una maldad en la boca. Porque te aburre, te aburre en la lengua. Por eso los brujos cuando les aburre hacen así* [gesticula moviendo la lengua dentro de la boca] *puede ser aunque no le des cólera, cualquier persona porque le aburre la lengua. El brujo lleva la maldad debajo de la lengua. Y sale de la punta de la lengua"*.

Las sopladas de tabaco actúan como un "escudo protector" ante los posibles ataques de un brujo y sus virotes. La extracción de los dardos mágicos del cuerpo del paciente es realizada a través de la utilización de distintas técnicas, como el soplado de mapacho, la recitación de icaros, el chupado del virote, entre otras.

Ayariri: centro holístico de trabajo de exploración de la conciencia

Como vimos anteriormente, los centros holísticos y las terapias alternativas forman parte de una red de ofertas simbólico/religioso/espirituales. Son redes informales que capturan una demanda de un público de clase media y alta, por lo general interesado en la literatura de autoayuda, la *New Age*, en religiones y caminos espirituales de oriente, o en corrientes psicológicas de corte transpersonal, gestáltico, bioenergético, o de trabajo con el cuerpo. La creación del centro holístico Ayariri encuentra su impulso en la iniciativa de su directora, de nacionalidad uruguaya. Formada en educación física, trabaja por muchos años de docente en primaria y secundaria, así como se interesa en el problema de adicciones. Abandona su profesión

progresivamente para dedicarse al oficio de terapeuta, formándose como Facilitadora en la Escuela de Respiración Holotrópica de Stanislav Grof, del movimiento transpersonal de psicología. La conexión entre una profesión y otra no es para nada azarosa, si tomamos en cuenta el interés de trabajar lo psicológico a través del cuerpo, continuidad que también hará eco en la experiencia de lo corporal en las concepciones del vegetalismo amazónico. Vemos entonces una continuidad entre la educación física y el trabajo terapéutico con el cuerpo, a través de trabajos que permiten abordar los malestares corporales y su relación con las vivencias de la persona, y que en el trabajo holotrópico implica el "ablandar" y "desestructurar" el cuerpo, u "oxigenarlo", para conectarse con las problemáticas que se alojan en el mismo.

Su primer contacto con la ayahuasca es a fines de los años noventa, a partir de un compañero del curso de respiración que llega desde Perú con el brebaje, y con el cual realizan, junto con un círculo íntimo de cinco personas, una ceremonia en una casa de Punta del este. Como nos contó la directora en una entrevista, al no contar con un curandero que dirigiera la ceremonia, utilizaron un cassette con icaros grabados:

> *"Uno de mis compañeros del curso de respiración había llegado recién de Perú, y traía esa planta, entonces hicimos una ceremonia muy íntima, en una casa en Punta del Este. Y en ese primer contacto con la planta en realidad este muchacho que nos dio la planta no cantaba, no icaraba, teníamos un cassette donde poníamos al curandero de él, con el icaro, imagínate, era como muy especial toda la situación. Pero lo que si estábamos era totalmente conectados entre nosotros las cinco personas, de querer hacer un buen trabajo… Y bueno y… nos sentamos en la noche, los cinco, esta persona que nos dio la planta y que era como el que más conocía de esto, y nosotros cuatro".*

A partir de esta experiencia es que comienza a familiarizarse con otras modalidades de "consumo", que no sólo no implicaban un vínculo adictivo, sino que al parecer también eran utilizadas como dispositivos de cura y tratamiento de las adicciones. Es entonces que decide viajar a Perú a participar en Takiwasi, a través de una compañera que trabajaba allí, mediante un intercambio en el que ayudaba con

sesiones de respiración holotrópica a cambio de participar en las dietas del vegetalismo amazónico y las ceremonias de ayahuasca.

> *"Entonces ahí fue que dije, ta, cuando termine, me voy a Perú. Y las cosas rodaron, muy fácilmente, y fui a Perú. Había una compañera ahí, que estaba haciendo una práctica de cinco meses, entonces fue muy fácil para mi entrar, y ayudarla a ella con las sesiones de respiración holotrópica, y a cambio, ellos me daban a mí una dieta, en forma gratuita. Y la dieta es básicamente la misma que dan los muchachos, la dieta del vegetalismo amazónico, que es una dieta que te limpia, porque sale de la base que todos tenemos temas de consumo, el azúcar es un tema que consumimos de mas, entonces todos necesitamos limpiar. Y ellos lo que hacen es que van limpiando órganos de tu cuerpo, a través de plantas. Entonces bueno, para mí fue maravilloso empezar a hacer eso con ellos esa semana, y conocer que la base de todo el tratamiento que hacían en Takiwasi la hacían los curanderos, o sea chamanes para nosotros, pero, en realidad para ellos son curanderos… y a mí me parecía… realmente, explorar, todo un mundo en la selva, pero además explorar el mundo curanderil. Y como mi compañera estaba haciendo un posgrado en Estados Unidos de psicología, ella necesitaba ir a buscar unos curanderos determinados entonces yo recontenta la acompañe a conocer esos curanderos".*

Figura 5: Entrada principal del Centro de Rehabilitación de Adicciones y de Investigación de Medicinas Tradicionales Takiwasi, ciudad de Tarapoto, Perú.

Takiwasi –del quechua, "la casa de la canción"- es uno de los primeros centros de tratamiento de adicciones a través de la utilización de métodos tradicionales indígenas provenientes del Amazonas. Es creado en 1986 y reconocido

legalmente en 1992; sus fundadores son el francés Dr. Jacques Mabit y su esposa la peruana Dra. Rosa Giove, empiezan a articular el trabajo de los curanderos con tratamiento de adicciones al crack, cocaína, marihuana, y alcohol. Según Cárcamo y Oberque (2008) es un modelo terapéutico microsocial que promueve la concientización y normativización del individuo, centralizado en la utilización de dietas y ceremonias vegetalistas, pero integrándolas a un dispositivo terapéutico que involucra también psicoterapia, ergoterapia, talleres de constelaciones familiares, arte-terapia, respiración holotrópica, expresión corporal, dispositivos rituales, entre otros. El proceso terapéutico dura un mínimo de nueve meses e involucra tres ejes principales: la utilización de plantas medicinales, la convivencia en la vida cotidiana, y la psicoterapia[42]. La utilización de dietas y ceremonias de ayahuasca es esencial en tanto permite que, en el trabajo con plantas, el individuo pueda trabajar y tomar decisiones sobre su vida cotidiana de acuerdo a lo que la planta le muestre. El modelo de Takiwasi ha sido un fuerte impulsor de iniciativas similares, que comienzan a proliferar no sólo en Tarapoto, sino en otras partes del Perú y Latinoamérica.

Es en su estadía en Takiwasi que la actual directora de Ayariri oye hablar de un gran curandero, Juan Flores Salazar, con quien no logra contactarse. Juan Flores es un curandero proveniente de la tradición *Ashaninka* así como uno de los principales maestros de Mabit, pudiéndose encontrar su fotografía en la entrada del Takiwasi, junto con otros curanderos como Aquilino Chujandama (curandero de Chasuta, fallecido a principios de los años noventa y quien fuera maestro del actual curandero que acompaña a Ayariri, Orlando Chujandama), Don Solón Tello (curandero famoso de la ciudad de Iquitos), y el argentino Sacha Domenech (del centro Runawasi, en Buenos Aires). Al año siguiente vuelve a Perú con la idea de

[42] "*Es importante destacar que si bien el acompañamiento psicoterapéutico es permanente, estos tres ejes no pueden trabajar independiente uno de otro, son un todo integrado. La psicoterapia guía el tratamiento, pero no sin las enseñanzas que las plantas medicinales les entreguen, tanto a los pacientes como a los psicoterapeutas. De igual manera, de acuerdo al progreso, cambios y acciones del paciente durante su tratamiento, se le receta una planta u otra. En la convivencia diaria de los pacientes, se observan sus conductas, se les indican actividades que les permita vivenciar la vida cotidiana y doméstica. Vemos entonces que cada eje no puede estar separado uno del otro, entre todos se produce una retroalimentación indisoluble*" (Cárcamo; Oberque, 2008, p. 22).

conocerlo. Viaja entonces a Pucallpa, para visitarlo en su centro de sanación, Mayantuyacu. A partir de allí comienza a frecuentar el centro de Juan Flores en forma asidua, generalmente dos veces al año con estadías de varios meses.

> *"Y después decidí, a esa altura ya cumplía 50 años, y decidí hacer mi cumpleaños de 50 años de irme a pasar dos meses a la selva. Entonces él* [Juan Flores] *justo se iba para Canadá, yo ya tenía ese proyecto. Y había otra persona también, que era de lo mismo del vegetalismo amazónico pero que estaba en Brasil, pero era de la misma corriente, porque vos te das cuenta cuando tomas planta de una forma o de otra. Ese momento mucho mucho no entendía, pero sabía lo que era tomar planta en un lugar, con el diseño del Camino Rojo que también tomé muchas veces…".*

Como vemos reflejado en la entrevista, al no existir una adscripción dura a una línea de transmisión, la directora del centro puede aprender de otros curanderos y frecuentar otras ceremonias. Comienza entonces a participar de algunas ceremonias del Camino Rojo, y, en un viaje a Brasil, conoce a Víctor Nieto, un curandero con estudios universitarios y por lo tanto con una mayor predisposición al diálogo y a la razón argumentativa, lo cual habilitó un aprendizaje más fluido,

> *"Entonces él me facilitaba la enseñanza de otra manera. Porque Juan Flores y otros curanderos la enseñanza que te facilitan es bien distinta. Te dan una planta, te dicen tomá la planta, vos le tenés que ir diciendo lo que la planta te va diciendo, y él te va guiando, no es esa cosa que vos aprendes de bueno es esta planta, sirve para tal cosa, la finalidad, o sea… la cabeza que nosotros tenemos, que es occidental, no la tiene ningún curandero. Y este hombre como había estudiado, me facilitó muchísimo, muchísimo la comprensión de muchas cosas que se hacen después en la ceremonia".*

Allí, junto con un grupo de personas más, participa de ceremonias de ayahuasca y San Pedro, así como aprenden icaros y la utilización de la *shacapa*. En Montevideo comienza progresivamente a realizar ceremonias, al principio en círculos cerrados de conocidos y o pacientes, y progresivamente a un público más abierto,

> *"Cada vez empecé a convidar un poco más, y cada vez a hacerlo un poco más abierto. Al principio era convidar muy entre las personas que ya habíamos viajado, y después un poco más".*

También comienzan las charlas, en lugares como el Museo Antropológico o el Museo Zorrilla,

> *"…con mis pacientes, con las personas que venían, les iba tímidamente hablando de que había una planta, de los efectos. Después pasó que cada vez que venía de los viajes, de la selva, vos no te podés imaginar, ¡cada vez que daba una charla venían 100 personas, 100 personas! Una vuelta la hicimos en el Museo Antropológico, y eran muchas más de 100, después en el Museo Zorrilla… la gente iba bueno, primero porque viajaba con gente. Pero además era como una cosa de mucha avidez. Y nosotros re copados contando… porque no es solamente que uno cuenta de ayahuasca, cuenta de muchas plantas, de lo que es toda la dieta, realmente, llamaba mucho la atención. Y nada, creo que entre las charlas todo eso hizo que fuera creciendo todo más, y también creció mucho cuando el empezó a venir para acá… el chamán… cuando el vino para acá, los dos primeros años…".*

El Centro Ayariri se inaugura con la visita a nuestro país de Juan Flores, quien bautiza al Centro como Ayariri, que en lengua *ashaninka* significa "espíritu del viento". Si bien ya se venían realizando ceremonias con ayahuasca, este momento marca el hito de fundación del centro, al que se integran tanto los trabajos anteriores (terapia individual, Kundalini-Yoga, respiración holotrópica) como nuevas propuestas (medicina china, biodanza, musicoterapia, expresión plástica). Las ceremonias de ayahuasca se enmarcan entonces en un centro que ofrece a su vez un conjunto de terapias alternativas que trabajan la conciencia y la sanación a través de técnicas espirituales. En el caso de la directora del centro, a partir de ese momento las ceremonias comienzan a jugar un rol importante en su trabajo como terapeuta, utilizándolas como una herramienta más en su trabajo con pacientes.

Como vimos anteriormente, si bien en el caso de Ayariri la continuidad con un "linaje de creyentes" se vincula a la tradición amazónica, los curanderos de referencia han cambiado. La adscripción a una línea de transmisión responde a las modalidades neochamánicas de aprendizaje, dentro del contexto de redes emergentes místico-esotéricas y de la conformación de centros holísticos. Así mientras en el curandero amazónico la legitimidad corre a través de la filiación a un linaje tradicional dentro de una comunidad, en el caso de los centros holísticos la legitimación se transfiere a través de mecanismos más fragmentarios, relativos a una trayectoria religioso/espiritual, con sus propias modalidades implícitas de capital

religioso y de construcción de un *Curriculum Vitae*. Si bien, y siguiendo a Hervieu-Leger (2005) no existe religión si no hay la autoridad de una tradición en el apoyo del creer a través de un linaje de creyentes, en las religiones modernas, esta legitimación es construida por el individuo, a través de una memora fragmentada o "memorias en migajas". Se trata de una legitimación heterogénea y múltiple, que confiere autoridad desde diversas líneas de transmisión, en una especie de construcción curricular que en su conjunto confiere una autoridad en base a una experiencia tácita y/o discursiva sobre lo sagrado/espiritual, y sus derivaciones al campo de lo terapéutico.

Dentro de los obstáculos encontrados en la transmisión de los conocimientos curanderiles la directora del centro menciona con recurrencia el tema del género, y las dificultades de acceso a un oficio donde predominan tabúes y prejuicios masculinos. Como nos relataba en una de las entrevistas,

> *"Yo creo que como camino, aprendí que no está bueno tener un maestro… creo que hay todo un mundo ahí adentro interesante. Y también es complicado para la mujer, no es fácil ser mujer y estar haciendo estas cosas. Yo me acuerdo que al principio me molestaba muchísimo porque mi esposo por ejemplo no participa mucho de esto, y sin embargo estaban y lo miraban a él, le hablaban a él. Y él, claro, estaba ahí, y la que tomo la iniciativa, y la que voy a la selva, y la que llevo a la gente, y la que dieto soy yo…".*

Como vimos, el oficio de curandero en el vegetalismo peruano es una tarea casi exclusiva del hombre. Beyer (2009) menciona como posibles razones la creencia en que los espíritus no gustan del olor al sexo humano, el semen y la menstruación (p. 10-11). La mujer menstruando no debe acercarse ni a la ceremonia, ni cuando se cocina la ayahuasca. Sin embargo las raíces del problema parecen encontrarse en las inequidades de género propia de la cultura nativa, y, en el caso del chamanismo peruano, íntimamente ligado a las concepciones coloniales sobre la brujería y su asociación con la mujer. Según Bonnie Glass-Coffin (1999) luego de la conquista el chamanismo peruano ha interiorizado los dogmas europeos sobre la brujería y los códigos morales coloniales, de modo que es más habitual que se acuse a las mujeres

curanderas –cuando las hay- de practicar la brujería[43]. Sin embargo lo general ha sido que la coerción social desaliente de antemano a la mujer a dedicarse al oficio de curandera, y que las pocas que existan terminen en el curanderismo como consecuencia de alguna enfermedad, en el clásico proceso del *wounded healer*[44]. Según Dobkin de Ríos (2009), esta situación comienza a cambiar recién con la entrada del neochamanismo y el etnoturismo enteogénico, donde comienza a haber

[43] La autora estudia el "Caso Trujillo", donde analiza las diferencias de género en 20 casos de acusación de idolatría por la Diócesis de Trujillo, entre 1752 y 1825, y cómo a diferencia de los hombres, en los casos de las mujeres no se menciona la mesa o el San Pedro, sino una acusación directa de establecer lazos con el diablo, causar daños a terceros, tener sexo con incubos. *"Women were targeted as witches in the New World for the same reasons that they were persecuted by the Church in Europe. They were believed to be both insatiably lustful and morally, intellectually, and physically inferior to men. Since sexual passion and carnal desire were the Devil's domain, and since women could not control their passions, they were believed to be an easy target for demonic seduction. Further, according to the logic of the era, women were perceived as more vengeful than men, and more given to anger, pride, and greed. When confronted with their own inferior position in God's kingdom they supposedly turned to the Devil to wreak revenge upon those who were by their very nature superior"* (Glass-Coffin, 1999, p. 213). Las acusadas son por lo general mujeres con ciertos poderes que desafían la superioridad masculina (viudas que quedan a cargo del patrimonio de su difunto, herbalistas, curanderas). La autora también trabaja con ocho curanderas, que cumplen con perfiles similares a los casos de Trujillo, o sea, mujeres que no encajan con el modelo patriarcal poscolonial. *"As I have tried to show in the preceding pages, there are correspondences between women's vulnerability to sorcery (both as victims and as agents) and their resistance to socially structured inequalities. These have roots in Peru's colonial past, but have extended into the present. Specifically, women who are autonomous (economically, socially, emotionally) are considered morally suspect and dangerous because morality has been defined for women as dependence on others and willingness to mute personal desire in favor of service to others (especially husbands and children)"* (ibid., p. 227).

[44] Tal es la historia de Adela, quien se inicia al curanderismo en Iquitos, tomando ayahuasca a escondidas, en el tratamiento de una enfermedad con quien luego sería su maestro curandero, *"In that area at that time it was prohibited to give ayahuasca to women, but my teacher listened to the spirit of the plant, not the people. He made sure nobody saw me drink ayahuasca when he healed me -it was in the jungle- and we had to be careful"* (Adela, citada en: Razam, 2010, p. 5).

una mayor participación de la mujer en las ceremonias de ayahuasca, así como una perspectiva de género más abierta[45].

Actualmente y desde hace un par de años Ayariri se encuentra bajo la tutela de Orlando Chujandama, un curandero oriundo de la región de San Martín, distrito de Chasuta, en una pequeña comunidad semirural llamada *Llucanayacu*, donde nació y creció hasta la adolescencia, momento en el que tuvo que trasladarse a Tarapoto, en la búsqueda de una salida laboral. Llucanayacu es la clásica comunidad rural mestiza ribereña, situada en las orillas del río Huallagas, un afluente del Amazonas. Sus habitantes usan ropa occidental y hablan español, utilizan botas de goma, machete, vajillas. Las casas son de barro y/o madera. Hay una escuela rural y la clásica canchita de fútbol. Fue esta comunidad la que tuvimos oportunidad de conocer junto con el grupo de viaje del centro, así como es en sus cercanías donde Orlando construyó su centro de sanación, *Mushuk Pakarina*, que en quechua significa "nuevo amanecer". En este centro tuvimos la oportunidad de participar en sus ceremonias de ayahuasca y realizar una dieta amazónica.

Orlando es nieto de Aquilino Chujandama, quien fue uno de los principales maestros de Mabit, fundador de Takiwasi. A través de su abuelo Orlando realiza sus primeras dietas; es también quien le trasmite sus icaros, así como en sueños le traspasa su *mariri*, como vimos anteriormente. Aquilino muere en 1993, más allá que Orlando manifiesta su presencia viva en las ceremonias,

> *"Yo me contacto con mi abuelo cuando tengo ceremonias. Él está, él se incorpora en mí, él está arriba mío, atrás mío, abajo mío, él está en todo momento conmigo. Él es mi guía, mi maestro, mi protector. Durante las dietas que yo tuve me dio muchas enseñanzas de mi abuelo y de otras personas".*

Antes de fallecer Aquilino le hace prometer a Mabit, que tras su muerte le diera empleo a su nieto en Takiwasi. Orlando trabaja allí por unos años hasta que decide comenzar por su propia cuenta, fundando su propia asociación, en conjunto con algunos familiares. Luego de unos años decide abrirse de la asociación, dadas ciertas

[45] *"Women in the Amazon rain forest often seek hallucinogenic visions to solve personal and marital problems, but they play a minor role in ritual performances and as ayahuasca healers. This is changing with the neoshamans and as the result of drug tourism"* (Dobkin, 2009, p. 75).

diferencias con sus familiares. En 1999 es invitado por una universidad italiana a dar un seminario, y comienza a vincularse internacionalmente con grupos interesados en las ceremonias y el trabajo con plantas,

> *"He viajado por todos los países, parte de Europa, parte de Sudamérica. Justamente llevando este mensaje a la población Europea. He estado invitado a la Universidad en Italia, para exponer un tema llamado 'ayahuasca, vino del alma' para dar a conocer a la comunidad estudiantil de la Universidad de Cerdeña en Gagliari, para que no piensen que es una droga más; que el ayahuasca sea una sustancia que ayuda a desarrollar en su búsqueda personal, en la misión de cada persona. Y fue muy bien recibido el tema que expuse en Italia. Me fui a dar seminarios ingiriendo plantas en Dinamarca, Polonia, Suecia, Italia, Francia, España, toda charla que hice y esas personas han llegado a experimentar con una ceremonia dos o tres, una evolución personal".*

Es a través de estos itinerarios internacionales que Orlando entra en contacto con grupos interesados por la ayahuasca y las dietas amazónicas; se trata de una especie de reclutamiento, que permite no sólo difundir y ser remunerado a lo largo del viaje, sino también generar vínculos con grupos extranjeros que posteriormente realizarán viajes etnoturísticos enteogénicos al centro de Orlando, abriendo una agenda de estadías que puede llegar a dos o tres grupos por mes.

Entre un centro holístico y un centro vegetalista amazónico

El encuentro entre un centro holístico y las prácticas curanderas amazónicas no pueden ser entendidas como una iniciativa individual solamente, pese a que sin lugar a dudas se enmarca dentro de la trayectoria de una persona en particular –la actual directora del centro- y su búsqueda de nuevas herramientas terapéuticas. Se trata también de un fenómeno social y cultural, relacionado con un modo de responder a ciertas preguntas enmarcadas en un contexto histórico-cultural y un paradigma espiritual y psicoterapéutico relacionado con las redes místico-esotéricas de la "Nueva Era".

Analizar la emergencia de la ayahuasca en nuestro país implica pensar en redes de intercambio transnacionales, donde se produce un constante flujo de personas, creencias, símbolos, y, claro está, de botellas de ayahuasca que deben

transitar por las fronteras en forma clandestina. Estos flujos pueden implicar tanto movimientos de "institucionalización" de religiones extranjeras, por ejemplo a través de ese "misionerismo pasivo" del Santo Daime que permite fundar nuevas iglesias, o bien pueden ser movimientos de captura de nuevos dispositivos rituales en redes locales de prácticas religioso/espirituales/terapéuticas, legitimados en tanto "terapéuticas alternativas" de una tradición cultural con sus propios modos de aprehender lo sagrado o lo espiritual. No se trata de un "chamanismo" o "curanderismo" a secas, sino de un "neochamanismo occidental". Fericgla (2000) lo concibe como un chamanismo de consumo, vinculado al "mercado religioso" y al estilo de vida individual de occidente. De allí que lo veamos comúnmente asociado a otras ofertas espirituales, como terapias exóticas, eco y etnoturismo, *New Age*, orientalismo. Como vimos anteriormente, son un producto posmoderno, relacionado con: i. la caída de las religiones tradicionales en tanto instituciones totales que ofrecían un sistema total de creencias, prácticas y normas; ii. el vacío existencial luego de la caída de las religiones tradicionales y del proyecto emancipatorio de la modernidad; iii. la consecuente dispersión de lo sagrado en un mercado individual de consumo como alternativa religiosa y/o espiritual para aquellas personas ávidas de sentido, iv. un reencantamiento secularizador y secularizante de la naturaleza y de lo sagrado, en un contexto democrático de pluralidad religioso/espiritual. La población relacionada con este "mercado religioso" es por lo general de clase media o alta, con cierto capital de consumo. Circulan por éstas redes heterogéneas de prácticas y creencias, donde no es difícil presenciar las más diversas combinaciones de símbolos, prácticas y cosmologías.

En nuestro caso específico vemos como se produce un encuentro entre el curanderismo peruano amazónico y prácticas terapéuticas enmarcadas en el paradigma "holístico" de las redes emergentes de la nebulosa místico-esotérica. Se trata de una "doble asimilación", en tanto por un lado es una asimilación del vegetalismo amazónico a las redes místico-esotéricas, reformulado de acuerdo a las concepciones terapéuticas de la "Nueva Era" y a una readaptación de las ceremonias ayahuasqueras a las necesidades y las demandas de una población urbana, más cercanas a la introspección, al *insight* y a los problemas existenciales. Pero por otro lado es una asimilación de los curanderos a un sistema globalizado de oferta de

servicios, readaptando su práctica a las necesidades de un público "gringo", en un juego de oferta y demanda que ofrece una buena salida económica, y que implica el montaje de un negocio, a través del reclutamiento mediante viajes al exterior, la creación de un centros de tratamiento, y la participación en una "red ayahuasquera" y un "mercado mundial de creencias", que se conforma y se vuelve cada vez más robusto y extenso gracias a la globalización y la *world wide web* como método de comunicación e intercambio[46].

La articulación entre Ayariri y Mushuk Pakarina implica procesos de resemantización, negociación y traducción cultural –con sus inevitables pérdidas de sentido-, donde, a través de nodos comunes, resignificaciones y transformaciones, se articulan ambas trayectorias culturales, construyendo una modalidad de legitimación común. Sin embargo existe un axioma en común que los une, y quizás sea el punto en común que permite los variados sincretismos y conexiones religiosas característicos del movimiento *New Age* y de las redes místico-esotéricas. Denominaremos a este axioma o creencia básica, "ontología del mundo espiritual", y sería una especie de creencia intuitiva, distinta de las creencias racionalizadas. Nuestra tesis es que los procesos de intercambio, traducción y comunicación entre distintas modalidades de religiosidad y espiritualidad es posible bajo este "axioma común", que supone una creencia del orden intuitivo en la existencia de un mundo espiritual. Nuestra intención no es generalizar, pero lo cierto es que durante todo nuestro trabajo de campo, tanto en el contacto con los distintos centros ayahuasqueros uruguayos, como con la tradición vegetalista peruana, se manifestó en una recurrencia casi omnipresente la creencia en una dimensión espiritual, entendida

[46] *"El interés del habitante amazónico por el 'Occidental', localmente llamado gringo, mezcla de fascinación, de desconfianza y a veces de desdén, se topa con una imagen idealizada del indígena, traída por los turistas de la ayahuasca. Entre interacciones y transacciones, esos encuentros ponen en contacto, y a veces en conflicto, dos expectativas diferentes pero complementarias: Para el amazónico, indio o mestizo, el gringo en búsqueda de ayahuasca es una variante del 'blanco', hoy socio comercial o cliente, fuente de mejora de las condiciones materiales de vida dentro de una lógica de desarrollo económico local. En cambio, para los clientes de la ayahuasca, el chaman y su entorno local aparecen como un recurso espiritual y terapéutico opuesto a los valores mercantes y al ideal del progreso material"* (Losonczy, Mesturini, 2010, p. 172).

ésta como un mundo donde habitan espíritus, tanto de seres vivos como de muertos, de plantas como animales, de seres terrestres como seres celestiales o extraterrestiales. Esta ontología no sólo supone la creencia en lo espiritual como algo real, sino también una inversión de los planteos deterministas científicos, pasando de un mundo material que determina los procesos mentales, a un mundo espiritual causa última de los infortunios del hombre y su cuerpo. Aunque no creemos que las corrientes *New Age* se definan solamente en su rechazo al reduccionismo materialista de la dualidad mente-cuerpo (*cfr.* Hanegraaff, en Rothstein, 2001[47]), si es cierto que, la ontología de lo espiritual lleva inevitablemente a una confrontación con el determinismo materialista científico, y a una relación ambivalente con el discurso científico en general, con momentos de conciliación, a través de la utilización del mismo para la legitimación de prácticas y enunciados, y con momentos de confrontación, a través de la crítica a un materialismo que relega lo espiritual a un epifenómeno. Lo interesante es como ambos momentos muchas veces pueden coexistir en un mismo sistema terapéutico, por ejemplo en los relativos a la "Biología Total", o la "Nueva Medicina Alemana"[48], íntimamente vinculados a esta *weltanschaaung* de la espiritualidad.

[47] *"New Age is characterized less by what it asserts than by what it rejects: all forms of New Age are united in their rejection of dualism and materialist-reductionism, and this culture criticism is expressed in terms of heavily secularized interpretations of western esotericism"* (Hanegraaff, en: Rothstein, 2001, p. 21-22).

[48] La "Nueva Medicina Alemana" o *Germanische Neue Medizin* es creada por el Dr. Ryke Geerd Hamer, un médico alemán que luego de la muerte de su hijo contrae cáncer testicular. A partir de allí decide estudiar las causas psicológicas del cáncer, concibiendo ésta enfermedad en tanto respuesta biológica a una situación de estrés. Hamer llega a la conclusión de que la cronificación de enfermedades como el cáncer sería consecuencia de mecanismos prolongados de activación del estrés y la angustia, provocados por el impacto psicológico de los diagnósticos médicos. Actualmente la medicina considera a las teorías de Hamer como peligrosas desde el punto de vista sanitario, en tanto desalientan a los pacientes con enfermedades mortales a no seguir los tratamientos convencionales. Consecuencia de sus ideas, al Dr. Hamer le ha sido retirada la licencia para el ejercicio de la medicina, así como ha sido procesado por varios casos de mala praxis. El Dr. Claude Sabbah, creador de la "Biología Total de los Seres Vivos", retoma ciertos postulados de Hamer, trasladándolos a los conflictos transgeneracionales y su tratamiento a través de la "desprogramación biológica". En ambas corrientes se apela a conceptos y explicaciones fisiológicas, de modo que éstas teorías se ofrecen

Etnoturismo enteogénico

Kenneth W. Tupper (2009) clasifica el uso contemporáneo de ayahuasca fuera del contexto geográfico tradicional en tres tipos: i. el de las iglesias sincretistas brasileras, y su expansionismo a través de las líneas del Santo Daime (CEFLURIS) y UDV, ii. el de los usos psiconáuticos en contextos no estructurados, a través de consumidores que consiguen ayahuasca vía internet o redes informales, iii. el vegetalismo transcultural, donde se ofrecen ceremonias de curación en un formato indígena adaptado a clientes no indígenas. En el caso de las iglesias espiritistas y siguiendo a Juan Scuro (2012a, 2012b), la transnacionalización no se realiza mediante una acción proselitista, sino por un descubrimiento individual que suscita a los participantes extranjeros a trasladar el culto a su país. Difieren entonces de religiones expansionistas como las neopentecostales, con estrategias específicas y organizadas de expansión y de explotación de nichos de mercado religioso. El segundo caso responde a modalidades secularizadas de consumo enteogénico, posibles gracias a un contexto altamente globalizado y a internet como medio de comunicación y mercado[49]. El tercer caso resulta de la articulación entre el neochamanismo vinculado al heterogéneo campo de movimientos místico-esotéricos, y los chamanismos locales readaptados de acuerdo al juego transnacional de oferta-demanda, sus negociaciones y resignificaciones culturales consecuentes. Las rutas del chamanismo internacional comienzan a privilegiar a la ayahuasca dada su doble

como demostraciones científicas de la determinación de lo espiritual por sobre el cuerpo y las enfermedades para los seguidores de movimientos místico-esotéricos. También permiten sostener la polaridad naturaleza-tecnología, a través de la concepción de las enfermedades como "programas de la naturaleza" que benefician a la evolución del organismo, y las aplicaciones tecnológicas de la ciencia occidental como obturadores de los procesos naturales.

[49] *"The Internet is one of the most important drivers of globalization today, an information and communication tool exerting unprecedented economic, social and intellectual changes. Its role in disseminating knowledge and opinions about ayahuasca in the past decade has been instrumental in spreading cross-cultural vegetalismo (and the brew more generally) beyond the Amazon* […] *The inception of the World Wide Web during the 1990s established novel sociological conditions for ayahuasca to enter the popular mindscape of Euroamerican culture in the way it has"* (Tupper, 2009, p. 121).

conexión, por un lado con la selva tropical -paraíso virgen y naturaleza intacta, que desde la época romántica ocupa un lugar misterioso en occidente-, por otro con los amerindios, supuestos guardianes de una sabiduría primordial.

Si bien podemos situar estos intercambios transculturales ya en la década de los sesenta, cuando los movimientos "contraculturales" de Norteamérica y Europa comenzaban a trazar itinerarios psicodélicos en una apología del nomadismo geográfico y psiconáutico, es recién en los años noventa que el etnoturismo neochamánico comienza a privilegiar los enclaves geográficos ayahuasqueros, intensificándose el etnoturismo en países como Perú o Brasil, y consolidándose un circuito en base a una dialéctica entre oferta y demanda, entre chamanes locales y el público extranjero. Los usuarios extranjeros forman grupos de afinidad con los chamanes, comenzando los intercambios, los viajes desde uno y otro lado, y la creación de "centros chamánicos" específicamente para la acogida de extranjeros.

> *"Estos viajes han suscitado la creación de sitios de acogida que permiten a los usuarios y a los chamanes itinerantes proyectar y realizar itinerarios de etapas múltiples entre distintos centros rituales. Estos 'centros chamánicos' se sitúan habitualmente en un entorno selvático, rodeados de amplios terrenos, pero siempre cerca de una carretera y a proximidad del aeropuerto de la capital regional. Se componen de un conjunto de viviendas construidas sobre estacas, localmente llamadas malocas, que imitan los cánones de construcción popular de la zona aunque presenten un nivel de comodidad inspirado por las necesidades del visitante extranjero (mosquiteros que recubren la totalidad de los edificios, servicios higiénicos, duchas). El personal mestizo, contratado en el lugar, se encarga del mantenimiento, de la preparación de las comidas, del servicio de lavandería, de la vigilancia y de la asistencia a los participantes de las ceremonias en caso de algún malestar físico, recurrentemente presente después de la ingestión de la ayahuasca. El trabajo ritual lo asumen especialistas que pueden ser locales –indios o mestizos– o extranjeros"* (Losonczy, Mesturini, 2010, p. 166).

Vemos entonces como surgen asociaciones entre chamanes locales y aprendices extranjeros, en una red informal de intercambios, vinculados a un mercado de bienes religioso/espirituales. Esta nueva demanda extranjera, cuantitativamente mayor a la demanda local y de mayor poder adquisitivo, es lo que impulsa a los chamanes a la creación de centros específicamente pensados para la estadía del "blanco" o "gringo". Por su parte los usuarios extranjeros forman grupos, sea por afinidad, sea a

través de centros propios, vinculados a las terapias holísticas o a nuevas modalidades de religiosidad/espiritualidad. Entran en contacto con chamanes y los acogen periódicamente para rituales, así como organizan viajes etnoturísticos hacia los centros situados en la selva[50].

Dentro de las actividades realizadas en Ayariri, los viajes a Perú son considerados la actividad de mayor importancia, dado que ofrecen un contacto más "directo" con el vegetalismo en su lugar natural, el Amazonas. Realizados desde el año 1999 y organizados una vez al año, los viajeros realizan un retiro espiritual que incluye dietas, ceremonias de ayahuasca y aislamiento en la selva. Estos viajes requieren una preparación tanto física como espiritual; quienes decidan realizarlo deben antes concurrir a distintas actividades donde se prepara cuerpo y espíritu para las dificultades que puedan encontrarse. Dada la importancia que el viaje a Perú tiene para el público de Ayariri decidí ir con ellos de modo de poder observar y participar en forma más íntima de los detalles del proceso.

El viaje se realizó entre el 22 de setiembre y el 8 de octubre de 2012, sin embargo un par de meses antes del mismo comenzamos las actividades de preparación del mismo, bajo la consigna de "el viaje ya empezó". La preparación implicaba caminatas y ejercicios, así como eventuales reuniones y retiros tanto en Montevideo como en una casa en Playa Hermosa, cercana a la ciudad de Piriápolis, en el departamento de Maldonado. El grupo estaba formado por 15 viajeros de diferentes profesiones y oficios, como arquitectura, medicina, psicología, química, contaduría, sociología. Lo primero que me llamó la atención fue la necesidad de construir lo que denominaré un "contrato terapéutico", y que consiste en que cada uno de los participantes debía instalar una demanda psicoterapéutica en el grupo como requisito fundamental para ser parte del mismo. En mi caso particular tuve que

[50] Según Fotiou el turismo chamánico no sería una anormalidad sino una manifestación consistente tanto para el chamanismo como para la cultura occidental, "*I have looked at the phenomenon of shamanic tourism from the perspective that it is not an anomaly but rather is consistent both with Western history as well as the nature of shamanism. I have also placed shamanic tourism in historical context within discourses in the West about shamanism and hallucinogens and have shown that we are witnessing a shift in cultural discourse about drugs. This discourse sees plant hallucinogens as sacraments and seeks their use in a ritual context with specific intentions.*" (Fotiou, 2010a, p. 302).

abrirme al grupo de una manera donde los límites entre la participación y la observación, entre la apertura y la distancia, fueron difíciles de sostener por momentos, dado que por un lado no quería causar cierta reactividad en los integrantes del grupo, pero por otro era imprescindible para entrar en el contrato grupal abrirme en forma íntima, y exponer mis conflictivas psicológicas y en cierta medida mi "visión de mundo" y mis categorías para pensar y sentir las experiencias. Esto generó una dinámica donde las tensiones no fueron pocas, dada la necesidad de no introducir determinadas categorías o interpretaciones en el campo, que sesgaran o contaminaran los sentidos que los sujetos volcaban a lo largo del mismo.

Podemos decir que el grupo de viaje se construyó en tanto "grupo terapéutico", donde se elaboraban los problemas bajo una perspectiva "holística". Las instancias anteriores al viaje permitieron aceitar los vínculos, crear lazos afectivos, conocerse unos a otros. Las ideas centrales introducidas en el dispositivo grupal eran que cada uno podía ser un espejo del otro; el análisis giraba en torno al entendimiento del mecanismo psicológico de "proyección", de que "cada uno proyecta algo de sí en los otros", de "como resuena esto que trae el compañero en mí", mecanismo que luego podía ser extrapolado al resto de la naturaleza y los acontecimientos, bajo una "ontología de la espiritualidad" y el estilo cognitivo de la "participación mística". Tanto en las interacciones intragrupales como en el análisis e interiorización de los problemas y personalidad de cada uno de los integrantes, se podía reflexionar, sanar y trascender el "ego". Podríamos decir, siguiendo al antropólogo Victor Turner (1977), que el grupo de viaje operó en tanto *communitas existencial*, bajo la consigna de poder contemplar, cuestionar y trascender las estructuras enclaustrantes de la *societas* y volver revitalizados a la vida cotidiana. Siguiendo a Turner, el viaje transcurrió en un espacio liminal (*limen* o "umbral" en latín) configurado bajo las consigna del "aquí y ahora" –una especie de *happening*-, un sentimiento de hermandad y una necesidad de trascender las "ataduras del ego", en un movimiento de separación-margen-reagregación que cabalga entre lo terapéutico y lo religioso. Se podría decir entonces, utilizando términos psicoterapéuticos, que el espacio liminal del grupo de viaje es un tipo de "encuadre" o "dispositivo terapéutico", que permite la conformación de una *communitas* o "antiestructura" donde las categorías sociales se "suspenden" momentáneamente, en

un espacio indefinido que Turner clasifica como *betwixt and between*[51]. Si el espacio liminal es el dispositivo, podemos decir que el método de análisis es la "participación mística" en tanto "proyección mística", y que, acompañando el método se utilizan lo que denominaremos "operadores simbólicos", que guían y permiten la traducción de la experiencia. Pasaremos entonces a explicar estas dos nociones relacionándolas con el viaje realizado.

Una característica central de los modos hermenéuticos de analizar los acontecimientos de la vida cotidiana por parte de los participantes del viaje ha sido la constante interpretación de los mismos en términos proyectivos o teleonómicos, o sea, concibiendo una voluntad o fuerza oculta que opera sobre ellos[52]. La aparición

[51] *"The attributes of liminality or of liminal personae ('threshold people') are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial. As such, their ambiguous and indeterminate attributes are expressed by a rich variety of symbols in the many societies that ritualize social and cultural transitions. Thus, liminality is frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to the wilderness, and to an eclipse of the sun or moon"* (Turner, 1977, p. 95).

[52] No es de extrañar entonces la confrontación entre la "ontología del mundo espiritual" y el *mainstream* científico, si tomamos en cuenta que el origen del método científico se encuentra íntimamente vinculado al abandono de las causas teleonómicas aristotélicas: *"El rechazo de la conducta intencional y las teleonomías se debió a un movimiento secular que permitió a la ciencia desligarse de las causas sobrehumanas o sobrenaturales. Lo que vemos en los comienzos del pensamiento científico moderno es la necesidad de distanciarse de lo cualitativo y lo subjetivo, que en el pensamiento aristotélico y medieval obstaculizaban en aquel entonces el desarrollo científico. En el pensamiento de Aristóteles la naturaleza de una sustancia implica una tendencia intrínseca de la misma, un telos, que apunta en dirección de su plenitud. La piedra que cae lo hace por su propia naturaleza, cuya finalidad o teleonomía es buscar su lugar natural en el cosmos, el centro de la tierra. Así entonces se formulan cuatro tipos de causas: la material y la formal (que suponen el juego entre materia y forma) y las dos que nos interesan, causa eficiente y causa final. La eficiente está vinculada con un principio activo que produce el cambio, y la final se vincula a una finalidad, a un telos involucrado. En la piedra y desde un punto de vista aristotélico, las cuatro causas se interrelacionan; pero con la llegada de las ciencias naturales se conservará tan sólo la causa eficiente y, en biología, las causas finales o teleonómicas, en el sentido descripto anteriormente"* (Apud, 2010, p. 5).

de una mariposa, los conflictos intragrupales, las complicaciones durante el viaje, la buena suerte, las picaduras de insectos, la fiebre, los dolores corporales, todo era interpretado como causal, sea en tanto teleonomía teológica –el "Gran Espíritu" y sus designios ocultos-, sea bajo una visión "kármica" de la causalidad universal –todo tiene un porqué, vinculado a nuestro ego y sus disposiciones psíquicas. Detrás de las causalidades mecánicas del mundo material, subyacen motivos ocultos, que al conectarnos intuitivamente con nuestro ser espiritual se revelan en su verdadera naturaleza, que no es otra que la conexión del individuo con la totalidad del universo espiritual. Sin pretender volver a las viejas separaciones entre mentalidad primitiva y mentalidad civilizada, nos gustaría tomar prestado el concepto de "participación mística" propuesto en 1922 por Lucien Levy-Bruhl (2003). Esto lo haremos en forma operativa y no intentando llevar el concepto a sus últimas consecuencias, que supuso en su momento la generalización de una falsa dicotomía. Según Levy-Bruhl mientras el pensamiento europeo lleva años de especulación y racionalidad, utilizando la lógica y buscando causas naturales, el pensamiento primitivo opera buscando un entramado de conexiones místicas, en lo que el autor denomina "ley de la participación mística". Sus representaciones colectivas son prelógicas y místicas; esto no quiere decir que sean antilógicas, sino que operan sin tomar en cuenta los cánones relativos a la no-contradicción o la verificación. Al igual que Durkheim, Levy-Bruhl piensa que estas características son de naturaleza social más que psicológica; su carácter místico no alude al sentido religioso de nuestras sociedades, sino a la creencia en fuerzas imperceptibles a los sentidos, que se manifiestan haciendo participar al sujeto con el resto del cosmos. La percepción mística es inmediata, no percibe primero y aplica un esquema conceptual después; parte del sentimiento o la intuición por sobre la razón. Según Evans-Pritchard (1991), ambos pensamientos difieren en prácticamente todo, instalando una oposición tan radical que llevó a que Levy-Bruhl luego se arrepintiera, intentando matizar su pensamiento. De todas maneras, podría decirse que no son modalidades de pensamiento necesariamente contradictorias, y pueden presentarse ambas una misma sociedad y en un mismo individuo.

Nosotros lo concebiremos como un estilo cognitivo de pensamiento, que supone el uso de la intuición para establecer cierta "conexión" mística, un modo de

enlazar acontecimientos en forma causal, pero no en términos mecánicos, sino teleonómicos o "proyectivos", vinculados a propósitos y sentidos que se revelan al sujeto en forma casi inmediata. La participación mística es una modalidad de pensamiento que implica un modo de razonamiento de corte intuitivo y expresivo, con una fuerte utilización de la metáfora y los recursos poéticos, fuertemente simbólico, y que sólo puede ser entendido bajo una "ontología del mundo espiritual" que actúa como referente trascendental y como realidad por excelencia. Así como el pensamiento científico apunta a una realidad exterior, entendida como ontológicamente independiente y determinante de los procesos mentales -más allá del grado de relativa autonomía que la mente posea bajo una concepción emergentista o sistémica-, el pensamiento místico apunta a una realidad independiente y determinante del cuerpo y la materia, que no es otra que la realidad espiritual. Es por ello que se privilegia la intuición sobre el raciocinio, la experiencia interna por sobre los datos de la realidad exterior.

Si la "participación mística" refiere a un estilo de pensamiento, los "operadores simbólicos" son aquellos símbolos reiterativos, usualmente utilizados para producir ciertos efectos psicológicos. Siguiendo la idea de que la cognición es capaz de distribuir funciones en el medio a través de símbolos y artefactos (*cfr*. Clark, 2006, o Hutchins, 2010), podemos decir que los operadores simbólicos son herramientas psicológicas que permiten proyectar hacia afuera determinados contenidos mentales para de esa manera trabajarlos y producir un cambio cognitivo. Los símbolos rituales, en tanto operadores simbólicos utilizados por el grupo, permiten un movimiento de separación-análisis-reagregación liminal del sujeto sobre las estructuras psicosociales que lo determinan o constriñen en su contexto o en su historia de vida. Son símbolos que habilitan al desdoblamiento del sujeto por sobre su vida cotidiana, en tanto brindan esquemas interpretativos y estilos de pensamiento, analíticos, cuestionantes e introspectivos.

Dentro de los más importantes operadores tenemos el simbolismo de la selva, entendida como una supra entidad natural, paraíso virgen e imagen arquetípica de la naturaleza en perfecto equilibrio y armonía. La contemplación de la selva ya de por sí es una experiencia estética del orden de lo sublime, que dispara la imaginación tanto del turista como de los nativos de la zona. Para occidente, y siguiendo la

metáfora de Beyer (2009, p. 349) ha sido desde épocas de la conquista, una especie de test proyectivo en el que la imaginación europea ha depositado tanto aspectos negativos (salvajismo, sexualidad, caos) como positivos (pureza, naturaleza, armonía). La presencia sublime de la selva, así como un sistema de símbolos que la identifican como arquetipo de una totalidad armónica, y como entidad que nos comunica y nos permite participar en esa armonía, es un disparador analítico que permite operar psicológicamente en torno a temas o problemas que el viajero trae consigo. La selva deja de ser un conglomerado biótico heterogéneo de plantas y animales en la lucha por la supervivencia, y pasa a ser una "orquesta en perfecta armonía", utilizando las palabras del curandero Don José Campos (En: Overton, 2012, p. 25). La selva es un operador simbólico sincrónico, en el sentido que apunta a una experiencia intuitiva del "aquí y ahora", del *happening*, una experiencia mística de sentido de pertenencia más allá de mediatez de las estructuras sociales. Otro símbolo poderoso es el de la ancestralidad, que sería un operador simbólico diacrónico, vinculado a la temporalidad del sujeto, y a la posibilidad de suturar la historia propia y el árbol genealógico personal a un linaje ancestral y místico, en este caso conectado con las raíces indígenas y un sentimiento de hermandad universal. Ambos son operadores que expresan el estilo de pensamiento propio de la participación mística. La comprensión de la conexión de uno mismo, tanto con la ancestralidad como con la selva/naturaleza se produce en forma intuitiva, en tanto saber interno del espíritu que se reconoce como una parte integral de un todo espacio-temporal mucho mayor.

Para entender la importancia pragmática de éstos operadores simbólicos debemos suspender por un momento la veracidad o incongruencias que puedan presentar, dado que ambos términos se encuentran en profunda contradicción con las nociones científicas de lo que es la selva en tanto sistema biótico, y lo que ha sido la historia de los pueblos indígenas. Para ello debemos suspender –o por lo menos poner entre paréntesis- los modelos críticos a la idealización del indígena en tanto sabio ancestral (Uribe, 2008, S.f.; Caicedo, 2007, 2009, 2010), la crítica general al pensamiento de la "Nueva Era" (Rothstein, 2001; Baer, 2003) y a la posmodernidad (Bauman, 2004; Lipovetsky, 1986; Giddens, 1996). Proponemos entonces -sin negar cierta ingenuidad *naif* por parte de los participantes-, suspender la pregunta

epistemológica por la veracidad de las creencias, y entenderlas en forma pragmática, como operadores simbólicos o herramientas psicológicas que permiten producir determinados procesos analíticos en la persona durante el viaje liminal.

El viaje tuvo por un lado, una etapa donde se recorrieron lugares turísticos y pueblos no tan turísticos del Perú. Llegamos a Tarapoto, ciudad donde se encuentra el famoso centro Takiwasi, y donde tiene su residencia Orlando y su familia. De allí partimos en camioneta a recorrer algunos pueblos de la provincia de San Martín y Amazonas. Durante el trayecto siempre tuvieron lugar reuniones grupales, con dinámicas que ofrecían la oportunidad de analizar los distintos procesos por los que cada integrante estaba transitando. Cada situación del viaje se ofrecía como "emergente" individual y/o colectivo, no sólo en tanto involucraban interacciones que funcionaban como analizadores psicológicos, sino también en tanto el viaje no transcurría por los caminos del azar y la incertidumbre sino por los de la causalidad universal, la "perfección de cada momento", y la "participación mística", por lo que cada momento tenía un sentido oculto que podía ser descifrado. La llegada al sitio arqueológico de Kuelap[53] marcó una posibilidad de conexión con la ancestralidad, con una sabiduría y armonía que distaba notoriamente de los datos históricos sobre el sitio, pero que permitía desplegar procesos psicológicos a través de la presencia de un símbolo factual, presente ante los ojos y sentidos del espectador.

En nuestra estadía en el centro de sanación *Mushuk Pakarina* realizamos la dieta amazónica. En Perú los centros de retiros son por lo general en las inmediaciones del área selvática, fundados por curanderos locales indígenas o mestizos. En nuestro caso en particular el centro se encontraba en las inmediaciones de Llucanayacu, una comunidad ribereña semirural, situada en las orillas del Río Huallagas, afluente del Amazonas, y a treinta minutos en barco de Chasuta. Ésta práctica de viaje es usualmente denominada etnoturismo enteogénico, y tiene sus adeptos en todas partes del mundo. Para el turista implica un retiro en el que puede conectarse con la "naturaleza" y consigo mismo; para el curandero significa realizar su oficio y vocación con una paga bien remunerada. Dentro de los retiros cumple una

[53] Sitio arqueológico ubicado a tres mil metros de altura, en la provincia de Luya. Se trata de una ciudad militar fortificada, perteneciente a la cultura *chachapoyas*, con una muralla que alcanza los 20 metros de altura.

función central la práctica de “dietar”, que implica la ingesta de una planta específica con fines que pueden ir desde la curación o purga de ciertos “males” o dolencias, hasta, en el caso de la directora del centro, el aprendizaje del “camino vegetalista”, que implica ir al Amazonas a dietar con cierta frecuencia. En nuestro caso en particular la dieta duró 4 días, un período inusualmente menor, considerando que los curanderos recomiendan entre 7 y 10 días de aislamiento. La dieta se realizó en los denominados “tambos”, una estructura sencilla compuesta por un techo de paja de hojas de palma, sostenido por troncos, y sin paredes, de modo que ofrecen solamente protección para la lluvia, que sería en suma la única contingencia climática a considerar si tomamos en cuenta el clima cálido constante de estas zonas tropicales. Bajo el techo del tambo, hay una cama con mosquitero y una hamaca paraguaya, donde el dietero pasa la mayor parte del día. El tambo se encuentra a una distancia no muy lejana de la casa principal, lo suficiente para que el dietero se encuentre aislado, pero que pueda ser visitado periódicamente por el curandero, que le dará alguna comida o bien la planta que esté dietando. En nuestro caso en particular la dieta tuvo como prolegómeno una ceremonia de ayahauasca la noche anterior. La ceremonia se realizó en una “maloca”, estructura más grande que el tambo, construida bajo los mismos principios.

Figura 6: Los "tambos" son residencias sencillas, compuestas por un techo de paja sostenido por una estructura de madera. La presente foto es de un tambo en el centro *Mushuk Pakarina*, donde tuve la oportunidad de dietar por cuatro días.

Al día siguiente fuimos ubicados en nuestros respectivos tambos, donde estuvimos los cuatro días restantes. El aislamiento en el tambo permite un distanciamiento total con los modos de relacionamiento social y con nuestra vida cotidiana. Si bien vimos que el "grupo terapéutico" en tanto *communitas existencial* ya de por sí supone cierta liminalidad, con la dieta se puede decir que se llega al punto máximo de la separación. Pese a que en esta investigación no pudimos detenernos en el análisis minucioso de las experiencias relacionadas con las dietas de los participantes en el viaje, nuestra observación-participación nos permitió acercarnos y tener un panorama general de la experiencia. Al igual que las ceremonias de ayahuasca, las dietas pueden ser entendidas como un sistema de actividad (concepción teórica que analizaremos en el próximo capítulo). Dentro del mismo nos gustaría destacar varios componentes centrales que determinaron cierto tipo de experiencia en cada uno de los participantes:

a. El aislamiento en el tambo produce por lo general un pensamiento rumiante, así como un paréntesis tanto espacial como temporal con el *acting out* de la vida cotidiana y sus conflictos, promoviendo el *insight*, así como generando distintos estados de ánimo -tedio, tranquilidad, soledad, entre otros-, por lo general oscilantes durante el día, y que bien pueden ser analizados por el sujeto. El participante no tiene nada para hacer, no se permiten distracciones más que una libreta de anotaciones, que de hecho favorece aún más la introspección. Tampoco uno puede salir a pasear, con la excepción de ir al río a bañarse, y se recomienda que la persona se tire en la hamaca paraguaya, y no realice muchos movimientos o acciones físicas. En el tambo uno debe adaptarse y aprender a convivir con insectos y animales. Esto genera en primer lugar una confrontación con nuestros hábitos cotidianos, promoviendo un perspectivismo que, si bien durante todo el viaje se encuentra puesto en juego, al ver, transitar y convivir en espacios distintos a los acostumbrados, en el tambo se acentúan, no sólo por el aislamiento, sino porque uno entra en un régimen de dieta y austeridad general. Esto lleva a que toda la energía de la persona se vuelque hacia adentro, hacia la reflexión, los recuerdos, la contemplación del lugar, y, dado que el participante dieta por un motivo, a la reflexión de un conflicto o propósito que trae consigo. La introspección por lo general se dirige hacia allí, a poder analizar y observar desde la distancia cierta problemática personal.

b. La dieta implica siempre la ingesta de una planta, con la que uno puede aprender y comunicarse. Cuando hablamos de comunicación no nos referimos únicamente al sentido verbal del término, sino que puede ser una comunicación vinculada a las sensaciones corporales, las intuiciones, las visiones, los sueños. En mi caso particular por ejemplo dieté con *Chiric Sanango*, planta que me causó una especie de escalofrío en el cuerpo y hormigueo en la boca, así como un estado hipnagógico que me llevaba a estar tirado durante parte del día, ni completamente dormido ni despierto, experimentando una mezcla de asociaciones libres y ensoñaciones diurnas.

c. Por otro lado están lo que denominamos “operadores simbólicos”. En este caso en particular cobra una importancia central la presencia de la selva, con la que el participante entra en una especie de “comunión”. La selva opera como arquetipo, como una entidad ya no alejada sino presente, rodeando al participante de modo que su presencia produce esa “aura de facticidad” que permite al sujeto colocarse en un tipo de experiencia sagrada o espiritual.

d. Por último, pero no menos importante, están las ceremonias de ayahuasca, realizadas antes, durante y al final de la dieta. La primer ceremonia fue realizada la noche anterior al retiro en el tambo, y las experiencias vividas en su transcurso fueron intensas, por lo que al día siguiente, en el primer día de aislamiento, cada uno de los participantes tenía una gran cantidad de experiencias para meditar y digerir. Luego, y en la segunda noche de dieta, Orlando cayó sorpresivamente a cada uno de nosotros, y nos dio de tomar nuevamente ayahuasca, bajo la consigna de “tener una ceremonia solos en la selva”. Finalmente y la cuarta noche, luego de habernos retirado del tambo, se realizó la última ceremonia de ayahuasca.

Ninguna de las tres ceremonias fue al azar, sino que formó parte determinante en las experiencias vividas durante la dieta, de modo que tanto las ceremonias de ayahuasca, la planta con la que cada uno dietó, como el aislamiento en el tambo, constituyeron un dispositivo ritual capaz de generar determinados efectos liminales en cada uno de los participantes, donde el juego entre el extrañamiento, la introspección, el escrutinio existencial de uno mismo y su vida cotidiana, dominaron la escena.

Figura 7: Maloca donde se realizan las ceremonias de ayahuasca en *Mushuk Pakarina*. Los principios de construcción son similares a los tambos (techos de hojas de palma, estructura de madera), aunque más espaciosos y con paredes alrededor, que no llegan hasta el techo, sino que dejan una hendidura para evitar el calor intenso.

Capítulo IV: Ceremonias de ayahuasca

Las ceremonias de ayahuasca de Ayariri poseen un diseño característico del vegetalismo amazónico. Ya a fines de los sesenta la antropóloga Marlene Dobkin de Ríos describía las sesiones de ayahuasca de los suburbios urbanos de Iquitos en una forma bastante similar a las utilizadas actualmente en centros como Ayariri[54]. Las sesiones ocurren siempre en la noche; se realizan en un lugar oscuro, donde los participantes se sientan en el piso recostados contra la pared, con un abrigo, agua, y algún recipiente para los efectos eméticos de la planta. La sesión dura toda la noche y los participantes deben permanecer allí hasta el final de la misma. Es común la utilización de icaros -cantos sagrados-, aunque en modelos más urbanizados suelen incluirse otros elementos, como instrumentos musicales o cantos de diversas procedencias.

Como veíamos anteriormente los participantes de las ceremonias suelen llegar por medio de redes sociales informales -el clásico "boca a boca"-, en forma similar a la que Uribe (s.f.) describe en Colombia bajo el concepto de "redes emergentes" para el caso de las "tomas de yajé", y que María Julia Carozzi (1993, 2000) describe en Argentina como "redes sumergidas" para el caso de la *New Age*. Éstas redes sociales informales están conformadas por sujetos con determinado perfil socio-cultural, con una demanda de espiritualidad vinculada a la denominada "nebulosa mística-esotérica", en las que cada sujeto participa sin perder su "individualidad", siguiendo los principios de la importancia de la "experiencia personal" y del *do-it-yourself* propios de movimientos como de la "Nueva Era" u otros movimientos producto de la modernidad tardía. Siguiendo a Hervieu-Leger (2005), el lugar de verdad del creer se desplaza de la institución al sujeto creyente, por lo que podemos identificar la proliferación de figuras anteriormente poco comunes en el escenario religioso, como el creyente *bricoleur* ("yo creo a mi manera"), el creyente probabilista ("yo creo pero

[54] "*In the Peruvian Amazon, there are ancient traditions of use of hallucinogens in religion, healing, and witchcraft activity. Today, in urban settings, ayahuasca has received its greatest cultural elaboration as an adjunct to folk healing. Mestizo healers in such urban centers as Iquitos and Pucallpa gather together groups of patients, ranging in number from five or six to as many as twenty-five, in clearings at the edge of these Amazonian cities*" (Dobkin de Rios, en: Harner, 1973, p. 69).

no sé muy bien qué"), el creyente psico-fenomenólogo (aquel que recurre a la experiencia como forma de explorar sus conflictos o insatisfacciones personales y que suspende la pregunta por la ontología de la experiencia), o el creyente ecléctico (que vincula la experiencia con los demás contenidos simbólico-religiosos circundantes, de modo de crear su propia cosmología articulada y coherente). Los distintos tipos de sujetos creyentes configuran un campo heterogéneo donde es difícil realizar generalizaciones en torno a qué creencias y símbolos configuran el espacio ritual para cada uno de sus participantes. De todas maneras, algunas líneas de sentido son introducidas reiterativamente, por ejemplo la concepción de la ayahuasca como una planta maestra, como un ser espiritual con el cual podemos comunicarnos.

El diseño ceremonial y sus transformaciones

Es un lugar común dentro de los centros ayahuasqueros hablar de "diseño" a la hora de definir el *setting*, conjunto de disposiciones espaciales, reglas y elementos que configuran la ceremonia. El diseño varía de grupo en grupo; así, mientras el Santo Daime utiliza una sala iluminada, con fotos, arreglos, música, un himnario religioso, y un baile repetitivo, en el caso de Ayariri se siguen los lineamientos básicos de la tradición vegetalista, con los participantes recostados en el piso, una sala sin iluminación por fuera de la natural y la utilización de icaros. De todas maneras el diseño es readaptado a las necesidades locales a través de la introducción de distintos elementos y pautas. Tenemos por ejemplo la utilización de instrumentos de todo tipo (*tumank*[55], cuencos tibetanos, instrumentos de percusión), que varían de ceremonia en ceremonia, y que se encuentran por lo general asociados a una persona amiga del centro que decide aportar su arte en la ceremonia. También tenemos cierta flexibilidad en los cantos; mientras que en el contexto mestizo peruano vemos la utilización de icaros y pautas regladas en torno a quien debe y quien no debe cantar, en las ceremonias de Ayariri se promueve en momentos específicos de la ceremonia la participación colectiva, a través de cantos que no necesariamente son icaros, y que pueden ser conocidos y cantados por todos. También tenemos el espacio de cierre de

[55] Especie de arco amazónico, similar al *berimbau*, pero sin la calabaza que hace de caja de resonancia.

la actividad, algo que no ocurre en el contexto peruano y que consiste en, a la mañana siguiente de la ceremonia, y luego del desayuno común, cada participante comparte su experiencia. Esta instancia se ofrece como un espacio de contención y reflexión, que asegura el bienestar y el cuidado de cada una de las personas, algo no menor en contextos citadinos, donde luego de la ceremonia el sujeto debe salir a la calle, ver a su familia o ir al trabajo. Como nos explicaba la directora del centro,

> *"El comentar fue algo que fuimos introduciendo con claridad nosotros. Porque hay que hacer un cierre asegurando de que la persona se vaya bien para su casa. Y cuando venía Juan las personas querían en algún momento hablar con Juan, fuera del lugar de curandero. Entonces el desayuno era un buen momento para asegurarnos que todos estuvieran bien, que coman algo antes de irse, y demos por redondeada… y ahí creo que terapéuticamente es bueno escuchar, es bueno que te escuchen, y es bueno escucharse. Entonces por ahí no importa que digas lo mucho, por ahí escuchar lo que dice el otro, te comprende, te da una cosa ahí, ver que estamos todos de nuevo".*

Por otro lado, mientras en el contexto tradicional vegetalista el curandero dirige la ceremonia solo o con su aprendiz, en Ayariri se dispone siempre de por lo menos un colaborador, quien o quienes apoyan en las tareas de cuidado y vigilancia de cada una de las personas, como acompañarlas al baño, observar cómo se encuentran, ayudar con los efectos eméticos en tanto sea necesario, entre otras,

> "[El curandero] *no tiene un equipo, tiene una sola persona, que es su aprendiz, y en él se apoya para las cosas, para si precisa que le cante algo, que asista a las personas de la sala y eso, pero ta, nada más. No tiene un equipo, el equipo lo tengo yo porque trabajo acá, porque me gusta. Tomé cosas de la respiración holotrópica que tiene un buen setting. Acompañar a las personas al baño, si o si, llevarla y traerla, estar ahí…. Y lo otro que implementé yo es que para que… es larga la noche cantando… para que se haga un poco más llevada y para que vayas enseñándole un poco al otro algo, tener a alguien al lado para el canto. Las personas que caminan por la sala son bien suavecitas, tienen que casi que ni percibirlas. Y el que canta se queda quieto sentado cantando. Eso lo fui inventando yo de acuerdo a lo que pasa acá pero el curandero tiene una sola persona…".*

Vemos entonces la distribución de varias funciones, desde quienes observan y cuidan al grupo en su conjunto, asistiendo en caso de que alguien necesite algo, caminando por la sala suavemente ante el llamado de algún participante, y por otro lado el apoyo de los cantos, o eventualmente la presencia también de instrumentos.

Por último tenemos el tema del "propósito", distinto en el contexto mestizo y el urbano. Como vimos anteriormente, mientras en el contexto peruano mestizo los motivos por los que una persona participa en una ceremonia de ayahuasca suelen vincularse con problemas propios del contexto socio-cultural ribereño, en las ceremonias citadinas vemos propósitos propios de una clase media/alta con una fuerte impronta "psi", que utiliza el espacio en tanto dispositivo psicoterapéutico. En Ayariri se recomienda asistir a las ceremonia con un "propósito", un motivo explícito que el participante puede consultar a la planta.

La importancia del diseño no radica únicamente en crear un clima de contención y cuidado que permita al participante transitar la experiencia lo mejor posible, sino que también determina la experiencia de los participantes, a tal punto que sujetos bajo distintos contextos pueden vivir experiencias considerablemente distintas bajo los efectos de una misma sustancia. El diseño, es una variable o factor determinante en la experiencia "psicodélica", aunque también lo son las características propias del sujeto, en tanto sujeto psicológico con una trayectoria propia, vinculada a estilos de creencias, ritos, y modos culturales de "cuidado de sí". Como señalaba el antropólogo Claude Lévi-Strauss,

> "*Los alucinógenos no esconden un mensaje natural, cuya noción misma parece contradictoria; son desencadenadores y amplificadores de un discurso latente que cada cultura tiene en reserva y del cual las drogas permiten o facilitan la elaboración"* (1997, p. 220).

No existe entonces una experiencia natural o "cruda", sino que las vivencias de los participantes están determinadas por lo que Timothy Leary denominaba *Set and setting*, y que involucra tanto las trayectorias individuales (*set*) como lo que podríamos denominar "dispositivo ritual" (*setting*), donde cada elemento juega su papel, siendo la sustancia psicoactiva un dispositivo tecnológico más en el diseño, junto con los icaros, la disposición espacial, y los símbolos con los que se opera no sólo antes, sino también durante la ceremonia, sea en forma espontánea o programada. Usamos el término tecnología en su concepción amplia, definiendo la misma como todo artefacto humano que permite una mediación con la realidad, sea externa, sea psíquica. Para ello nos gustaría introducir en nuestro análisis de la

ceremonia el concepto de cognición distribuida, en tanto creemos ofrece una gran potencia heurística para entender, en términos cognitivos, las experiencias ceremoniales en tanto Estados Alterados de Conciencia (EAC).

Según Hollan, Hutchins y Kirsh (2000), las teorías de la cognición distribuida parten de la deslocalización de la cognición fuera de los límites del cerebro y el individuo, y su extensión hacia procesos más amplios, que incluyen el cuerpo, el lenguaje y los artefactos tecnológicos. Se abocan a la investigación de la actividad humana en su ambiente natural -y no solamente en las condiciones artificiales del laboratorio-, dado que desde esta perspectiva se vuelve necesaria la inclusión de metodologías que abarquen contexto y medio social, de modo de poder analizar cómo se articulan y se transforman mutuamente las estructuras cognitivas internas y externas, y cómo incide el medio cultural en los procesos cognitivos. La cognición distribuida supone el abandono de un modelo exclusivamente centrado en el individuo, extendiendo los procesos mentales hacia afuera, a un contexto social y cultural, dado que tanto tecnología material como simbólica son producto de una sociedad, con sus vínculos de cooperación y competencia, con su historia y con una propia ecología artefactual. Dentro de las influencias más tempranas a este tipo de enfoque tenemos a la filosofía de la tecnología de Martin Heidegger, la psicología ecológica de James Gibson (con su teoría de los *affordances*), a Gregory Bateson y su ecología de la mente, y a la escuela histórico-cultural soviética de la primera mitad de siglo XX, donde la influencia del pensamiento marxista fue determinante en la inclusión de factores sociales, materiales e institucionales.

Dentro de la escuela rusa, Alexander Luria (1979) concibe al hombre como un animal cuya característica distintiva es la fabricación y el empleo de herramientas. Éstas no sólo modifican radicalmente las condiciones de su existencia, sino también al hombre mismo y su condición psíquica. Por su parte Lev Vigotsky (1982) desarrolla la noción de artefacto cultural como mediador en la relación natural entre sujeto y objeto, bajo su famoso triángulo:

Figura 8: Triángulo de Vigotsky. La recta de la base representa la relación no mediada entre sujeto y objeto, en tanto los otros dos lados suponen la mediación de un artefacto (sea una herramienta o un símbolo) en las actividades del sujeto.

Los artefactos abarcarían tanto herramientas (mediación orientada hacia fuera) como símbolos (mediación orientada hacia adentro). A partir del triángulo de Vigotsky es que Cole y Engëstrom (1993) plantean el concepto de cognición distribuida bajo un enfoque histórico-cultural, agregando a la tríada sujeto-objeto-artefacto mediador, su relación con una comunidad con reglas y roles sociales:

Figura 9: reformulación del triángulo de Vigotsky por Cole y Engëstrom, para caracterizar lo que los autores denominan "sistema de actividad". A las relaciones sujeto-objeto-artefacto, se agregan variables sociales como la presencia de una comunidad, de reglas implícitas o explicitas en la actividad del sujeto, y la adjudicación de roles (división de trabajo) para el ejercicio de cualquier actividad.

El conjunto de estos factores componen lo que los autores denominan "sistemas de actividad", unidad de análisis para el estudio del comportamiento humano. Es un sistema de relaciones históricamente situado, entre individuos y medio cultural, unidad de análisis que permite romper con la noción del sujeto epistémico clásico, que no integra los factores históricos. Nuestro interés se

encuentra en trasladar este modelo cognitivo de entender la actividad humana al campo del ritual religioso, de modo de poder entender la cognición y sus experiencias escapando de una visión intracranealista de la mente, donde las funciones cognitivas no son entendidas dentro de un contexto o un entramado histórico cultural. Para ello redefiniremos el modelo de sistema de actividad de acuerdo a la especificidad del ritual en tanto actividad humana situada histórica y culturalmente y distribuida en un contexto específico:

Figura 10: reformulación del triángulo de Cole y Engëstrom para el análisis de las ceremonias de ayahuasca. La relación sujeto-objeto es sustituida por la relación del participante con su experiencia ceremonial, en tanto ésta última es el objeto de conocimiento y la realidad a la cual se quiere acceder. Los artefactos mediadores involucran tanto aquellos utilizados por el curandero que dirige la ceremonia, como el conjunto de símbolos que integran el sistema de categorías nativo en forma explícita o espontánea. Las reglas sociales serían en nuestro caso las prescripciones propias del diseño ceremonial, que se vinculan directamente con los roles de cada uno de los participantes. La comunidad implica una red informal de relaciones en la que en su concepción amplia se encuentra incluido también el centro, y la presencia de distintos participantes en la ceremonia.

El triángulo es analítico, y discrimina heurísticamente aspectos de la ceremonia que naturalmente se encuentran en forma indisociable. Por ejemplo es imposible pensar el diseño sin tomar en cuenta la diferencia de roles entre el director de la ceremonia y los participantes; sin embargo tanto los roles adjudicados como las características de los participantes exceden el espacio del diseño ceremonial, por lo que tampoco es posible subsumir los mismos y sus determinaciones en términos de diseño. La separación de los elementos nos permite entender el sistema de actividad como totalidad de una acción cognitiva que no se encuentra solamente en los límites del cerebro o del sistema nervioso central, sino que se distribuye a través de diversas tecnologías sociales.

Como decíamos anteriormente en la jerga local el concepto de diseño es utilizado profusamente para designar el conjunto de reglas que componen la ceremonia, así como las disposiciones espaciales y las tecnologías que configuran el espacio ritual. Una ceremonia de ayahuasca tiene determinada estructura básica, con determinada disposición espacial, y distintos momentos que transcurren en el correr de la noche. Los distintos participantes se recuestan sentados en el piso, contra la pared, de modo que rodean toda la habitación, enfrentados unos a otros, aunque sin poder verse claramente, dado que las luces permanecen apagadas luego de habérsele servido a cada uno el brebaje. Cuentan con un abrigo, colchones y almohadas que luego servirán de cama, al finalizar la noche. Cuentan también con una botella de agua, imprescindible para aliviar los efectos de la planta a nivel digestivo, y un balde o bolsa para los efectos eméticos. El conjunto de personas que asiste a la ceremonia en muchos de los casos son referentes asiduos al centro, no sólo a las ceremonias de ayahuasca sino también a las distintas actividades, como ser el Yoga, los retiros, las terapias. Si bien no se trata de una comunidad religiosa, el reconocimiento mutuo permite una mayor comodidad durante los distintos momentos de la ceremonia, así como genera un espacio de contención y apoyo mutuo.

Como vimos anteriormente el rol de la dirección ceremonial en Ayariri reformula el diseño vegetalista clásico, adaptándolo al contexto urbano, pero también introduciendo nuevos elementos, propios de la atmósfera sincrética y el privilegio de la función terapéutica en este tipo de centros. De todos modos, y para el caso de la relación del curandero/chamán/director de ceremonia con el participante, no deja de instalarse esa situación de alteridad recíproca, que Taussig (1993) denomina “conocimiento social implícito” y que se constituye en tanto imaginario articulado entre ambos, a través de una miscelánea de elementos que se conjugan y alternan en una relación dialógica con sus flujos e inestabilidades (los cantos del curandero, la narrativa del participante, las purgas, las limpiezas, etc.). De allí que se destaque el arte performático del curandero, que involucra múltiples modalidades de interacción, no necesariamente vinculadas a símbolos o discursos, sino a la utilización de todo tipo de artefactos, que producen cambios en las experiencias visionarias y corporales del participante, y que remiten a articulaciones asimétricas en el imaginario de

ambos, a través de sentidos compartidos e imágenes que cada uno trae consigo, de acuerdo a sus trayectorias culturales subjetivas.

El curandero y sus artefactos mediadores

El curandero dispone de variados instrumentos que puede utilizar durante la ceremonia, y que van desde los utensilios con los que se sirve la ayahuasca, instrumentos musicales, y por supuesto el infaltable mapacho. Siguiendo una perspectiva distribuida de la relación artefactos-cognición, podemos plantear a los icaros también como artefactos mediadores, así como a la ayahuasca, en tanto "herramienta psicológica" que permite alterar directamente la conciencia[56]. Los artefactos mediadores involucran tanto tecnología material (instrumentos), sonora (cantos), corporal (danzas), como lo que hemos denominado anteriormente "operadores simbólicos". En el caso del curandero, éste cuenta durante la ceremonia con un conjunto de utensilios, agrupados por lo general bajo lo que se denomina "mesa", y que varía de acuerdo a la tradición o al estilo personal del curandero, dado que cada uno introduce en ella lo que le queda más cómodo.

Por un lado tenemos el conjunto de utensilios con los que se sirve la ayahuasca, o sea, la botella con el brebaje y una pequeña copa en la que se bebe. Como decíamos anteriormente podemos considerar a la ayahuasca en tanto artefacto o, al decir de Eduardo Vaina Vargas (En: Labate *et al.*, 2008) en tanto "objeto socio-técnico", vinculado a un contexto de consumo. La ayahuasca puede acompañarse de una botella con agua, así como un vaso en el que se sirve, para sacar su gusto amargo luego de ingerirla. El curandero puede utilizar además una botella de camalonga,

[56] Siguiendo a Aaronson y Osmond, *"The term 'technology', as used here, refers to the entire set of devices, whether mechanical, chemical, or linguistic, by which adaptations of individuals to their environments are enhanced. Plows, clubs, radios, airplanes, fertilizers, drugs, breakfast cereals, grammars, and concepts are each implements and instances of technology, which influence and are influenced by one another. Some implements operate by directly altering the environment in response to the demands of the individual, as when we turn on an air conditioner on a hot day. Others operate by altering the individual to meet the demands of the environment, as when we 'make the last one for the road coffee.' Still others may attempt to integrate the two, as when we read a book to gain knowledge that will help us in particular situations"* (Aaronson; Osmond, 1970, p. 3).

preparado con semillas de *Thevetia peruviana* (camalonga, en el lenguaje nativo), caña de azúcar destilada, y otros componentes como cebolla y ajo, que hacen del preparado algo difícil de tomar, pero que puede utilizarse con fines de limpieza o protección. También se utilizan fragancias aromatizantes como el agua florida o el agua de *kananga*, que permiten al curandero trabajar las sensaciones a través de los olores, produciendo frecuentemente fenómenos sinestésicos. Por último dentro de los instrumentos frecuentes en el curanderismo mestizo del Perú tenemos maracas y la clásica *shacapa* (especie de maraca elaborada con semillas de la palma de *shacapa*). Ambos son instrumentos rítmicos que bajo los efectos de la planta pueden provocar fuertes trances en los participantes.

Figura 11: Mesa utilizada por la directora de Ayariri. A la derecha tenemos una *shacapa* y una maraca respectivamente. También podemos ver los mapachos dentro del cuenco y los utensilios con los que se sirve la ayahuasca. El uso de las mesas es una costumbre extendida entre los curanderos de la zona andina, teniendo una menor presencia en los curanderos amazónicos, quienes o prescinden de las mismas, o las utilizan en forma más austera.

Los icaros son sin embargo el elemento imprescindible en el "arsenal" del curandero. Como vimos anteriormente, el icaro es el lenguaje de las plantas, permitiendo al curandero comunicarse con los espíritus. Podría decirse, siguiendo a

Katz y Dobkin de Ríos[57], que evocan la realidad extraordinaria de la ayahuasca, que no sólo guían a la experiencia, sino que son una expresión poética de las mareaciones ayahuasqueras, por lo que no resulta extraño que puedan tener un poder de invocación y mareación. Del lado de los participantes los icaros son también vividos como un "sostén psicológico", una especie de cuerda que permite, en los momentos en que la mareación es más intensa, tener una referencia, una voz sobre la cuál apoyarse o situarse.

Todos estos utensilios, sumados a los icaros, provocan lo que Beyer (2009) denomina una cacofonía sinestésica de perfumes, humo de tabaco, silbidos y cantos. Desde un punto de vista cognitivo, la sinestesia se ofrece como concepto clave a la hora de entender el mecanismo de acción de los icaros, las fragancias y los sonajeros, en tanto arsenal que el curandero utiliza para provocar efectos en la mareación del participante. Los fenómenos sinestésicos (del griego *syn*=unión, *aesthesis*=sensación) involucran la capacidad de asociar dos sensaciones de distintos sentidos, de poder "ver sonidos", o percibir sabores en las palabras; suponen una especie de cruzamiento entre vías sensoriales distintas[58]. Es bastante común durante los efectos de sustancias psicotrópicas, así como en epilepsias del lóbulo temporal. También ha sido relacionada con fenómenos místicos como la supuesta percepción del aura (Milán *et al*., 2012), o con las ceremonias de ayahuasca (Luna, 1986; Dobkin de Ríos, 2009; Shanon, 2002; Demange, 2002; Beyer, 2009; Fotiou, 2010b). En mi trabajo de campo durante las ceremonias he podido experimentar fenómenos

[57] *"Just as one can argue that Gregorian chants and ecclesiastical modes represent tonal relationships in which scales are structured so as to evoke a spiritual experience within the context of Christianity, so too might the ayahuasca music be viewed as an essential component of a nonordinary reality sustained by the sensory overload inherent in drug-induced alteration in consciousness. Such music cannot be divorced from its social context. We should reflect, for a moment, on the nature of hallucinogenic experience, per se, and the quality of reality alteration for the individual"* (Katz, Dobkin de Ríos, 1971, p. 325).

[58] La sinestesia fue reconocida en los años setenta; anteriormente los sinestésicos eran tratados como esquizofrénicos o bien no se les prestaba atención. En algunos casos clínicos su intensidad dificulta en extrema medida la vida cotidiana, por lo que ha sido vista tanto como una enfermedad (serie de conexiones neuronales defectuosas), como un fenómeno evolutivo importante en el desarrollo del infante, que con el tiempo tiende a desaparecer (Goller *et al*., 2008).

sinestésicos en variadas ocasiones, como por ejemplo este caso registrado en mi diario de campo,

> *"Las ensoñaciones cobraron carácter más vívido, y comencé a ver con los ojos cerrados serpientes imbricadas con lianas y hojas. Lo extraño fue que su profusión se hacía más vívida cuando Orlando cantaba los icaros, o cuando susurraba, o cuando realizaba cualquier tipo de acción"*.

Según Luis E. Luna, los vegetalistas son maestros de la sinestesia, capaces incluso de llegar a producir visiones colectivas entre los presentes, a través de la fuerza poética de los cantos y silbidos[59]. Benny Shanon (2010) propone el uso sinestésico de psicodélicos como un factor clave a la hora de entender el origen del arte en la historia de la humanidad. Para François Demange (2002, p. 20), los fenómenos sinestésicos pueden ocurrir incluso sin la presencia del uso de plantas psicoactivas, solo con el mero uso de cantos y formas "puras" de trance.

El participante: aplicación de una escala psicométrica

Si bien el diseño o *setting* es un factor fundamental y determinante en el tipo de experiencia de los participantes durante la ceremonia, existe también una gran variabilidad determinada por las características de cada participante, de modo tal que individuos presentes dentro de una misma ceremonia pueden tener experiencias completamente distintas. Esta variabilidad se relaciona con un sujeto psicológico, que a su vez no puede ser divorciado de una trayectoria histórico-cultural personal, y que en el contexto ceremonial varía en suma medida, involucrando distintos aspectos: características psicológicas relacionadas con la personalidad básica, procesos de socialización primarios y secundarios, sistemas simbólicos y de categorización, trayectorias religiosas o espirituales vinculadas a modalidades místicas, dogmáticas y/o psicologizadas de religiosidad y prácticas espirituales. Esto

[59] *"The icaros are very important in structuring the visions. In fact, one can say that it is during the effects of ayahuasca that the special quality of icaros can be perceived […] Through often very poetic associations with the texts of the icaros, and sometimes using most interesting acoustic effects by whistling or singing, a good vegetalista should even be able to produce a collective vision to those present. We could even say that vegetalistas are masters of synesthesia"* (Luna, 1986, p. 104).

último incluye la familiaridad del practicante con prácticas religiosas, espirituales o terapéuticas, adquiriendo especial relevancia la experiencia vinculada a ceremonias con enteógenos, y específicamente con ayahuasca. El conjunto de estos aspectos configuran una trayectoria personal que influye determinantemente en el transcurso de la ceremonia, e involucra habilidades tácitas del participante en el manejo de ciertos procesos cognitivos, como el cultivo de imágenes mentales (Noll, 1985)[60], y en el desarrollo de una inteligencia existencial (Tupper, 2002) durante y luego de la ceremonia.

Podríamos decir que las experiencias y vivencias de cada participante en las ceremonias estarán determinadas en suma medida por su trayectoria dentro de este tipo de "dispositivos rituales", dado que involucran ciertas habilidades "psiconáuticas". Por ejemplo Richard Noll (1985) propone dos fases en el cultivo de las imágenes mentales en las prácticas chamánicas. En la primera fase de vivacidad (*vividness*) el novicio aprende bloquear el ruido externo y a poder concentrarse en el quehacer visionario, de modo que puede visualizar cada vez con más claridad imágenes y visiones. Una vez que el novicio es capaz de experimentar imágenes más vívidas, comienza una segunda fase de control (*controlledness*), donde se pone en juego la habilidad del control de la experiencia. Ambas fases no son necesariamente sucesivas, pueden yuxtaponerse. Kenneth Tupper (2002) utiliza la noción de una inteligencia existencial postulada por Gardner y su concepción de inteligencias múltiples, para postular la importancia de los enteógenos en el desarrollo de este tipo de inteligencia, tomando en cuenta que siempre debe considerarse las cuestiones relacionadas a los sistemas culturales en que se encuentran inmersos, y la dirección y guía en el proceso[61]. Si ambos autores están en lo correcto, existe entonces un

[60] *"In particular, I wish to propose and develop an argument for the existence of a cultural phenomenon I call mental imagery cultivation in a wide variety of societies of varying complexity throughout cultural evolutionary history. By mental imagery cultivation I mean traditions devoted to the deliberate, repeated induction of enhanced mental imagery, usually in select individuals. Mental imagery enhancement entails increasing the vividness and controlledness of mental imagery for its functional and adaptive value. Mental imagery is thus conceptualized as an ability that can, allowing for individual differences, be developed into a skill"* (Noll, 1985, p. 444).

[61] *"Of course, deriving educational benefit from a tool requires much more than simply having and wielding it; one must also have an intrinsic respect for the object qua tool, a cultural system in which*

aprendizaje que el sujeto realiza en el uso de enteógenos, de modo que cuando aumenta su experiencia y familiaridad con las ceremonias es capaz de aprovechar sus propiedades psicotrópicas de acuerdo a los fines o propósitos personales, así como a los marcos culturales en los que se encuentra inmerso.

En la presente investigación decidimos poner a prueba esta hipótesis, a través de una escala psicométrica y entrevistas semidirigidas, en lo que llamamos "diseño etnográfico multitécnico", con la utilización de una técnica "anidada" –una escala psicométrica- que apunta hacia esta pregunta específica. La idea de realizar una etnografía multitécnica rompe con la naturalización del método etnográfico como eminentemente cualitativo, atributo cuestionable si tomamos en cuenta que los pioneros del trabajo de campo etnográfico incluían en sus metodologías técnicas de diversa procedencia, y no solamente la utilización de observación y entrevistas. De allí que podamos concebir a la etnografía como un método multitécnico, y no solamente cualitativo. Siguiendo a Héctor I. Mora Nawrath (2010) la pluralidad de técnicas y la interdisciplinariedad en el trabajo de campo etnográfico son una característica presente en los orígenes y la consolidación de la antropología profesional:

> *"Esta* [la etnografía multitécnica] *se inicia con Tylor, Rivers, Boas y Malinowski, y continúa hasta nuestros tiempos; no sólo da cuenta de la flexibilidad, sino también de la apertura y comunicación que ha tenido lugar entre la antropología y diversas disciplinas (filosofía, matemáticas, estadísticas, psicología, lingüística, sociología, geografía, ecología, etc.). Hablar de una etnografía multitécnica no resulta para nada una perogrullada, en tanto en la literatura, la confusión con la observación participante o reducción a ésta técnica continúa reproduciéndose…"* (Mora, 2010).

Tenemos por ejemplo las diversas técnicas utilizadas en la Expedición al Estrecho de Torres a fines de siglo XIX, donde se practicó no sólo la observación sino también diversas técnicas psicométricas, y cuestionarios[62]. También están las observaciones

the tool is valued as such, and guides or teachers who are adept at using the tool to provide helpful direction" (Tupper, 2002, p. 510).

[62] En el viejo mundo, los primeros pasos hacia el abandono de la antropología de gabinete y la consolidación del trabajo de campo pueden rastrearse en la Expedición de la Universidad de

de Marcel Mauss en las notas de sus cursos de etnografía publicadas en 1947, donde describe una pluralidad de técnicas para el enfoque etnográfico[63], la importancia que le da Malinowski (1995 [1922]) a las estadísticas locales y los datos sociodemográficos; el interés de Franz Boas (1920) por la geografía humana, y la utilización de dibujos, cartografías, fotografías y cinematografía por Marcel Griaule (1969 [1957]). La concepción de la etnografía como "paradigma" de los métodos cualitativos surge en la década de los sesenta, junto con la popularización de diversas corrientes cualitativas como la fenomenología, el construccionismo, la etnometodología, el interpretacionismo, la antropología simbólica, la teoría crítica. Más allá de sus diferencias respectivas, todas estas corrientes comparten su rechazo y oposición al enfoque normativo de lo que suele denominarse "concepción heredada", "consenso ortodoxo" o "visión estándar" del método científico (Marradi *et al.* 2007), asentado epistemológicamente en los cánones del neopositivismo (Escuela de Viena, falsacionismo popperiano), y metodológicamente en la Universidad de Columbia (popularización de los *surveys* por Lazarsfeld y Merton). Si bien los orígenes de los métodos cualitativos pueden rastrearse en la tradición alemana del siglo XIX

Cambridge al Estrecho de Torres en 1898. Liderada por el zoólogo Alfred Cort Haddon, reunía investigadores de variadas disciplinas, como William Halse Rivers Rivers (médico y psicólogo experimental), Charles Gabriel Seligman (médico), Sydney Ray (experto en lenguas melanesias) y Anthony Wilkin (fotógrafo). La expedición poseía una fuerte impronta naturalista, partiendo del estudio del mundo social en su estado "natural", en consonancia con la observación directa zoológica. Esta expedición interdisciplinaria se dedicó no sólo al registro de las costumbres locales sino también al de posibles universales en la percepción (ilusiones ópticas, discriminación de colores) y la sensibilidad (discriminación táctil), de modo de poder indagar en las conexiones entre mente y cultura. A partir de allí, Haddon comienza a enfatizar en la necesidad del trabajo de campo (*field work*), mientras que Rivers establece como requisito la intensividad en el mismo (vivir más de un año en el lugar) y el conocimiento de la lengua autóctona.

[63] Mauss destaca no sólo la utilización de métodos rigurosos sino la importancia expositiva, "novelesca" de la escritura antropológica, profetizando uno de los grandes intereses posteriores de la disciplina. Concibe a la etnografía como un método exhaustivo y preferentemente intensivo, que posee en su inventario una gran cantidad de herramientas: fichas descriptivas, métodos morfológicos y cartográficos, estadística geográfica y demográfica, registro de objetos, fotografía, cinematografía, fonografía, métodos filológicos (registro de los textos escuchados), estudio de la historia de la sociedad e historias familiares (método genealógico), métodos autobiográficos, interrogatorios y "diario de ruta" (Mauss, 2006, p. 23).

(Schleiermacher, Dilthey, Windelband, Rickert, Weber), es luego de la Segunda Guerra y bajo un contexto de suspicacia frente al paradigma científico y sus promesas de bienestar y emancipación social, que comienzan las disputas metodológicas entre los enfoques cualitativos y cuantitativos. Comienzan a formarse dos bandos antagónicos, por un lado los cualitativos, que acusan a los cuantitativos de su incapacidad de crítica social, su orientación hacia problemas de corte mercantilista y deshumanizador, y su complicidad con el *statu quo* social capitalista. Por otro lado los cuantitativos, que incriminan a los primeros por su falta de rigurosidad científica, su incapacidad de establecer metodologías confiables y válidas, y sus imposturas "pseudocientíficas". En antropología esta situación se refleja en el abandono de los enfoques funcionalistas, estructuralistas, formalistas y comparativistas, y la popularización de las corrientes simbólicas, interpretativas y postestructuralistas. La investigación en ciencias sociales se sumerge en una polarización de dos formas de abordaje consideradas no sólo incompatibles, sino en una confrontación irresoluble.

Sin embargo en los años ochenta la controversia empieza a perder fuerza y comienza el predominio de lo que Alan Bryman (1988) denomina "argumento técnico", donde los métodos cualitativos y cuantitativos comienzan a ser considerados de acuerdo a los objetivos cognoscitivos y los problemas que intentan solucionar. El argumento técnico aborda lo metodológico en relación a los problemas, temas y objetivos de cada investigación, poniendo énfasis en la relación medios-fines. La pertinencia del método dependerá de los objetivos cognoscitivos propuestos, por lo que la utilización de uno, otro, o ambos métodos combinados será considerada de acuerdo a dichos objetivos, así como a las posibilidades técnicas y metodológicas de cada investigador. Las investigaciones orientadas al caso –cualitativas- o a la variable –cuantitativas- comienzan a ser vistas en su potencial complementariedad, a través del uso de triangulaciones y métodos multitécnicos. Comienza a "separarse la paja del trigo": decisiones metodológicas y posiciones epistemológicas son concebidas como ámbitos de reflexión separados, y muchos investigadores comienzan a desnaturalizar la polarización entre lo cualitativo y lo cuantitativo. Estas nuevas concepciones metodológicas abren nuevos rumbos y desafíos en la construcción metodológica del diseño de investigación cualitativo, a

través de la inclusión de diversas herramientas y técnicas que despliegan un mayor abanico de interrogantes, así como un diálogo más abierto a cuestionamientos interdisciplinarios, en un momento histórico donde cobran fuerza los modos transdisciplinarios de hacer ciencia (Gibbons *et al.* 1997).

Bajo estas nuevas perspectivas, afirmar el carácter multitécnico de la etnografía no implicaría negar la importancia de la observación participante y el enfoque cualitativo en el trabajo de campo, sino concebir el diseño de investigación etnográfico evitando discriminaciones y exclusiones propias de una falsa dicotomía entre lo cualitativo y cuantitativo. La inclusión de técnicas cuantitativas puede realizarse como formas complementarias de validación, cruzamiento y triangulación de datos, o –en nuestro caso en particular- como formas anidadas, que respondan a incógnitas puntuales dentro del diseño etnográfico general. Entender la etnografía como investigación multitécnica implica entender la relación método-técnicas en su articulación medios-fines, argumento técnico mediante. Y si bien la observación participante en tanto técnica cualitativa resulta actualmente esencial para el abordaje antropológico del trabajo de campo, no por ello debe definir en forma absoluta o "fagocitar" cognitivamente los potenciales del investigador, pudiendo éste extender sus herramientas metodológicas, para de ésta manera ampliar su horizonte de preguntas y cuestionamientos.

En nuestro caso y en lo que refiere la escala psicométrica, se utilizó un diseño *no experimental ex–post facto* (*cfr*. Briones, 1996), o sea, la escala fue aplicada "luego de consumado el hecho". La distinción entre este tipo de diseños y los diseños experimentales o cuasiexperimentales no es por lo general utilizada en ciencias sociales, dado que la mayoría de las técnicas utilizadas (encuestas, estudios de caso, observación, etc.) son de una manera u otra *ex-post*. En psicología cognitiva sin embargo la investigación se puede realizar tanto en las condiciones controladas de un laboratorio como en ambientes naturales, donde los diseños *ex-post facto* son utilizados cuando la selección de sujetos no puede realizarse por azar o emparejamiento, así como no puede manipularse la variable independiente. Esto implica la imposibilidad de determinar el tamaño y las propiedades de la muestra, así como tampoco de manipular la variable independiente, o de controlar las variables extrañas o contaminadoras, cuestiones medulares para lograr la eficacia y precisión

propias de los métodos experimentales (Ynoub, 2007). Es por ello que algunos autores proponen hablar de correlaciones o asociaciones (Marradi *et al.*, 2007) pero no de causalidad, dada la imposibilidad de implementar la impersonalidad técnica del experimento y su manipulación de variables. Este tipo de diseño facilita la investigación en ambientes naturales, eliminando las limitaciones vinculadas a la "artificialidad" del laboratorio, aunque brinda una menor seguridad en la intromisión de variables extrañas, con los consecuentes efectos en la validez interna (capacidad de establecer relaciones causales entre la variable independiente y la dependiente) y la validez externa (capacidad de generalizar o extrapolar los resultados de la muestra a la población general).

La escala aplicada fue la *Hallucinogen Rating Scale* (HRS), diseñada por Rick Strassman para cuantificar los efectos subjetivos luego de la administración de DMT intravenoso, y facilitar la investigación neurofarmacológica. Los resultados de sus investigaciones son reunidos en su libro *DMT. The Spirit Molecule* (2001), así como en un documental bajo el mismo nombre, donde realiza hipótesis osadas sobre las experiencias con ayahuasca y el rol del DMT en el sistema nervioso. Strassman es un médico especializado en psicofarmacología, así como uno de los primeros en experimentar nuevamente con psicodélicos en humanos en los EEUU. Utilizamos el HRS bajo el permiso del autor, quien además nos dio acceso a su versión traducida al español, a través de Jordi Riba, un doctor en psicofarmacología del Hospital de San Pau en Barcelona, quien ha traducido la escala al español para realizar diversos experimentos con ayahuasca. La escala ha sido utilizada en distintos diseños experimentales, no restringiéndose a su intención inicial de medir los efectos del DMT, sino que también ha sido utilizada en otros psicoactivos, como ayahuasca, LSD, ketamina, psilocibina. En el caso del uso de HRS en investigaciones sobre ayahuasca, tenemos por ejemplo su inclusión en estudios sobre efectos psicológicos y fisiológicos atípicos en humanos (McKenna, 2004), sobre efectos subjetivos y cardiovasculares (Riba *et al.*, 2003), como datos complementarios en el estudio de los cambios de la actividad cerebral eléctrica durante los efectos del psicodélico (Riba *et al.*, 2004), en el estudio de correlaciones entre efectos subjetivos y fisiológicos (Riba *et al.*, 2006), estudios sobre tolerabilidad y efectos subjetivos (Riba *et al.*, 2001), entre otros. Su confiabilidad ha sido evaluada por Riba *et al.*

(2001) mostrando valores de confiabilidad en cuatro de las seis escalas (las excepciones fueron intensidad y volición).

En nuestra investigación primero realizamos una prueba exploratoria, en la que aplicamos la escala en una ceremonia reducida de siete personas, unos meses antes de la aplicación final de la escala. La idea no era recabar datos sino poder probar la escala en el contexto local, testear si las preguntas eran adecuadas y comprensibles a los participantes, y en el caso de que no lo fueran, poder identificar los obstáculos encontrados. También significaba una oportunidad para ajustar el procedimiento de acuerdo al contexto de aplicación, que en este caso no era experimental, sino un contexto "natural", por lo que había ciertas pautas que podrían no adecuarse a los tiempos y situaciones encontradas. Allí surgieron algunas reformulaciones que debimos realizar, tanto en los contenidos de las preguntas como en los procedimientos. En primer lugar debimos sustituir modismos lingüísticos propios del contexto de España ("subidón", "rubor"), que en Uruguay no suelen utilizarse. Luego también debimos realizar otros cambios lexicales, dado que determinadas formulaciones confrontaban con la perspectiva y sensibilidad de las concepciones "nativas". Por ejemplo referir a la "administración del fármaco", chocaba con la concepción de la ayahuasca en tanto entidad espiritual, en tanto planta maestra y no objeto o sustancia farmacológica. Hubo entonces un proceso de "traducción", no lingüística sino cultural, que involucró adaptar la escala a los valores y creencias dentro del contexto local y su filiación a una tradición vegetalista. Por otro lado, tuvimos también que abandonar la aplicación de la escala *in situ*, el día posterior de la ceremonia, debido al cansancio y malestar manifestado por los participantes sobre la labor de tener que responder más de 99 preguntas luego de una noche intensa, y habiendo dormido unas pocas horas. Fue entonces que decidimos establecer un nuevo encuadre, donde el sujeto era informado, tanto verbal como en forma escrita –en la carátula del cuestionario- sobre cómo debía llenar el cuestionario, durante las 24 horas posteriores a la ceremonia.

A la ceremonia asistieron 21 personas, de las que 18 sirvieron como muestra, dado que una de ellas olvidó realizar el cuestionario a tiempo, otra no lo completó de acuerdo a las consignas, y la tercera era la directora de la ceremonia, a quien no se le administró la escala. El cuestionario fue entregado a los participantes al día siguiente

y luego del espacio de conversación posterior al desayuno, explicando las consignas, que además estaban explicitadas en forma escrita en la primera hoja del cuestionario. Luego de una semana se procedió a realizar entrevistas semidirigidas a cada uno de los participantes, para explorar en forma cualitativa y obtener la narrativa de lo que les había sucedido, tanto antes, como durante y después de la ceremonia. Esperamos una semana porque era de nuestro interés explorar en los efectos posteriores, en cómo incide la ceremonia los días siguientes, y como los participantes "reorganizan cognitivamente" lo sucedido. De este modo los sujetos tuvieron el suficiente tiempo para reflexionar sobre los hechos posteriores a la ceremonia -los efectos postceremonia-, pero sin que transcurriera demasiado tiempo como para oscurecer el recuerdo de los acontecimientos. Todo el proceso fue acompañado de las normas éticas sobre el consentimiento informado, que involucran la privacidad y el respeto de la identidad de los participantes, siguiendo las pautas acordadas por el Comité de Ética de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República, donde cumplo mis labores de docencia e investigación.

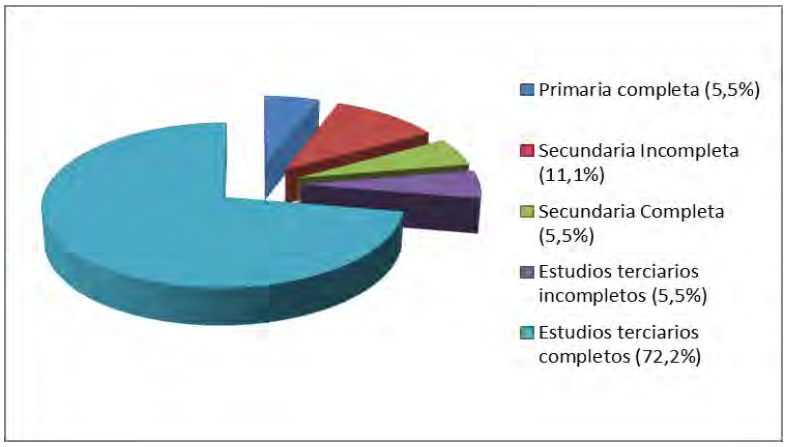


Figura 12: porcentaje de participantes según nivel de estudio. Podemos observar como la gran mayoría son individuos con formación terciaria completa -trece de los sujetos-, mientras que solo tres de ellos no poseían la formación secundaria completa.

Como decíamos, la muestra final consistió en 18 sujetos, con una edad promedio de 37,7 años, en un rango de los 27 a los 58 años, y en una distribución casi idéntica según género (ocho hombres, diez mujeres). En cuanto al nivel de estudio vemos como la gran mayoría se trata de individuos con formación terciaria

completa. Se trata en la mayoría de los casos de personas con cierto capital económico y cultural, por lo general con estudios universitarios y con determinado nivel de ingresos sin el cuál sería difícil pudieran acceder a este tipo de actividades, dado los costos que se manejan en el centro.

También se trata de una población altamente psicoterapeutizada, proclive al análisis y a la introspección para la solución de sus problemas personales. En el caso de los participantes de nuestra ceremonia, dos tercios -doce personas- afirman estar o haber estado bajo psicoterapia individual, sea en modalidades tradicionales, como alternativas. La demanda de este perfil de "consumidor de espiritualidad" resulta de corte más existencial, en comparación con los problemas más "pragmáticos" de las clases populares, asiduas a las propuestas neopentecostales o a los rituales afroumbandistas, que atacan problemas prácticos a través de performances "mágicas" o "milagrosas". De todas maneras la formulación de problemas concretos no escapa de nuestra población estudiada, aunque su resolución se establece por lo general en clave "psi", buscando relacionar lo corporal con lo espiritual, o los acontecimientos de la vida cotidiana con las "actitudes psicológicas", a través de explicaciones "kármicas" de la causalidad universal, o, como hemos propuesto, la utilización de un pensamiento formulado en términos de "participación mística".

La muestra fue subdividida en tres grupos de acuerdo al grado de experiencia, tomando como factores la cantidad de ceremonias y la frecuencia de asistencia a las mismas (ver tabla 1). También se tomó en cuenta los años de participación en el centro, aunque tanto éste como los dos primeros aspectos se encontraron fuertemente relacionados. Por lo general el grupo de alto grado de experiencia asiste al centro hace ya un tiempo, y ha participado frecuentemente en un gran número de ceremonias; mientras que aquellos participantes que no han asistido a más de tres ceremonias fueron -en el caso de esta ceremonia particular- personas que recién tomaban contacto con el centro. En el caso del grupo intermedio eran personas asiduas, aunque sin una trayectoria muy larga, por lo general integrados a otras actividades del centro. Afortunadamente, la distribución fue similar, quedando cada grupo constituido por seis sujetos.

Tabla 1: Muestra compuesta por los sujetos de la ceremonia, agrupados según el grado de experiencia, de acuerdo a la cantidad de ceremonias a las que cada sujeto participó anteriormente y la frecuencia en la asistencia a las mismas.

	Grupo Bajo (n=6)	**Grupo Medio (n=6)**	**Grupo Alto (n=6)**
Cantidad de ceremonias	0-3	5-10	15-55
Frecuencia	1-2 por año	2-4 por año	5- 12 por año

Luego de la ceremonia con ayahuasca, se le dio a cada uno de los participantes el *HRS*, que mide los efectos psicotrópicos subjetivos relacionados con aspectos cognitivos de la experiencia. La escala consiste en 99 preguntas cerradas, relacionadas a 6 subescalas:

1. Somatoestesia: mide efectos psicosomáticos, en tanto involucran la percepción del sujeto sobre su propio cuerpo. Las preguntas apuntan a los cambios en la salivación, sensación de peso corporal, temperatura corporal, los clásicos "temblores internos", náuseas, sensación de separación del cuerpo.
2. Afecto: mide respuestas sensitivas y emocionales. Entre ellas encontramos ansiedad, miedo, excitación, risa, asombro, sensación de una fuerza superior, euforia, sentimiento de unidad con el universo, velocidad en los cambios de humor, sentimientos de soledad.
3. Volición: involucra la capacidad de interactuar voluntariamente con uno mismo y el medio. Abarca cambios en el control respiratorio, capacidad de seguir la secuencia de eventos, capacidad de centrar la atención, control sobre sí mismo, capacidad de ubicarse en el espacio y el tiempo.
4. Cognición: mide modificaciones en los procesos de pensamiento y sus contenidos, como ser velocidad de los procesos mentales, sensación de caos, sentido del yo, cambios en la velocidad y calidad del pensamiento, sentido de

realidad, percepción del tiempo, intuiciones o revelaciones, sensación de cordura o equilibrio mental.

5. Percepción: abarca tanto alteraciones en la percepción visual, como en la auditiva, gustativa, olfativa, la sensibilidad cutánea, y alucinaciones.
6. Intensidad: mide la fuerza de la experiencia en su conjunto, a través de indicadores como el tiempo de comienzo de los efectos, y la constancia o fluctuaciones de la misma.

Partimos de la hipótesis de que aquellos participantes más experimentados poseerían distintas puntuaciones, bajo la idea de que poseían una mayor capacidad de integrar mentalmente la experiencia. Definimos integración mental como el grado de capacidad para asimilar cognitivamente las experiencias psíquicas, de forma coherente y significativa. Como indicadores de una mayor capacidad de integración mental propusimos, durante la ceremonia: i. una mayor capacidad volitiva, ii. una intensidad, afectividad y somatoestesia más controlada, iii. una perceptividad más discriminada, iv. una mayor recurrencia de elementos simbólicos en las alucinaciones; y luego de la ceremonia: v. una mayor capacidad en su reorganización cognitiva. Las categorías i, ii, y iii serían exploradas a través del HRS; las categorías iv y v, a través de entrevistas en profundidad. En términos de variable, nuestra hipótesis suponía que existiría entonces una correlación positiva entre la variable independiente "grado de experiencia", y la variable dependiente "integración mental". Sin embargo a medida que avanzaba el trabajo de campo, y tanto en la fase exploratoria como en las entrevistas, las conversaciones informales, las observaciones y desde mi experiencia personal, la posibilidad de hablar de una "integración mental" desde las subescalas planteadas por el cuestionario se mostró un tanto problemática, principalmente dado que la validez de la relación entre el constructo y sus indicadores era un tanto ambigua en algunos de los casos. Por ejemplo una menor puntuación en la subvariable somatoestesia, intensidad o afectividad, no se relaciona necesariamente con la capacidad de "integración mental". De hecho en algunos casos de participantes experimentados existe cierta predisposición a llegar a experiencias "fuertes" o "intensas", para lograr sacar un

mayor provecho de la experiencia visionaria o de sus propiedades de limpieza o purga.

Siguiendo los procedimientos estadísticos convencionales, decidimos realizar un análisis de varianza (ANOVA), en vistas de verificar si existían diferencias significativas entre los valores de los tres grupos. Para ello primero realizamos las pruebas de normalidad correspondientes, de modo de comprobar si era pertinente la utilización de una prueba paramétrica (ver tabla 2). Las pruebas de normalidad resultaron significativas para la mayor parte de los casos, con excepción de la variable volición para el grupo alto y la de percepción para el grupo medio, valores que bien pueden ser entendidos como un tema de azar debido a la gran cantidad de pruebas realizadas.

Tabla 2: Pruebas de normalidad y análisis de varianza para las distintas subvariables de la escala bajo los tres agrupamientos propuestos de acuerdo al grado de experiencia. Las pruebas de normalidad dieron positivas para la mayor parte de los casos; el análisis de varianza parece indicar que no existen diferencias significativas entre los grupos.

	Pruebas de Normalidad			ANOVA (sig.)
Subescala (HRS)	**Grupo**	**Kolmogorov-Smirnov (sig.)**	**Shapiro-Wilk (sig.)**	
Somatoestesia	Bajo Medio Alto	0.200 0.200 0.200	0.194 0.312 0.953	0,785
Afecto	Bajo Medio Alto	0.200 0.200 0.200	0.931 0.556 0.657	0,252
Percepción	Bajo Medio Alto	0.200 0.035 0.200	0.907 0.013 0.620	0,426
Cognición	Bajo Medio Alto	0.200 0.200 0.200	0.806 0.527 0.465	0,448
Volición	Bajo Medio Alto	0.200 0.200 0.010	0.251 0.532 0.02	0,114
Intensidad	Bajo Medio Alto	0.200 0.096 0.140	0.666 0.120 0.106	0,896

En el caso del análisis de la varianza, vemos como en ninguno de los casos se presenta una diferencia significativa, de acuerdo a lo considerado estadísticamente. Esto nos lleva a preguntarnos hasta qué punto la homogeneidad de los tres grupos

depende de las características de las variables intervinientes y no de las dificultades y limitaciones propias del diseño utilizado, donde no ha sido posible controlar variables como la dosis, y no ha sido posible establecer grupos de control o criterios controlados en la constitución de la muestra. También creemos que se encuentra en juego el efecto moderado del brebaje en el transcurso de la ceremonia, que muchos de los participantes catalogaron como "suave", o "tranquilo", lo cual pudo homogeneizar los efectos producidos, de modo que actuaran en los límites de lo "psicoactivo" que pueda llegar a ser un placebo.

Otra posibilidad es la conjunción de las variaciones de la dosis, y un fenómeno que denominaremos "resistencia" o "grado de apertura" a la experiencia. Éste fenómeno pudimos registrarlo en reiteradas ocasiones y creemos resulta de gran importancia para entender lo sucedido. Es interesante como en una gran cantidad de oportunidades los efectos de la planta dependen de la predisposición psicológica del sujeto a "dejarse llevar", a abrirse a la experiencia enteogénica. Muchos participantes en sus primeras experiencias alegan no haber experimentado efecto alguno, muchas veces debido a ciertas "resistencias" que no les permiten "soltarse" y "dejarse llevar" por la planta, por lo general vinculadas a cierto miedo, reticencia o ansiedad ante lo desconocido. Si bien es cierto que en muchos de los casos la no aparición de la experiencia visionaria se debe a un tema de dosis, y que si la dosis o concentración del brebaje es fuerte no hay manera que el participante pueda dejar de experimentar los efectos, también es cierto que es bastante común que los efectos de la planta sean ni muy fuertes ni muy suaves, entrando en una zona intermedia que permite la aparición del efecto "resistencia"[64]. Si tomamos en cuenta que los participantes de la ceremonia tomaron desde un mínimo de media copa a un máximo de 3 copas,

[64] Cabe aclarar que desde un punto de vista *emic* o "nativo" la aparición o no de los efectos de la planta se relaciona no sólo con el sujeto sino con la planta misma, siendo una concepción común el explicar que la dosis no es importante, y si la planta quiere "tomar" a la persona no importa si se ingiere poco o mucho, ella aparecerá. Es entonces que su manifestación o su ausencia cobra un halo de misterio, relacionado con la intención o designios de la planta, como entidad independiente de la concentración química o de la capacidad de "resistencia" del participante. De todas maneras, y desde un punto de vista *etic*, el tema de la dosis es un problema de suma importancia en la validez interna de la aplicación de la escala, en tanto variable interferente o contaminante.

entonces podemos decir que la incidencia de la dosis alterará en suma medida los datos registrados. En nuestro caso en particular se manifestó además la opinión de los participantes de que la planta había sido "suave", o que –en clave secular- los "efectos habían sido leves", lo cual llevó a muchas personas a repetir la dosis, algo que no hubiera pasado en caso que la planta hubiera "tomado más" a los participantes.

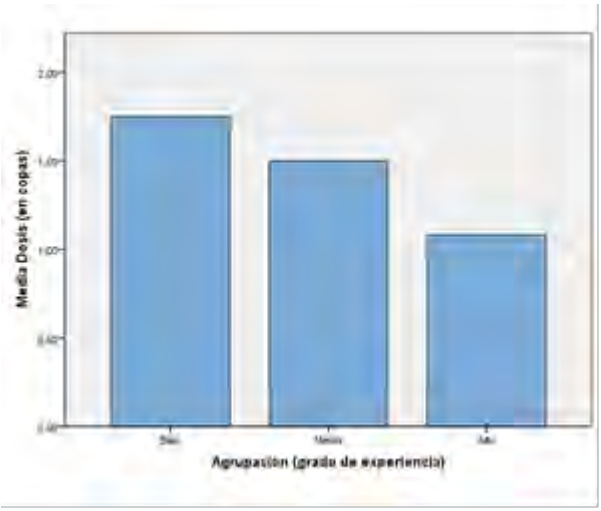


Figura 13: En el eje de las abscisas se distinguen los tres agrupamientos según el grado de experiencia. En el eje de las ordenadas la media de dosis de copas. Como podemos observar existe una tendencia a una mayor ingesta del brebaje cuando el grupo es menos experiente.

Nos asombró encontrar (ver figura 13) que a menor grado de experiencia hubo una mayor repetición de la dosis, quizás porque esperábamos que al aumentar el grado de familiaridad con la experiencia, y al haber sido los efectos "suaves", quizás el grupo de mayor experiencia fuera más osado en la repetición de la dosis. Sin embargo sucedió justamente lo contrario. Quizás podamos conjeturar que la "resistencia psicológica" de los participantes con baja experiencia, tuvo como repercusión la necesidad de una dosis mayor para lograr llegar a la misma intensidad de experiencia que los más experimentados. Si la conjetura es correcta entonces se hace evidente porque no hubieron diferencias estadísticas significativas en las subescalas del HRS. Pudo haber ocurrido una especie de "efecto de emparejamiento", donde los participantes novicios, que experimentaron menos

alteraciones –efecto "resistencia" mediante-, repitieron la dosis, de modo de lograr llegar a un estado similar a los más experimentados.

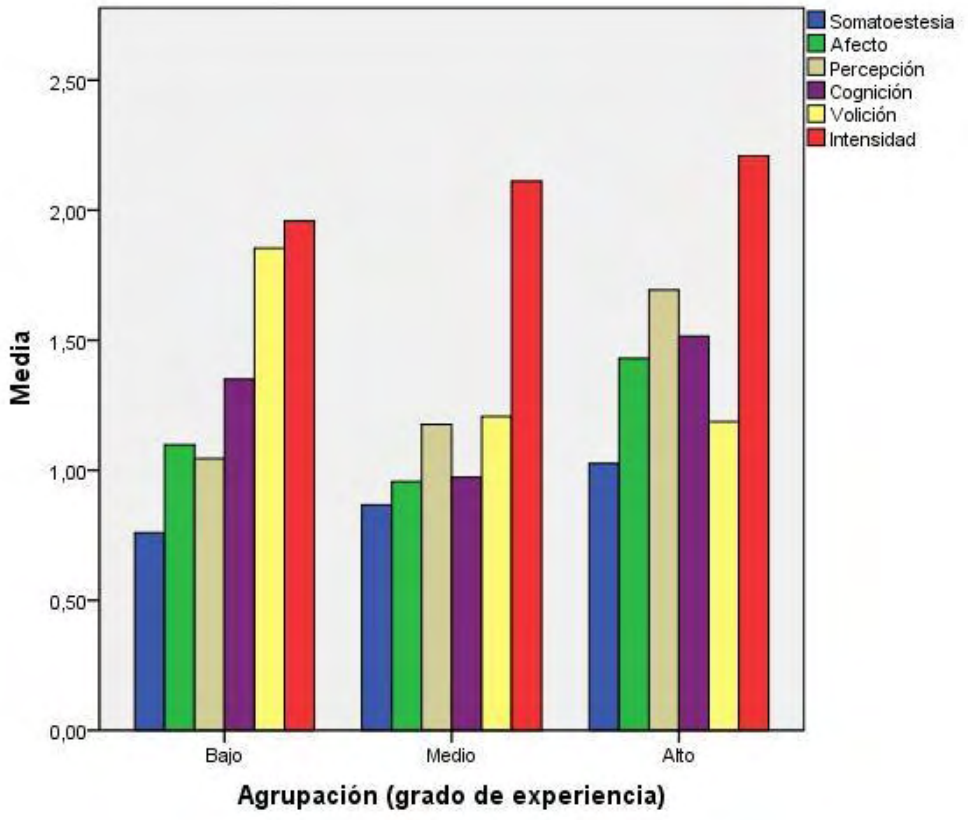


Figura 14: histograma con los valores de las medias de cada subescala del HRS, agrupadas de acuerdo al grado de experiencia en el eje de las abscisas. En el mismo podemos observar para las subescalas de somatoestesia, percepción, intensidad y volición (esta última se encuentra invertida) cierto aumento de algunos valores a medida que aumenta el grado de experiencia. En el caso de las subescalas afecto y cognición, vemos un aumento si sólo tomamos los grupos bajo y alto.

De todas maneras, y dejando un poco entre paréntesis las convenciones estadísticas relativas a lo significativas que puedan ser las diferencias entre las medias de los grupos, si analizamos las tendencias de los resultados (figura 14), podemos notar ciertas diferencias con las que podemos realizar algunas conjeturas. Tanto para somatoestesia, como para percepción, intensidad y volición (ésta última se encuentra invertida), vemos un tímido aumento a medida que pasamos de un grupo menos experiente a uno con mayor experiencia. En el caso de volición y percepción es de esperar que el grado de experiencia permita una mayor capacidad

volitiva y una mayor riqueza perceptual (lo que Noll denominaba *controlledness* y *vividness* respectivamente). En el caso de los efectos somatoestésicos, su asociación resulta un tanto ambigua, como vimos anteriormente, pero quizás una mayor aparición de los fenómenos corporales se relacione a una menor resistencia, así como una "comprensión" de la importancia de los mismos en tanto limpieza o purga. En el caso de las variables afecto y cognición, vemos como el aumento no es progresivo, principalmente por los valores en el grupo medio, aunque de todas maneras si tomamos los grupos de menor y mayor experiencia vemos una diferencia mayor para el último. En suma hay ciertas tendencias que pueden mostrar tímidamente una diferencia progresiva de acuerdo al grado de experiencia de los participantes, que quizás puedan indicar mayores capacidades cognitivas en el uso de la ayahuasca a medida que aumenta la familiaridad con este tipo de ceremonias.

En cuanto a los elementos simbólicos –indagados a través de las entrevistas posteriores a la ceremonia- no observamos diferencias significativas entre los participantes de cada grupo, siendo por lo general catalogadas las experiencias en forma similar, bajo la denominación de "suaves", con pocas excepciones. Fueron más frecuentes los efectos corporales como temblores internos, o bien efectos relativos a estadios más tempranos de la experiencia visionaria, como la presencia de fosfenos o imágenes icónicas. Por último se analizaron los efectos "residuales", en los días posteriores a la ceremonia. También en forma homogénea, los sujetos utilizaron adjetivos como "suave" o "tranquilo", más allá de que fueran mencionados ciertos malestares físicos como contracturas, o una sensibilidad y emotividad mayor.

Efectos post-ceremonia

Es un lugar común entre los participantes de ceremonias la identificación de un período ventana, por lo general bastante notorio luego de ceremonias intensas. El mismo puede durar entre un día y una semana, y es concebido como de cierta apertura emocional y una sensibilidad acentuada que trae consigo aspectos positivos (en algunos participantes mayor creatividad, felicidad, capacidad de disfrute), y negativos (el participante se encuentra más expuesto psicológicamente en dicho

período, por lo que se recomienda evitar situaciones estresantes o conflictivas). Según un participante asiduo a las ceremonias,

> "*…el día posterior lo vivo, trato de descansar y yo me doy cuenta que estoy con otra sensibilidad mucho más abierto, y mucho más lento. Y los días posteriores yo percibo que estoy más abierto y trato de cuidarme cosas que me puedan afectar…. Pero además lo otro que pasa es que siempre hay en alguno de los días posteriores, pero principalmente el tercer o cuarto día, hay algo que me pasa que me cierra la experiencia. Eso es algo muy interesante. Ahí se cierra la ceremonia. Hay algo que me dice… ah mira!"*

Desde una concepción "nativa", esto es visto como que el trabajo todavía no ha terminado, y como que la planta sigue actuando en el cuerpo, por lo que ese estado de "comunión" debe manejarse con cuidado. Por otro lado si bien los mal denominados "alucinógenos" no poseen propiedades adictivas, esta progresiva "bajada" de los efectos postceremoniales puede ser vivida con cierta angustia. También pueden aparecer excepcionalmente los denominados *flashbacks*, que en el DSM IV son diagnosticados bajo el rótulo de "Desorden Persistente de la Percepción por Alucinógenos" (*Hallucinogen Persisting Perception Disorder,* o HPPD), y que consisten en la recurrencia de uno o más síntomas perceptivos luego del tiempo de "intoxicación" (alucinaciones geométricas, falsas percepciones en la visión periférica, flashes de colores, colores intensificados, halos rodeando objetos, macropsia, micropsia). De todas maneras este tipo de experiencias he podido registrarlas solamente en un par de ocasiones aisladas, y en contextos de uso no ceremonial de la ayahuasca, no apareciendo nunca en el centro estudiado. Su aparición ha sido en ambos casos fugaz, en uno de los casos una experiencia puntual, en la otra, un poco más prolongada. En tanto desorden persistente no sólo no he podido registrar un solo caso sino que además su existencia es puesta en tela de juicio por ciertos investigadores[65].

[65] *"Hallucinogen persisting perception disorder ("flashbacks") are mentioned because this illness is often presented as a common adverse consequence of hallucinogen abuse. A recent careful review of the literature on HPPD reports that it is a rare disorder that develops in a distinctly vulnerable subpopulation of users who also were primarily exposed to LSD, in particular . Those afflicted with HPPD may experience serious morbidity, but, as of yet, there have been no randomized controlled trials assessing the efficacy of any pharmacologic agent for HPPD"* (Halpern, 2003, p. 349).

La experiencia como síntesis final: experiencia religiosa y Estados Alterados de Conciencia

Denominamos experiencia a la síntesis final del sistema de actividad presentándose como fenómeno para la conciencia, en el que todos sus elementos se muestran como un fenómeno indisociable e interconectado[66]. En el caso de la experiencia de lo sagrado, vimos con Hervieu-Leger (2005), como podemos definir lo religioso más allá de las religiones mundiales o racionalizadas, más allá de la presencia institucional de un clero u orden que sostenga y legitime los discursos acerca de lo sagrado. Pero, tanto en una concepción sustancialista o restringida de la religión, como en una inclusiva o amplia, hay un elemento central que permite hablar de religión, y es la comunicación con lo sagrado, sea indirectamente a través de especialistas o intermediarios de lo sagrado, sea directamente, a través de experiencias místicas o ascéticas. Según Durkheim (1993) lo sagrado es una experiencia elemental y esencialmente colectiva que permite el surgimiento de la religión. Envuelve y supera las religiones históricas, así como los NMR, y nos lleva a que en la sociedad actual el concepto pueda extrapolarse a campos sociales como el deporte, o los conciertos de rock, donde el "fervor social", el "éxtasis" o la euforia del trance aparecen como síntomas de la caída de las grandes religiones y su monopolio de lo sagrado. Ahora bien, mientras que Durkheim concebía la

[66] Victor Turner (En: Turner, Bruner, 1986) acuña el término "antropología de la experiencia", en oposición a las corrientes estructural-funcionalistas, y retomando la idea de experiencia (*Erlebnis*) de Dilthey, donde el foco está puesto en como llegar a conocer las experiencias de los demás a través de la interpretación de las expresiones, sean representaciones, actos performativos, objetivaciones o textos. *"Experience, in our perspective, is not equivalent to the more familiar concept of behavior. The latter implies an outside observer describing someone else's actions, as if one were an audience to an event; it also implies a standardized routine that one simply goes through. An experience is more personal, as it refers to an active self, to a human being who not only engages in but shapes an action. We can have an experience but we cannot have a behavior; we describe the behavior of others but we characterize our own experience"* (p. 5). Desde nuestra perspectiva no vemos contradicción alguna entre la posibilidad de interpretación de la experiencia en tanto acción activa de un sujeto, y la necesidad de determinar ciertas variables que lo atraviesan, constituyen y determinan en cierta medida; "Antropología de la experiencia" y "Antropología cognitiva" no necesariamente se excluyen. Un ejemplo claro son por ejemplo los trabajos del antropólogo Edwin Hutchins, como el clásico *Cognition in the Wild* (2000), así como otros enfoques en cognición distribuida (Kirsh, 2006).

experiencia de lo sagrado como originaria del encuentro o "euforia" colectiva, para Eliade lo sagrado es una experiencia transhistórica, y en última instancia independiente de la sociedad, aunque no por ello deja de cumplir un rol esencial en la historia universal. Se trata de una experiencia donde se resignifican las nociones de ser y verdad, de modo de hacer al mundo real y significativo, y escapar del fluir caótico del devenir cotidiano. *"En una palabra: lo 'sagrado' es un elemento de la estructura de la conciencia"* (Eliade, 1978, p. 15), una experiencia primaria anterior a toda racionalización del mundo, y que se ofrece como punto de reconstrucción y revelación de las cosmologías y las creencias sobre el mismo[67].

La experiencia de lo sagrado puede ser entendida bajo diversos modelos teóricos, psicológicos, sociológicos, naturalistas, religiosos, pero lo esencial en un principio es aceptar su existencia en tanto experiencia para la conciencia, y no solamente en tanto lugar imaginario referenciado indirectamente a través de un conjunto de dogmas o creencias. Tal como explica Rudolf Otto (2008), el hombre religioso da fe de la existencia de este tipo de experiencias, mas no porque crea en ellas, sino porque las ha experimentado, se revelan como manifestación "exterior" de lo divino para la conciencia[68]. Entonces y en primer lugar debemos aceptar -por lo menos fenomenológicamente- la existencia de este tipo de experiencias, que se dan a la conciencia de los sujetos, algo bastante evidente en el caso de la ayahuasca, pero también aceptado hoy en día por las neurociencias, por ejemplo en descubrimientos

[67] *"No se trata de especulación teológica, sino de una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo. Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el 'punto fijo', el eje central de toda orientación futura. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante"* (Eliade, 1988, p. 26).

[68] *"Son dos cosas distintas creer en algo suprasensible o experimentarlo; igual que tener idea de los sagrado o percibirlo y descubrirlo como algo efectivo, imperante, presente en el fenómeno. Que lo segundo sea posible, que den testimonio de ello no sólo la voz interior, la conciencia religiosa, el espíritu que susurra suave en el corazón, el presentimiento y el anhelo, sino que se lo pueda encontrar en ciertos sucesos, acontecimientos, personas, en manifestaciones de hecho de la autorrevelación; que exista pues junto a la revelación íntima del espíritu una revelación exterior de lo divino, esto es una convicción de todas las religiones, y de la religión misma"* (Otto, 2008, p. 165).

como la fuerte recurrencia de experiencias divinas en epilepsias del lóbulo temporal, que sugieren una posible localización de las experiencias religiosas en zonas específicas del cerebro (Ramachandran, Blakeslee, 1999; Valiente-Barroso, García-García, s.f.)[69]. En segundo lugar podemos preguntarnos por su naturaleza, su origen, el conjunto de características que la componen. Desde una perspectiva naturalista emerge la pregunta de su correlato neuronal; desde una perspectiva sociológica tenemos el problema de lo sagrado como instancia fundante y legitimadora de las relaciones sociales; desde una perspectiva cultural podemos preguntarnos por sus símbolos, su variedad a lo largo de la historia y las comunidades que la sostienen; desde una perspectiva cognitiva nos podemos preguntar cuáles son sus características en tanto estado no ordinario, o Estado Alterado de la Conciencia (EAC).

Damasio (1999) distingue entre dos clases de consciencia, una nuclear (*core consciousness*) que involucra funciones básicas de la vigilia, y otra extensa (*extended consciousness*), vinculada a el sentido del *self*, y la memoria autobiográfica. Desde nuestra perspectiva definiremos conciencia bajo la doble acepción planteada por Damasio, como aquella capa de la psiquis vinculada con la vigilia, y que nos permite entrar en relación con el medio y con nosotros mismos (introspección o *insight*). La misma se asienta en un conjunto de funciones cognitivas (percepción, volición, atención, pensamiento) sin las que su existencia sería imposible. Cuando estas funciones se ven alteradas por procesos internos o externos, de modo tal que el sujeto experimenta un cambio cualitativo en su modo de relacionamiento con el medio o consigo mismo, es que hablamos de EAC. Cabe aclarar que los EAC no son excepciones o aberraciones de la conciencia, sino que son, o bien procesos psico-fisiológicos normales y útiles para el sistema nervioso central (caso del sueño por

[69]De todas maneras resultaría reduccionista simplificar las experiencias místicas como una disfunción anatomo-cerebral, dejando de lado el contenido. Siguiendo a Muntané-Sánchez (2011) *"Hay una diferencia notable entre los delirios místicos y los fenómenos místicos que pueden tener personas virtuosas y devotas en los que la trayectoria de su vida se halla marcada por la trascendencia. Éste es un misterio insondable y profundo, el cual difícilmente puede reducirse exclusivamente a la investigación con el método científico. Por otra parte, es un exceso atribuir las vivencias místicas de algunos santos a una enfermedad epiléptica o a un trastorno mental, dado que en muchos casos no es posible saberlo con certeza como es obvio y porque muchos de ellos han dejado en sus escritos evidencias de su sensatez y cordura"* (p. 254).

ejemplo), o bien pueden referir a modalidades psicológicas y culturales que pueden ser utilizadas para lidiar con conflictos o problemas relacionados al ser humano y su desarrollo (caso de los rituales religiosos o, también por qué no, herramientas psicoterapéuticas como la hipnosis o la asociación libre) [70].

Por otro lado y en el caso del estudio del chamanismo como fenómeno religioso con sus modalidades específicas de interacción con lo sagrado, debemos preguntarnos por las características del "trance chamánico", en tanto experiencia mística de una conciencia alterada. La asociación entre el trance chamánico y los EAC, surge luego que la perspectiva transhistórica de Eliade transmutara en lo que suele denominarse modelo "neuropsicológico", y que derivará en interpretaciones tanto arqueológicas, como neurológicas y cognitivas. Comienza la sustitución de la figura del trance por la de los EAC en la década de los sesenta, producto de la ola psicodélica y sus múltiples derivaciones académicas. Tenemos por ejemplo a Harner (1990), quien habla de un específico "Estado de Conciencia Chamánico", con distintas gradaciones y componentes, así como una reivindicación de la importancia cognoscitiva de los EAC, denominando "cognocentrismo" a aquella tendencia a asumir que el estado usual o cotidiano de la conciencia es el óptimo para el desarrollo del sujeto. Michael Winkelman (2010) desarrollará una teoría más concisa, buscando definir un "Modo Integrativo de la Consciencia" como modalidad chamánica de trance, en una perspectiva "neurofenomenológica", en tanto vincula

[70] Vaitl *et al.* (2005) proponen una clasificación de los EAC de acuerdo su presencia espontánea o natural, e inducida. Las espontáneas se encontrarían en el ciclo natural vigilia-somnolencia-sueño, con cuatro clases mayores: estado de somnolencia (*state of drowsiness*), ensoñaciones diurnas (*daydreaming*), estados hipnagógicos, sueños (en todas sus fases). Una clase aparte serian las experiencias cercanas a la muerte (*near death experiences*, o NDE) y las experiencias fuera del cuerpo (*out of body experiences*, OBEs) que pueden ocurrir tanto espontáneamente como por inducción. Entre los EAC inducidos tenemos aquellos inducidos físicamente, sea por condiciones ambientales extremas (grandes altitudes, condiciones hiperbáricas debajo del agua, bajas temperaturas, calor intenso), por dieta y desnutrición, por actividades sexuales y orgasmo, por maniobras respiratorias (hipercapnia en meditación, hiperventilación en danzas rituales o respiración holotrópica), y aquellos inducidos psicológicamente, a través de deprivación sensorial (i. e. tanques de flotación), homogenización sensorial (*ganzfeld*), sobrecarga sensorial, trances a través de música y danza, técnicas de relajación, meditación, hipnosis.

funciones y estructuras biológicas con la experiencia fenomenológica del trance chamánico. Winkelman postula cuatro modos mayores de conciencia: sueño profundo (*deepsleep*), sueño (*dreaming*), despertar, y el modo integrativo. Estos modos reflejan sistemas de operaciones cíclicas de la estructura cerebral en adaptación al medio ambiente externo e interno. El modo integrativo es el característico del chamanismo e implica la capacidad de integrar aspectos comportamentales, emocionales y cognitivos en el funcionamiento y homeostasis del sistema nervioso, a través del acceso al inconsciente, la susceptibilidad hipnótica, los efectos placebo, el manejo del estrés, la cura simbólica, y la psiconeuroinmunologia. Desde la línea transpersonal tenemos también a Roger Walsh (1993), quien critica no solo la equivalencia entre estados chamánicos y otras experiencias místicas, sino la homogeneidad entre los mismos estados chamánicos. Sus variaciones podrían darse incluso de viaje en viaje, así como en las diferencias individuales entre practicantes. A través del mapeo de distintas prácticas relacionadas a EAC (budismo, Yoga, chamanismo), Roger Walsh llega a tres conclusiones: i. Que existen múltiples estados chamánicos de conciencia; ii. que otras tradiciones como la budista o el Yoga tienen sus propias prácticas y caminos; iii. que múltiples estados pueden existir incluso dentro de una misma práctica.

En resumen podríamos decir que las “experiencias de los sagrado” poseen una existencia fenomenológica, o sea, para la conciencia, entendida ésta tanto en sus funciones básicas como en su definición más amplia o extendida. Desde una perspectiva cognitiva podemos pensar este tipo de experiencias en tanto EAC; en el caso del “trance chamánico” existen distintas posiciones en torno a su existencia como fenómeno homogéneo, capaz de ser clasificado como tal.

Las experiencias con ayahuasca

En nuestro caso en particular nos enfocaremos en las experiencias que reiterativamente han aparecido en las casi treinta entrevistas realizadas, así como en mi propia experiencia de campo. Podemos dividir el tiempo de los efectos de la ayahuasca de acuerdo a su farmacodinamia, que por lo general se presenta en forma bastante recurrente en los participantes, aunque no siempre se de la misma manera.

Existe un primer momento sin prácticamente efecto alguno, por lo general en los primeros 10 o 20 minutos. En una segunda fase comienzan a percibirse los efectos, que suben en intensidad con sus respectivos indicadores fisiológicos: incremento del diámetro pupilar (midriasis), aumento de la tasa cardíaca y el ritmo respiratorio, aumento de la presión sanguínea entre otros (McKenna, 2004). Se trata de un período que, cuando la ayahuasca ha producido su "mareación", puede resultar muy intenso y difícil de llevar, y puede ir desde los 20 a los 90 minutos. Pueden surgir alucinaciones, experiencias místicas, vómitos y náuseas, experiencias fuera del cuerpo. Luego, por lo general, la mareación comienza suavemente a bajar hasta desaparecer casi por completo aproximadamente a los 240 minutos. De todas maneras existen excepciones: por ejemplo la mareación puede ir y venir en oleadas a lo largo de la noche; puede comenzar en los primeros minutos de la ceremonia, o bien tardar una hora mientras el participante cree que no ocurrirá efecto alguno; puede también suceder que los efectos continúen con cierta intensidad luego de transcurridas las 4 horas, por lo que en contextos citadinos siempre es recomendable quedarse a dormir en el lugar de la ceremonia.

Los temas y visiones que el participante puede experimentar en una ceremonia han sido documentados tanto en contextos urbanos como tribales. Metzner (1999) menciona diez elementos comunes en los EAC relacionados con la ayahuasca: i. Alteración en el pensamiento, ii. Alteración en el sentido del tiempo, iii. Miedo a la pérdida del control, iv. Cambios en la expresión emocional, v. Cambios en la imagen corporal, vi. Alteraciones perceptuales, vii. Cambios en el sentido o significado, viii. Sentido de lo inefable, ix. Sentimientos de rejuvenecimiento, x. Hipersugestionabilidad. Siguiendo a éste autor si bien los efectos cognitivos relativos a la forma y función de los procesos psicológicos pueden reiterarse en variados contextos, los contenidos de las visiones parecen variar enormemente, dependiendo del contexto cultural y del sistema de creencias del participante (p. 76-78). Kensinger (en: Harner, 1973) describe los distintos temas recurrentes entre los *casihahua* de Perú, que abarcan desde formas simples como colores luminosos, animales como serpientes y jaguares, paisajes, como lagos y villas, personas, como comerciantes o espíritus. Los *casihahua* usan la bebida para aprender sobre eventos, personas o cosas; las visiones sobre abundancia de comida, salud, enfermedad,

muerte, son discutidas por los nativos para tomar precauciones. Harner (1973) realiza un raconto de las experiencias alucinatorias más comunes en los pueblos tribales ayahuasqueros, mencionando la separación del alma del cuerpo, visiones de serpientes y jaguares, alucinaciones interpretadas por los indios como de demonios o deidades, sensación de estar viendo personas distantes, ciudades y paisajes, experiencias adivinatorias (relativas a crímenes sin resolver, homicidios, robos, brujería de enfermedad y muerte), diseños geométricos, auras, experiencias cercanas a la muerte. En conclusión, Harner propone que existen regularidades en las experiencias de distintas tribus, desde los Andes de Colombia a los de Bolivia, aunque probablemente las similaridades se deban a aspectos culturales similares y compartidos.

A continuación realizaremos una breve clasificación de las experiencias que encontramos con más recurrencia a lo largo de las entrevistas y el trabajo de campo. La clasificación pretende ser fenomenológica, una abstracción de las experiencias que los participantes manifiestan haber vivido.

1. Animismo: la presencia de la planta

Como vimos la “liana de los espíritus” tiene como una de las funciones principales acceder a esa dimensión espiritual. En el contexto amazónico refiere a toda una cosmología compartida por distintos pueblos, en un intercambio cultural extensivo e intensivo a lo largo de los siglos. En el contexto citadino, y específicamente en nuestro centro en cuestión, si bien la fuerte psicoterapeutización de las ceremonias descentraliza esta función de comunicación espiritual, no por ello dejan de aparecer con una gran frecuencia elementos espirituales y animistas, tanto en formas visuales, corporales, o de posesión. Dentro de los seres espirituales documentados en el trabajo de campo, se han descripto, pumas, caballos, parientes vivos o difuntos, arañas, serpientes, indígenas ancestrales. La presencia espiritual que más se destaca es la ayahuasca en tanto planta, no en el sentido biológico, sino en un sentido espiritual, como planta maestra con la que uno puede comunicarse y aprender, de acuerdo a los motivos que haya traído, o bien a lo que ella desee mostrar. Según una de las personas entrevistadas,

> *"Podés hacer preguntas, y cuando hay una situación que te muestra la planta y no podés sobrellevarla le pedís a la planta que te saque de ahí".*

Bajo una interpretación un tanto psicoanalítica podría decirse que la utilización simbólica de la planta puede ser el resultado de un mecanismo proyectivo animista, que permite lidiar con el caos y la impotencia que en ciertos momentos presenta la experiencia, proyectando la omnipotencia hacia afuera. Desde un marco no tan psicoanalítico podríamos reformular esta hipótesis y decir que el simbolismo de la ayahuasca como planta maestra es un operador cognitivo que utiliza el psiconauta para producir cambios, de modo de poder llevar o apartar a la conciencia de los flujos heterogéneos y muchas veces caóticos de emociones, pulsiones, afectos, recuerdos y contenidos que van emergiendo,

> *"En un momento la planta me mostraba cosas y sentimientos que ta, que eran como que, engorrosos, que eran bastante densos cargar con eso… y también con esa cosa de asco, esas náuseas que también te provoca, pero también en ese momento yo también le he pedido a la planta que bueno… y me ha llevado por otros lados".*

La planta puede manifestarse de diversas maneras, algunas de ellas antropomórficas, aunque es usual que sea vista como una serpiente. También puede aparecer visual y/o auditivamente, o bien como una presencia poderosa que evoca en el participante esa experiencia mística que Rudolf Otto (2008) denominó "momento de lo dominante" o *majestas*, una fuerza que tiene como correlato ese sentimiento de "criatura," de estar frente a una potencia que empequeñece el ego y que eventualmente puede ayudarle a ver cosas ocultas en su profundidad interior,

> *"…yo sentía que esa, no sé porque hago esta conclusión, de repente, por un tema de la experiencia pero quiero decir, al sentir que estaba esa presencia viva afectándome, digo, no una sustancia psicoactiva, sino una sensación de presencia, eso me quedará para toda la vida, y quizás eso fue lo que hizo que yo… pasaran años para volver a consumir la sustancia, el impacto en mi subjetividad fue muy grande…".*

De todas maneras, y fenomenológicamente hablando, la planta y los seres espirituales no se manifiestan para el participante ni como proyecciones de la psiquis,

ni como herramientas simbólicas; se presentan al sujeto en tanto entidades diferenciadas y exteriores, y, desde una perspectiva "nativa", son concebidos y vividos como seres con voluntad propia. De allí que algunos autores como Benny Shanon (2010) hablen de "presentaciones" en oposición a representaciones, dado que las experiencias con ayahuasca no re-presentan, no sustituyen la ausencia de algo, sino que se presentan allí mismo como espacio virtual donde la fantasía y la magia reinan. Para Shanon los sentidos de las visiones de ayahuasca son similares a los del arte, en tanto no implican ser evaluados en tanto texto o código, sino por el impacto que tienen sobre los participantes. Por su parte autores adscriptos a prácticas neochamánicas como Robert J. Wallis (2003) critican a nociones del ritual como "drama social", donde se utiliza el símbolo (Turner, 1975) o la metáfora (Fernández, 1973) como explicación de la experiencia ceremonial. Para Wallis, la experiencia chamánica no es metáfora, ni representación, ni ficción, sino una experiencia con su propia validez ontológica[71]. Concebirlos como símbolos, proyecciones psíquicas o, en el caso de las teorías naturalistas actuales de la religión, como "falsos positivos" relacionados con una "Hiperactividad en la Detección de Agentes" (*Hyperactive Agent Detection Device*)[72], es en todos los casos, un paso explicativo ajeno a las concepciones nativas, o por lo menos a ciertas concepciones nativas no psicologizadas, dado que una gran variedad de los participantes en ceremonias urbanas poseen el bagaje cultural "psi" para definir la experiencia en clave secular.

Desde nuestra perspectiva, creemos que lo importante es no negar la introducción de nuestros esquemas cognoscitivos en la explicación de éstas

[71] *"Shamanic/neo-Shamanic experiences are not make-believe – shamans/neo-Shamans believe the 'spirit world' they interact with is real, very real indeed – and shamanism studies has in some more theorised quarters moved beyond conceptions of shamans as theatrical charlatans. Using 'performance' and other metaphors13 for understanding and interpreting shamanisms/neo-Shamanisms therefore runs the risk of ignoring their seriousness and discredits practitioners. It may in part derive from a peculiarly atheistic, scientific perspective and reflects a deep-seated need on the part of Westerners to retreat into the comfort of metaphor rather than address the 'reality' of 'spirits' to shamans/neo-Shamans"* (Wallis, 2003, p. 16).

[72] Según Justin Barret (2000) los fenómenos animistas serían falsos positivos en la capacidad de detección de agentes, un fenómeno que sería esencial para la supervivencia de la especie, en tanto es preferible una hipersensibilidad a un posible depredador a una falla del mecanismo.

experiencias; siendo imposible una perspectiva totalmente *emic*, totalmente descriptiva, lo importante es ser conscientes y explícitos en nuestros marcos de referencia, de modo de poder manejar lo mejor posible la implicación y reflexividad del trabajo de campo. De allí nuestro interés a lo largo de este trabajo, de que explicitar las categorías desde las que hemos pensado las experiencias en el campo. Con esto queremos decir que tanto desde una "antropología de la experiencia" a lo Turner, como de una "antropología cognitiva" a lo Hutchins, no podemos escapar de la introducción de términos y concepciones ajenas a la experiencia de los sujetos estudiados, y que en ambos casos lo importante no es que tan cerca o alejados estamos de las "categorías nativas", sino que tan conscientes somos de la incidencia de nuestras propias categorías en el campo, y que tan útiles son éstas para, no sólo acercarnos a las vivencias de los sujetos, sino también para poder explicarlas y entenderlas.

2. Trance y posesión

Uno de las características más importantes de las experiencias en ceremonias de ayahuasca es que no se tratan únicamente de experiencias simbólicas en el sentido lingüístico o semiótico convencional del término, sino que involucran una dimensión corporal, donde animales y seres parecen por momentos atravesar los cuerpos de los participantes, en modalidades que pueden ser concebidas como de posesión, o bien como híbridos extraños entre el trance extático y las modalidades de trance de posesión.

La distinción entre posesión y trance extático es comúnmente utilizada en los estudios antropológicos para distinguir los cultos de posesión de los rituales chamánicos. Antonio Escohotado (1992) por ejemplo distingue entre la ebriedad de posesión, característica de los cultos dionisíacos, de los brujos y de los sacerdotes, y la ebriedad extática, frecuentemente asociada a los cultos chamánicos, y donde se producen experiencias visionarias o de ascensión celeste. Así, mientras que en el chamanismo se produce un viaje espiritual fuera del cuerpo, en la ebriedad de posesión se trata de un yo que abandona el cuerpo, para ser poseído por un ser

espiritual exterior[73]. Michael Winkelman (2010) en su teoría del "Modo Integrativo de la Consciencia" (*Integrative Mode of Consciousness*), formula tres formas mayores de estados de conciencia: vuelo espiritual chamánico, estados místicos/meditativos, estados de posesión/médium. Desde nuestra experiencia de campo estas distinciones han resultado inaplicables, en tanto hemos registrado dentro de las ceremonias de ayahuasca tanto fenómenos que podrían ser calificados como de posesión, así como estados místicos meditativos, ensoñaciones, viajes extáticos. Sucede algo similar en la crítica de Ioan Lewis (2003) a Raymond Firth y su clásico trabajo sobre los Tikopia, donde Firth distingue entre posesión espiritual, médiums y chamanes. Para Lewis, los tres modelos de relacionamiento con los espíritus pueden aplicarse al chamanismo: puede haber posesión controlada y posesión sin control; puede coexistir el vuelo mágico y la posesión, de modo que la persona que abandona el cuerpo es a su vez poseída por espíritus; puede existir –desde un punto de vista *emic*- posesión sin trance, en el sentido de que ciertas enfermedades son concebidas como una entidad que entra al cuerpo, sin necesidad de trance alguno[74]; también puede existir posesión a través de varias almas en un mismo cuerpo. A su vez pueden existir interpretaciones no místicas del trance, como el caso del tarantismo europeo de siglo XV[75]. El chamán también puede utilizar técnicas que no involucren el trance

[73] *"Pero la experiencia del chamán –y la que inducen en su grupo las drogas usadas por él- es la de un yo que abandona momentáneamente el cuerpo, transformándose en espíritu, mientras en el hechicero de posesión la experiencia es más bien la de un cuerpo que abandona momentáneamente el yo, transformándose en reparador silencio e inestabilidad. En un caso se pretende 'raptar' y en el otro 'ser raptado'"* (Escohotado, 1992, p.57).

[74] *"It is not thus for us to judge who is and who is not really 'possessed'. If someone is, in his own cultural milieu, generally considered to be in a state of spirit possession, then he (or she) is possessed"* (Lewis, 2003, p. 40).

[75] El tarantismo (danza medieval maníaca) que en el siglo XV se extendió por Italia, y anteriormente en Alemania, Holanda y Bélgica, bajo el nombre de San Vitus y San Juan el Bautista, ya que era a ellos a quienes les danzaban para el alivio de sus padeceres. Los participantes eran por lo general de estratos bajos; bailaban y gritaban por horas, hasta entrar en trance y colapsar exhaustos (momento en que por lo general ocurría la cura). Algunos obtenían visiones apocalípticas. El fenómeno fue interpretado de distintas maneras: en los Países Bajos como una forma demoníaca de posesión tratada con el exorcismo. En Italia, si bien también se utilizaba el exorcismo, el tarantismo implicaba el envenenamiento por tarántula. En el Siglo XV en Italia, los músicos viajaban por el país tocando la

extático o la posesión, por ejemplo el uso de las ensoñaciones, tal como menciona Kho Nishimura (1987)[76], y como es bastante frecuente en el caso del vegetalismo amazónico.

En nuestro trabajo de campo y para el caso de la posesión podríamos discriminar varias modalidades, una de ellas –quizás la más común-, es la sensación de que la planta recorre el cuerpo del participante. Éste último no pierde la conciencia, más si siente como si una entidad estuviera dentro de su cuerpo, muchas veces curándolo y sanándolo, experiencia que se describe al principio como perturbadora, pero luego como placentera y/o liberadora,

> *"Experiencias si, o sea en reiteradas veces esa sensación de que la planta te estuviera recorriendo el cuerpo, como la sensación de que como si fuera por adentro de las arterias, esa sensación de que te recorre, si la he tenido varias veces, como de no sé, cuando uno empieza a sentir el efecto, de que empieza recorrer el cuerpo como de a poquito".*

La sensación puede ir acompañada de ese sentimiento de *majestas* o dominancia descripto por Rudolf Otto, así como puede experimentarse en forma duplicada, por un lado afuera, en tanto entidad exterior, y al mismo tiempo adentro, en el cuerpo, como si fuera una presencia omnipresente,

> *"Y ahí veo a esta serpiente, una gran anaconda, una enorme serpiente, que parecía que la sensación de que había una presencia viva, que esa serpiente no era solo imaginería sino que tenía la capacidad de presentarse a través de una visión y también de sentir como que estaba presente en mi cuerpo, por*

"tarantuela" (denominada así por la enfermedad). Se creía que el bailar hacía que el veneno se movilizara fuera del cuerpo. Las víctimas eran por lo general femeninas, por lo que se denominaba "pequeñas caravanas de mujeres". La costumbre sobrevive todavía en algunos pueblos remotos del sur de Italia.

[76] *"The forms of the shaman's trance fall under three broad headings: (1) ecstatic, in which the shaman's spirit leaves his body, rises, flies, and finally meets gods or spirits in the highest heavens; (2) possession, in which gods or spirits enter the shaman's body and possess it; and (3) dreamlike, in which gods or spirits meet the shaman's spirit in the same dimension, that is, the shaman's spirit remains in his body and has an encounter with the supernatural being through visual, optical, auditory, and/or physical hallucinations. These forms are not necessarily always clearly distinguishable, some are transitional and others mixed forms, and the dreamlike from in particular is frequently observed to appear in combination with ecstasy"* (Nishimura, 1987, p. 59-60).

> *decirlo así. Era una sensación bien fuerte, si fuese una realidad virtual estarías conectado con un traje también digamos, porque el cuerpo estaba metido en eso. Una sensación de poseimiento por así decirlo… nunca fui poseído pero pienso que, como cuando hay una presencia extraña en tu cuerpo, no desagradable del todo, más allá de lo desagradable que es estar poseído* [risas]*; sentir esa sensación de extrañeza, que te la podría describir como eso, una sensación de fuerza viva, que era esa serpiente que me estaba mirando. Era muy claro, no daba a confusión. Eso era la serpiente, o al menos lo que a mí se me presentaba como una serpiente, como una fuerza viva, como una bestia, como algo que te daba la sensación de poder destruirte… dominante, completamente dominante".*

También tenemos fenómenos de posesión donde se pierde la capacidad de distinguir dónde termina la acción propia y donde comienza la de otro ser que parece estar actuando. Es una especie de disociación, que lleva a acciones complejas pero involuntarias, donde el sujeto parece espectador y partícipe al mismo tiempo,

> *"Y me pasó particularmente que empecé a tocar la maraca. Pero era como que… o sea, no era que el espíritu de la planta estuviera tocando la maraca, era yo pero… había una energía que mi impulsaba la mano, y tocaba determinado ritmo. Que no era intelectual, que voy a hacer esto… había una cierta energía que me impulsaba a tocar. Y de ese mismo impulso empecé a cantar, no sé qué canté, no tengo ni la más mínima idea. Y estaba muy enfocado, muy centrado, o sea, no me importaba cual era la letra, ni que rimara, y con la misma tesitura que lo otro, había una energía interna que me guiaba cantar lo que estaba cantando. Que no lo interpretaba como la voz de otro que… no. Era algo mío, pero digamos un espacio, llamémosle, sagrado… llamale como quieras llamarle. Un espacio diferente, que nunca había vivenciado, la verdad fue la primera vez que toqué, y lo que me pasó particularmente fue que después que terminé de cantar fue como que la maraca se me caía de las manos, fue como que era ese momento y punto. Después otro se puso a cantar, y después yo intenté seguir tocando la maraca y no cuadraba, era un desastre. Fue ese momento, esa colocación, ese lugar, que me llevó a canalizar esa energía que ya te digo, yo no lo interpreto como… no fue algo externo… o sea, no, no, era yo, mi propia energía pero de otro lugar, que es difícil de transmitir con palabras a otra persona capaz* […] *Yo no he participado en cosas africanas pero… no es el médium que empieza a moverse porque un espíritu… no… sos vos mismo, es tu energía pero… desde otro lugar que va muy distinto a lo racional".*

Por último tenemos fenómenos voluntarios, pero donde el participante se mimetiza o transforma en otro ser, por ejemplo en un puma, una araña o un águila, trasladándose a otros lugares y paisajes, pensando y actuando como el animal en cuestión.

En su trabajo de campo en Haití, Erica Bourguignon (1980) investiga el fenómeno de la posesión, llegando a la conclusión de que tiene un rango de aplicación más amplio para los haitianos que el utilizado por la nomenclatura psiquiátrica. Desde el punto de vista psiquiátrico se asociaría solamente a un estado temporario de pérdida de conciencia, amnesia, movimientos convulsivos, alteración de la personalidad, ocurridos durante las ceremonias. Sin embargo para los haitianos puede ocurrir también en los juegos infantiles, o en situaciones de crisis, e incluso es referida a fenómenos como cuando uno habla dormido. Por otro lado hay estados que podrían ser concebidos como posesión, por ejemplo alucinaciones producto de borracheras o estados delirantes, y que sin embargo no son considerados como posesión, y si lo son comportamientos imitativos, como las manifestaciones de los espíritus de la muerte en los mercados en *Halloween*, o ciertas enfermedades, que no implican pérdida de conciencia. La autora propone abandonar el término posesión como categoría psicológica, y utilizar el término "disociación" para referir al estado mental que implica la escisión en la que una parte de la personalidad toma posesión temporal de la conciencia y el comportamiento. La "disociación ritual" puede ser interpretada como posesión espiritual o no, por lo que sería necesario distinguir entre trance de posesión y creencia de posesión. El término lo propone sin connotación patológica alguna, de modo de poder entender la "disociación ritual" como una disociación al servicio del *self*, donde se provee un set de roles alternativos a los roles sociales cotidianos en un marco de insatisfacción, frustración y pobreza. Remarca su utilidad práctica en un mundo percibido como hostil, donde los espíritus parecen ser los únicos que pueden tener poder. Bourguignon define el trance como cualquier EAC, cualquier variación de grado que implique memoria, modalidades sensoriales, sentido de identidad, percepción; pueden ser disociación, fuga, pérdida de conciencia, ideas obsesivas, alucinaciones. Cuando las alteraciones son culturalmente interpretadas como posesión hablamos de trance de posesión, sino hablamos de trance a secas.

3. Corporalidad

Todos estos fenómenos ponen en evidencia como los símbolos y experiencias a lo largo de la ceremonia se manifiestan en la corporalidad de los practicantes, dejando al descubierto la importancia de una fenomenología o experiencia de lo corporal (*embodiment*) como paradigma complementario a una antropología interpretativa (Csodras, 2008). El sujeto vive la experiencia no solamente de un modo "visionario", no sólo a través de los sentidos de la percepción, la audición y el olfato, sino en las sensaciones corporales, propioceptivas, exteroceptivas y motoras; en alteraciones de sus esquemas corporales y en su imagen corporal. La experiencia con ayahuasca es por lo general fuertemente corporal, poniendo en evidencia los modos en que lo mental se deposita en el cuerpo, por lo que no nos es de extrañar que los participantes expliciten su utilidad para conectarse con su corporalidad, y con problemas psicológicos que se encuentran "alojados" en ciertas zonas del cuerpo, y que logran "destrabar". Esta apertura de la planta hacia lo corporal es un punto de conexión importante con las terapias alternativas, que privilegian la dimensión corporal en el tratamiento terapéutico, en tanto trabajan sobre una dimensión relegada por el "racionalismo cartesiano", donde el cuerpo es tan sólo un cuerpo extenso. Por el contrario la dimensión corporal en las corrientes terapéuticas alternativas es vista en su espiritualidad, el cuerpo en tanto residencia sagrada del espíritu, y el espíritu manifestándose en él, tanto en la salud como en la enfermedad. La experiencia corporal durante las ceremonias puede poner en evidencia como ciertos dolores del cuerpo se relacionan con ciertas "energías", que conllevan una etiología psicosomática de dolores y problemas físicos. También pone en evidencia el lugar de lo emocional en nuestro cuerpo, de lo indisociable de la experiencia mental, sea emocional o intelectual, de nuestra experiencia con el cuerpo. Cómo lo emocional tiene un *locus* en la fenomenología corporal, y cómo ese *locus* es lugar de procesos mentales vinculados a expresiones, metáforas, operaciones simbólicas. Las ceremonias abrirían entonces la conciencia a una "memoria alojada en el cuerpo", a una conciencia de lo corporal no sólo en tanto instrumento de acciones mecánicas, sino en tanto lugar donde se depositan emociones, actitudes frente a la vida, recuerdos, malestares, respuestas emocionales frente a lo cotidiano, todos problemas

difíciles de abordar sólo a través de la palabra o de estados normales de conciencia. Como se explicitaba en una entrevista realizada,

> *"Además lo que tiene la planta distinto de una consulta psicológica, es que resuena en otro lugar de vos, no resuena en tu cerebro, resuena en tu corazón, en tu sentimiento, más profundo en tus células digamos no? Tiene otra resonancia, otra memoria alojada en tu cuerpo".*

Como experiencia corporal por excelencia tenemos los efectos eméticos de la ayahuasca, donde el vomitar es visto como mecanismo de purga o limpieza corporal y espiritual (en tanto ambas dimensiones se muestran como indisociables). Desde un punto de vista fisiológico, las náuseas y vómitos han sido explicados como una consecuencia de los niveles altos en los mecanismos serotoninérgicos, que causan una estimulación directa del nervio pneumogástrico, y eventualmente diarrea, en caso que la serotonina periférica estimule la motilidad intestinal (Lucas y Missawa, 2006; Callaway, en Metzner, 1999). Desde mi experiencia de campo sin embargo el vómito parece muchas veces tener una causa psicológica, en tanto parece relacionarse con un mecanismo corporal básico de expulsión de contenidos psicológicos, cuando la experiencia se vuelve incontrolable, o los contenidos que emergen a la conciencia son extremadamente displacenteros, caóticos o relacionados con conflictos profundos, de allí que sea vivido a su vez como una limpieza. De todas maneras no necesariamente el vómito conduce a un alivio, sino que puede muchas veces acentuar la mareación, o dar un viraje en la experiencia visionaria.

> *"El trabajo se va a producir igual, si la persona vomita o no. No es necesario que vomite y no es necesario que no vomite. Cuando vomitás tenés una experiencia, y cuando no vomitás tenés otra experiencia. Hay veces que realmente la planta a través del vómito te va sacando, sacando y sacando cosas antiquísimas. Y hay otras veces que no es así, que no tiene esa fuerza o esa claridad pero que es importante igual".*

El vómito es visto entonces como un desprendimiento de cosas que hay que limpiar, como parte de una terapéutica de expulsión donde la acción corporal debe ser entendida en tanto expulsión de contenidos espirituales, psicológicos, mentales.

4. Desdoblamiento dialógico

Junto con el trabajo de expulsión a través del vómito el segundo mecanismo terapéutico más importante es lo que llamaremos –redefiniendo una categoría *in vivo* de uno de los entrevistados- "desdoblamiento dialógico", experiencia cognitiva que permite una especie de metacognición, en la que el sujeto tiene la sensación de estar dentro y fuera de los procesos mentales. Al decir de uno de los participantes,

> *"Lo que paso, la experiencia en si… en ese caso el yo observador o ese personaje que te mira no? Que no se si eso lo percibiste, a mí me pasa mucho eso de desdoblarme, que uno se puede ver a si mismo con una especie de entre comillas objetividad pasmosa no? De, mira como estoy sufriendo… Y en la vida real entre comillas, estas por ahí, te agarraste una calentura y sos esa calentura, no sos un ser enojado que se sabe enojado. Mismo cuando estás feliz sos feliz. Entonces no te ves, sos. En estas experiencias vos tenés la capacidad de ser y de observarte, eso es maravilloso. Y eso aparece también compartiendo con amigos, con yoga, otras técnicas de autoconocimiento lo desarrollan. Es bien interesante porque ahí hay como algo en común en el hombre y su condición de hombre, que en algunos casos puede encontrarse con ese yo observador".*

Joseph Fericgla (2000), utiliza el término de "conciencia dialógica", una especie de disociación mental que involucra un tipo de conciencia capaz de conversar consigo misma, y que se distingue del carácter lógico y estructurado de la conciencia dialéctica del mundo cotidiano. Desde la perspectiva de Fericgla la conciencia dialógica involucra también las conversaciones con espíritus y las formaciones animistas, en tanto proyecciones antropomórficas de emociones subjetivas, metáforas vivas de procesos primarios que irrumpen en la conciencia. En nuestro caso en particular nos limitamos a señalar un proceso más concreto, que es la capacidad de desdoblamiento de la conciencia, en un diálogo consigo misma, donde el sujeto puede estar dentro y fuera de los automatismos mentales; donde una representación, recuerdo, sentimiento o subjetivación se presenta a la conciencia e inmediatamente el sujeto se siente extrañado frente a ella, como si no fuera propia, o como dijera el filósofo argentino Vicente Fatone (2009),

> *"Ha dejado de darse la representación que hubiera debido darse, que sé que hubiera debido darse. Y esto muestra que el sentimiento de presencia subsiste y se ve defraudado"* (p. 45).

Este extrañamiento es también un cuestionamiento sobre la identidad del sujeto, sobre quién es, y qué lo identifica, comprometiendo al sentido del *self*, y cuestionando contenidos arraigados fuertemente en la identidad subjetiva. Se trata entonces no sólo de una experiencia "catártica", que permite la emergencia de contenidos inconscientes, recuerdos biográficos reprimidos, o problemas actuales, sino que también se realiza un movimiento de extrañamiento, de distancia y ruptura. Tomando un ejemplo de una entrevistada,

> *"Si, si… me llevaron mucho a cosas de mi pasado, imágenes o situaciones, como revivir de algún lado, remover cosas que uno pensaba que las tenía como ya selladas y tapadas porque son de hace mucho tiempo atrás, y como que me llevaron mucho a revivir muchas situaciones y encontrar muchas explicaciones en esos momentos. Me mostraron muchas situaciones de mi vida actual también, como de repente me planteaba situaciones, imágenes, o sea de mi vida actual vamos a decir, y era como verme a mí misma desde un plano desde afuera vamos a decir, como yo estaba, como me sentía, como estaba la gente alrededor, eran situaciones que yo me veía a mí misma".*

Este desdoblamiento permite la observación de sentimientos, creencias, pensamientos y automatismos mentales, incluso al punto que muchas veces se puede experimentar una "verborragia de *insights*", de modo tal que la información sea difícil de recordar al día siguiente. Es interesante como cuando los participantes entienden estas modalidades de "conocimiento de sí", son capaces de trabajar a través de las mismas, y poder obtener información valiosa. Esto no quiere decir que la experiencia con EAC de este tipo sea en sí misma beneficiosa, para ello debe confluir un buen *setting*, así como, por lo general, un trabajo posterior de elaboración de lo sucedido.

> *"No es que después una ceremonia uno salga siendo Superman ni que pasa a ser otra persona, sino que yo vi señales o determinadas cosas que yo pude comprender o entender. Simplemente eso. Y a partir de ahí poder tener conciencia de algunas cosas, o* [sic.] *otra mirada o perspectiva de determinadas cosas que yo quería resolver, y bueno cuál es el camino para cambiarlas, no es que la planta tampoco te transforma, por lo menos a mí, sino que te permite ver determinadas cosas que a lo mejor en un estado normal no las podía ver".*

El fenómeno no es nada nuevo, y recuerda mucho a las observaciones registradas por Stanislav Grof en sus aplicaciones psicoterapéuticas con LSD (2008), o incluso a la psicosis dirigida de Berta *et al.* (1961, 1965) en Montevideo, donde se pueden observar procesos similares. De alguna manera, quizás haya sido Sigmund Freud el precursor de este estilo de terapia, en su práctica clínica con el método de la hipnosis, y posteriormente con la asociación libre, considerada por algunos autores como un EAC (*cfr*. Helvenston; Bahn, 2005).

¿Beneficios o perjuicios?

Llegado a este punto podemos preguntarnos si las ceremonias de ayahuasca pueden ser entendidas como un factor positivo o negativo para la salud de sus participantes. Sin lugar a dudas desde un punto de vista *emic* su función se encuentra profundamente vinculada a la "sanación" espiritual y corporal, dimensiones indisociables si las pensamos bajo los cánones de la "participación mística". Desde nuestra experiencia en el campo y de la literatura científica sobre el tema parece no haber evidencia de que la ayahuasca cause potencial abuso o trastornos psicológicos crónicos. Si bien la ingesta de ayahuasca puede causar en ciertos casos reacciones psicológicas que podrían ser clasificadas como ataques de pánico, o episodios psicóticos transitorios, en todos los casos se resuelven espontáneamente en el correr de las horas, de allí la importancia de un *setting* ceremonial contenedor y cuidadoso, que no exponga al sujeto a situaciones peligrosas durante este período. También vimos que, excepcionalmente, pueden encontrarse algunos *flashbacks* luego de las ceremonias, que el DSM-IV clasifica como "Desorden Alucinógeno Persistente de la Percepción", aunque también hemos visto como se resuelven espontáneamente, y que su presencia es casi nula. Por último existe un período ventana, de hasta unos cuatro días posteriores a la ceremonia, donde el participante se encuentra con cierta sensibilidad y susceptibilidad, por lo que debe mantener cierto cuidado y observancia en sus conductas y hábitos. Por lo general todas estas posibles complicaciones y contraindicaciones no resultan factores de peligro si las ceremonias son conducidas en un encuadre responsable y cuidadoso, tanto durante la ceremonia como los días posteriores, características que hemos encontrado en Ayariri, donde no sólo se piensa

en el cuidado del contexto ceremonial, sino también en la selección de los participantes mediante una entrevista previa, así como no se descuida el período de los días posteriores a la ceremonia, realizando indicaciones y poniendo a disposición un espacio de charla o ayuda en caso de ser necesario.

Robert S. Gable (2006) analiza dos problemas que podrían considerarse los más relevantes a nivel fisiológico: el estrés cardíaco y la toxicidad. En lo que refiere al estrés cardíaco, la peligrosidad del DMT intravenoso –cuyos efectos son menos prolongados pero más intensos que los de la ayahuasca- resulta mucho menor que en otras sustancias psicotrópicas, así como de otras actividades estresantes sin el uso de psicoactivos, como algunos deportes de fuerte intensidad cardiovascular. En cuanto a la toxicidad de la ayahuasca, según Gable, y basado en modelos animales que testean la toxicidad aguda y potencial abuso de la ayahuasca, la dosis letal media - cantidad estadística que se necesita en una sola dosis para causar la muerte del 50% de la muestra experimental- en seres humanos es mayor a 20 veces la dosis de una ceremonia típica, rango mucho menor al de otras sustancias, por ejemplo el alcohol. De todas maneras la toxicidad puede ser mortal si el participante se encuentra medicado con drogas involucradas a mecanismos serotoninérgicos, como los Inhibidores de la Recaptación de los Receptores de la Serotonina (IRRS) o los IMAOs, generalmente usados como antidepresivos o para el tratamiento de trastornos obsesivo-compulsivos. La combinación entre IRRSs o IMAOs y ayahuasca puede llevar a una actividad serotoninérgica incrementada denominada "Síndrome Serotoninérgico", que se presenta dos horas después de la dosis, y sus síntomas pueden llegar a duran entre 6 y 24 horas. Los primeros síntomas son nauseas, vómitos, temblores, elevada temperatura y arritmia cardíaca, llevando posteriormente a fallas renales, y una posible muerte. Los metabolitos IRSSs permanecen activos en el cuerpo por semanas, por lo que se recomienda por lo menos 8 semanas desde la última dosis de IRSS para ingerir ayahuasca o IMAOs (Callaway, en: Metzner, 1999). La relación entre estos antidepresivos y la ayahuasca no lleva siempre a un síndrome serotoninérgico, pero de todas maneras deben tomarse recaudos por posibles complicaciones. Por ejemplo muchas veces alguien que ha tomado ayahuasca por años es medicado con IRSS y no presenta síntoma alguno, justamente porque ha adquirido una tolerancia a los efectos serotoninérgicos

durante el tiempo. Por último y también dentro de las contraindicaciones más importantes, existen ciertas evidencias en estudios con ratas que parecen indicar la toxicidad de la ayahuasca en embarazos (Dizioli Rodrigues *et al.*, 2010), encontrándose malformaciones fetales, punto para nada menor si tomamos en cuenta que en algunos grupos ayahuasqueros la ingesta del brebaje es considerada beneficiosa para el futuro niño[77].

Dentro de las evaluaciones psicológicas sobre el uso de ayahuasca una de las primeras iniciativas ha sido el "Proyecto Hoasca" realizado en 1993 en el *Nucleo Caupari* de la UDV, Manaos. En el proyecto participó Dennis McKenna, así como científicos de EEUU, Europa y Brasil. El objetivo fue evaluar efectos psicológicos y fisiológicos atípicos en humanos, a través de entrevistas diagnósticas psiquiátricas estructuradas (*Composite International Diagnostic Interview*), test de personalidad (*Tridimentional Personality Questionnaire*), evaluaciones neuropsicológicas (*WHO-UCLA Auditory Learning Verbal Memory Test*), entrevistas semiestructuradas de historias de vida, evaluación fenomenológica del estado alterado de conciencia (a través del *HRS*), medición de tasa cardíaca, presión sanguínea, dilatación pupilar durante la ingesta. Los estudios realizados parecen avalar la ausencia de toxicidad a largo plazo, así como la inexistencia de disturbios psiquiátricos, abstinencia, tolerancia o abuso. Los estudios también indican un mayor poder de concentración entre los usuarios y un posible potencial antidepresivo de la bebida (McKenna, 2004). Luego de la iniciativa del "Proyecto Hoasca" se realizaron otros estudios similares, por ejemplo Da Silveira *et al.* (2005) estudian funciones neurocognitivas, posibles síntomas psiquiátricos y uso de otras drogas en adolescentes de la UDV, mostrando menor incidencia en ciertos síntomas psiquiátricos y en el abuso de alcohol en comparación con el grupo de control. Resultados similares arroja la

[77] *"Our results indicated that exposure to the highest administered dose of ayahuasca during gestation produced maternal toxicity, characterized by reduced feed intake and maternal weight gain. Both the decrease in food intake and weight gain appeared soon after initiation of treatment with ayahuasca and return to values similar to control group after 15 days. Moreover, there was an increase in relative liver weight in the group treated with the highest dose. These findings are an indication of the general toxicity induced by ayahuasca, and suggest that oral exposure to this extract results in mild anorexia and the reduction of body weight gain"* (Dizioli Rodrigues *et al.*, 2010, p. 210-211).

investigación de Dobkin de Ríos *et al.* (2005) con adolescentes de la UDV[78]. En ambos estudios se toma en cuenta que los resultados quizás dependan no tanto de la ayahuasca sino del contexto en el que se encuentra administrada; recordemos que iglesias como UDV apuntan al desarrollo espiritual y moral del ser humano, a través de principios cristianos donde prácticas como el abuso de drogas o la violencia son mal vistos. Ribeiro *et al* (2009) realizan un seguimiento de sujetos novicios del Santo Daime y de la UDV, aplicando el CIS-R (*Clinical Interview Schedule-Revised Edition*) y SF-36 (*Short Form-36 Health Survey*), unos días antes de la primer ceremonia, una o dos semanas después, y luego de seis meses. La muestra fue a su vez clasificada en un grupo regular (más de 9 ceremonias en los seis meses y un período de abstinencia no mayor a cuatro semanas) y un grupo irregular. Los resultados no registraron efectos adversos en los puntajes de calidad de vida medidos por el SF-36, ni en los síntomas psiquiátricos menores medidos por el CIS-R. Además, el grupo de los sujetos regulares mostró puntajes significativamente más altos que los irregulares en el SF-36, tanto en lo emocional como en lo social. El estudio parece demostrar, según los autores, la importancia de la "cura religiosa" en los practicantes, así como en el uso de psicodélicos en un *setting* estructurado, aunque se advierte que la evidencia de cambios positivos durante los seis meses no implica de por si el mantenimiento a largo plazo de esos beneficios. Tritcher *et al.* (2009) realizan una investigación sobre cambios en la espiritualidad de los participantes, llegando a la conclusión de que la participación en las ceremonia afecta la experiencia espiritual subjetiva de cada uno de los participantes en una dirección positiva, marcada por un incremento en la conexión, apertura y reverencia en torno a algo significativo que supuestamente más allá del entendimiento o existencia

[78] *"Overall, there appear to be few if any differences in responses between the UDV teens and the controls. However, the UDV group seems to be more responsible, respectful, and concerned about the welfare of others. They also tend to be less confrontational. There also appears to be a better quality of home life among the UDV teens when compared to their counterparts. The UDV teens tended to have closer relationships with their fathers when compared to controls. They also exhibit greater optimism than controls. They do not differ significantly with regard to virginity or drug use (other than ayahuasca used sacramentally)* […] *In this sense, the qualitative data is quite revealing in that the teens appear to be healthy, thoughtful, considerate, and bonded to their families and religious peers"* Dobkin de Ríos *et al.* (2005, p. 139).

individual. Todos estos estudios muestran entonces ciertas mejoras en los practicantes, aunque resulta difícil discriminar si se trata de la incidencia de la ayahuasca, o si se trata del contexto socio-cultural religioso en el que los sujetos se encuentran lo que produce mejores puntajes en las evaluaciones psicológicas.

¿Podemos pensar todos estos datos a la luz de un modelo psicointegrador? Desde la antropología vimos cómo es a través de Lévi-Strauss y Mircea Eliade que se introduce la figura del chamán psicointegrador, que permite el pasaje a una concepción terapeutizada del complejo chamánico, y que es retomado por las corrientes contraculturales y de la "Nueva Era". Pero, más allá de las genealogías y reformulaciones, ¿podríamos decir que las ceremonias de ayahuasca son psicoterapéuticas, o sea, que permiten el análisis del *self*, y que eventualmente redundan en una mejor calidad de vida?

El modelo psicointegrador ha tenido diversas formulaciones, desde la clásica formulación de la "eficacia simbólica" de Lévi-Strauss, el chamán psicointegrador de Eliade, el chamanismo como "sistema cognitivo abierto" de Fericgla, El "Modo Integrativo de la Conciencia" enunciado por Winkelman. Bajo este paradigma la noción de efecto placebo cobra otro cariz, ya no como mera variable inespecífica y arbitraria sino como modalidades cognitivas de interacción entre la conciencia y los estratos más profundos de la mente, vinculados con problemas psicosomáticos, psiconeuroinmunológicos, conflictos inconscientes, automatismos comportamentales, entre otros. El efecto placebo, la hipnosis, el trance, y otras modalidades de EAC surgen como tecnologías del yo (Foucault, 1990) y/o técnicas del cuerpo (Mauss, 1967), permitiendo la elaboración de conflictos y dolencias del sujeto, y los sistemas animistas y espirituales como modelos cognitivos de metaforización y dialogia que escapan de la lógica dialéctica de la conciencia normal (Fericgla, 2000) o del control yoico de las estructuras neocorticales, de modo de poder ser integrada a los procesos vinculados al "cerebro emocional" y al cerebro reptiliano (Winkelman, 2010). Como vimos anteriormente, en nuestro trabajo de campo aparecen con suma recurrencia experiencias que involucran mecanismos donde la conciencia es capaz de elaborar y analizar contenidos psíquicos inconscientes, automatismos comportamentales, y problemas psicosomáticos alojados en el cuerpo. Como analiza uno de los participantes de la ceremonia,

> *"Y lo interesante de ese camino era que en muchos casos proponía una alternativa que iba más allá de lo racional, cuando iba derecho por el cuerpo era como un puente interesante, para saltearse eso de que bueno, o que uno tenía como experiencia o como practica de eso de estar mejor venía por lo racional, de conversar, esto sí, esto no, y los credos están al orden del día ahí no? La aproximación por el lado de lo físico, como es la respiración no?* […] *Así como un dribbling a una cantidad de barreras muy instaladas, entonces estaba muy interesante eso…".*

Al parecer las experiencias con ayahuasca permiten hacer una especie de *dribbling* a determinados mecanismos psicológicos, entre ellos la racionalización. Es interesante como en ciertas ceremonias uno es capaz de percibir cómo la lógica del pensamiento se va perdiendo poco a poco, algo que en nosotros los escépticos y ateos resulta en principio aterrador, y que produce una sensación de "estar volviéndose loco"; uno entra en otro estilo cognitivo de pensamiento que involucra mecanismos cognitivos "no racionales" de "conciencia dialógica" que, al igual que los sueños, nos permiten observar, y eventualmente integrar contenidos y emociones psíquicas. Dentro de las críticas al modelo psicointegrador vimos anteriormente como Michael Taussig (1992, 1993), critica lo que denomina "metafísica del orden", encarnada en modelos teóricos como el "drama ritual" de Victor Turner, el "vuelo chamánico" de Eliade, la "eficacia simbólica" de Lévi-Strauss. Taussig propone, siguiendo a Brecht, abandonar el modelo "dramático", de raíces aristotélicas, y concebir las tomas de yagé en tanto "arte épico y revolucionario", donde lo importante no es la integración sino el proceso de extrañamiento de lo normal a través del *shock*. Para Taussig el ritual no supone dar a los participantes fantasías que alivien sino la exaltación de la realidad y la fantasía, llevando al participante a especulaciones sobre los motivos y porqués de la representación. La ceremonia abre un espacio que Taussig denomina "poética de los sentidos", donde predominan los montajes, las alteraciones, los deslocamientos, los vómitos, la risa, el llanto.

La contradicción entre integración o exaltación de la realidad parece sin embargo ser ficticia, en tanto vemos como ese extrañamiento es pieza clave en el proceso de integración, más allá que las experiencias puedan o no ser integradas durante o luego de la ceremonia. El desdoblamiento dialógico -o ese conjunto de fenómenos que Fericgla denomina conciencia dialógica- y las experiencias

corporales en las ceremonias de ayahuasca pueden ser vistas como experiencias "psicointegradoras", o por lo menos como disparadores de experiencias psicointegradoras, dado que brindan la oportunidad de observar ciertos aspectos del *self*, que posteriormente pueden trabajarse. De todas maneras cabe preguntarse hasta qué punto éstas experiencias son propias de la ingestión de ayahuasca, y hasta qué punto inducidas por los esquemas culturales de los participantes y del *setting* ceremonial de Ayariri, fuertemente psicoterapeutizado, propenso al *insight* y al trabajo de lo corporal.

Conclusiones

Es en 1982 que la revista científica *Current Anthropology* –referente a nivel internacional para disciplinas como antropología, etnografía, lingüística, arqueología y etnología-, publica un artículo de Michael Winkelman, titulado *Magic: a Theoretical Reassessment*. En el mismo Winkelman postula: i. que los fenómenos parapsicológicos, paranormales o *psi*[79] existen, ii. que los antropólogos en sus trabajos etnográficos frecuentemente son testigos de los mismos, iii. que existe cierto temor al ridículo y al descrédito que hace que éstos últimos no publiquen dichos fenómenos. Lo interesante no es solo el artículo de Winkelman sino la discusión que se realiza en los *Comments and Reply*, donde se pueden leer los comentarios de otros antropólogos que usualmente se colocan al final del artículo en algunas revistas científicas. Entre las contestaciones podemos ver distintas posturas, desde las más críticas -por ejemplo Erika Bourguignon-, hasta aquellas que apoyan y aplauden la valiente actitud de Winkelman –entre ellos, Marlene Dobkin de Rios-. El artículo pone en evidencia la heterogeneidad de posturas en relación a la creencia intuitiva de una "ontología de lo espiritual" dentro del campo académico, cuestión que dista de la figura escéptica y laica que por lo general se tiene del investigador científico. En forma más reciente, Narby y Huxley (2010) comentan como los antropólogos ignoran premeditadamente los fenómenos paranormales, dando explicaciones metafóricas o simbólicas a vivencias vividas como reales,

> *"Una y otra vez se realizan rituales espirituales, y una y otra vez algún intérprete indígena intenta explicar que los espíritus están allí presentes y que esos rituales constituyen el acontecimiento central de su sociedad. Y el antropólogo va y los interpreta de otro modo. Parece como si un campo de fuerza se levantara entre los antropólogos y su objeto de estudio, e impidiera que éstos se acercaran a él, una especie de frigidez religiosa. Nosotros, los*

[79] Siguiendo la terminología de la parapsicología en tanto disciplina, el término *psi* refiere a una fuerza subyacente a fenómenos que trascienden las leyes aceptadas por el *mainstream* científico. El problema de la existencia de los fenómenos *psi* involucra la creencia en lo que anteriormente denominé "ontología del mundo espiritual", aunque en una forma más "abstracta", relacionado con una fuerza mana, o sea como una fuerza que puede ser impersonal, y no necesariamente un espíritu o alma.

> *antropólogos, necesitamos entrenarnos para ver lo que los indígenas ven"* (p. 238).

Según Mark A. Schroll (2005) un paso importante para la aceptación ontológica del mundo *psi* involucraría un cambio metodológico de la ciencia "euroamericana" -tanto la cuantitativa/etic, como la cualitativa/emic- para el estudio del chamanismo y otros EAC, cambio que implicaría la necesidad de incluir la experiencia directa, de experimentar y ser transformado, opción metodológica que por cierto ha sido tomada en cuenta en la presente investigación, sin por ello ocurrir paranormalidad alguna, por lo menos no desde nuestro punto de vista. Si bien es cierto que las ceremonias con ayahuasca producen experiencias místicas, sumamente reales, así como la manifestación de presencias en forma de espíritus, esto no invalida ni convalida la creencia en lo espiritual en tanto son manifestaciones que se ofrecen a una conciencia alterada, por lo que los parámetros de verosimilitud no pueden aplicarse de la misma manera. Por otro lado las ceremonias nos muestran como el sentido de realidad, o el sentido de presencia de una fuerza o entidad son mecanismos cognitivos intrínsecos a la mente humana, y no solamente datos que nos llegan desde afuera. Lo que nos resulta interesante en toda esta discusión sin embargo es que nos muestra un campo académico heterogéneo, con distintas posturas relacionadas con la "ontología del mundo espiritual" o de los "fenómenos *psi*", y que involucran entender lo religioso no sólo como nuestro objeto de estudio, sino como un fenómeno que penetra el campo académico, y determina por lo tanto los estudios sobre el objeto estudiado.

Esto por supuesto produce ciertos sesgos, pero creemos que la calidad de una investigación puede ser independiente de las creencias del investigador, cuando éste es consciente de las mismas e intenta superarlas metodológicamente. Tal es el caso por ejemplo del católico Victor Turner (*cfr.* Reynoso, 2008), o, en el caso de la "literatura ayahuasquera", la excelente obra del practicante vegetalista Stephan V. Beyer, *Singing to the Plants. A guide to mestizo shamanism in the upper amazon* (2009). De todas maneras existen –y en mayor cantidad de la que debería- una gran cantidad de casos distintos, principalmente en la "literatura ayahuasquera" del lado brasilero, sobre la cual no profundizaremos en esta investigación. Todos estos entrecruzamientos nos muestran la dificultad de separar "campo académico" de

"campo religioso", fenómeno para nada nuevo si tomamos en cuenta ejemplos clásicos como el de Isaac Newton y su práctica alquimista, o el de muchos científicos del siglo XIX que practicaban el espiritismo de mesa. En el caso de las investigaciones sobre religiosidad, nos plantea la dificultad de separar al investigador de su "objeto de estudio", y en el caso de que estudiemos las denominadas prácticas "neochamánicas", el problema adicional de que su origen se puede rastrear en discursos y prácticas académicas, como analizamos en el primer capítulo.

A lo largo de este trabajo vimos cómo es a partir de la coyuntura histórica de los movimientos "contraculturales" de los años sesenta que surge el neochamanismo, a través de antropólogos como Castaneda y Harner. Comienzan a aparecer también nuevas modalidades de terapia, como la de los centros holísticos, y el movimiento *New Age*, cuyas modalidades de religiosidad resultan fundamentales para entender las nuevas redes informales "místico-esotéricas", y los consecuentes mercados simbólico/religioso/espirituales de dispersión tanto nacional, como regional e internacional. En los años ochenta, y principalmente en los noventa, es que los itinerarios ayahuasqueros comienzan a tomar fuerza y popularidad, principalmente a través de la UDV, el Santo Daime/CEFLURIS, y la popularización del "neochamanismo" o "chamanismo urbano". En Uruguay vimos como la ayahuasca llega a través de distintos grupos en los años noventa. En el caso del centro Ayariri, donde realizamos nuestra etnografía, vimos como para entender su aparición en Uruguay debíamos comprender la conjunción de dos trayectorias, por un lado la de una propuesta terapéutica holística, enmarcada en la reivindicación de saberes alternativos, por otro lado los curanderos vegetalistas peruanos, que readaptan su oficio ante la creciente demanda de espiritualidad por parte de las redes místico-esotéricas transnacionales. Entender estas modalidades transnacionales religiosas de oferta-demanda no deben sesgarnos de tal manera de caer en lo que, siguiendo a Nicolás Viotti (2011), denominamos "crítica comunitarista moralmente negativa", y que vimos reflejada en diversos autores; por el contrario, y al igual que todo fenómeno social, la religiosidad no escapa de las coyunturas históricas y la sociedad en la que se encuentra inmersa, por lo que es importante entender al oficio de curandero como una práctica más, que también busca crecer como proyecto económico. Por otro lado y siguiendo Robert J. Wallis (2003) también sería

importante escapar de esa visión monolítica de un neochamanismo entendido como proyección individualista posmoderna, para poder analizar sus reivindicaciones políticas, ecológicas, su defensa de los derechos aborígenes, y su apropiación de prácticas y medicinas alternativas que se muestran en algunos casos tan o más eficaces que las de la medicina convencional, y que involucran menores costos y menores efectos adversos.

Entre estas prácticas tenemos las ceremonias de ayahuasca, que involucran la adopción de diseños ceremoniales tradicionales. En nuestro caso se trata de un diseño importado de las culturas ribereñas del Amazonas peruano y readaptado al contexto urbano, a las necesidades de su clase media, y a una atmósfera cultural de fuerte impronta "psi". Como vimos, el modelo de "curación chamánica" resulta distinto en éstas prácticas ceremoniales urbanizadas; no vemos a ese astuto curandero peruano con gran dominio tácito de técnicas psicológicas que describía Dobkin de Ríos[80], al que acude la comunidad para distintos problemas sociales y síndromes culturales, bajo lo que la autora denomina "biología de la esperanza". En el *setting* urbano vemos una fuerte psicoterapeutización del diseño ceremonial, que quizás sea la causa de la frecuente recurrencia de lo que denominamos, siguiendo las categorías nativas de uno de nuestros informantes, "desdoblamiento dialógico", o la utilización de lo que Fericgla (2000) denominó "conciencia dialógica" para el análisis del *self*. Con el análisis de los resultados del *HRS* conjeturamos una posible aprendizaje en este uso enteogénico de análisis del *self*, aunque los resultados no han sido claros, y las conclusiones no han podido superar el umbral de lo hipotético. También vimos que existen ciertas contraindicaciones que deben ser tomadas en cuenta para llevar a cabo una ceremonia sin problemas mayores, por lo que los beneficios y/o perjuicios de su utilización dependerán de la seriedad y responsabilidad de las personas a cargo, dada la importancia de los factores extra farmacológicos del *set and setting*. Creemos sería importante que los grupos ayahuasqueros establecieran ciertos parámetros comunes en lo referente a la selección de participantes y a pautas mínimas relacionadas al diseño, de modo de evitar futuros inconvenientes. Sugeriríamos un modelo similar al

[80] *"I argue that traditional shamanic healers in the Amazon are astute and have developed very advanced psychological techniques to treat a number of emotional and psychiatric illnesses that their patients report"* (2009, p. 123).

brasilero, donde el proceso fue co-construido entre representantes de los grupos religiosos y especialistas académicos (*cfr*. Labate *et al*, 2008).

En su conjunto, la emergencia de todas estas nuevas formas de religiosidad, enmarcadas en la literatura académica como los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) ha puesto en jaque la concepción moderna del progresivo avance del pensamiento científico por sobre las religiones, principalmente en Uruguay y su modelo de laicidad. Es así que los NMR comenzaron a crecer en distintos sectores socio-culturales, siguiendo en la mayoría de los casos modelos importados readaptados a las condiciones locales. No son meros espacios recreativos, sino que son fuentes de religiosidad y creencias que llenan de sentido y significación la vida de sus participantes, por lo que resulta importante el respeto de éstas prácticas en tanto respeto de la diversidad de culto y de creencias.

Bibliografía

Aaronson, B.; Osmond, H. (1970) *Psychedelics. The uses and implications of hallucinogenic drugs*. Anchor Books, Nueva York.

Apud, I. (2008) "Religión y salud mental: Sobre la noción de shamanismo y su relación con los procesos terapéuticos". En: *V Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

(2010) "El Moderno Prometeo. Cuestiones éticas y epistémicas en torno a la construcción del cuerpo humano como objeto de estudio y su relación con la psiquiatría y la psicofarmacología". En*: eä. Revista de Humanidades Médicas y Estudios Sociales de la Ciencia y la tecnología*, Vol 2, Nº 1.

(2011a) "Magia, Ciencia y Religión en Antropología Social. De Tylor a Levi-Strauss". En: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Nº 30.

(2011b) "Neochamanismo y circulación de ofertas religiosas en un Uruguay globalizado y (pos)moderno". En: *XVI Jornadas Sobre Alternativas Religiosas En América Latina*, ACSRM.

Arhem, K. (2001) "Ecocosmología y Chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema". En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 37, pp. 268-288.

Atkinson, Paul; Hammersley, Martin. 1994. *Etnografía*. Paidós, Madrid.

Atran, S.; Norenzayan, A. (2004) "Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion". En: *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 27, p. 713-770

Baer, H. (2003) "The work of Andrew Weil and Deepak Chopra: Two Holistic Health/New Age Gurus: A Critique of the Holistic Health/New Age Movements". En: *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 17 No. 2.

Balzer, C. (2005) "Ayahuasca rituals in Germany: the first steps of the Brazilian Santo Daime religion in Europe". En: *Inhalt*, Vol. 28 (1).

Banton, M. (Ed.) (2004) *Anthropological Approaches to the study of religion*. Routledge Library Editions, Londres.

Barbanoj, M.; Riba, J.; Clos, S.; Giménez, S.; Grasa, E.; Romero, S. (2008) "Daytime Ayahuasca administration modulates REM and slow-wave sleep in healthy volunteers". En: *Psychopharmacology*, no. 196, p. 315-326.

Barbosa, T. (2005) *Em Busca do Encontro. A demanda numinosa no contexto religioso da Uniao do Vegetal*. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Bauman, Z. (2004) *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Bayce, R. ; Eira, G.; Fernández, J. E.; García, C. (1997) *Enteogénesis. Las búsquedas de los estados alterados de conciencia*. Ediciones Multiplicidades, Montevideo.

Barrett, J.L. (2000) "Exploring the Natural Foundations of Religion", *Trends in Cognitive Sciences* vol. 4 (1).

Berta, M.; Duarte, A.; Severino, J. P.; Silvera, H.; Gaspar, E. (1961) "Psicoterapia por 'Reve Eveille Dirige'". En: *Revista de Psiquiatría del Uruguay*, no. 155.

(1965) *Psicólisis dirigida*. Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo.

Beyer, S. (2009) *Singing to the plants. A guide to mestizo shamanism in the upper amazon*. University of New Mexico Press, s.d.

Blanc, F. (2010) "Trance and shamanic cure on the South American Continent: Psychopharmacological and neurobiological interpretations". En: *Anthropology of Consciousness*, Vol. 21, Issue 1, p. 83-105.

Boas, F. (1920) "The Methods of Ethnology". En: *American Anthropologist*, New Series, Vol 22 (4), p. 311-321.

Bodovitz, S. (2008) "The neural correlate of consciousness". En: *Journal of Theoretical Biology*, no. 254, p. 594-598

Bourdieu, P. (1999) *Intelectuales, política y poder*. Eudeba, Universidad de Buenos Aires.

Bourdieu, P. (2006) "Génesis y estructura del campo religioso". En: *Relaciones*, Vol. 27, no. 108.

Bourguignon, E. (1980) "Spirit Possession and Altered States of Consciousness: The Evolution of an Inquiry". En: Splinder, G. D. *The making of psychological anthropology*. University of California Press, Los Angeles.

Briones, G. (coord.) (1996) *Metodología de la Investigación Cuantitativa en Ciencias Sociales*. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, Bogotá.

Bronfman, J. (2007) "The extraordinary Case of the United States versus the Uniao do Vegetal Church". En: Harpignies, J. P., *Visionary Plant Consciousness*, Park Street Press, Toronto.

Bryman, A. (1988). *Quantity and Quality in Social research*. Londres, Routledge.

Bulbulia, J. (2004) "The cognitive and evolutionary psychology of religion". En: *Biology and Philosophy*, Nº 19.

Burroughs, W.; Ginsberg, A. (2006) *The Yage Letters Redux*. City Lights Books, San Francisco.

Bussmann, R. W.; Sharon, D. (2006) "Traditional medicinal plant use in Northern Peru: tracking two thousand years of healing culture". En*: Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, vol. 2, no. 47.

Caetano, G.; Geymonat, R. (1997) *La Secularización Uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Ediciones Santillana, Montevideo.

Caicedo Fernández, A. (2007) "Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación". En: *Nómadas*, No. 26.

(2009) "Nuevos Chamanismos Nueva Era". En: *Universitas Humanística*, nº 68, p. 15-32.

(2010) "El uso ritual de Yajé: patrimonialización y consumo en debate". En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 46 (I), p. 63-86.

Callaway, J.; Airaksinen, M.; McKenna, D. J.; Brito, G.; Grob, C. (1994) "Platelet serotonin uptake sites increased in drinkers of ayahuasca". En: *Psychopharmacology*, no. 116, p. 385-387.

Cárcamo Saldaña, A.; Oberque Guirrimán, M. (2008) *Aproximaciones Antropológicas al Modelo Terapéutico del Centro Takiwasi*. Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de las Medicinas Tradicionales, Tarapoto.

Cardeña, E.; Winkelman, M. (ed.) (2011) *Altering Consciousness. Multidisciplinary perspectives. Vol. 1: History, Culture, and the Humanities*. Praeger, California.

Carozzi, M. J. (1993) "Tendencias en el Estudio de Nuevos Movimientos Religiosos en América: los últimos 20 años". En: *Sociedad y Religión*, No. 10/11.

(2000) *Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. EDUCA. Buenos Aires.

(2002) "Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión". En: *Religião & Sociedade*, Vol 22 nº 1.

Castaneda, C. (1974) *Las enseñanzas de don Juan*. FCE, México D. F.

Champion, F. (1995), "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos" En: Delumeau, J. (coord.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza Editorial, Madrid.

Chernela, J.; Leed, E. (1996) "Shamanistic Journeys and anthropological travels". En*: Anthropological Quarterly*, Vol. 69, Nº 3.

Clark, A. (2006) "Language, embodiment, and the cognitive niche". En: *TRENDS in Cognitive Science*, Vol. 10, No. 8.

Clifford, J. (2001). *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa Editorial, Barcelona.

Cole, M. (1999) *Psicología cultural. Una disciplina del pasado y del futuro*. Ediciones Morata, Madrid.

Cole, M; Engeström, Y. (1993) "Enfoque histórico cultural de la cognición distribuida". En: Salomón, G., *Cogniciones Distribuidas*, Amorrortu, Buenos Aires.

Crick, F.; Koch, C. (1998) "Consciousness and Neuroscience". en: *Cerebral Cortex*, vol. 8, p. 97-107.

Csodras, T. (2008) *Corpo, Significado, Cura*. UFRGS Editora, Rio Grande do Sul.

Damasio, A. R. (1999). *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York.

Da Costa, N. (2003) *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI*. CLAEH, CUM, Montevideo.

DaMatta, R. (1978) "O ofício de Etnólogo, ou como Ter 'Anthropological Blues'". En: Oliveira Nunes, E. *A aventura sociológica*, Zahar, Rio de Janeiro.

Da Silveira, D. X.; Grob, C. S.; de Rios, M. D.; Lopez, E.; Alonso, L. K.; Tacla, C.; Dawson, A. (2008) "Religious Identity & Millenarian Belief in Santo Daime". En: Day, A. (ed.) *Religion and the Individual: Belief, Practice, Identity*. Ashgate, s.d.

De la Peña, F. (2000) "Más allá de la eficacia Simbólica. Del chamanismo al psicoanálisis". En: *Cuicuilco*, Vol. 7, No. 18.

Demange, F. (2002) *Amazonian Vegetalismo: A study of the healing power of chants in Tarapoto, Peru.* University of East London, Londres.

Dennet, D. (2006) *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin Books, Nueva York.

Denzin, N.; Lincoln, Y. (1994) *Handbook of Qualitative Research*. Sage Publications, Londres.

Devereux G. (1961) "Shamans as neurotics". En: *American Anthropologist*, Vol. 63, Nº5.

Diaz, J. L. (2010) "Sacred plants and visionary consciousness". En: *Phenomenological Cognitive Sciences*, Nº 9.

Dietrich, A. (2003) "Functional neuroanatomy of altered states of consciousness: The transient hypofrontality hypothesis". En: *Consciousness and Cognition*, vol. 12, p. 231-256.

Dizioli Rodrigues, C.; Queiroz Moreira, C.; Marques de Sá, L.; de Souza Spinosa, H.; Yonamine, M. (2010) "Maternal and developmental toxicity of Ayahuasca in wistar rats". En: *Birth Defects Research (Part B)*, vol. 89, p. 207-212.

Dobkin de Ríos, M. (1992) *Amazon Healer. The life and times of an urban shaman*. Prism Unity, Bridport.

(2009) *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Ríos*. Park Street Press, Toronto.

(2011) *Fate, Fortune and Mysticism in Peruvian Amazon*. Park Street Press, Toronto.

Dobkin de Ríos, M; Grob, C.; Lopez, E.; da Silveira, D.; Alonso, L.; Doering-Silveira, E. (2005) "Ayahuasca in adolescence: qualitative results". En: *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 37 (2).

Dobkin De Rios, M.; Rumrrill, R. (2008) *A Halluciongenic Tea, Laced with Controversy. Ayahuasca in the Amazon and the United States*. Greenwood Publishing Group, Connecticut.

Doering-Silveira, E. (2005) "Ayahuasca in Adolescence: A Preliminary Psychiatric Assessment". En: *Journal of Psychoactive Drugs*, Vol. 37 (2).

Durkheim, E. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, Madrid.

Eliade, M. (1961) “Recent Works on shamanism. A review article”. En: *History of Religions*, Vol. 1, no. 1, p. 152-186.

(1978) *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. *Vol. I.* Ediciones Cristiandad, Madrid.

(1988) *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor, Barcelona.

(2009) *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Evans-Pritchard, E. (1991) *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI, Madrid.

Escohotado, A. (1992) *Historia General de las Drogas, Vol. 1*. Alianza Editorial, Madrid.

Fatone, V. (2009) *Mística y Religión*. Editorial Universidad Nacional de Córdoba y Las cuarenta, Córdoba.

Ferguson, M. (2009) *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*. Tarcher Cornerstone Editions, Nueva York.

Fericgla, J. M. (2000) *Los Chamanismos a Revisión*. Editorial Kairós, Barcelona.

Fernandez, J. W. (1973) “Analysis of the Ritual: Metaphoric Correspondences as the Elementary Forms”. En: *Science, New Series*, vol. 182, Nº. 4119, p. 1366-1368.

Fernández, X. (2003) “Estados Modificados de Conciencia con Enteógenos en el Tratamiento de las Drogodependencias”. En: *BI. Revista de Etnopsicología*, No. 2, p. 33-45.

Fernández Romar, J. E. (2000) *Los fármacos malditos. El holograma de las drogas y otros ensayos*. Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo.

Filardo, V. (coord.) (2005) *Religiones Alternativas en el Uruguay*. Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR, Montevideo.

Forni, F. (1985) “Catolicismo y Modernidad en América Latina”. En: *Sociedad y Religión*, Nº 5.

(1992) “Emergencia de nuevas Corrientes Religiosas o 'Iglesias Alternativas' sobre fines del Siglo”. En: *Sociedad y Religión*, Nº 9.

Fotiou, E. (2010a) *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic tourism in Iquitos, Perú*. Tesis de doctorado, Universidad de Wisconsin-Madison.

(2010b) "Working with “La Medicina”: Elements of Healing in Contemporary Ayahuasca Rituals". En: *Anthropology of Consciousness*, Vol. 23, issue 1, pp. 6-27.

Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós, Barcelona.
Frazer, J. G. (1998) *La Rama Dorada*. FCE, México.

Frenopoulo, C. (2004) “The mechanics of Religious Synthesis in the Barquinha Religion”. En: *Revista de Estudos da Religião*, no. 1, p. 19-40.

(2011) “Uso introspectivo de la ayahuasca: surgimiento de las iglesias”. En: *Revista Trama. Cultura y patrimonio*, No. 3.

Frigerio (Ed.) (1993) *Ciencias sociales y religión en el cono sur*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Furst, P. T. (1995) *Enciclopedia de las drogas psicoactivas. Hongos. Especies alucinógenas*. Editorial Diana, México D. F.

(2002) *Alucinógenos y Cultura*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Gable, R. S. (2006) "Risk asessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids". En: *Society for the Study of Addiction*, no. 102, p. 24-34.

García Canclini, N. (1991). "¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual". En: *Alteridades*, vol. 1 (1), p. 58-64

Gatch, M.; Rutledge, M.; Carbonaro, Th.; Forster, M. (2009) "Comparison of the discriminative stimulus effects of dimethyltrptamine with different classes of psychoactive compounds in rats". En: *Psychopharmacology*, no. 204.

Geertz, C. (1989) *El Antropólogo como Autor*. Ediciones Paidós, Barcelona.

(2003) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

Geymonat, R. (Ed.) (2004) *Las religiones en el Uruguay*. Ediciones La Gotera, Montevideo.

Gibbons, M., Limoges, C.; Nowotny, H.; Schwartzman, S.; Scott, P.; Trow, M. (1997) *La nueva producción del conocimiento. La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*. Ediciones Pomares, Barcelona.

Giddens, A. "Modernidad y autoidentidad". En: Beriain, J. (comp) (1996) *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo.* Anthropos, Barcelona.

Glass-Coffin, B. (1999) "Engendering Peruvian Shamanism through Time: Insights from Ethnohistory and Ethnography" En: *Ethnohistory*, Vol. 46, Nº 2.

Goller, A.; Otten, L.; Ward, J. (2008) "Seeing Sounds and Hearing Colors: An Event-related Potential Study of Auditory-Visual Synesthesia". En: *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 21, no. 10, p. 1869–1881.

Greene, S. (1998) "The Shaman's Needle: Development, Shamanic, Agency, and Intermedicality in Aguaruna Lands, Perú". En: *American Ethnologist*, Vol. 25, no. 4.

Grof, S. (2008) *LSD Psychotherapy*. Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies, s.d.

Griaule, M. (1969) *El método de la Etnografía*. Editorial Nova, Buenos Aires.

Groisman, A. (2000) *Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a new world religion in a European setting*. Tesis de Doctorado, Universidad de Londres.

Guber, R. (2005) *El salvaje Metropolitano, Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Paidós, Buenos Aires.

Guigou, L. N. (2003) *A naçâo laica: religiâo civil e mito-praxis no Uruguay*. La Gotera, Montevideo.

(2005) *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Ediciones de Hermes Criollo, Montevideo.

(2008) *Religião e Produção do Outro: mitologias, memórias e narrativas na construção identitária das correntes imigratórias no Uruguai*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

(2010) *Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad*. Nordan, LICCOM/CSIC/UdelaR, Montevideo.

(2012) "Textualidades cannábicas". En: Casacuberta, C.; García, C.; Musto, C.; Pieri, D.; Eira, G.; Bardazano, G.; Gerstenblüth, M.; Guigou, N.; Triunfo, P.; Bayce, R.; Aguiar, S.; Cairabú, S.; Magnone, V.; Filardo V. *Aporte Universitario al Debate Nacional sobre Drogas*. CSIC-UdelaR, Montevideo.

Halpern, J. H. (2003) "Hallucinogens: An Update". En: *Current Psychiatry Reports*, vol. 5, p. 347-354.

Handleman, D. (1968) "Shamanizing on an empty stomach". En: *American Anthropologist*, Vol. 70, Nº2, p. 353-356.

Harner, M. (ed.) (1973) *Hallucinogens and shamanism*. Oxford University Press, Nueva York.

(1990) The Way of the Shaman. Harper Collins Publishers, Nueva York.

Helvenston, P. A.; Bahn, P. G. (2005) *Waking the Trance Fixed*. Wasteland Press, Louisville.

Hervieu-Léger, D. (2005) *La Religión, Hilo de Memoria*. Herder Editorial, Barcelona.

Hollan, J.; Hutchins, E.; Kirsh, D. (2000) "Distributed Cognition: Toward a New Foundation for Human-Computer Interaction Research". En: *ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, Vol. 2, no 2, p. 174-196.

Humphrey, C. (1999) "Shamans in the City". En: *Anthropology Today*. Vol. 15, No. 3.

Hutchins, E. (2000) *Cognition in the Wild*. MIT, Boston.

(2010) "Cognitive Ecology". En: *Topics in Cognitive Science*, Vol. 2, Issue 4.

Huxley, A. (1988) *Las puertas de la percepción*. Edixtlan Ediciones, Mexico D. F.

Jolly, P.; Klein, C.; Guzmán, E.; Stanfield-Mazzi, M. (2005) "On the Definition of Shamanism". En: *Current Anthropology*, Vol. 46, No. 1.

Jung, C. G. (1997) *El hombre y sus Símbolos*. Caralt, Barcelona.

(2008) *Psicología y Religión*. Paidós, Buenos Aires.

Katz, F.; Dobkin de Rios, M. (1971) "Hallucinogenic Music: An Analysis of the role of Whistling in Peruvian Ayahuasca Healing Sessions". En: *The Journal of American Folklore*, Vol. 84, No. 333, p. 320-327.

Kirsh, D. (2006) “Distributed cognition: A methodological note”. En: *Pragmatics & Cognition*, vol. 14 (2), p. 249-262.

Labate, B. C.; Guimaraes dos Santos, R.; Anderson, B.; Mercante, M.; Ribeiro Barbosa, P. C. (2008) “Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca”. En: *1º Congresso da Abramd sobre Drogas e Dependência*.

Labate, B.; Goulart, S.; Fiore, M.; MacRae, E.; Carneiro, H. (2008) *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Editora da Universidade Federal da Bahia, Bahia.

Langdon, E. J. (2006) “Shamans and shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity”. En: *Antropologia em Primeira Mao.* No. 1.

Leary, T. (2005) *Start your Own Religion*. Ronin Publishing Inc., Oakland.

Lévi-Strauss, C. (1997) *Antropología estructural*. Ediciones Altaza, Barcelona.

Lévy-Bruhl, L. (2003) *La mentalidad Primitiva*. Ediciones Península, Barcelona.

Lewis, I. M. (2003) *Ecstatic Religion. A study of Shamanism and spirit possession*. Routledge, Londres.

Lewis, S. E. (2008) “Ayahuasca and Spiritual Crisis: Liminality as Space for Personal Growth”. En: *Anthropology of Consciousness*, Vol. 19, Issue 2, p. 109–133

Lex, B. (1984) “The context of schizophrenia and shamanism”. En: *American Ethnologist*, Vol. 11, Nº 1.

Lipovetsky, G. (1986) *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona.

Losonczy, A.-M.; Mesturini, S. (2010) “La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América”. En: *Religiao e Sociedade*, Vol 30, No. 2, pp. 164-183.

Lucas Sérpico,R.; Missawa Camurça, D. (2006) *Ayahuasca: Revisão Teórica e Considerações Botânicas sobre as Espécies*. Guarulhos, s.d.

Luna, L. E. (1986) *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo Population of the Peruvian amazon*. Almqvist & Wiksell International, Estocolmo.

Luna, L. E.; White, S. F. (Ed.) (2000) *Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine*. Synergetic Press, Santa Fe.

Luria, A. (1979) *The making of mind*. Harvard University Press, Cambridge.

Lyotard, J-F. (1993). *La condición posmoderna*. Editorial Planeta, Barcelona.

MacRae, E. (1992) *Guided by the Moon. Shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil*. En: www.neip.info

(2004) “The Ritual use of ayahuasca by three brazilian religions”. En: Coomber, R.; South, N. *Drug Use and Cultural Contexts*. Free Association Books, Londres.

Malinowski, B. (1995) *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Ediciones Península, Barcelona.

Marradi, A.; Archenti, N.; Piovani, J. (2007) *Metodología de las Ciencias Sociales*. Emece Editores, Buenos Aires.

Martinez González, R. (2007) "Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica". En: *Anales de la Antropología de la UNAM*, vol 41 (II), p. 113-156.

(2009) "El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica". En: *Cuicuilco*, Vol. 16, no. 46, p. 197-220.

Mauss, M. (1967) *Introducción a la etnografía*. Istmo, Madrid.

Morris, B. (2006) *Religion and Anthropology. A critical introduction*. Cambridge University Press, Nueva York.

Mauss, M. (2006) *Manual de etnografía*. Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Mckenna, D. J. (2004) "Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges". En: *Pharmacology & Therapeutics* vol. 102, p. 111-129.

Melgar, M. A. (1995) "Psicoanálisis de las alucinaciones". En: Melgar M. A.; Doria, A. (Comp.) *Hacia el psicoanálisis de las psicosis*. Editorial Lumen, Buenos Aires.

Metzner, R. (Ed.) (1999) *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*. Park Street Press, Vermont.

Mikosz, J. E. (2009) *A Arte Visionária e a Ayahuasca: Representações Visuais de Espirais e Vórtices Inspiradas nos Estados Não Ordinários de Consciência (ENOC)*. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Milán, E. G.; Iborra O.; Hochel. M.; Rodríguez Artacho, M. A.; Delgado-Pastor, L. C.; Salazar, E.; González-Hernández, A. (2012) "Auras in mysticism and synesthesia: A comprarison". En: *Consciousness and Cognition*, no. 21, p. 258-268.

Moizeszowicz, J. (2000) *Psicofarmacología Dinámica IV. Estrategias terapéuticas y psiconeurobiológicas*. Paidós, Buenos Aires.

Mora Nawarth, H. (2010) "El método etnográfico: origen y fundamentos de una aproximación multitécnica". En: *Forum Qualitative Social Research*, vol. 11 (2).

Muntané-Sánchez A. (2011) "Estados alterados de conciencia asociados a la espiritualidad". En: *Revista de Neurología*, no. 52, p. 253-254.

Narby, J. (1999) *The Cosmic Serpent. DNA and the Origins of Knowledge*. Penguin Putnam Inc., New York

Narby, J.; Huxley, F. (2005) *Chamanes a través de los tiempos*. Editorial Kairos, Barcelona.

Narby, J.; Kounen, J.; Ravalec, V. (2010) *The Psychotropic Mind. The world according to Ayahuasca, Iboga, and Shamanism*. Park Street Press, Toronto.

Neu, J. (1975) "Levi-Strauss on Shamanism". En: *Man, New Series*. Vol 10 Nº 2.

Nishimura, K. (1987) "Shamansim and medical cures". En: *Current Anthropology*, vol. 28, Nº 4.

Noll, R. (1983) "Shamanism and schizophrenia: A state-specific approach to the 'schizophrenia metaphor' of shamanic status". En: *American Ethnologist*, Vol. 10, Nº 3.

(1985) "Mental imagery cultivation as a cultural phenomenon: The role of visions in shamanism". En: *Current Anthropology*, Vol. 26, Nº 4, p. 443-461.

Opler, K.M. (1961) "On Devereux´s discussion of Ute shamanism". En: *American Anthropologist*, Vol. 63, Nº5, p. 1091-1093.

Ott, J. (1996) *Pharmacotheon. Entheogenic drugs, their plants sources and history*. Natural Products Co., s.d.

Otto, R. (2008) *Lo Sagrado*. Editorial Claridad, Buenos Aires.

Overton, G. (ed.) (2011) *The shaman & Ayahuasca. Don José Campos*. Divine Arts, s. d.

Pace, E. (1995) "Tendencias y corrientes de la Sociología de las Religiones". En: *Sociedad y Religión*, No. 13.

Parker, C. (1995) "La Sociología de la Religión y la Modernidad: Por una revisión crítica de las categorías durkhenianas desde América Latina". En: *Sociedad y Religión*, No. 13.

Paul, R. (1988) "Shamans in History (Humphrey's Shamans and Elders: Experience, knowledge, and Power among the Daur Mongols)". En: *Current Anthropology*, Vol. 39, No. 2.

Pichot, P. (Coord.) (1995) *DSM-IV: Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Masson, Barcelona.

Pi Hugarte, R. (1992) "Cultos de posesión y empresas de cura divina en el Uruguay: desarrollo y estudios". En: *Sociedad y Religión*, Nº9, Buenos Aires.

(Ed.) (1998) *Los cultos de posesión en Uruguay*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

Price-Williams, D. (1985) "On mental imagery and shamanism". En: *Current Anthropology*, Vol. 26, Nº 5.

Porterfield, A. (1987) "Shamanism: A psychosocial definition". En: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, Nº 4.

Quinceno, J. M.; Vinaccia, S. (2009) "La salud en el marco de la psicología de la religión y la espiritualidad". En: *Perspectivas Psicológicas*, Vol. 5 Nº2, p. 321-336.

Ramachandran, V. S.; Blakeslee, S. (1999) Fantasmas en el cerebro. Los misterios de la mente al descubierto. Editorial Debate S.A., Madrid.

Razam, R. (2010) *The ayahuasca sessions. Conversations with Amazonian curanderos and western shamans*. Icaro Publishing, s.d.

Reynoso, C. (1986) *Teoría, historia y crítica de la antropología cognitiva*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.

(1998) *Corrientes teóricas en antropología. Perspectivas desde el Siglo XXI*. Editorial SB, Buenos Aires.

Riba, J.; Rodríguez-Fornells, A.; Strassman, R. (2001) "Psychometric assessment of the Hallucinogen Rating Scale". En: *Drug and Alcohol Dependence*, vol. 62, p. 215-223.

Riba, J; Anderer, P.; Morte, A.; Gloria, U.; Fracesc, J.; Bernd, S.; Barbanoj, J. (2002) "Topographic pharmaco-EEG mapping of the effects of the South American psychoactive beverage ayahuasca in healthy volunteers". En: *British Journal of Clinical Pharmacology*, Vol. 53 (6).

Riba, J.; Rodriguez-Fornells, A.; Urbano, G.; Morte, A.; Antonijoan, R.; Montero, M.; Callaway, J.; Barbanoj, M. (2000) "Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage Ayahuasca in healthy volunteers". En: *Psychopharmacology*, no. 154, p. 85-95.

Riba, J.; Valle, M.; Urbano, G.; Yritia, M.; Morte, A.; Barbanoj, M. (2003) "Human Pharmacology of Ayahuasca: subjective and cardiovascular effects, monoamine metabolite excretion, and pharmacokinetics". En: *The Journal of Pharmacology and Experimental Therapeutics*. Vol 306, N 1.

Riba, J.; Anderer, P.; Jané, F.; Saletu, B.; Barbanoj, M. (2004) "Effects of the South American Psychoactive Beverage Ayahuasca on Regional Brain Electrical Activity in Humans: A Functional Neuroimaging Study Using Low-Resolution Electromagnetic Tomography". En: *Neuropsychobiology*, Vol. 50, p. 89-101.

Riba, J.; Romero, S.; Grasa, E.; Mena, E.; Carrió, I.; Barbanoj, M. (2006) "Increased frontal and paralimbic activation following ayahuasca, the pan-Amazonian inebriant". En: *Psychopharmacology*, no. 186, p. 93-98

Ribeiro, P. C.; Cazorla, I. M.; Sales, J.; Strassman, R. (2009) "A Six-Month Prospective Evaluation of Personality Traits, Psychiatric Symptoms and Quality of Life in Ayahuasca-Naïve Subjects". En: *Journal of Psychoactive Drugs*, Vol. 41 (3).

Ronderos Valderrama, J. (2009) "Rituales del Yagé en zonas urbanas del eje cafetero: prácticas y dinámicas de interculturalidad y mentalidades emergentes". En: *Cultura y Droga* Vol.14 (16), p. 119-140

Rothstein, M. (ed.) (2001) *New Age, Religion and Globalization*. Aarhus University Press, s.d.

Rubiano Carvajal, J. C. (2009) "Juegos sociales: agresión y chamanismo entre los embera-chamí del Putumayo". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 23, No. 40, p. 32-54.

Samaja, J. (1997) *Epistemología y Metodología*. EUDEBA, Buenos Aires.

Sanchez, V. (2006) *Colonos del Astral – La Iglesia del Santo Daime – CEFLURIS en el Uruguay*. Monografía final de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FHCE. Universidad de la República, Montevideo.

Santana de Rose, I. (2005) *Espiritualidade, Terapia e Cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

(2006) "Repensando as fronteiras entre espiritualidade e terapia: reflexões sobre a 'cura' no Santo Daime". En: Revista Campos, vol. 7, n.1.

Santos Ricciardi, G. (2008) *O uso da Ayahuasca e a experiência de transformação, alivio e cura, na União do Vegetal (UDV)*. Universidade Federal da Bahia, Pró-Reitoria de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Salvador.

Schroll. M. A. (2010) "Toward a New Kind of Science and its Methods of Inquiry". En: *Anthropology of Consciousness*, Vol. 21, Issue 1, p. 1-29.

Scuro, J. (2011) "El Astral pide permiso para ingresar al Uruguay: etnografía de un proceso de transnacionalización y resemantización religiosa". En: *XVI Jornadas Sobre Alternativas Religiosas En América Latina*, ACSRM.

(2012a) *No Uruguai também há Santo Daime. Etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Disertación de Maestría en Antropología Social. Universidad Federal de Rio Grande del Sur, Porto Alegre.

(2012b) "Indagações sobre a formação de um campo ayahuasqueiro uruguaio". En: *28ª Reunião Brasileira de Antropologia*, São Paulo.

(2012c) "Etnografiando, escribiendo e imaginando: notas sobre el Santo Daime en el Uruguay". En: *Anuario de Antropología Social*, vol. 10.

Searle, J. R. (1998) "How to study consciousness scientifically". En: *Brain Research Reviews*, no. 26, p. 379-387.

(2001) *Mentes, Cerebros y Ciencia*. Cátedra, Madrid.

Shanon, B. (2010) "The epistemic of ayahuasca visions". En: *Phenomenological cognitive Sciences*, Nº 9.

Shirokogoroff, M. (1982) *psychomental complex of the tungus.* AMS Press, Nueva York.

Sieber, C. L. (2003) *Enseñanzas y Mareaciones: Exploring Intercultural Health Through Experience and Interaction with Healers and Plant Teachers in San Martín, Peru*. University of Victoria, s.d.

Silverman, J. (1967) "Shamans and acute schizophrenia". En: *American Anthropologist*, Vol. 69, Nº 1, p. 21-31.

Stephen, M.; Ketut, L. (2000) "Shamansim, psychosis and autonomous imagination". En: *Culture, Medicine and Psychiatry*, Nº 24.

Stoll, D. (1987) "On Taussig´s Shamanism, Colonialism and the Wild Man". En: *Anthropology Today*, Vol. 3, Nº 6.

Strassman, R. (2001) *DMT. The Spirit Molecule*. Park Street Press, Vermont.

Taussig, M. (1992) *Un Gigante en Convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Editorial Gedisa, Barcelona.

(1993) *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Paz e Terra, s.d.

Throop, J.; Laughlin, C. (2007) "Anthropology of Consciousness". En: Zelazo, P. D.; Moscovitch, M.; Thompson, E. *The Cambridge Handbook of Consciousness*, p. 631-669. Cambridge University Press, Nueva York.

Tindall, R. (2008) *The Jaguar that Roams the Mind. An Amazonian plant spirit odyssey*. Park Street Press, Vermont.

Trichter, S.; Klimo, J.; Krippner, S. (2009) "Changes in Spirituality Among Ayahuasca Ceremony Novice Participants". En: *Journal of Psychoactive Drugs*, Volume 41 (2).

Tupper, K. W. (2002) "Entheogens and existential intelligence: the use of plant teachers as cognitive tools". En: *Canadian Journal of Education*, Vol. 27, Nº 4.

(2009) "Ayahuasca healing beyond the Amazon: the globalization of a traditional indigenous entheogenic practice". En: *Global Network*, vol. 9, Nº 1.

Turner, V. (1975) "Symbolic Studies". En: *Annual Review of Anthropology*, vol. 4, p. 145-161.

(1977) *The ritual process. Structure and anti-structure*. Cornell University Press, Nueva York.

Turner, V.; Bruner, E. (Eds.) (1986) *The anthropology of experience*. University of Illinois Press, Chicago.

Tyler, S. (1986) "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document". En: Clifford, J.; Marcus, G. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University California Press, Londres.

Tylor, E. B. (1977) *Cultura primitiva*. Editorial Ayuso, Madrid.

Uribe, C. A. (2008) "El Yajé, el Purgatorio y la Farándula". En: *Antípoda*, Nº 6, p. 113-131.

(s.f.) "El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias". En: http://antropologia.uniandes.edu.co/curibe/uri2.pdf

Valiente-Barroso, C.; García-García, E. (s.f.) "Aspectos neurológicos relativos a estados alterados de conciencia asociados a la espiritualidad". En: *Revista de Neurología*, vol. 51 (4), p. 226-236.

Vaitl, D.; Birbaumer, N.; Gruzelier, J.; Jamieson, A.; Kotchoubey, B.; Kübler, A.; Lehmann, D. Miltner, W. H. R.; Ott, U.; Pütz, P.; Sammer, G.; Strauch, I.; Strehl, U.; Wackermann, J.; Weiss, T. (2005) "Psychobiology of Altered States of Consciousness". En: *Psychological Bulletin*, Vol. 131, no. 1, pp. 98-127.

Vidich, A.; Lyman, S. (1994) "Qualitiative methods: their history in sociology and anthropology". En: Denzin, N.; Lincoln, Y. *Handbook of Qualitative Research*. Sage Publications, California

Vigotsky, L. (1982): "Sobre los sistemas psicológicos" En: Vigotsky, L. *Obras escogidas Tomo I*. Visor, Madrid.

Viotti, N. (2011) "La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina". En: *Revista Cultura y Religión*, Vol. 5, no. 1, p. 4-17.

Wallis, R. J. (2003) *Shamans/Neo-shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary pagans*. Routledge, Nueva York.

Wasson, R. G.; Kramrisch, S.; Ott, J.; Ruck, C. (1992) *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*. Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Walsh, R. (1993) "Phenomenological mapping and comparisons of shamanic, Buddhist, yogic and schizophrenic experiences". En: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 61, nº4, p. 739-769.

(1997) "The psychological health of shamans: a reevaluation". En: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 65, Nº 1, p. 101-124.

Weber, M. (1944) *Economía y sociedad*. F.C.E, México.

(1979) *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Ediciones Península, Barcelona.

(1997) *Sociología de la religión*. Istmo, Madrid.

Willis, R. (1994) "New Shamanism" En: *Anthropology today*, Vol. 10, Nº 6

Winkelman, M. (1982) "Magic: A Theoretical Reassessment". En: *Current Anthropology*, Vol. 23, no. 1, p. 37-66.

(2010) *Shamanism. A biopsychological Paradigm of Consciousness and Healing*. Praeger, California.

Whitley, D. S. (1998) "Cognitive Neuroscience, Shamanism and the Rock Art of Native California". En: *Anthropology of Consciousness*, Vol 9, no. 1, p 22-37.

Woodman, J. (1998) "Shamansim in contemporary society". En: *Anthropology today*, Vol. 14, Nº 6.

Ynoub, Roxana. 2007. *El proyecto y la metodología de la investigación*. Buenos Aires, Editorial Cenage.

Índice de figuras

Figura 1: corte transversal de la liana ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y fotografía de un arbusto de la chacruna (*Psychotria viridis*)..... 37

Figura 2: Venta del cactus San Pedro (*Echinopsis pachanoi*) en un mercado en Tarapoto, Perú 47

Figura 3: Temazkal en Tarapoto, Perú 55

Figura 4: Soplada de tabaco luego de una ceremonia de ayahuasca..... 75

Figura 5: Entrada principal del Centro de Rehabilitación de Adicciones y de Investigación de Medicinas Tradicionales Takiwasi, ciudad de Tarapoto, Perú..... 83

Figura 6: tambo en el centro Mushuk Pakarina 104

Figura 7: Maloca donde se realizan las ceremonias de ayahuasca en Mushuk Pakarina.... 107

Figura 8: Triángulo de Vigotsky 113

Figura 9: reformulación del triángulo de Vigotsky por Cole y Engëstrom..... 113

Figura 10: reformulación del triángulo de Cole y Engëstrom para el análisis de las ceremonias de ayahuasca 114

Figura 11: Mesa utilizada por la directora de Ayariri 117

Figura 12: porcentaje de participantes según nivel de estudio 127

Figura 13: histograma de la media de dosis agrupadas según el grado de experiencia 133

Figura 14: histograma con los valores de las medias de cada subescala del HRS, agrupadas de acuerdo al grado de experiencia 134

Índice de tablas

Tabla 1: Muestra compuesta por los sujetos de la ceremonia, agrupados según el grado de experiencia 129

Tabla 2: Pruebas de normalidad y análisis de varianza para las distintas subvariables de la escala HRS bajo los tres agrupamientos propuestos de acuerdo al grado de experiencia ... 131

Anexos

Consentimiento Informado

En el marco del *Instituto de Fundamentos y Métodos en Psicología* de la Facultad de Psicología (UdelaR), el docente Ismael Apud está desarrollando el proyecto *"Religión y enteógenos en Uruguay: el caso de la ayahuasca"*. La investigación se propone estudiar por un lado la trayectoria personal de cada uno de los participantes en relación al ceremonial en el que participan: cómo llegaron al mismo, por qué motivo, como han influido en sus vidas. Por otro lado, y siguiendo la misma línea, indagaremos en torno a "experiencias visionarias" y cómo éstas influyen en su vida cotidiana.

Para explorar en todos estos aspectos, realizaremos entrevistas y tests a cada participante. Todos los datos obtenidos serán procesados y presentados de forma anónima. La información recolectada será enviada a cada uno de los participantes, para su aprobación o eventual modificación de datos que se consideren comprometedores o pongan al descubierto la identidad personal de cada uno. El resultado final de la investigación será compartido en forma gratuita con cada uno de los participantes.

El material recabado será sistematizado y analizado de forma **confidencial**. Se utilizarán procedimientos adecuados para preservar la identidad de los participantes de la investigación (cambio de nombres personales, supresión de referencias que identifiquen a los participantes, etc.). Sólo la responsable de la investigación tendrá acceso completo a los registros de la entrevista.

Ante cualquier duda, puede comunicarse con el investigador responsable del proyecto, Lic. Ismael Apud a la siguiente dirección electrónica (ismaelapud@psico.edu.uy) o con los directores Académicos de la Tesis Dr. Alejandro Maiche (amaiche@psico.edu.uy) y Dr. L. Nicolás Guigou (guigou.nicolas@gmail.com).

Al firmar, acepto las condiciones acordadas en el presente documento, pudiendo abandonar el estudio cuando lo desee y sin dar explicaciones.

FIRMA:……..
ACLARACION: …….

Aval Comité de Ética

Facultad de Psicología
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Montevideo, 22 de Febrero de 2012.

En el día de la fecha se reúne el Comité de Ética en Investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República, a los efectos de expedirse respecto al proyecto de investigación "Religión y Enteógenos en Uruguay: el caso de la ayahuasca. Dimensiones cognitivas e histórico - culturales en dos cultos de nuestro país", a cargo del Lic. Ismael Apud. El proyecto fue presentado ante la CSIC.

El proyecto define procedimientos para el manejo confidencial de la información durante su desarrollo y su posterior difusión, así como para la protección de la identidad de los participantes y la solicitud del consentimiento libre e informado para ser aceptado en la investigación.

Por los motivos expuestos, dicho proyecto CUMPLE CON LOS CRITERIOS ÉTICOS para la protección de los seres humanos que participan como sujetos en procesos de investigación, por lo que este Comité de Ética en Investigación le OTORGA EL AVAL para su ejecución.

Pase a notificación de Lic. Ismael Apud (responsable del proyecto)

p/Comité

Karina Curione

María Rosa Fernández

Me notifico
23/2/12
Ismael Apud

Tristán Narvaja 1674 CP 11200 Tel.: (598) 2 400 85 55 Fax: (598) 2 400 86 40
Montevideo, Uruguay
www.psico.edu.uy

Universidad Nacional de Lanús
Departamento de Humanidades y Artes

MAESTRIA EN METODOLOGIA DE LA INVESTIGACION CIENTIFICA

En la Universidad Nacional de Lanús, siendo las 11:00 horas del día 23 de abril de 2013 comparece Ismael Apud, alumno de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica, ante el jurado designado por la Dra. Ana Jaramillo, rectora de la Universidad Nacional de Lanús, que entiende en la defensa de la tesis de Maestría del candidato, denominada: "Ceremonias de Ayahuasca: Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano." Su director es el Dr. Nicolás Guigou. El jurado se encuentra integrado por los Prof.:

Mg. María Cristina Sandoval
Dr. Hugo Alazraqui
Dr. Fernando Martín Gallego

El jurado considera que:

El trabajo presentado recoge de forma pertinente aspectos desarrollados en la Maestría. Su formulación es sumamente clara, implica una perspectiva de abordaje del fenómeno considerado que resulta completa y una exploración documental amplia y consistente que comporta contribuciones sustanciales no sólo a un área de investigación relativamente nueva e incipiente sino también a la práctica de la reflexión sobre la Metodología de la Investigación Etnográfica. En este sentido, el jurado entiende que el tratamiento realizado del tema objeto de investigación a lo largo del trabajo de tesis supone una innovación que se proyecta como una contribución en el campo de los estudios sociales sobre Religión no sólo teórica sino también técnicamente.

El trabajo fue solventemente expuesto y ampliado satisfactoriamente en las respuestas a las preguntas efectuadas por el Tribunal

Por todo lo expuesto, este jurado otorga por unanimidad la calificación de 10 (diez) Sobresaliente con recomendación de publicación

Firma de los Jurados:

FERNANDO M. GALLEGO

Mª CRISTINA SANDOVAL

HUGO ALAZRAQUI