

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
LA PAZ-BOLIVIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA



TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA

“ABUELO SAN PEDRO”: ENTRE LO DIONISIACO Y APOLÍNEO
LA BÚSQUEDA MODERNA DE LA INICIACIÓN.
(2007-2010; 2015)

ANDREA CAROLA PINTO ALZERRECA

LA PAZ – BOLIVIA
2016

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
LA PAZ-BOLIVIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA

**“ABUELO SAN PEDRO”: ENTRE LO DIONISIACO Y APOLÍNEO
LA BÚSQUEDA MODERNA DE LA INICIACIÓN.
(2007-2010; 2015)**

ANDREA CAROLA PINTO ALZERRECA

ASESORA DE TESIS: MSC. CARLA VIRGINIA RODAS ARANO

LECTORES: DR. JOSE TEIJEIROS

DR. PEDRO PARODI

MSC. ELIZABETH ROCABADO

LA PAZ-BOLIVIA, 2016

DEDICATORIA

En memoria de Manuel
A Manuel y
Al Achuma.



“El castillo de los San Pedros”

AGRADECIMIENTOS

Agradezco con mucho cariño a todas las personas que me dieron el tiempo necesario para poder hablar con ellas, visitarlas, acompañarlas, viajar, caminar, compartir, construir, fue lo más grato de la investigación. Me enseñaron a comprender el uso del cactus de Achuma y me hicieron conocer el lado del misterio en la vida. Fueron momentos compartidos con mucho corazón. Sin ustedes no hubiera podido realizar la investigación, muchas gracias.

Agradezco a la ciudad de La Paz, por sus montañas, por sus conocimientos, por dejarme transitar en ellos y poder crecer con una cultura ancestral andina llena de fuerza de los abuelos, en especial del Illimani, fue un guía y un aliado para mí al igual que la Achuma.

Agradezco a Maya Benavides por enseñarme los diferentes ritmos culturales, a Mirtha Pereira por darme la guía que necesitaba en un principio. En especial a Carla Rodas por la impecabilidad, por apoyarme y ayudarme, con mucha paciencia, a dar el paso de ser antropóloga, de comprender, de ser crítica y estructurar mis ideas, de cambiar los paradigmas mentales mediante el estudio de la antropología, es un honor para mí haber podido trabajar con ella.

Agradezco la paciencia y el tiempo de mis lectores de tesis: Dr. Teijeiros por la calidad humana, el apoyo y los conocimientos antropológicos enseñados, Dr. Parodi por los conocimientos y a Lic. Rocabado muchas gracias por sus comentarios y sugerencias, pude esquematizar y ahondar en el conocimiento antropológico.

Como guía externa pude tener al Dr. Josef Ma. Fericgla, que muy amable me ayudo a encauzar la parte teórica de la investigación. A la Dra. Susanna Rance por el apoyo metodológico. A la Dra. Susana Ramírez por los comentarios, a Eduardo Pareja por hacerme dar cuenta que la planta de Achuma es sagrada.

Durante la investigación tuve problemas con la bibliografía, pues agradezco mucho a Omar Torrico por navegar en internet y proporcionarme libros no encontrados en Bolivia, a Pilar Montesinos por la destreza en los gráficos, a Eduardo Paz por ayudarme en correcciones iniciales. A Pablo Melazzini y Elisa Alzerreca por ayudarme a transcribir en inglés. A Alice e Iván Lovo por transcripciones en francés. A Daniel Terán, Alejandra Vaca, Valeria Melazzini, Gabriela, Karen y Fabiana por estar a mi lado en la carrera de antropología.

Y un agradecimiento a mi familia de sangre y a mi familia de alma.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN	8
CAPÍTULO I	10
INTRODUCCIÓN.....	10
Tema de investigación.....	15
Cuestión y objetivos de la investigación.....	16
Justificación de la investigación.....	16
CAPÍTULO II.....	18
MARCO TEÓRICO	18
La etnopsicología.....	18
Arquetipo de iniciación	28
Reflexiones sobre Chamanismo y neochamanismo	35
CAPÍTULO III	42
MARCO METODOLÓGICO	42
Tipo de Investigación	42
Método de investigación.....	42
Técnicas y herramientas de investigación	43
Entrevista antropológica y entrevista informal.....	44
Claves de la transcripción.....	45
Observación participante.....	46
Historias de caso	46
Sistematización o codificación de datos	46
Codificación abierta.....	46
Delimitación de la investigación	48
Ubicación geográfica.....	48
Delimitación temporal	50
CAPÍTULO IV	52

SAN PEDRO O ACHUMA	52
Diferentes definiciones de las <i>plantas maestras</i>	52
Enteógenos	53
Fármacos visionarios	54
Holotrópico	54
Plantas de Poder	55
Planta Maestra	56
Planta Maestra: “El Abuelo San Pedro”	56
Características del Achuma	56
Reseña Histórica del cactus de Achuma.....	58
Uso Tradicional actual del Achuma o Wachuma	63
Charazani, comunidad Achuma.....	63
Amawt’a Andino de la ciudad de La Paz	65
Uso urbano del Achuma o Wachuma	67
CAPÍTULO V	72
ENTRE LO DIONISIÁCO Y APOLÍNEO.....	72
Tendencia Andina.....	73
Tendencia alternativa.....	74
Integración cultural.....	74
Acercamiento al San Pedro.....	77
Vínculo directo con el cactus.....	82
Pedir permiso (comunicación con lo no humano).	84
Características de la ingestión del San Pedro	86
Lugares de ingestión del cactus del San Pedro.....	90
Los umbrales: Guardianes del lugar.	95
Lo apolíneo: enseñanza del cactus del San Pedro.	97
Dimensión interna	98
Dimensión externa.....	102
CAPÍTULO VI	106
EXPERIENCIAS ACTIVADORAS DE ESTRUCTURA	106

La Danza Larga del San Pedro	108
Nuevos guías chamánicos.....	116
De la tradición del Temazcal.	118
De la tradición de la cruz andina, la chakana.	119
De la tradición Siona.	122
CAPÍTULO VII.....	125
CONCLUSIONES	125
BIBLIOGRAFIA	130
ANEXOS	139
INDICE DE ILUSTRACIONES	155

RESUMEN

La *planta maestra* del cactus de Achuma o San Pedro (denominada por los sujetos de estudio como “Abuelo San Pedro”), data su uso desde hace 8 mil años a. C. por la cultura Guitarrero, y de 1600 años a. C. por la cultura Chavín. La *planta maestra* usada en un contexto ritual y ceremonial.

Existen estudios sobre diferentes *plantas maestras*, enteógenos, holotrópicos, denominados dependiendo de la especialidad del estudio, en las cuales se hace evidente su vinculación ritual, sagrada y espiritual. Muchos de los especialistas en el tema les atribuyen al eslabón perdido de la evolución (McKenna, 1993), la emergencia de la conciencia, del lenguaje, de la autoconciencia, de la imaginación, incluso de la religión (Ott, 1996; Schultes & Hofmann, 1982 [1979]).

El uso se remonta a los paleohominidos, los rituales que se realizaron ayudaron al conocimiento de la farmacopea “no es, pues aventurado pensar que fue en esta época cuando comenzaron a acumularse conocimientos farmacológicos complejos, así como un catálogo de remedios botánicos eficaces para las dolencias” (Escobedo 2002: 63).

Estudios como de Narby (1995) y Luna (1986), sobre los vegetalistas de la Amazonía peruana, generan un cambio epistemológico en el cual revelan a *plantas maestras* como fuentes de conocimiento para remedios, tratamientos y comunicación con los espíritus: percepción que se encuentra dentro de los grupos indígenas sudamericanos ya que perciben a la planta con espíritu autónomo y con fuerza propia (Henman, 2007).

Si bien los estudios de la *planta maestra* del Achuma se refieren a Perú, con chamanes andinos, como el estudio de Sharon Douglas del chaman de los cuatro vientos, que es una vivencia con el chamán Eduardo que le enseña el uso ritual y medicinal de la planta, no existen estudios contemporáneos en Bolivia que estudien el uso ritual actual del Achuma en Bolivia, pero si mencionan el uso durante el periodo colonial aproximadamente en 1750 (Moraes & Kvist, 2006).

Por lo tanto la presente investigación trata de comprender y entender la experiencia que tienen los sujetos de estudio con el cactus del San Pedro o Achuma en la ciudad de La Paz. La investigación es de tipo cualitativa/exploratoria y utiliza el método etnográfico para

realizar una descripción de dos etapas de campo que se llevaron a cabo en la ciudad de La Paz, Bolivia, en los años 2007-2010 y el año 2015 sobre el uso de la *planta maestra* del cactus del Achuma o San Pedro.

De este modo la investigación enfoca el uso actual de la *planta maestra*, el San Pedro, en el ámbito paceño; por eso la interacción entre lo dionisiaco y apolíneo¹. Los sujetos de estudio influenciados por la cultura occidental empiezan con el uso dionisiaco de la planta. Al momento en que los sujetos de estudio utilizan de forma apolínea el San Pedro, lo usan en un marco de ritual, de búsqueda del ritual de iniciación. Apropiando espacios sagrados de la ciudad de La Paz.

La *planta maestra* o “Abuelo San Pedro” les llega a dar una enseñanza, tanto interna (*despertar la conciencia*) como externa (vinculación con la naturaleza), que se puede asemejar y acercar al ritual de iniciación (llamado experiencia activadora de estructura, Exaces), que permite cambios importantes en la conciencia y en el rol cultural de los sujetos de estudio.

¹ En la antropología psicológica de Benedict, de la escuela de Cultura y Personalidad, "apolíneo" y "dionisiaco" son *ethos*, tipos de construcciones de comportamiento. Así son atributos: “apolíneos: ceremoniosos, sobrios, amantes de lo inofensivo, desdeñosos de las personalidades autoritarias, orientados hacia la comunidad; entre ellos ni siquiera la flagelación tiene carácter de tortura (...) Lo dionisiacos: individualistas, frenéticos, competitivos, violentos, exaltados, obsesionados con la riqueza, el fasto y el despilfarro” (Reynoso, 1993: 27).

CAPÍTULO I INTRODUCCIÓN

La investigación se realiza en la ciudad de La Paz, Bolivia. La topografía de la ciudad (que parece una hoyada) alberga montañas, algunas apachetas, *wak'as* que “son áreas con propiedades espirituales desde la época pre-colonial. Y cada uno de estos lugares se hallan en los alrededores de la ciudad” (Rodas, 2014: 6) y lugares sagrados (Virty, 2000; Valencia, 2014). Este entorno sirve de escenario para el uso de la *planta maestra*² del cactus del San Pedro.

Las *plantas maestras* y el uso de sustancias psicoactivas (que genera estados expandidos de conciencia) se remonta a los paleohominidos, “durante los cientos de miles de años previos a la revolución agrícola y urbana (4000 a.C.) del Neolítico” (Escohotado, 2002: 44). Los rituales que se realizaron ayudaron al conocimiento de la farmacopea “no es, pues aventurado pensar que fue en esta época cuando comenzaron a acumularse conocimientos farmacológicos complejos, así como un catálogo de remedios botánicos eficaces para las dolencias” (Escohotado 2002: 63).

El estudio del antropólogo Narby (1995) en la amazonia peruana (Quirichari) relata la experiencia del pueblo indígena con la ayahuasca³: la planta revela (cuando se ingiere) al chamán los tratamientos y remedios que debe tomar el paciente para curar cualquier enfermedad.

Para mi había quedado claro que los indígenas, en sus visiones, accedía a información científicamente verificable respecto a las propiedades de las plantas. De esta manera, razonaba, el enigma del saber alucinatorio se podía reducir a una sola cuestión: ¿provenía esta información del *interior* del cerebro humano, como lo quería el punto de vista científico, o del mundo *exterior* de las plantas, como lo afirmaban los indígenas? (...) Efectivamente, había ADN en el *interior* del cerebro humano, tanto como en el mundo *exterior* de las plantas, puesto que la molécula de la vida, que contenía información genética, es la misma para todas las especies. El ADN podría así ser considerado como una fuente de información, a la vez, interna y externa (Narby 1995: 50-55).

² Siempre tuvieron un papel importante en los procesos mágico-religiosos acercando al ser humano a “estados alterados de conciencia” (Mckenna, 1993; Fericgla, 2006) o “modificación química de conciencia” (Escohotado, 2002).

³ Planta enteógena, planta de poder, fármaco visionario.

Asimismo a las *plantas maestras* por generar estados expandidos de conciencia (EEC) se les atribuye el desarrollo del lenguaje, de procesar la información, la imaginación, la memoria (creación de estrategias internas), la emergencia de la autoconciencia humana y de la religión en el ser humano (Schultes E. R. & Hofmann A., 1982 [1979]; Mckenna, 1993; Ott, 1996).

Estudios como de Narby (1995) y Luna (1986), sobre los vegetalistas de la Amazonía peruana, revelan a *plantas maestras* como fuentes de conocimiento para remedios, tratamientos y comunicación con los espíritus: percepción que se encuentra dentro de los grupos indígenas sudamericanos ya que perciben a la planta con espíritu autónomo y con fuerza propia (Henman, 2007).

Los datos arqueológicos⁴ de Perú y de Bolivia respecto a la planta de San Pedro⁵ provienen del uso mágico-religioso: en el caso de Bolivia, en Tiwanaku el monolito Beneth presenta un motivo de un cactus de tipo columnar que podría estar relacionado con el San Pedro (Milvany, 1986); en el caso del Perú el San Pedro es utilizado por los Cupisnique, Moche y Chavín –grupos asentados en el norte del Perú– en el periodo 1500 a.C. (Feldma, 2006).

En Chavín de Huantar se encontraron varios restos arqueológicos (en bajo relieve) con motivos fitomorfos que indican su uso; “representa un personaje antropomorfo con atributos animales y sosteniendo en su mano derecha un tallo del San Pedro de cuatro estrías. Esta figura ha sido llamada «el portador de San Pedro»” (Lumbreras, 1989: 160

⁴ “La primera, constatar que se han sumado, en el tiempo transcurrido, una gran cantidad de nuevas evidencias, corroborando que: “La documentación del uso del San Pedro abarca más de tres mil años y sugiere una asombrosa continuidad de tradición mágico-religiosa en el área andina” (Sharon, 1980: 67). La segunda, descubrir que la presencia del San Pedro en contextos arqueológicos no se limita a 3000 años, sino que se remonta hasta por lo menos 8600 años a. C., desde el comienzo del proceso de neolitización en los Andes (cueva del Guitarrero, sierra de Ancash)”. (Fedelma, 2006: 26).

⁵ Oblitas (1992), registra que el cactus se emplea para curar muchas enfermedades: “la pulpa flemosa se usa para la angina, flemones, abscesos y golpes, aplicando sobre el lugar herido. Para las almorranas se usa pedazos de la pulpa a manera de supositorios. Para las palpitaciones del corazón se aplica por encima una cataplasma de phojro; el mismo procedimiento se aconseja para heridas cancerosas y pútridas. El zumo produce letargo. Para la quebradura aconsejan cataplasma sobre la hernia. Con el zumo curan la erisipela, el ardor de los riñones. Para la fiebre aconsejan beber en poca cantidad el zumo. Para la ictericia zumo serenado. La misma receta para el ardor de la uretra, flujo de sangre, purgación o gonorrea, utilizando el fruto aún verde en infusión de leche. En casos de fiebres aconsejan baños de su jugo y enemas” (Oblitas, 1992: 39).

citado en Feldma, 2006: 33). Asimismo las cabezas “clava de Chavín de Huantar” representan el estado alucinatorio con la mezcalina (Carod-Artal y Vázquez-Cabrera, 2006).

También en la cultura Moche (100 a.C. – 700 d.C.) se encontraron sacerdotisas con capucha y con cara de lechuza portando el cactus del San Pedro (Carod-Artal y C.B. Vázquez-Cabrera, 2006). Según el arqueólogo boliviano Pareja (2002) los Moche mantuvieron una relación con un caracol terrestre que tenía la capacidad de absorber y sintetizar la mezcalina del cactus: idea basada en las representaciones iconográficas encontradas. Así “algunos temas y escenas comunes muestran a los caracoles sobre los cactus relacionados a su cosecha, pero también están presentes combinados con otros animales como zorros, serpientes, lagartos y animales marinos” (Pareja, 2002).

Los estados expandidos de conciencia (estado que genera la ingestión del cactus del San Pedro) y los ritos iniciáticos llamados experiencias activadoras de estructura (Exaces) son estudiados por la etnopsicología, la cual entiende la necesidad del ser humano moderno buscar estos estados y buscar el ritual de iniciación (de muerte y renacimiento) que generan cambios profundos en la vida (Zoja, 1985; Fericgla, 2005; Torres, 2013; Jung, 1984; Henderson, 1984).

Sin embargo en el ámbito urbano estas experiencias (EEC y Exaces) no son entendidas, más bien son patologizadas y estigmatizadas por una concepción científica materialista occidental donde:

[L]a espiritualidad de cualquier forma y nivel de sofisticación refleja la ignorancia de los hechos científicos, la superstición, la credulidad infantil, el autoengaño y el pensamiento primitivo y mágico. Las experiencias espirituales directas que implican la inconsciencia colectiva o las figuras y los reinos arquetípicos son vistas como resultados patológicos del cerebro⁶ (Grof, 2010: 128).

⁶ “La literatura psiquiátrica contiene numerosos artículos y libros que discuten sobre cuál sería el diagnóstico clínico más apropiado para muchas de las grandes figuras de la historia espiritual. A San Antonio se le ha llamado esquizofrénico, a San Juan de la Cruz se le tachó de ‘degenerado genético’, a Santa Teresa de Ávila la rechazaron por ser una psicótica histérica severa y las experiencias místicas de Mohammed se atribuyen a la epilepsia. A muchos otros personajes religiosos y espirituales, como Buda, Jesús, Ramakrishna y Sri Ramana Maharshi se les acusa de padecer psicosis, debido a sus experiencias visionarias y ‘falsas creencias’.

Por lo tanto el uso de sustancias que expanden la conciencia en el ámbito urbano actual es un tabú. Cualquiera que sea el psicoactivo es catalogado como “sustancia controlada”⁷ y está regida por la ley 1008 (promulgada en 1988). En el caso de que se aislara el compuesto químico del alcaloide mezcalina, del cactus del San Pedro, sería penalizado. Es por esta razón que el cactus y el uso se acerca a las estructuras occidentales de represión⁸ (falta de respeto a la *planta maestra* usada hace aproximadamente 8000 años a. C.).

Por tal motivo (por la precaución de que no se entienda el uso ritual) la investigación se realiza con pseudónimos tanto de personas como de lugares.

La investigación es de tipo cualitativa/exploratoria, utiliza el método etnográfico y el procedimiento de codificación: la “codificación abierta” (de la teoría fundamentada). De esta manera se entró a campo el año 2007, con el preconcepto de que se usaba al San Pedro únicamente con fines lúdicos; después de tres años de investigación documental, entrevistas antropológicas, entrevistas informales, observación participante se analizó el uso ritual y ceremonial de la planta.

El año 2015 se volvió entrar al campo con historias de caso y entrevistas antropológicas e informales para finalizar con la redacción de la investigación, el motivo fue hacer una profundidad del proceso que algunos de los sujetos de estudio tuvieron con la experiencia del uso del cactus del San Pedro o Achuma como sagrada.

De manera similar, algunos antropólogos entrenados de forma tradicional han discutido sobre si los chamanes deberían ser diagnosticados como esquizofrénicos, psicóticos ambulantes, epilépticos o histéricos. El famoso psicoanalista Franz Alexander (1931), conocido como uno de los fundadores de la medicina psicosomática, hizo un escrito en el que incluso la meditación budista se describía en términos psicopatológicos, refiriéndose a ella como «catatonia artificial» (Grof, 2010:129).

⁷ Se entiende como “sustancias peligrosas o fiscalizadas, los fármacos o drogas naturales o sintéticas”; y por otro lado en la segunda definición: “toda sustancia capaz de alterar las estructuras o las funciones corporales, químicas, fisiológicas y/o biológicas, ocasionen o no dependencia y/o tolerancia” (ley 1008 2000:11)

⁸ El San Pedro contiene mezcalina, considerada como sustancia controlada e ilegal. La Ley 1008 de Bolivia promulgada en 1988, referida inicialmente a la “ley del régimen de la coca”, realiza una lista detallada de sustancias controladas que involucran estupefacientes y psicotrópicos. Aunque en un artículo de la prensa publicado el 11 de noviembre del 2007, titulado: “San Pedro” una droga a la venta sin control, el director departamental de la Fuerza Especial de Lucha Contra el Narcotráfico, Ángel Mantilla, señala que no se puede implementar control porque la ley no les faculta para ello. En el ámbito urbano ha existido un discurso de “prohibición de las drogas”, involucrando a varias instituciones (colegios, iglesias, centros de ayuda) que abarcan este problema.

El presente capítulo explica el tema de la investigación, objetivos, las cuestiones de investigación y por último la justificación. El segundo capítulo es el marco teórico que trata la etnopsicología, ya que el objeto de estudio conlleva a investigar los estados expandidos de conciencia (EEC) y las experiencias activadoras de estructura (Exaces). El tercer capítulo es el marco metodológico y explica cómo se aborda el tema de investigación, el tipo de investigación, el método utilizado, las técnicas y herramientas, cómo se realizó la codificación de los datos y la delimitación de la investigación. El cuarto capítulo describe el cactus del San Pedro o Achuma. El quinto capítulo describe las características del uso del cactus por los sujetos de estudio de la primera y segunda etapa. El sexto capítulo es la descripción del uso del cactus en *La Danza Larga del San Pedro* – como experiencia activadora de estructura (Exaces) – y la conformación de nuevos guías chamánicos.

A continuación describiré la temática, las cuestiones, los objetivos y la justificación de la investigación.

Tema de investigación.

El uso de las *plantas maestras* es histórico, las culturas ancestrales utilizaron a esta clase de plantas en un contexto sagrado. El estudio antropológico de Carlos Castañeda sobre las enseñanzas del conocimiento ancestral de los *yaqui* de México – en la tesis de licenciatura que se vuelve su primer libro titulado “las enseñanzas de don Juan” publicada en el año 1968 y en su siguiente libro “una realidad aparte” – describe el uso de plantas psicotrópicas o *plantas maestras* usadas para el despabilamiento de la mente, para percibir a la realidad de diferente manera⁹.

Así mismo una de las plantas descritas en el estudio de Castañeda es el Peyote, llamado *mezcalito*, usado en rituales. El Peyote contiene mezcalina al igual que el cactus del San Pedro o Achuma de la región andina, motivo por el cual se eligió conocer si existía su uso en la ciudad de La Paz.

El tema de investigación surge a partir de esta curiosidad, por lo tanto la investigación es la descripción de la experiencia que tienen los sujetos de estudio con el cactus del San Pedro o Achuma.

El origen social¹⁰ de los sujetos de estudio (Ver Anexo #1, Tabla Origen social). Los sujetos de estudio son de la ciudad de La Paz, de colegios privados católicos y con estudios universitarios, la ocupación que tienen es ser artistas y músicos. En el aspecto religioso o espiritual, son bautizados católicos y al salir de los estudios secundarios se vuelven ateos o buscan otras alternativas como el budismo, el zen, el taoísmo y chamanismo para poder encontrar su camino espiritual o sagrado, en ésta búsqueda es donde ingieren en cactus del San Pedro.

A continuación se planteará las cuestiones y objetivos de investigación relacionados con el tema.

⁹ Castañeda no recomienda el uso de plantas psicotrópicas.

¹⁰ Spedding (2010).

Cuestión y objetivos de la investigación.

Nos centraremos en la cuestión principal de la investigación: ¿En qué consiste la experiencia del uso del cactus del Achuma por los sujetos de estudio?

Las cuestiones específicas: ¿Cuál es el proceso de conocer, buscar, cortar, preparar el cactus del Achuma?, ¿En qué lugares se realiza la ingestión del cactus del Achuma?, ¿cuál es la percepción que tienen del cactus del Achuma?, ¿existen ritos iniciáticos? y ¿en qué medida generan cambios en la forma de vida?

El objetivo general está basado en las cuestiones generadas sobre la temática de la investigación: Describir la experiencia del uso de la planta maestra del cactus del Achuma en la ciudad de La Paz por los sujetos de estudio.

Los objetivos específicos: a) Describir las características generales de la experiencia del uso del cactus del Achuma por el grupo estudiado, b) Describir los posibles ritos iniciáticos, c) Describir a los nuevos guías chamánicos.

Justificación de la investigación.

En Bolivia existe el estudio de Oblitas (1992)¹¹, que describe las propiedades medicinales del cactus del San Pedro, y la pequeña descripción de Cárdenas (1989) y el uso pre colonial del Achuma. Sin embargo no existen investigaciones documentadas del uso ritual actual de la planta del Achuma en Bolivia (Kvist & Moraes, 2006: 301). Por tal motivo es imprescindible investigaciones acerca de esta práctica cultural para conocer y comprender el uso del Achuma en Bolivia, incluso el uso de otras *plantas maestras* como la ayahuasca.

Los estudios que son conocidos del Achuma son provenientes del Perú –donde el San Pedro es llamado “el cactus de los cuatro vientos” (Sharon, 1980) –, que muestran el uso en rituales y prácticas de sanación vinculados con símbolos católicos (Fernández, 1996;

¹¹ “[L]a pulpa flemosa se usa para la angina, flemones, absesos, golpes, aplicando sobre el lugar herido. Para las almorranas se usa pedazos de la pulpa a manera de supositorios. Para las palpitaciones del corazón se aplica por encima una cataplasma de phojro; el mismo procedimiento aconsejan para heridas cancerosas y pútridas. El zumo produce letargo. Para la quebradura aconsejan cataplasma sobre la hernia con el zumo curan la erisipela, el ardor de los riñones. Para las fiebres aconsejan beber en poca cantidad el zumo. Para la ictericia zumo serenado. La misma receta para el ardor de la uretra, flujo de sangre, purgación o gonorrea, en este caso utilizan el fruto aún verde en infusión de leche. En casos de fiebres aconsejan baños de su jugo y enemas”. (Oblitas, 1992: 39).

Sharon, 1980):

Visualizar las características de las virtudes que poseen los objetos de la “mesa”, así como la etiología de las aflicciones que aquejan a sus pacientes; se consume su decocción empleando la dosis estimada pertinente por el curandero y formando parte de otra serie de acciones rituales como la “singada”, absorción por las fosas nasales de una mezcla acuosa de tabaco (Fernández, 1996: 51).

El desconocimiento de estas prácticas culturales y de estudios de la planta de Achuma en Bolivia e internacionalmente llevan a la estigmatización, no comprensión (Grof, 2010) y la consideran una simple droga o “sustancia controlada”.

En 1988 se dicta la ley 1008, donde se determinan cuáles son las “sustancias controladas” prohibidas en el cual incluyen a la mezcalina y se estigmatiza al San Pedro como “droga alucinógena” (2007) – esta prohibición es publicada en artículos de los medios de comunicación –. La investigación trata de dar a conocer y explicar el uso del cactus del Achuma fuera del tabú, el prejuicio y la estigmatización.

CAPÍTULO II MARCO TEÓRICO

La presente investigación se enmarca en la corriente teórica de la etnopsicología que es el estudio de la “manera de ser y comportarse de un pueblo partiendo de su cultura” (Aguirre, 2015). La etnopsicología investiga “la conciencia y el reconocimiento del valor terapéutico” de los estados expandidos de conciencia (EEC)¹² (Fericgla, 2005). Asimismo estudia los ritos iniciáticos, hoy llamados experiencias activadoras de estructuras (Exaces), donde se experimenta la muerte que otorga sentido e identidad al Ser Humano (Fericgla, 2005).

Los EEC son prácticas milenarias de culturas ancestrales (Huicholes, Shuar, Andinos, Toltecas, Mayas, Hopi, entre otros) que en la cultura occidental urbana actual han sido mutiladas (Eliade, 1959; Fericgla, 2005; Zoja, 1985).

Una de las raíces de la etnopsicología es la escuela de cultura y personalidad o antropología psicológica. La escuela de cultura y personalidad se inicia con Franz Boas (1920) y sus seguidores que estudiaron la obra de Freud: Edward Sapir, Ruth Benedict y Margaret Mead (Reynoso, 1993). Estos realizaron investigaciones, a grandes rasgos, sobre dónde nace el individuo, la relación con la cultura y su comportamiento (Aguirre, 2015).

A continuación se desarrollará las bases conceptuales de la etnopsicología y se realizará una reflexión sobre el chamanismo ancestral y neo chamanismo actual: análisis con el cual se comprenderá teóricamente el fenómeno estudiado.

La etnopsicología.

La etnopsicología¹³ se refiere al estudio de la identidad cultural (*ethnos*) a partir del comportamiento psicológico (Aguirre, 2015). El término *ethno* viene de etnicidad, entendida como la autoadcripción psicológica a un grupo cultural (Aguirre, 2015).

¹² Luego de discusiones teóricas del término se lo denominó estados expandidos de conciencia (EEC), y no estados modificados de conciencia (EMC) que denotaban una patología, ya que se ajustan más a lo que son, que implica un despliegue, un desarrollo de capacidades propias psicológicas, espirituales de empatía, implica mayor discriminación del mundo interno con el externo. (Fericgla, 2015)

¹³ Entendida como identidad de los pueblos, a diferencia de la psicología cultural, que estudia el comportamiento humano a través de la cultura. En cambio la etnopsicología estudia los modos de ser, de

Cuando se les define como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite. Los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar, del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros; más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican. (Barth, 1976: 16).

Los límites como menciona Barth (1976) pueden cambiar al igual que las características culturales de los miembros, los grupos étnicos como forma de organización social (Ramírez, 2007). La *etnicidad* “constituye la expresión contextual de la identidad – concebida como un fenómeno de comportamiento –, ya que supone conductas en tanto miembro de ese mismo grupo” (Bartolomé, 1997 explicado por Ramírez, 2007: 62).

Por lo tanto *etnicidad* es entendida como una opción psicológica de pertenecer a un grupo cultural, que puede ser una “familia, una asociación deportiva, una institución docente una organización empresarial, por poner algunos ejemplos. Hay que partir del hecho de que cada grupo es una cultura” (Aguirre, 2015: 37).

La etnopsicología entiende cultura a partir de la *etnicidad*, por lo que la interacción de los miembros es parte importante para transmitir, generar y compartir la cultura. La cultura entendida como un modelo para dar “sentido” al comportamiento (Aguirre, 2015).

La construcción histórica de la etnopsicología tiene tres momentos e influencias conceptuales: 1) la psicología de los pueblos de Wundt (1920), 2) cultura y personalidad y 3) el estudio de la psicología mexicana de Díaz-Guerrero (1918-2004). Estos tres momentos son pilares para la conformación de la etnopsicología con aportes para su delimitación, los cuales describiré a continuación:

El primer momento se relaciona con los aportes de Wundt (1852-1920). Wundt es un psicólogo y filósofo alemán que desarrolla la psicología experimental y la psicología de los pueblos: al principio no toma en cuenta la cultura (psicología experimental), luego entre 1900 y 1920 publica diez volúmenes titulados *Psicología de los pueblos*, donde estudia la psicología e identidades de las naciones (Aguirre, 2015).

La etnopsicología, entonces, nacerá del romanticismo alemán que habla del “alma del pueblo” en comparación al racionalismo de la ilustración francesa. Wundt y Boas (alemanes) estudian la psicología para conocer la identidad de las naciones (Aguirre, 2015). “Los productos mentales son creados por colectividades la consciencia individual no puede explicar la historia del pensamiento humano” (Wundt, 1990 citado en Aguirre, 2015: 38).¹⁴

El segundo momento es con Franz Boas (1911) y sus discípulos (Benedict, 1934; Mead, 1928; Dubois, 1944; Kardiner, 1939) quienes crean la escuela de “Cultura y Personalidad”. Está surge haciendo hincapié en el concepto particularismo cultural (1920-1940) donde se argumenta “que toda cultura es única y debe ser estudiada exclusivamente en razón de esta unicidad” (Barfield, 2000: 480).

Ruth Benedict, alumna de Boas, implementa en sus estudios antropológicos el análisis de la personalidad, “cada cultura, es moldeada en una forma o modelo único, es decir, se organiza alrededor de un *ethos* cultural central” (Millán, 2004) así categoriza dos modos de ser: dionisiaco y apolíneo. Benedict¹⁵ utiliza estos conceptos al realizar un estudio etnográfico de los pueblos de Zuñi de Nuevo México y a los Kwakiult de Vancouver y las denomina apolíneas o dionisiacas, justificando de manera psicológica su comportamiento (Benedict, 1934).

La escuela de cultura y personalidad resalta el papel de la psicología en la antropología para investigar temas de identidad: “quedan unos cuantos conceptos que ponen de relieve la importancia de la psicología en la construcción de la identidad cultural de los pueblos” (Aguirre, 2015: 41).

El tercer momento para que surja la etnopsicología son los estudios mencionados de Díaz-Guerrero (1918-2004) y su obra *Psicología del Mexicano. Descubrimiento de la etnopsicología* (1994). El autor delimita y conceptualiza la identidad nacional a partir del

¹⁴ Cabe destacar obras como: F. Schulze, *Psicología de los pueblos naturales* (1900) sobre la mentalidad primitiva; de L. Lévi-Bruhl, *Las funciones mentales de las Sociedades Inferiores* (1927); o la obra misma de F. Boas, *La mente del hombre primitivo* (1911)., de cara a la creación de una psicología étnica. (...) T. Carreras Artau se centra en “la investigación integral de la conciencia histórica y actual de los pueblos ibéricos”, creando en Barcelona (1912) el “Archivo de Psicología y Ética Hispanas”. En su obra distinguió entre la “psicología de las masas” (Le Bon, 1895; S. Freud, 1921), de actualidad por aquellos tiempos, la “psicología étnica” o “etnopsicología” (Aguirre 2015: 39)

¹⁵ *Patterns of culture* (1959).

estudio de la psicología de mexicanos y Norte Americanos, así da a conocer las diferencias psicológicas y culturales de los mismos.

Precisamente en esta obra se considera un error histórico desusadamente persistente el que los personólogos desde Freud hayan querido encontrar el porqué del comportamiento humano exclusivamente dentro del individuo y se arguye que la parte más importante de éste por qué debe buscarse en la circunstancia histórico-sociocultural en la que han nacido y crecido. De allí que se destaque en todo el libro, y se estipulen hipótesis, acerca de la importancia concluyente del desarrollo de las necesidades biopsíquicas en ese ámbito y se distinga, como medular, al proceso del cambio” (Díaz-Guerrero, 1995: 367).

Díaz-Guerrero considera que la biología había “logrado operacionalizar y cuantificar un buen número de los aspectos críticos del ecosistema natural y sus variados nichos y hábitats” (Díaz-Guerrero, 2005: 380), de esta manera toma en cuenta la operacionalización y cuantificación de la biología para realizar una analogía entre las comunidades humanas y el ecosistema natural¹⁶.

También contribuye a la etnopsicología los estudios de la etnopsiquiatría –originada a partir de las investigaciones transculturales y culturales– contribuye a la psiquiatría en análisis e investigación, “Tanto el análisis metacultural como el transcultural, en etnopsiquiatría, han contribuido entender, desde la cultura, el binomio normal/patológico de

¹⁶ “En analogía con la ecología se clasifica a las variables en aspectos psíquicos representativos de los bióticos del ecosistema y aspectos apsíquicos que representan los abióticos del ecosistema. Allí se adelanta lo siguiente: Los aspectos psíquicos desarrollados hasta ahora se refieren a reportes subjetivos de los individuos, es decir a sus apreciaciones acerca de:

- a) Grado de respaldo que perciben de su comunidad (grey sostén) y la evaluación de la propia familia.
- b) Estilo de confrontación individual frente a los problemas que plantea el ecosistema (filosofía de vida).
- e) Grado de acuerdo con las premisas ultratradicionales, estereotípicas de la propia cultura (machismo, obediencia afiliativa, virginidad, abnegación, temor a la autoridad, respeto sobre amor, honor familiar y rigidez cultural).
- d) Habilidad personal para enfrentar el estrés (fuerza personal, evaluación del yo y de los principales papeles que la persona desarrolla a través del diferencial semántico).
- e) Capacidad de dar del individuo, mediante un cuestionario de la felicidad en el dar y el sentido subjetivo del concepto dar a través del diferencial semántico.
- t) Grado de satisfacción con el estándar de vida, apreciación de la presente situación económica y grado de preocupación por la economía familiar.
- g) Valoración de la salud física por medio de un inventario de salud y significado afectivo del concepto salud.
- h) Cuestionario de la calidad de la vida de Campbell, et al., (1978). Los aspectos apsíquicos utilizados en este estudio comprenden medidas objetivas de la situación económica de los sujetos, a saber: a) Nivel socioeconómico, medido por el nivel educativo y la ocupación del padre. b) Número de personas por cuarto de la casa o medida de aglomeración en el hogar. e) Número de años de posesión de aparatos domésticos y de información.” (Díaz-Guerrero, 1986b, pp. 11-12 citado en Díaz-Guerrero 1995: 380-381).

los pueblos diferenciales y, por lo tanto, a fundamentar las posiciones de la etnopsicología” (Aguirre, 2015: 40).

La etnopsiquiatría analiza y estudia la cultura para saber cómo es la mirada de: normal/patológico. Por esta razón los médicos psiquiatras de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (DSM IV) –en su manual diagnóstico-estadístico de los trastornos mentales– ahora toman en cuenta los estudios transculturales para determinar si un paciente está enfermo o no (Aguirre, 2015).

De este modo la etnopsicología toma en cuenta: a) el estudio de manifestaciones culturales de cada cultura, con el estudio de Wundt y la *psicología de los pueblos* (1900), b) el movimiento de “Cultura y Personalidad” se introduce el “concepto de ‘personalidad’ (psicológica) como identidad de los grupos culturales” (Aguirre, 2015: 43), c) la obra de Guerrero como análisis etnopsicológico de las diferentes culturas, urbanas y rurales y d) el abandono del término étnico por *etnicidad*. (Aguirre, 2015).

Por lo tanto entendemos a “la etnopsiquiatría, como la manera peculiar de enfermar de acuerdo al sustrato cultural” (Aguirre, 2015: 33).

La etnopsicología tiene por objeto: a) registrar la variabilidad de los comportamientos humanos desde sus propios contextos culturales; b) analizar la especificidad cultural de las manifestaciones sintomáticas de las enfermedades psicosomáticas, en cada contexto cultural; c) analizar las formas de comportamiento y de sintomática como aspectos de la identidad cultural de los grupos; d) proclamar la universalidad de las estructuras humanas y la relatividad cultural de sus manifestaciones (Aguirre, 1994:14).

La etnopsicología al estudiar los contextos culturales particulares hace una crítica a la antropología psicológica (cultura y personalidad) que reduce los fenómenos humanos amplios a la mirada occidental (Fericgla, 2005)¹⁷.

Así por ejemplo, G Obeyesekere (1990: XVII) señala cómo los antropólogos psicológicos tienden a entender formas simbólicas de explicación compleja en función de su simple analogía con patrones psicopatológicos. Los mismos se pueden afirmar respecto a los estados modificados de conciencia (EMC), sean de carácter extático, de posesión, catártico, místico-visionario o por ingestión de psicótopos. La antropología psicológica, lo mismo que la mayoría de psicologías, suele ser vistos como estados regresivos y patológicos, cuando en realidad

¹⁷ De nacionalidad española. Historiador y Doctor en Antropología cultural

deben ser vistos como estados progresivos que ayudan y empujan a la transformación de la persona hacia estadios de mayor salud, integración y adaptación (M. Fericgla, 2005: 516).

De esta forma, tras considerar el reducido análisis de los estados expandidos de conciencia (EEC) de la antropología psicológica, la etnopsicología propone el estudio de los estados expandidos de conciencia (EEC) sin los patrones psicopatológicos occidentales: “[l]a etnopsicología está poniendo de relieve que lo que provoca la ayahuasca – a un cierto nivel comprensible para el pensamiento occidental- es una disolución de las barreras mnémicas¹⁸ del mundo emocional del sujeto. Por tanto, es una herramienta de gran utilidad en procesos de psicoterapia profunda.” (Fericgla, 2005: 524).

Hacia este cometido (de innovar al trabajar sobre percepciones distintas a la occidental) es útil la psicología transpersonal, que viene de la psicología humanista. Ésta analiza la importancia de los estados expandidos de conciencia (EEC) dentro de la espiritualidad y de la religión. De esta modo la espiritualidad y la religión tendrían que tener un lugar en las observaciones y estudios de la psicología¹⁹ (Grof, 2010).

[S]e interesa por un subgrupo significativo de estos estados, que tienen un potencial heurístico, sanador, transformador e incluso evolutivo. Esto incluye también a las experiencias chamánicas y a sus pacientes (aquellos que se inician en viajes de ritos nativos y antiguos misterios sobre la muerte y el renacimiento), a médicos espirituales y a místicos de todos los tiempos, así como a la crisis psicoespirituales de ciertos individuos (Grof, 2010: 129).

Grof (1992) acuña el nombre a esta categoría como *holotrópico*, “esta palabra compuesta significa literalmente ‘orientado hacia la totalidad’ o ‘moviéndose en dirección a la

¹⁸ Mnésico, (a): (Del griego mnaomai, yo me acuerdo). Que conserva el recuerdo. http://www.portalesmedicos.com/diccionario_medico/index.php/Mnesico

¹⁹ Grof (2010) indica que: “la literatura psiquiátrica contiene numerosos artículos y libros que discuten sobre cuál sería el diagnóstico clínico más apropiado para muchas de las grandes figuras de la historia espiritual. A San Antonio se le ha llamado esquizofrénico, a San Juan de la Cruz se le tachó de ‘degenerado genético’, a Santa Teresa de Ávila la rechazaron por ser una psicótica histérica severa y las experiencias místicas de Mohammed se atribuyen a la epilepsia. A muchos otros personajes religiosos y espirituales, como Buda, Jesús, Ramakrishna y Sri Ramana Maharshi se le acusa de padecer psicosis, debido a sus experiencias visionarias y ‘falsas creencias’. De manera similar, algunos antropólogos entrenados de forma tradicional han discutido sobre si los chamanes deberían ser diagnosticados como esquizofrénicos, psicóticos ambulantes, epilépticos o histéricos. El famoso psicoanalista Franz Alexander (1931), conocido como uno de los fundadores de la medicina psicosomática, hizo un escrito en el que incluso la meditación budista se describía en términos psicopatológicos, refiriéndose a ella como ‘catatonia artificial’ ” (Grof, 2010: 128).

totalidad’ (del griego *holos* = totalidad y *trepein* = moverse hacia o en dirección a)” (Grof, 2010: 130). El estado holotrópico puede trascender la barrera del ego²⁰ y encontrarse con experiencias transpersonales²¹ que ayudan al crecimiento de la consciencia (Grof, 2010).

Ésta investigación tomará en cuenta los aportes de la psicología transpersonal –que hace un reconocimiento de la naturaleza genuina de las experiencias transpersonales– y de la etnopsicología –que “entiende a la vez el papel del individuo en el control de su propia vida mental y el papel que la cultura juega sobre ello” (Fericgla, 2005: 524).

Por otra parte, para que el desarrollo de las potencialidades y capacidades biológicas los seres humanos necesitamos experiencias acompañadas de estructuras culturales, “todo ser humano necesita que sus actos tengan sentido, necesita creer que entiende la finalidad de su existencia” (Fericgla, 2015).

Las *experiencias* de iniciación llenan de sentido las etapas biológicas y simbolizan crecimiento (Fericgla, 2005). Las culturas distinguieron a ciertas experiencias más profundas que otras, y las realizaron en marcos culturales y tiempos sagrados de cada sociedad. Estas *experiencias* son llamadas por la neuropsicología como engramadoras²² o activadoras de estructura, “marcan la vida de las personas, dando orientación, contenido, términos existenciales de referencia” lo que se denominaban ritos o ritos iniciáticos (Fericgla, 2015).

²⁰ Romper las barreras del ego se refiere a perder el dominio del orden material de la realidad: “El estudio de estados holotrópicos confirmó el hallazgo de Jung (1964) de que las experiencias originadas en niveles más profundos de la psique (utilizando mi propia terminología, experiencias ‘perinatales’ y ‘transpersonales’) tienen una cierta cualidad que él llamó (después de Rudolph Otto) ‘numinosidad’. El término numinoso es relativamente neutral y, por eso es preferible a otros nombres similares, como el de religioso, místico, mágico, santo o sagrado, los cuales se han usado a menudo en contextos problemáticos y que pueden conducir fácilmente a la confusión. El sentido de numinosidad se basa en la aprensión directa al hecho de que nos encontramos con un dominio que pertenece a un orden superior de realidad, que es sagrado y radicalmente diferente del mundo material” (Grof, 2010: 130).

²¹ Se refiere a experiencias espirituales: “los psicólogos jungianos se refieren a este dominio como imaginario. El filósofo y místico Henri Corbin, de la escuela francesa, que fue el primero en utilizar el término *mundus imaginalis* o mundo del alma, se inspiró al respecto gracias al estudio de la literatura mística islamista (Corbin, 2002). Los teólogos islámicos llamaron al mundo imaginario, donde todo lo existente en el mundo sensorial tiene su analogía, *alam a mithal*, o el ‘octavo clima’, para distinguirlo de los siete climas (regiones de la geografía islámica tradicional). La palabra imaginaria posee extensión y dimensiones, formas y colores, pero que no son perceptibles a nuestros sentidos así como lo serían si fueran propiedades de objetos físicos. Sin embargo, este reino es, desde todo punto de vista, tan ontológico y completamente real y susceptible a validación consensual por otras personas, como lo es el mundo material percibido por los científicos” (Grof, 2010: 129).

²² Dejan una huella, abren caminos neuronales, forman la base de la memoria.

Los ritos tienen tres fases, como señala Van Gennep (1969): 1) primero tiene la etapa de desagregación de identidad y de roles sociales, 2) luego la etapa de liminaridad o iniciación, donde el individuo esta fuera de la vida ordinaria y profana, en la cual se experimenta los estado expandidos de conciencia ya sea con plantas psicoactivas, o privaciones sensoriales, o por medio del control de la respiración y 3) la tercera etapa es la reagregación donde el individuo se transforma y tiene nuevos roles e identidad, tener una experiencia transformadora (Fericgla, 2005).

Los sujetos que realizan los ritos iniciáticos experimentan la muerte –suceso que se realiza en el 90% de las culturas (Bourguignon, 1986 en Fericgla, 2005) –, por este motivo la importancia de los estados expandidos de conciencia (EEC) en la etnopsicología²³ (Fericgla, 2005).

La iniciación es ese momento crucial, ese nexo social, esa cámara oscura donde nacimiento y muerte, dejando de ser términos de la vida, reinvolucionan el uno en la otra; no hacia una fusión mística, sino para hacer aquí del iniciado un verdadero ser social. El niño no iniciado sólo ha nacido biológicamente, sólo tiene aún un padre y una madre «reales», para convertirse en un ser social tiene que pasar por el acontecimiento simbólico del nacimiento/muerte iniciático, tiene que haber recorrido la vida y la muerte para entrar en la realidad simbólica del intercambio. (Braudillard, 1993:152).

Los ritos – ahora llamados las experiencias activadoras de sentido (Exaces) –, para que no caigan en una simple experiencia lúdica tienen que cumplir tres condiciones: sacrificio, sacralidad y realizarse fuera del espacio cotidiano (Fericgla, s/f).

Sacrificio en su sentido etimológico de dedicarse exclusivamente a esto y no estar pendiente de otras cuestiones de la vida cotidiana; hay que

²³ Fericgla (2005) indica que: “[l]as técnicas para inducir controladamente tales estados catárticos, visionarios o de profunda disociación son diversas, conocidas y buscadas desde los albores de la humanidad. Para citar algunos recursos códigos al vuelo, se puede mencionar el consumo de múltiples y potentes psicótrópos naturales dentro de marcos ritualizados (diversos grupos indígenas norte y sudamericanos consumidores de peyote, ayahuasca, brugmasias o san pedro, o los africanos seguidores del culto búi consumidores de iboga). También se consiguen tales estados de conciencia disociada por medio de largas privaciones sensoriales (budismo zen, anacoretas del cristianismo medieval o ascetas hindúes), por medio de técnicas músico-mecánicas (como la música y la danza catártica de los gnawa marroquíes o la extática de los derviches danzantes sufíes) o por medio de un control específico de la respiración (como las técnicas yóguicas de Pranayama, el Kapalabhati o las respiraciones holorénica y holotrópica). El fin parece ser siempre el mismo: tener una experiencia de la propia muerte, de llegar a los límites existenciales, como acicate para sanar, vivir con más intensidad, amplitud y presencia, como camino para trascender la enfermedad y el miedo a la muerte corporal” (Fericgla 2005: 527).

sacrificar el resto de los intereses y concentrar la atención en el rito que nos ocupa. Sacralidad, o que trascienda en un espacio y tiempo no mundanos, sino que estén habilitados para nuestro objetivo concreto, de dedicación intensa y exclusiva. (Fericgla, s/f).

Las Exaces otorgan a los individuos sentido e identidad, por esta razón es objeto de estudio de la etnopsicología: “[c]uando una sociedad carece de Exaces adecuadamente construidas e institucionalizadas se generan determinados trastornos y comportamientos directamente relacionados con ello, como sucede en la actualidad de Occidente” (Fericgla 2005: 529; Zoja 1985). Aquí, señala Fericgla (2005), lo colectivo e individual se unen de forma inseparable.

La etnopsicología analiza de los estados expandidos de consciencia (EEC) en sus diferentes ámbitos: psíquico, ritual, simbólico y cultural. De esta manera el “análisis etnopsicológico pone en jaque mate definitivo la creencia de que nuestro estado ordinario de consciencia es universal y natural, y el hecho de creer en la exclusividad de la naturaleza constructiva de nuestro estado ordinario de consciencia” (Tart, 1994: 17-61 citado en Fericgla, 2005: 529).

Tras comprender la relevancia de las Exaces y EEC en los sujetos y en el grupo social, sorprende que estos rituales no sean entendidos como instituciones establecidas.

[L]a ausencia de formas ‘oficiales’ de modificación de la consciencia en nuestras sociedades (occidentales). Y esto asombra aún más por la manera en que ha sido sistemáticamente ignorada por psiquiatras y psicoanalistas. La modificación ritual de la consciencia es una experiencia presente en el noventa por ciento de las sociedades humanas (Bourguignon, 1986) que debe ser entendida como parte de la herencia psicobiológica y considerada una de las necesidades básicas del ser humano (Wittgenstein, 1992). (Fericgla, 2005: 532)

En el ámbito urbano estos rituales (para experimentar estados expandidos de consciencia), como se menciona, no existen institucionalmente. Es así que surge la etnopsicología aplicada, que recupera las Exaces para ser aplicados en diferentes terapias; por ejemplo: “el trabajo con Constelaciones Familiares desarrollado por Bert Hellinger (inspirado en ciertos ritos del África negra), el aprovechamiento de técnicas orientales de meditación como método terapéutico (difundido por los líderes de la Gestalt actual)” (Fericgla, 2005: 532).

Para poder desarrollar las potencialidades de la conciencia son necesarias estas experiencias, el trance por ejemplo “no es una simple curiosidad etnológica ni un fenómeno marginal que sobrevive en algunas sociedades del tercer mundo, sino que el trance es un modo de ‘ser en el cuerpo’” (Lapassade, 1980 citado en Fericgla, 2005: 532). Estos estados y experiencias fueron utilizadas para la curación, para el desarrollo de diferentes potencialidades humanas como la intuición (Fericgla, 2005).

Es de esta manera que contribuyendo al campo de la etnopsicología Fericgla desde 1996, en España, realiza un estudio antropológico de más de dos mil personas que pasan por experiencias activadoras de estructuras o Exaces (hasta mayo del 2004). Esta investigación, realizada en la fundación de etnopsicología aplicada, implica una serie de talleres catárticos²⁴:

- Taller de integración vivencial de la propia muerte (TIVPM, 3 días de duración);
- Taller para aprender a amar y a decir adiós a las personas y las cosas (AADAPC, 5 días de duración);
- Taller de lo masculino y lo femenino (MF, 5 días de duración); y
- Sesiones INASCIA (de INcremento ASistido de la conscienCIA y de sobreestimulación sensorial, de 4 días de duración).

Construidos a partir de simbología occidental: estos talleres activan los arquetipos de iniciación y del camino, perdidos en el ámbito urbano (Fericgla, s/f: 21).

Así mismo el estudio de Zoja (1985)²⁵ ayuda a entender la perdida de la realización de ritos iniciáticos donde el arquetipo de iniciación se manifestaba: si bien se reconoce la importancia de la iniciación en la existencia humana “como por ejemplo los psicólogos C. Jung, L. Zoja y J. Hillman, o antropólogos como R.A. Rappaport y M. Eliade, prácticamente no se ha escrito nada sobre las consecuencias y alcance de tal abolición”. (Fericgla, s/f: 21).

²⁴ Catarsis entendido como explosiones de descargas emocionales: “[a]cceder a la parte oscura de la propia mente y del propio ser –lo cual se consigue con las catarsis– es viajar hasta este espacio donde albergamos los impulsos que sustentan los propios actos y emociones. Así, se consigue observar el curso de un pensamiento o de una sensación física desde su origen y dirigir la propia vida individual con mayor claridad y consciencia” (Fericgla, 2003: xxvi).

²⁵ Profesor del C.G. Jung Institut y del Centro Italiano di Psicologia Analitica.

Zoja (1985) señala que por la búsqueda (ante la ausencia) de estos ritos iniciáticos los individuos entran en las adicciones y violencia, por lo que cabe definir el arquetipo de iniciación.

Arquetipo de iniciación

“La actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y estas formas son las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados.” (Lévi-Strauss, 1974: 68).

Los arquetipos son imágenes primordiales (Jung, 1984) relacionadas con el inconsciente²⁶ de la psiquis del ser humano²⁷. Según Freud el inconsciente se relaciona con impresiones y representaciones del preconscious que han sido reprimidas o rechazadas: “[l]o inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior” (Freud, 1931 [1900]: 357). Freud señala que:

[N]o necesitamos admitir en la elaboración onírica especial actividad simbolizante del alma, pues el sueño se sirve de simbolizaciones que ya se hallan contenidas en el pensamiento inconsciente, dado que por escapar a la censura satisfacen, tanto por su representabilidad como ampliamente, tales simbolizaciones todas las exigencias de la formación de los sueños. (Freud, 1931 [1900]: 210)

Si bien el inconsciente es personal para Freud, cabe rescatar la actividad de la psiquis de simbolizar. Carl G. Jung (1984) plantea que negar el inconsciente es como pensar que sabemos todo acerca del universo, que nada está oculto ni es enigmático: “[l]a psique es parte de la naturaleza, y ninguna puede definirse, lo que podemos hacer es ver cómo funcionan” (Jung, 1984: 20). De ese modo hace una analogía entre el cuerpo humano y la

²⁶ Freud en su libro *Interpretación de los sueños* de 1900 plantea la existencia del inconsciente y desarrolla el psicoanálisis como método. Freud describe que el ser humano desconoce una parte de su ser que emerge en sueños mediante símbolos. Uno de sus discípulos principales, Carl G. Jung, con quien mantuvo un productivo intercambio epistolar, a partir de investigaciones de otras culturas y del estudio de los sueños de sus pacientes desarrolló conceptos como “inconsciente colectivo” y “arquetipo” (Torres, 2013). Mircea Eliade explica que Jung “tiene en cuenta la Historia: mira la psique como naturalista y como historiador; según él, la vida de las profundidades psíquicas es la Historia.” (Eliade, 1995:97).

²⁷ El inconsciente colectivo contiene toda la herencia espiritual de la evolución de la humanidad, reproducida constantemente en la estructura de cada individuo. Su mente consciente es un fenómeno efímero que cumple todas las adaptaciones y orientaciones provisionales. El inconsciente, por otro lado, es la fuente de las fuerzas instintivas de la psique y de las formas o categorías que la regulan, o sea, los arquetipos. (Jung, 1971: 45 citado en Morris, 1995:209)

mente, los cuales “no pueden ser un producto sin historia, la evolución del cuerpo humano como la de la mente” (Jung, 1984: 65).

Esto se expresa en los “remanentes arcaicos”, llamados también “arquetipos” o “imágenes primordiales”, que son pensamientos, gestos entendidos universalmente, actitudes que siguen un modelo establecido mucho antes de una “consciencia reflexionadora” y tienen historia (Jung, 1984: 73).

Estas categorías inconscientes han sido mencionadas por varios estudiosos de ciencias sociales (Lévi-Strauss, 1974; Bastien, 1895; Boas, 1911; Frazer, 1944) que mencionaremos a continuación:

Lévi-Strauss (1974), con los estudios estructuralistas del pensamiento en oposición, rescató de Marcel Mauss “las 'categorías inconscientes', que son las determinantes en 'magia, como en religión, como en lingüística’” (Lévi-Strauss, 1974: 24). Estas categorías “son las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados” (Lévi-Strauss, 1974: 68).

La teoría de Adolf Bastian (1895) analiza las “ideas elementales” “como las disposiciones espirituales (o psíquicas) en germen, de las cuales se ha desarrollado orgánicamente toda la estructura social completa” (Bastien, 1895 citado en Campbell, 1949: 24).

Mientras que Franz Boas (1911) destaca “desde la cuidadosa discusión de Waitz de la cuestión de la unidad de la especie humana, no queda duda en lo general de que las características mentales básicas del hombre son las mismas en todo el mundo” (Boas, 1911: 104 citado en Campbell, 1949: 24).

De igual manera que los anteriores autores Frazer (1944) señala:

Más probablemente la semejanza que pudiera trazarse a este respecto entre las religiones del Oriente y el Occidente consiste sólo en lo que común aunque incorrectamente llamamos una coincidencia fortuita, el efecto de causas similares actuando de igual modo sobre la constitución semejante de la mente humana en los diferentes países y bajo distintos cielos. (Frazer, 1944 [1890]: 444).

Los arquetipos crean mitos, religiones y filosofías. Por ejemplo los mitos de carácter religioso pueden interpretarse como una terapia de los sufrimientos o angustias de la

humanidad “en general: hambre, guerra, enfermedad, vejez, muerte. El mito heroico universal, por ejemplo, siempre se refiere a un hombre, poderoso o dios-hombre que vence al mal, encarnado en dragones, serpientes, monstruos, demonios y demás, y que libera a su pueblo de la destrucción y la muerte” (Jung, 1984: 76).

A partir de estas consideraciones Jung (1984) se interesa por los símbolos y realiza una distinción entre los símbolos *naturales* y símbolos *culturales*:

Los primeros se derivan de los contenidos inconscientes de la psique y, por tanto, representan un número enorme de variaciones en las imágenes que nos encontramos en los relatos más antiguos y en las sociedades primitivas. Por otra parte, los símbolos culturales son los que se han empleado para expresar “verdades eternas”, y aún se emplean en muchas religiones. Pasaron por muchas transformaciones e, incluso, por un proceso de mayor o menor desarrollo consciente, y de ese modo se convirtieron en imágenes colectivas aceptadas por las sociedades civilizadas. (Jung, 1984: 90).

Jung (1984) señala que los símbolos culturales mantienen numinosidad o “hechizo”. La experiencia numinosa de un individuo conlleva a sentir profundas emociones, las cuales son importantes para la constitución mental y para la formación de la sociedad (Jung, 1984).

Así cuando las emociones son reprimidas sumergen su energía en el inconsciente y la energía psíquica parece que se hubiera perdido, de esta manera se convierten en una *sombra* “permanente y destructiva en potencia en nuestra mente consciente. Incluso las tendencias que, en ciertas circunstancias, serían capaces de ejercer influencia beneficiosa, se transforman en demonios cuando se las reprime” (Jung, 1984: 90).

La *sombra* tiene un rol primordial en la psicología analítica de Jung (1984) y en el camino a la individuación. Esta *sombra* contiene los elementos reprimidos, los factores escondidos de la personalidad, las actitudes desfavorables y las actitudes destructivas, como también cualidades de los instintos e impulsos creadores (Jung, 1984). Al conocer la *sombra* se inicia la individuación y el camino llamado *laberinto espiritual* (Campbell, 1949).

Y así sucede que si alguien, en cualquier sociedad, escoge para sí la peligrosa jornada a la oscuridad y desciende, intencionalmente o no, a las torcidas curvas de su propio laberinto espiritual, pronto se encuentra en un paisaje de figuras simbólicas (cualquiera de ellas puede tragarlo), que es

no menos maravilloso que el salvaje mundo siberiano del *pudak*, y las montañas sagradas. En el vocabulario de los místicos, ésta es la segunda etapa del Camino, la de ‘purificación del yo’, cuando los sentidos están ‘humillados y limpios’, y las energías e intereses ‘concentrados en cosas trascendentales’: o en vocabulario más moderno: éste es el proceso de disolución, de trascendencia, o de transmutación de las imágenes infantiles de nuestro pasado personal. En nuestros sueños encontramos todavía los eternos peligros, las quimeras, las pruebas, los ayudantes secretos y las figuras instructoras (Campbell, 1949: 97).

El Ser Humano que realiza el camino de la individuación tiene que manifestar el arquetipo del héroe y encontrarse con su *sombra*: como en el mito heroico universal que vence a monstruos o dragones.

Existen cuatro etapas del héroe investigado por el antropólogo Radin (1948) en *Hero Cycles of the Winnebago* e incorporado por la psicología analítica. Estas cuatro etapas describen los ciclos del crecimiento de la psiquis que el Ser Humano recorre a través de su vida (Henderson, 1984):

El Dr. Radin señaló cuatro ciclos distintos en la evolución del mito del héroe. Los denominó: ciclo *Trickster*²⁸ (granuja), ciclo *Hare*²⁹ (liebre), ciclo *Red Horn*³⁰ (cureño rojo) y ciclo *Twins*³¹ (gemelo). Vio acertadamente la psicología de esa evolución al decir: ‘Representa nuestros esfuerzos para resolver el problema del crecimiento, ayudados con la ilusión de una ficción eterna.’ (Henderson, 1984: 111).

²⁸ El héroe es la imagen de alguien que es capaz de hacer algo que los demás no harían. Alguien que se sale de la media, lleva a cabo una función, acción, intenta algo más allá de su deseo personal. El ciclo Trickster es una etapa instintiva, satisface sus propios deseos y apetitos instintivos, sigue sus impulsos personales, no hay espera entre estímulo y respuesta por lo que no hay una reflexión. (Torres, 2013; Henderson, 1984).

²⁹ El ciclo Hare, representado por la liebre que hizo el camino del peyote (*planta maestra*), en el cual el espíritu les enseñó todo lo que saben: el conocimiento de la farmacopea, la siembra y la cosecha, etc. Por éste motivo fue que pudieron sobrevivir y conformar una cultura. Las características del héroe de ésta etapa son: entenderse a sí mismos, un héroe con conocimiento acumulado, posibilidad de comenzar a dominar su instinto personal, sensibilidad, conocimiento, duda de sí mismo, auto cuestionamiento y reflexión. (Torres, 2013; Henderson, 1984).

³⁰ En el ciclo Red Horn el héroe empieza ir para adentro, ve que el problema es él mismo, es el encuentro con la parte animal de uno mismo (anda con un animal), que representa lo sombrío que se vuelve patológico en el camino. Por lo tanto tiene que ir en busca del mismo para domarlo, por el motivo que después de éste proceso le sirve de aliado para enfrentar el camino del laberinto. (Torres, 2013; Henderson, 1984)

³¹ Finalmente el ciclo Twins de los gemelos (hijos del sol), al nacer se separan y esperan su reencuentro, “uno de ellos, Flech (carne), es condescendiente, dulce y sin iniciativa; el otro, Stump (tronco), es dinámico y rebelde. En algunas de las historias de los héroes gemelos esas características se refinan hasta el punto de que una de las figuras representa al introverso cuya fuerza principal reside en su capacidad de reflexión, y la otra figura, al extravertido, hombre de acción que puede realizar grandes hazañas” (Henderson, 1984: 113) es el camino del encuentro con lo esencial, con el “sí mismo”, en el camino de la individuación la reunión con la naturaleza perdida y olvidada (Torres, 2013; Henderson, 1984).

Cada ciclo está acompañado de cambios en la consciencia: “tanto en el ciclo de Red Horn como en el de los Twins, vemos el tema del sacrificio o muerte del héroe como la curación necesaria de su *hybris*, el orgullo que se ha sobrepasado a sí mismo.” (Henderson, 1984: 114). La muerte egoica es necesaria para pasar al nuevo ciclo.

Los ritos iniciáticos han existido como paso de una etapa a otra, de muerte y renacimiento (Torres, 2013), un cambio – como el desapego a la madre, pérdida de la infancia o adolescencia – para producir la reinserción a la sociedad con un crecimiento de la consciencia. Este arquetipo se caracteriza por la apropiación de la fuerza que está en el inconsciente de la psiquis (Jung, 1984).

Asimismo los ritos de paso estudiados por Van Gennep (1969) son ceremonias de transición de una etapa a la otra: “[p]ara los grupos, como para los individuos, vivir es un incesante disgregarse y reconstruirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer” (Van Gennep, 1969: 261). Aquí:

Los ritos (iniciáticos) son estas puertas simbólicas que los humanos hemos creado siempre para determinar dónde estamos, en qué punto estamos, cuando deja un niño ser un niño y empieza ser un púber, en todas las culturas (...) se ha creado sus ritos de paso para decidir cuándo un cambio se ha dado (Fericgla, 2014).

Cabe destacar que una gran diferencia entre la cultura occidental urbana y las otras culturas es la pérdida de los ritos iniciáticos (Eliade, 1959; Zoja, 1985; Fericgla, s/f). Estos ritos iniciáticos generan una experimentación inconsciente de la muerte corporal para un salto cualitativo de la consciencia (lo sagrado y trascendencia). Al no ser realizados el Ser Humano busca ésta realización arquetípica inconsciente de otras maneras y entra al uso desmedido de la droga (Zoja, 1985). Los estudios antropológicos de Fericgla (s/f) describen y confirman esta hipótesis.

Fericgla (s/f) menciona el impulso inconsciente del arquetipo de iniciación y del camino: el estudio universitario es una manifestación de estos arquetipos – sabiendo que no ejercerán su profesión por la competitividad y falta de puestos de trabajo, asisten de igual manera–. El ámbito urbano es desfavorable para la iniciación por el patrón consumista y la forma de vida opuesta a estos arquetipos (Fericgla, s/f: 26).

La iniciación sirve, como venimos mencionando, para poder producir crecimientos psíquicos más allá de creencias egoicas de los seres humanos, por lo que rompen esquemas mentales (Torres, 2013): una “muerte-renacimiento”. El presente estudio vincula la iniciación con lo extático, el *viaje* o trance de la ingestión del San Pedro, por lo tanto desarrollaré qué es lo que se entiende por *viaje* o trance.

Eliade también apunta que, sin importar el sistema socio-religioso que le dé apoyo al chamán, el novicio debe someterse a una iniciación que supone el vuelo mágico a las esferas celestiales (ascenso) y/o al Inframundo (descenso). Además de conceptualizarse como una muerte y un renacimiento simbólicos, el vuelo puede incluir cambios espirituales de forma. La experiencia de convertirse en cuervo reportada por Castaneda (Castaneda 1968: 168-184) es un ejemplo de semejante vuelo iniciático. (Sharon, 1980: 146).

El trance y el éxtasis son sinónimos: el significado etimológico en “griego *ekstasis* hace referencia a la experiencia del acto de desplazarse por el espacio” (Patee, 1988: 41). El trance y el éxtasis están relacionados a estados espirituales, pero se encuentran más vinculados al *viaje* chamánico.

El antropólogo Sharon Douglas (1980) tras un estudio realizado en el Perú –donde trabaja con el chamán Eduardo que usa el cactus San Pedro o Achuma–, asevera que la ingestión del San Pedro o Achuma provoca una muerte simbólica e implica cambios espirituales de forma y transformaciones:

San Pedro es un cacto que contiene un ingrediente que, al ser ingerido, produce la apertura del subconsciente y del sexto sentido del individuo – esto es, el sexto sentido telepático del individuo [que le permite] transportarse, sublimarse a través de la materia, el tiempo, y la distancia (Sharon, 1980: 147).

En el ámbito urbano el uso de enteógenos, como mencionamos en la introducción, se acercan a las estructuras de represión: esto debido al desconocimiento de las prácticas ancestrales y la búsqueda inconsciente de los individuos. Aquí “[e]l impulso a buscarlos y satisfacerlos es más poderoso que el miedo a las prohibiciones legales actuales y a los tabúes religiosos medievales” (Fericgla, s/f: 22).

Las experiencias activadoras de estructura (ritos iniciáticos), según Fericgla (s/f), tienen como mínimo diez condiciones:

1. Es necesario guías o maestros. Conformado durante largos periodos de tiempo:

Deban ser personas profundamente formadas en los valores técnicos y espirituales propios de su sociedad, conocedoras del contexto simbólico del lugar donde realizan los Exaces. Algunos usan simplemente las sustancias psicótropas: el efecto mismo de tales sustancias puede ser una gran experiencia transformadora en sí misma. Recalco que puede serlo, no que lo sea de forma intrínseca (Fericgla, s/f: 29).
2. “La muerte debe ser valorada como paso hacia un nuevo comienzo” (Fericgla, s/f: 29), así no se tiene posturas negativas sobre la muerte.
3. Tener libertad de un periodo largo para la iniciación: en el ámbito occidental el trabajo y las “responsabilidades modernas” no dejan que las personas se ausenten por periodos largos de tiempo. El único periodo donde se tiene libertad del tiempo es en la Universidad: “la vida del universitario es simple, solo orientada hacia el estudio y, como máximo, a conseguir los recursos económicos para ello.” (Fericgla s/f: 31). Además en la Universidad se renuncia a la vida infantil para llegar a la vida adulta (Fericgla, s/f).
4. La falta de tiempo son obstáculos, “una iniciación real a menudo requiere largos meses de preparación, aunque el rito dure solo unos días” (Fericgla, s/f: 32).
5. “[L]as posibilidades reales de éxito en la lucha por el desarrollo de la individuación, por sentirse uno protagonista de su existencia, actualmente son dramáticas y casi nulas” (Fericgla, s/f: 32).
6. El modelo consumista se opone rotundamente a la iniciación, puesto que:

La iniciación tiene como premisa la renuncia a las cosas materiales, es un renovador interior, de muerte de los patrones anteriores y, como es sabido, individuación y muerte significan no consumo (...) iniciación equivale a desarrollar *sujetos con orientación endocentrada*. Es decir, personas cuya vida, sentimientos, propósitos y demás se generan desde sí mismos y son conscientes de ellos. (Fericgla, s/f: 33).
7. “[P]ara reinstaurar los ritos de muerte y regeneración, es necesario crear espacios sagrados, espacios de conversión positiva donde lo cotidiano se sacralice.”

(Fericgla, s/f: 34).

8. Zoja (1985) menciona tres características: “la *sacralidad*, la *irreversibilidad* y la *carencia de alternativas*” (Zoja, 1985: 190). De esta manera “una vez realizado el rito de paso el sujeto nunca más pueda regresar a la etapa o estadio anterior” (Fericgla, s/f: 34).
9. “[I]mplica que se reconozca y acepten las exigencias de diversa índole que presentan los iniciados.” (Fericgla, s/f: 35).
10. Y “todo proceso de iniciación debe tener en cuenta al ser humano en su complejidad: cuerpo, mente, espíritu y emociones, su dimensión social e individual” (Fericgla, s/f: 35).

Existen tendencias chamánicas actuales que no tienen la profundidad necesaria para generar y satisfacer la muerte-renacimiento de la iniciación: como los chamanismos turísticos (Fotiu, 2010) o los “chamanismos de consumo” (Fericgla, s/f: 23).

Si bien los EEC son contextualizados en el chamanismo arcaico y religiones, cabe mencionar que las Exaces tienen que estar contextualizadas y ser realizadas por lo menos en más de una generación –y así sean experiencias donde los sujetos tengan cambios profundos (Fericgla, s/f)–. Esto no sucede generalmente en la cultura urbana occidental, donde surge el neochamanismo de consumo o chamanismo turístico que se asemeja a los mecanismos del consumismo.

Reflexiones sobre Chamanismo y neochamanismo

“Los chamanes afirman que debemos hablar con las plantas y los árboles así como con los animales y rocas, porque nuestras vidas y nuestros espíritus están vinculados a los suyos. En las culturas chamánicas se considera interrelacionado e interdependiente, y no solo lo que la gente comúnmente denomina como seres 'vivientes'. Desde el punto de vista chamánico, todo cuanto existe está vivo” (Harner, 1988: 28).

Mircea Eliade (2011 [1951]) detalla el origen de la terminología del chamanismo:

El chamanismo *stricto sensu* es por excelencia un fenómeno siberiano y central-asiático. El vocablo nos llega, a travez del ruso, del tungús *shaman*. En las demás lenguas del centro y del norte de Asia los términos

correspondientes son: el yakuto *ojun*, el mongol *bügä, bögä* y *udagan*, el turco-tártaro *kam*. Se ha tratado de explicar el término de la lengua tungusa por el pali *samana*, y acerca de esta posible etimología – que corresponde al gran problema de las influencias hindúes sobre las religiones siberianas – (...) en toda esta zona, donde la experiencia extática está considerada como la experiencia religiosa por excelencia, el chamán, y sólo él, es el gran maestro del éxtasis. Una primera definición de tan complejo fenómeno y quizá la menos aventurada, sea ésta: chamanismo es la *técnica del éxtasis* (Eliade, (2011 [1951]: 22)

La experiencia del éxtasis o estar cara a cara con la divinidad es parte de la iniciación chamánica (Duch, 1997). Eliade (2011 [1951]) en su libro *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* realiza un estudio del chamanismo en las diferentes regiones del mundo (América, Europa, África, Siberia, India, entre otros), es así que caracteriza a las prácticas chamánicas con los siguientes rasgos: “1. Entra en éxtasis. 2. Ascende o desciende en pos de las almas. 3. Muere y resucita ritualmente. 4. Domina los espíritus. 5. Domina el fuego. 6. Recibe sus conocimientos también en sueños y de viejos shamanes.” (Anzures, 1995: 50).

Los chamanes para entrar en éxtasis utilizan muchos mecanismos (no solamente las plantas de poder): usan el tambor, el ayuno, se amarran a un árbol días o semanas, etc. Las iniciaciones se caracterizan por el éxtasis: para que exista el renacimiento del individuo y se convierta en chamán (Eliade, 2011 [1951]).

El chamán es reconocido por heredar su conocimiento y/o por vocación espontánea. El chamán recibe iniciación: “una doble instrucción: primero, de orden extático (sueños trances, etc.) y, segundo, de orden tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto, etc.)” (Eliade, 2011 [1951]: 29).

Las iniciaciones en Australia y América del Sur son similares: “la iniciación entraña a la vez el descuartizamiento del candidato y su ascensión al Cielo (acabamos de ver que así acontece entre los Binbinga y los Mara). En otras partes, la iniciación se perfecciona durante el curso de un descenso mítico a los Infiernos” (Eliade, 2011 [1951]: 59).

Otros modos de transición son el laberinto y la caverna (como en las religiones paleolíticas). “Según los primeros informes obtenidos acerca de los chamanes araucanos de

Chile, éstos efectúan su iniciación en cavernas por lo común adornadas con cabezas de animales” (Eliade, 2011 [1951]: 59).

La iniciación también puede ser:

[P]or otros medios: fatiga extremada, torturas, ayuno, golpes, etc. Cuando un joven jíbaro se decide a ser chamán, busca un maestro, le paga a un régimen en extremo severo: no prueba alimento durante varios días y toma bebidas narcóticas, especialmente la esencia de tabaco (que, como se sabe, desempeña un papel esencial en la iniciación de los chamanes suramericanos). A la postre, Pasuka – un espíritu – aparece ante el candidato, bajo la forma de un guerrero en seguida el maestro empieza a golpear al aspirante hasta que éste rueda por tierra, inconsciente (Eliade, 2011 [1951]: 85).

Así las personas que se transforman en chamanes pasan por iniciaciones de diferentes tipos de muerte y resurrección:

La transformación en chamán es, pues, una traslación desde una fase de iniciación con desintegración de la identidad, a través de una auto-reconstrucción dolorosa que lleva a un renacer como oficiante transformado capaz de controlar y revelar los potentes espíritus que fragmentan a otras almas más débiles (Lewis, 1971 citado en Barfield, 2000: 148).

Sin embargo Eliade (2011 [1951]) menciona la decadencia del chamán, donde los nuevos chamanes perdieron las características antiguas del poder chamánico: transformarse en animal, viajar “en espíritu”, descender al Infierno, dominar al fuego y rescatar al alma del enfermo, incluso rescatarlo de la muerte, como los mismos chamanes reconocen:

Yo mismo soy chamán – decía alguno de ellos a Rasmussen. –, pero no soy nada comparado con mi abuelo Titqatsaq. Él vivía en los tiempos en que un champan podía descender hasta la Madre de los Animales del mar, volar hasta la Luna o hacer viajes a través de los aires (Rasmussen: *the Netsilik Eskimos*, p. 299 citado en Eliade, 2011 [1951]: 233).

El chamán se relaciona con el infortunio: se coloca en receptividad del otro mundo para curar enfermedades o desgracias como la mala caza o sequía (Perrin, 1995). No siempre utiliza la magia, así también usa el conocimiento de las plantas, animales, masajes, etc. Aquí toda enfermedad “tiene una causa de índole espiritual” (Eliade, 2011 [1951]: 262). El chamán restablece el equilibrio en la comunidad, se comunica con los espíritus, tiene el poder de adivinar la muerte, puede leer la mente y puede curar enfermedades.

Los chamanes contemporáneos de la Amazonía peruana, boliviana, colombiana y los estudios de antropológicos (Dupuis, 2009; Harner, 1973; Furst, 1994; Sharon, 1980; Luna, 1986; Fericgla, 1998; Fotiu, 2010; Doore G. 1988; Anzures, 1995; Fernández, 1996; Perrin, 1995; Labate, 2004; Castaneda, 1977), etnobotánicos (Mckenna, 1978, Ott, 1996; Wasson, 1978), arqueológicos (F.J. Carod-Artal, C.B. Vázquez-Cabrera 2006; Feldma, 2006; Pareja, 2002), filosóficos y sociológicos (Escotado, 2005) muestran el uso de plantas de poder: aquí el chamán realiza limpiezas y cura enfermedades (mediante la utilización de estas plantas que son usadas en la farmacopea actual).

El chamanismo, conocido por su relación con la “otra realidad” y el poder de curación, en la cultura occidental urbana sólo se manifiesta en las iglesias institucionalizadas despojadas de Exces. De esta manera algunas personas urbanas buscan en el chamanismo tradicional para lograr el Exces.

Algunos/as académicos/as contemporáneos/os formaron el movimiento neochamánico (ver en Doore Comp., 1988) comprendido por antropólogos/os (Goodman, Halifax, Harner, Lemoine, Townsend), un filósofo (Doore), psicólogos/os (Achterberg, Grof, Krippner, Lawlis, Swan), escritores/as (Brooke, Kremer), un teólogo (Hultkrantz) y médicas/os (Mehl, Patee). Los miembros estudiaron cómo los individuos buscan al chamanismo tradicional para poder sanarse o crear un vínculo con lo desconocido.

El ámbito urbano occidental gira en torno al materialismo y al pensamiento científico que se ha caracterizado como el paradigma válido (Perrin, 1995). El chamanismo conlleva a la búsqueda de una vida espiritual: volver a la antigua alianza con la naturaleza (Perrin, 1995: 100).

El chamanismo moderno o neochamanismo tiene una fuerte carga ecológica relacionada con el movimiento místico-espiritual actual. Es definido como:

Una forma de chamanismo que ha sido creada a fines del siglo XX para restablecer un vínculo entre el hombre moderno y sus raíces espirituales, para reintroducir el comportamiento chamánico dentro de sus vidas occidentales en busca de espiritualidad y por consiguiente renovar el contacto con la naturaleza (Jakobsen, 1999: xi citado en Fotiou, 2010: 93).

De esta manera “el equilibrio espiritual y la necesidad de mantener una relación armónica con la naturaleza en general, es fundamental para el bienestar espiritual y físico del

individuo y del mundo” (Townsend³², 1988:118). Así el chamanismo moderno conduce a la búsqueda del camino espiritual del individuo.

Aquí las personas que participan en estos círculos neochamanicos participan en otras actividades espirituales de curación (Townsend, 1988: 115).

Fericgla (1998) critica esta postura, este neologismo con sus definiciones, puesto que para la existencia de un chamán se necesita un “contexto cultural chamánico como los gatos necesitan del oxígeno para poder vivir. Y que nuestras sociedades no son chamánicas, aunque guarden un lejano recuerdo de la figura del brujo o la bruja” (Fericgla, 1998: 8):

Estas posturas simplistas y crédulas en exceso, pero muy extendidas hoy, ignoran que la cosmovisión de la *mentalidad oral* de los pueblos sin tradición escrita y la *moderna subjetividad* como forma de generar valores del mundo, son realidades y perspectivas sobre la vida en extremo distintas; se trata de cosmovisiones dificultosamente equiparables (Fericgla, 1998: 75 cursiva del texto original).

Esta fuerte crítica, hace reflexionar los contextos culturales donde las prácticas chamánicas se realizan. La diferencia de las mentalidades orales de los pueblos sin tradición escrita y la moderna son muy distintas.

Sin embargo interactúan en un aspecto: *el dialogismo mental* (característico de las culturas orales que utilizan enteógenos) comprendido como: la “conversación consigo mismo, la mente habla consigo mismo, se auto organiza, y para ello se recurre al uso de metáforas que permiten integración del segundo elemento del dialogo interno” (Fericgla, 1998: 52) y el *dialogismo internautico* (moderno): relacionado con el internet, se asemeja bastante a la mentalidad enteogénica (Fericgla, 1998: 106).

El neochamanismo turístico o chamanismo de consumo –como lo llama Fericgla (2005) – es criticado por estar relacionado habitualmente a la Nueva Era o New Age: definido como la “búsqueda de primera experiencia de transformación” (Milton, 1990: xiii citado en Fotiu, 2010: 94).

Otra mirada crítica hacia el movimiento neochamánico proviene de Eugeni Porras³³ (2003): los nuevos métodos que se utilizan en la medicina, la psicología y la ecología

³² Antropóloga canadiense.

³³ Doctor en Antropología e Historia de España.

pueden llegar al mismo resultado que un ritual neochamánico. La psicología transpersonal es uno de estos nuevos métodos que utiliza técnicas provenientes del chamanismo: “la terapia holotrópica u holonómica, técnica desarrollada en los últimos diez años, que llega a los mismos resultados prescindiendo de sustancias psicotrópicas” (Porrás, 2003).

Señala Porrás (2003) que a partir de las “experiencias psicodélicas de los años 60, en las que antropólogos y viajeros de todo tipo tomaron contacto con sociedades étnicas de tradición chamánica que emplean usualmente plantas con un alto contenido de alcaloides” (Porrás, 2003) se conoce el neochamanismo. Es en este punto donde no se toma en cuenta las aptitudes del chamán al “crear una imagen desfigurada del chamán o curandero nativo al no tomar en cuenta que sus capacidades y sus funciones están prioritariamente inmersos en una compleja red de relaciones sociales” (Porrás, 2003).

Pensamos que lo riesgoso de un movimiento como el neochamánico se encuentra en la laxa utilización de un mismo término para referirse a fenómenos, circunstancias y enfoques muy diferentes entre sí que, en todo caso, tienen en común el ser exóticos o poco usuales para la cultura occidental dominante. Con ello se pierde significación a la vez que se desvirtúan y se descontextualizan el conjunto de prácticas y concepciones que, bajo el nombre de chamanismo, forman parte constitutiva y explicativa de muchas culturas étnicas (Porrás, 2003).

Por lo tanto cabe analizar y ser crítico con los contextos culturales y las formas que se han usado el chamanismo. Los libros de Castaneda (1968; 1977) (leídos los dos primeros por la mayoría de los sujetos de estudio) “son la referencia principal de todos los adeptos del «chamanismo» en el mundo occidental” (Perrin, 1995). Carlos Castaneda (1968) es introducido al conocimiento del linaje de don Juan Matus, un indio yaqui de México, que le enseña el arte del ensueño y el ser un hombre de conocimiento (Castaneda, 1968).

Castaneda (2004) no aconseja el uso de plantas de poder, sólo reflexiona sobre el despabilamiento de las estructuras de la mente: “sin vigilancia especializada (explica Carlos Castaneda), las plantas de poder pueden producir resultados lamentables, ya que mueven el punto de encaje con brusquedad y en forma errática, y a la larga, terminan cobrándose en la salud, la cordura, y a veces en la vida del practicante” (Torres, 2004: 40).

En capítulos posteriores (capítulo iv, v y vi) se tratará las características de la *planta maestra*, el cactus del San Pedro. Hacia este cometido es útil introducir al estudio de

doctorado del chamanismo mestizo ayahuasquero en la Amazonía Peruana³⁴. Aquí los vegetalistas reciben el conocimiento de las plantas denominadas *plantas maestras* (“plant-teachers”) o “vegetales que enseñan”: “las plantas tienen espíritus que le enseñan y transmiten sus propiedades curativas, los cantos, la planta es denominada doctor” (Luna, 1986: 16).

Así mismo Henman (2004) (autor de *mama coca*), estudioso contemporáneo del San Pedro, defiende la postura de los indígenas sudamericanos: la *planta maestra* tiene un espíritu que enseña, tiene su propia fuerza y va más allá de la división de mente/cuerpo³⁵. La definición de *planta maestra* es la que se utilizará en la presente investigación, siendo el mismo concepto utilizado por los sujetos de estudio al nombrar el “Abuelo San Pedro” como *planta maestra*.

Por ende el uso de la *planta maestra*, el cactus del San Pedro, en el ámbito urbano se acerca a la búsqueda de la iniciación que conlleva a *despertar la conciencia*³⁶: un “rito de transformación (...) que cumple con funciones milenarias, que es propulsar una disolución del ego que de paso a la regeneración vital existencial” (Fericgla, 2011) como una experiencia “transformadora del alma” (Zoja, 1985: 16).

³⁴ Luna (1986) *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stocholm: epartament of Comparative Religion.

³⁵ Una antropología que florece fuera de la academia: Anthony Henman y el *cactus San Pedrito*. Entrevista de Bía Labate. PDF.

³⁶ “Código en vivo”

CAPÍTULO III MARCO METODOLÓGICO

“La ciencia comienza con la observación”
C.W. Morris.

Tipo de Investigación

La investigación tiene un enfoque cualitativo (se utilizó porcentajes para mayor precisión de la información), describe el hecho en el que se desarrolla el acontecimiento, son datos descriptivos: las propias palabras de las personas y la conducta observable (Pérez, 1994). El propio individuo constituye su acción, interpreta y valora las cosas con las que tiene que actuar. En las formas de vida se descubre las reglas sociales que dan sentido a un determinado tipo de actividad social (Pérez, 1994).

El enfoque cualitativo permite comprender y conocer las redes que forman los sujetos, en sí, la descripción de las características del uso del cactus San Pedro o Achuma en la ciudad de La Paz.

El tipo de investigación es exploratoria por no existir investigaciones de este tema. Por lo tanto no se plantea una hipótesis por ser un tema no estudiado y carece de información (Hernández, 1998). No se puede confirmar que es representativo de esta práctica cultural (Spedding, 2006: 139).

Método de investigación

La investigación por ser exploratoria utiliza el método etnográfico caracterizado por la principal finalidad que es la “descripción de culturas” (Hammersley & Atkinson (2001[1995]: 24), comprende y aprende nuevos procesos sociales que permite conocer a los sujetos de estudio y la experiencia que tiene con el cactus del San Pedro o Achuma.

La etnografía explota la capacidad que todo actor social posee para aprender nuevas culturas, y la objetividad que estos procesos ponen en funcionamiento. (...) De hecho la principal finalidad es la *descripción* de culturas. (Hammersley & Atkinson (2001[1995]: 24).

La investigación etnográfica “tiene una orientación naturalista y fenomenológica. Por ello, su estudio de campo se caracteriza por sus descubrimientos fortuitos” (Martínez, s/f: 8).

Cabe destacar que se concibe al informante “como portador y síntesis total de su sociedad (...): un individuo que puede suministrar ‘datos’ de manera directa y no mediada, pues él es el portador de su cultura y de sus pautas sociales” (Guber 2004: 129). Los sujetos de estudio son constructores de sus actividades:

- El informante no es portador de una unidad sociocultural, sino su activo constructor;
- es, a la vez que su sujeto, objeto de determinaciones estructurales de dicha unidad;
- ubicado en determinada posición social, sus comunicaciones son pertinentes a dicha posición y no pronunciadas omnicomprendivamente desde la totalidad;
- es parte de un proceso histórico desde el cual aporta experiencias, expectativas y transformaciones;
- un individuo se transforma en informante al entrar en relación con el investigador, esta relación es social y se concreta en situaciones específicas; por eso, el informante suministra información condicionada por su experiencia histórica, por la posición social que ocupa y por la situación del encuentro con el investigador, tras la cual subyace determinada definición de la relación en tanto relación social;
- el informante suministra información complejizada por estos factores para el investigador, quien eventualmente puede transformarla en datos de su investigación (Guber 2004: 131).

Es así que cada sujeto de estudio lleva consigo una síntesis de su cultura que puede expresar mediante acciones, discursos y hechos.

La presente investigación utiliza pseudónimos para los lugares y los sujetos de estudio, así guardar la identidad de los mismos.

Técnicas y herramientas de investigación

Las técnicas e instrumentos de investigación que se utilizaron en la investigación fueron: la entrevista antropológica, observación participante, entrevistas informales, historias de caso. El registro de información se realizó con las siguientes herramientas: cuadernos de campo, grabadora, cámara fotográfica, material de los sujetos de estudio.

[E]l registro es la manifestación concreta de este proceso y de cómo el investigador concibe el campo y cuanto sucede en él (...) es una valiosa ayuda no solo para preservar información, sino también para visualizar el proceso por el cual el investigador va abriendo su mirada, aprehendiendo e campo y aprehendiéndose a sí mismo (Guber 2004: 251-252).

Durante el transcurso de la investigación se utilizó el cuaderno de campo: aquí se realizaban anotaciones tratando de relacionar con posibles teorías. Ésta herramienta es una base fundamental para los datos y las reflexiones.

Entrevista antropológica y entrevista informal

La entrevista antropológica o llamada también entrevista etnográfica (Guber, 2004) presenta una relación social que trata de no introducir los códigos o cargas culturales del/a investigador/a:

[S]e propone armar un marco de términos, y referencias significativo para encarar sus futuras entrevistas; aprender a distinguir lo relevante de lo secundario, lo que pertenece al informante en cuanto proviene de sus indiferencias y preconcepciones (...) la entrevista antropológica es sumamente adecuada para abrir la mirada y los sentidos del entrevistador y profundizar el proceso de diferenciación entre lo que procede del informante y lo que procede de las inferencias del investigador (...) la reflexividad tiene lugar también en la entrevista antropológica como un recorrido especular de conocimiento y autoconocimiento (Guber 2004: 230).

La entrevista antropológica se caracteriza por tener tres etapas: la de apertura, de focalización y profundización. La entrevista se va rearmando según la necesidad de la dinámica de la charla; en la primera etapa se descubren las preguntas y se construyen “marcos de referencia de los actores a partir de la verbalización asociada libremente” (Guber, 1994: 220).

A lo largo de las entrevistas se trata de adquirir diferentes tácticas o comportamientos:

- un simple movimiento con la cabeza, asintiendo, negando o expresando interés y aprobación.
- repetir los últimos términos con que se ha expresado el informante.
- emplear estas últimas frases para construir una pregunta en los mismos términos.
- formular una pregunta en términos del investigador sobre los últimos enunciados del informante.
- sobre la base de algunas ideas expresadas por el informante en su exposición, pedir su ampliación.
- introducir un nuevo tema de conversación. (Whyte, 1982, citado por Guber, 2004: 226).

Adquirir estas tácticas proporciona a la entrevista la no incursión de códigos del/a investigador/a: los sujetos de estudio se expresan con más confianza.

Por lo tanto existe una configuración de nociones y acciones donde los actores producen y reproducen esta clasificación (continuidad y transformación) y hacen que el mundo social cobre sentido. Aquí los sujetos le dan significado y construyen el mundo social en el cual existen (perspectiva del actor). La relación social entre la investigadora y los sujetos ayuda a que se genera también esa significación. Así el significado forma parte de las relaciones sociales. (Geertz, 1973; Giddens, 1987, explicado por Guber, 2004: 74-75).

La segunda etapa de la entrevista es la focalización es, donde se tiene todos los datos recopilados: “descripciones, valoraciones, reseñas y explicaciones nativas, corre a la par de un análisis de campo” (Guber, 2004: 230). La tercera etapa de la entrevista es de profundización: de ampliación de los datos categorizados.

Las entrevistas informales son conversaciones largas o cortas que se llevan a cabo con los sujetos de estudio en cualquier lugar o tiempo (Spedding, 2006). Los encuentros esporádicos e informales sirvieron para proporcionar nuevos datos y encuentros posteriores para poder ser grabados.

Claves de la transcripción

Las claves que se usaron en las transcripciones de las entrevistas, que servirán para leer las citas textuales en el transcurso del documento, son:

Tabla 1. Claves de transcripción.

CLAVE	SIGNIFICADO
[.]	Pausa corta
[2]	pausa 2 segundos etc.
MAYUSCULAS	hablado a voz fuerte
Palabras subrayadas	hablado con énfasis
//palabras//	palabras o frases enunciadas conjuntamente con la que sigue o le precede
.....	Indica prolongación de la sílaba o letra anterior.
((palabras))	Expresión corporal
(...)	No muy clara la grabación, no se entiende lo que dice, lo que no se registra

Fuente: Andrea Pinto.

Observación participante.

Al empezar la investigación se fue a los lugares donde los sujetos de estudio cortaban el cactus del San Pedro, con referencias e indicaciones que ellos me proporcionaban en las entrevistas, e intentaba ver a través de su mirada cómo era el lugar. Varios fueron los intentos fallidos para llegar a los lugares, por lo que se recurrió a los sujetos de estudio para visitar estos lugares. Por lo tanto la interacción con los sujetos de estudio produjo importantes datos: se pudo recopilar los datos acerca de la percepción y significación del cactus por los sujetos de estudio, además de observar *in situ* cómo tratan a la planta y el espacio.

Así se entenderá a la observación participante “no como una captación inmediata de lo real, sino como una elaboración reflexiva teórico-empírica que emprende el investigador en el seno de relaciones con sus informantes” (Guber, 2004: 184).

Historias de caso

Las historias de caso es la técnicas utilizada en la tercera etapa de la presente investigación: a diferencia de la historia de vida, se establece con claridad los datos relevantes del tema de interés, para poder investigar la trayectoria o proceso (Spedding, 2006: 170), en este caso cómo la persona ha llegado a ser un guía chamánico.

Así el investigador motiva la historia: el investigador ocasiona que el informante se sienta cómodo para acordarse acontecimientos importantes de manera completa, sincera y autocrítica.

Sistematización o codificación de datos

Codificación abierta.

La codificación abierta (de la teoría fundamentada³⁷) fue utilizada para sistematizar y dar un orden a los datos. Es así que entendemos por codificación:

³⁷ Si bien la teoría fundamentada da pie a realizar análisis, interpretaciones y teorías, en la presente investigación se utilizó la herramienta de codificación abierta sólo para la categorización y el orden de los datos.

[L]a codificación constituye otra transformación del material de campo porque presenta una clasificación preliminar de los resultados a fin de incluirlos en un código o categoría que tiene sentido dentro del acercamiento teórico al problema de quien investiga (...) Así, existe una paradoja en la metodología cualitativa, porque a fin de acercarse a la información recolectada en el trabajo de campo de manera sistemática, la investigadora o el investigador debe distanciarse de ella mediante las sucesivas transformaciones de la interacción original en material analizable (Amuchástegui, 2001: 187).

La codificación abierta trata de “abrir el texto y exponer los pensamientos, ideas y significados contenidos en él” (Strauss & Corbin, 1998: 111):

1. Buscar códigos “en vivo”, términos usados por las personas estudiadas.
2. Dar un nombre provisional a cada código, “en vivo” o construido.
3. Plantear una batería de preguntas específicas.
4. moverse rápidamente hacia dimensiones (relacionar con interno, externo) (Strauss, 1987: 21).

Aquí coloco algunos ejemplos de la codificación abierta que sirvieron para el análisis de datos:

Tabla 2. Codificación abierta

Códigos en vivo	Nombre provisional	Preguntas	Dimensiones
“la idea del San Pedro siempre es como ir, ir como en un viaje, como una exploración” c #5. pg.123.1	<i>Viaje</i>	¿El <i>viaje</i> en relación a la exploración interna? ¿En relación a la enseñanza del San Pedro? ¿La enseñanza relacionada con la inmensidad que ella menciona?	<i>Viaje</i> ↕ Exploración ↕ Enseñanza
“entonces te hace pues pensar en él como una persona a la que hay que respetar” c. #2. Pg.15.3	“ser, persona el San Pedro”	¿La planta se vuelve un ser que te enseña, es sabio, tiene conocimiento y sabiduría? ¿Será así para todos? ¿Cuál es la diferencia?	Respeto ↕ Sabio ↕ Personificación de la planta ↕ Te enseña

Fuente: Andrea Pinto.

De esta manera se sistematizaron y ordenaron los datos para poder dividirlos en dos capítulos de descripción. El primero consiste en la transición entre dionisiaco a lo apolíneo del uso del cactus del Achuma, donde los sujetos de estudio tienen la libertad de ingestión del cactus y generar sus propias normas y rituales. El segundo capítulo consiste en lo apolíneo, una ceremonia más estructurada y con el uso de símbolos, así generan experiencias de muerte-renacimiento (Exaces).

Delimitación de la investigación

Ubicación geográfica

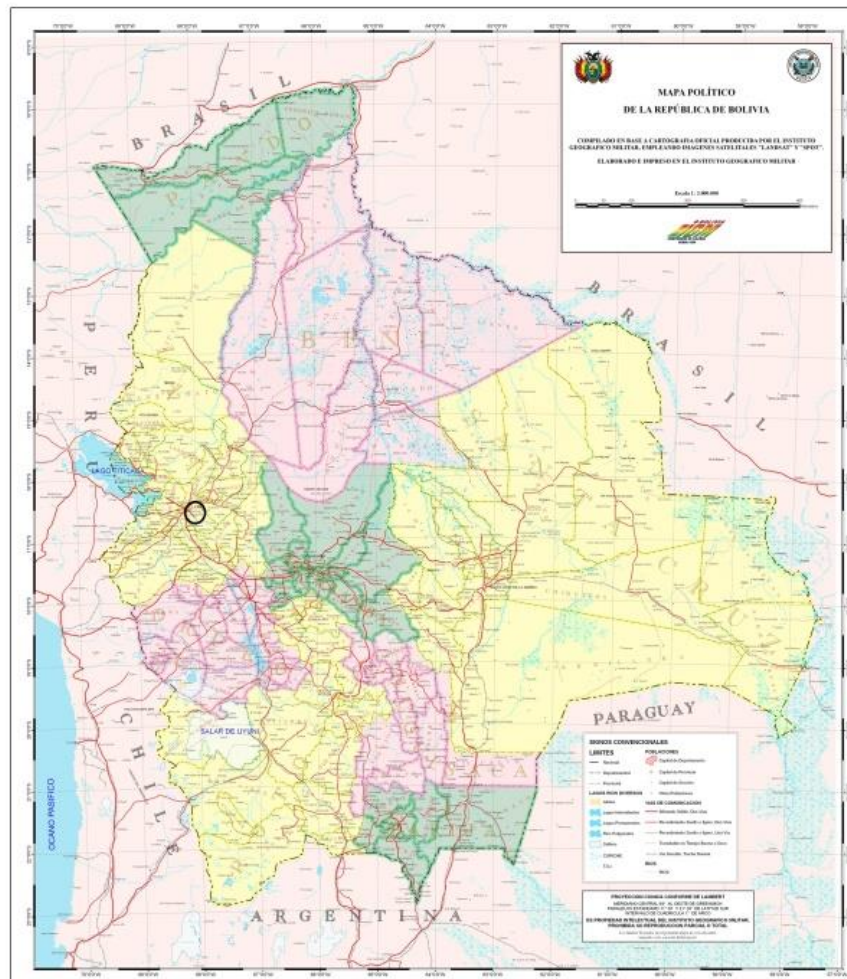
La presente investigación se realizó en la ciudad de La Paz (departamento de La Paz, provincia Murillo, Bolivia) situada a 3640 metros sobre el nivel del mar. La ciudad de La Paz tiene 793.293 habitantes y una extensión de 133.985 km² (INE, 2001)³⁸.

La Paz es la sede de gobierno de Bolivia (no así su capital) y por tal motivo las demandas sociales se suscitan en ella. Así fue que en octubre del 2003 se derrocó al presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (Miranda, 2013) que daría paso a la asamblea Constituyente y la promulgación de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia —está fue una lucha de los bolivianos, en especial de los pueblos indígenas—.

Ésta CPEP en su artículo cuarto señala el respeto a distintas creencias: “respeto y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión” (Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009).

38 Se utilizó los datos del 2001 por empezar la investigación el 2007.

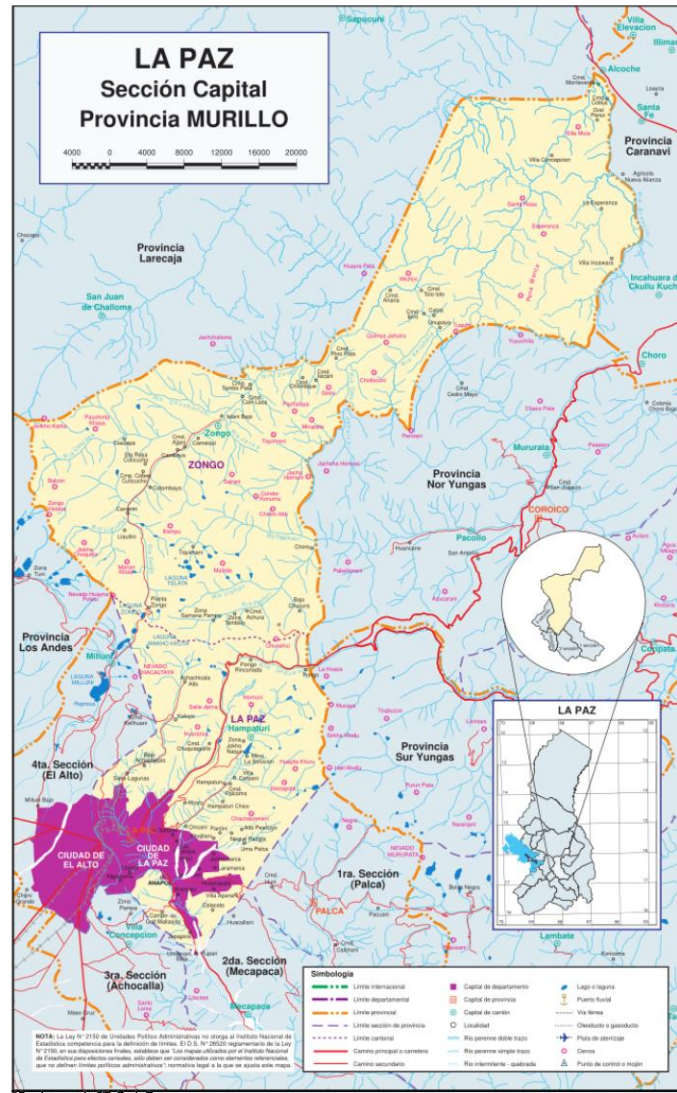
Mapa 1. La ubicación de La Paz (Bolivia)



Fuente: Instituto Geográfico Militar Bolivia. <http://www.igmbolivia.gob.bo/download.php>. Mapa Político. Modificado por Andrea Pinto

Algunas montañas que rodean la ciudad de La Paz se caracterizan por ser apachetas, lugares sagrados donde se realizan rituales (Virty, 2000; Valencia, 2014). Estos lugares son apropiados por las personas que usan el cactus del San Pedro para poder relacionarse con su entorno y entes sagrados. A continuación haré una descripción del origen social para comprender el contexto cultural en el que se desenvuelven los sujetos de estudio.

Mapa 2. La ubicación de la ciudad de La Paz



Fuente: INE, 2001

Delimitación temporal

La presente investigación tiene tres etapas: la primera etapa de la investigación se realizó en los años 2007 al 2009. En esta primera etapa al iniciar el trabajo de campo se recurrió a los llamados “padrinos informales” (Hammersley & Atkinson (2001[1995]) –que se refiere a personas que tienen relación de amistad, parentesco, de trabajo, etc., con el/la investigador/a–. Aquí se comenzó a realizar la entrevista antropológica en su primera etapa

y segunda (apertura y focalización), las entrevistas informales en reuniones, charlas, en fiestas, en diferentes ámbitos públicos, en ferias, etc.

Las entrevistas antropológicas y las observaciones participantes de la ingestión del cactus se realizaron al citar muchas veces a los sujetos de estudio. De igual forma se conoció los lugares donde crece y recolecta el Achuma.

Asimismo se entrevistó a vendedoras, *amaw'tas*, yatiris y kallawayas en la calle de “las brujas” (2007-2010 se vendía el cactus). La mayoría de los sujetos de estudio fueron jóvenes de 21 a 30 años de edad, por lo que se delimitó investigar a este grupo etéreo. La facilidad que se presentó hablar con este grupo, ayudó para la riqueza de los datos obtenidos.

En la segunda etapa de investigación que fue en los años 2009 al 2010 se llegó a profundizar los datos usando la segunda y tercera etapa de la entrevista antropológica: de focalización y profundización para poder sistematizar y formar categorías. En esta etapa se entrevistaron a informantes clave los cuales conocían a profundidad el cactus de Achuma, de decidió investigar el uso ritual-sagrado.

En esta etapa de investigación se decidió ingerir el cactus de Achuma para conocer y experimentar lo que los sujetos de estudio expresaban, luego de la ingestión los informantes clave tuvieron más confianza para invitarme a sus rituales. La ingestión se realizó en un ritual llamado *la danza larga del San Pedro* requisito para poder conocer el ritual y su dinámica interna.

La tercera etapa de investigación que fue el 2015 comprende entrevistas antropológicas e historias de caso. Las historias de caso fueron realizadas a los nuevos guías chamánicos: sujetos de estudio que siguieron el camino del uso de *plantas maestras* como el San Pedro y la ayahuasca.

CAPÍTULO IV SAN PEDRO O ACHUMA

Gráfico N° 1. Guardián Chavín con un cactus de Achuma.



Fuente: www.culturamundial.com

El presente capítulo contiene las diferentes definiciones de *plantas maestras*, la reseña histórica del uso del cactus del Achuma en Bolivia, lo cual incluirá una aproximación al uso *tradicional* del cactus, la reconstrucción de este uso se realiza con la entrevista antropológica de dos maestros andinos conocedores de plantas medicinales y el uso ancestral del Achuma, y por último el uso del cactus del Achuma en el ámbito urbano.

Diferentes definiciones de las *plantas maestras*

Las definiciones que se generan en el transcurso de la historia para las *plantas maestras* o de poder dependen de la disciplina de los estudios realizados acerca de las mismas (Feldma, 2006). Por esta razón se especificará las definiciones en los diferentes campos:

Enteógenos

Enteógeno fue un término acuñado por Wasson (1980), etnobotánico pionero en estudiar los hongos junto a su esposa (en Rusia y luego en México) fundadores de la etnomicología, sustancia que, en su hipótesis, era el Soma de la cultura Veda de la India (Lévi-Strauss, 1974). Los Veda tenían escritos espirituales, el más conocido es el *Rig Veda*, en el cual existen 120 himnos dedicados al soma. El noveno mandala expresa claramente esa vinculación con el soma:

Tus jugos, soma purificado, que todo lo penetran, rápidos como el viento, fluyen como la descendencia de veloces yeguas; los celestiales, alados y dulces jugos, los más excelsos estimulantes del regocijo, arden en el receptáculo.

Tus jubilosos jugos, que todo lo penetran, están desatados como carrozas; las dulces olas del soma llegan a Indra, el señor del trueno, como una vaca lechera al becerro.

Como un caballo dispuesto para la batalla, quienes dominamos el ímpetu del cielo que todo lo conoce vamos hasta el receptáculo cuya madre es la nube...

Soma purificado, tus celestiales corceles, veloces como el pensamiento, se han vertido junto con la leche en el receptáculo; los *rishis*, quienes dirigen el sacrificio, te limpian, Oh *rishi*, agradable soma, vierte tus arroyos sin fin en el centro de la vasija (*Rig Veda Sanhita* citado por Mackenna, 1993: 127)

El soma prevaleció en la religión prezoastriana de Irán, sustancia que se relacionaba directamente con la religión, es por ésta razón que Wasson pensaba que era el Hongo *Amanita muscaria*. Por esta razón y vinculación de las sustancias con lo espiritual y origen de la religión (enteógeno).

El término reemplazó al concepto de “psicodélico” utilizada por Osmond (1970) – provenientes de los términos griegos *psique* (para mente o alma) y *deloun* (para espectáculo o sugestión) (Hopkings, 2004) –, ya que estas *plantas maestras* han sido utilizadas tradicionalmente para rituales chamánicos o religiosos (Ott, 1996).

Abrieron los ojos a la maravilla de esa realidad profunda y universal donde hemos nacido como parte de la creación. Esta es la realidad que han descrito todos los grandes místicos y fundadores de las religiones, el auténtico reino de los cielos destinado a la humanidad (Hofmann, 1992: 13).

Tras considerar esta connotación espiritual Wasson (1978, citado por Mckenna, 1993) sugiere que los hongos alucinógenos, que contienen psilocibina, son el agente causal del nacimiento de la espiritualidad y de la génesis de la religión en la humanidad.

Fármacos visionarios

Antonio Escohotado (1998 [1989]), filósofo y jurista español, realizó un estudio exhaustivo de las drogas en la historia de la humanidad mostrado en sus tres tomos de la *Historia de las drogas*. Aquí realiza una categorización de todos los fármacos que existen: a) fármacos de paz, b) fármacos de energía y c) fármacos visionarios.

Primero se definirá qué se entiende por fármaco: viene de la palabra “Phármakon es una sustancia que comprende a la vez el remedio y el veneno; no una cosa u otra, sino ambas a la vez. Como dijo Paracelso, «sólo la dosis hace de algo un veneno»” (Escohotado 2005: 1188).

Los fármacos visionarios (donde entra el cactus del San Pedro) no tienen toxicidad letal, carecen de tolerancia:

[E]n otras palabras, algunas pueden consumirse la vida entera sin aumentar cantidades, y otras no producirán el más mínimo efecto psíquico sin interponer pausas de varios días en el consumo, incluso con dosis descomunales. Tampoco pueden producir cosa parecida a una dependencia física, acompañada por síndromes abstinenciales (Escohotado 2005: 1289).}

El peligro de este tipo de fármaco es llegar a la demencia, como explica Escohotado (2005), entrar a un estado de auto juicio y suposiciones de uno mismo, no así, de una sobredosis, o que el cuerpo no funcione, ya sea por catalepsia o sobreexcitación.

Holotrópico

El término es utilizado por la psicología transpersonal, que surge de la rama de la psicología humanística, acuñado por Grof (1992), psicólogo estadounidense.

Esta palabra compuesta significa literalmente “orientado hacia la totalidad” o “moviéndose en dirección a la totalidad” (del griego *holos* = totalidad y *trepein* = moverse hacia o en dirección a). Este término sugiere que en nuestro estado diario de consciencia, nos identificamos solamente con una pequeña fracción de quien realmente somos. En estados holotrópicos, podemos trascender la estrecha barrera de nuestro ego y encontrarnos con un rico espectro de experiencias transpersonales que nos ayudan a recuperar nuestra completa identidad. He descrito, en un contexto diferente, la característica básica de los estados holotrópicos y cómo estos difieren de las condiciones a las que nos debemos referir como estados alterados de consciencia (Grof, 2000 citado en Grof, 2010: 129).

La psicología transpersonal utilizó estos estados para hacer terapias profundas. Ésta entró en discusión con la psicología clásica –que considera el lado espiritual del ser humano como patológico– al reconocer el valor del carácter transpersonal en los dominios del imaginario (como plantean los psicólogos jungueanos) (Grof, 2010).

Plantas de Poder

Término usado en la investigación de maestría del arqueólogo peruano Feldma (2006), al realizar un estudio sobre el cactus del San Pedro en la cultura Chavín de Huantar: “un concepto más adecuado para la Antropología y la Arqueología Andina, pues expresa el modo en que son consideradas por el hombre andino desde tiempos prehispánicos. En la ideología de los Andes, estas plantas contienen un poder (sinónimo de “encanto”, “espíritu” o “virtud”)” (Feldma, 2006: 11).

Las *plantas de poder* define el uso de las plantas psicoactivas en la región del continente americano, por tener una variedad de usos tradicionales (uso prehispánico), rituales. Las más características son: “el tabaco o ‘tupac sayri’ (*Nicotiana tabacum*), la ‘micha’ o ‘floripondio’ (*Brugmansia*), la ‘vilca’ o ‘cevil’ (*Anadenanthera*), la ‘ayahuasca’ o ‘yajé’ (*banisteriopsis*), la ‘coca’ (*Erythroxylum coca*) y el *San Pedro* (*Trichocereus pachanoi*, *Thichocereus peruvians*)” (Feldma, 2006: 12)

El uso de *plantas de poder* se relaciona con la cosmovisión antigua tradicional, el poder que contiene la planta es similar al término *plantas maestras* utilizado por Luna

(1986), que será explicado a continuación:

Planta Maestra

Luna (1986) realiza un estudio de doctorado del chamanismo mestizo ayahuasquero en la Amazonía Peruana. Aquí los llamados vegetalistas (chamanes) reciben conocimiento de las plantas y las denominan: *plantas maestras* (“plant-teachers”) o “vegetales que enseñan”. “[L]as plantas tienen espíritus que le enseñan y transmiten sus propiedades curativas, los cantos, la planta es denominada doctor” (Luna, 1986: 16).

Así mismo Henman (2004) (autor de *mama coca*), estudioso contemporáneo del San Pedro, defiende la postura de los indígenas sudamericanos: para los indígenas la planta tiene un espíritu que enseña, tiene fuerza y voluntad y su uso va más allá de la división de mente/cuerpo.

La definición *planta maestra* es la que se utilizará en la presente investigación por ser similar a la que usan los sujetos de estudio: los sujetos denominan al cactus que utilizan para sus rituales como *Abuelo San Pedro*.

Planta Maestra: “El Abuelo San Pedro”

Características del Achuma

Es un cactus de forma columnar con varias hendiduras, costillas o puntas (de cuatro a trece)³⁹, crece más de 30 centímetros por año, llega a tener 10 centímetros de diámetro, y resiste climas húmedos. Se puede multiplicar de dos formas: por esqueje o por semillas (Sharon, 1980).

³⁹ Notas de campo, cuaderno de campo #1.

Imagen N° 1. Fotografía del proceso de esqueje del cactus de Achuma.



Fuente: Andrea Pinto, 2007. (“Esqueje del cactus de Achuma”)

Imagen N° 2. Fotografía de las ramificaciones del cactus Achuma.



Fuente: Andrea Pinto, 2007. (“Ramificación del cactus de Achuma”)

El cactus comienza a ramificarse desde su base, formando muchas columnas. Florece entre los meses de junio, julio y agosto, flores blancas que miden unos 20 centímetros de diámetro⁴⁰.

El cactus del San Pedro está dentro del género *Echinopsis* (antiguamente llamado *Trichocereus*). Anthony Herman (2007) señala tres especies principales: a) la *Echinopsis pahañoi* que es originaria del Ecuador y norte del Perú, b) la *Echinopsis peruvianus* que comienza en el departamento de Lima hasta Cuzco y c) la *Echinopsis bridgessi*, que se encuentra alrededor del Lago Titicaca y llega a La Paz (Henman 2007). Sin embargo es más conocido como parte de la familia *trichocereus* –proviene de *tricho* que significa pelo y *cereus* significa cirio– por la forma columnar de los tallos (Cabieses, 1993: 378 citado en Feldman, 2006).

La farmacología del cactus del San Pedro contiene los siguientes alcaloides: la mezcalina, la tiramina, la metitiramina, la metoxitiramina, la odenanina, la analonina y el tricocerence (Bianchi, 1996: 321 citado en Feldman, 2006). “Sin embargo, existe alguna variedad que en vez de mezcalina contiene dimetiltriptamina (también conocida como DMT)” (Escohotado, 1995: 117).

La fórmula molecular es parecida a la hormona cerebral noradrenalina, la cual se produce en el cuerpo: “actúan en la transmisión química de los impulsos entre neuronas (células nerviosas)” (Schultes & Hofmann, 1979: 185).

Reseña Histórica del cactus de Achuma

El uso del cactus del Achuma data desde 8000-1600 a. C. en la cultura Guitarrero, en la sierra de Ancash, Perú (Feldman, 2006) – el cactus es datado desde hace 10.000 años–. Aquí se encontraron restos botánicos como polen y frutos del cactus: “si los habitantes de Guitarrero han mascado e ingerido los tallos del cactus, como se sugiere, entonces han conocido y utilizado sus efectos sicotrópicos y medicinales” (Feldman, 2006).

En el periodo formativo (1600-200 a. C.) Las Aldas, Garagay y Monte Grande son

⁴⁰ Notas de campo, cuaderno de campo #1.

templos o centros ceremoniales. Chavín de Huántar, Cupusnique y Paracas tienen representaciones del San Pedro que muestran su uso en telas pintadas, restos botánicos, cerámica, arte lítico, caracoles sagrados, (Feldman, 2006).

Gráfico N° 2. Cerámica de la cultura Chavín.

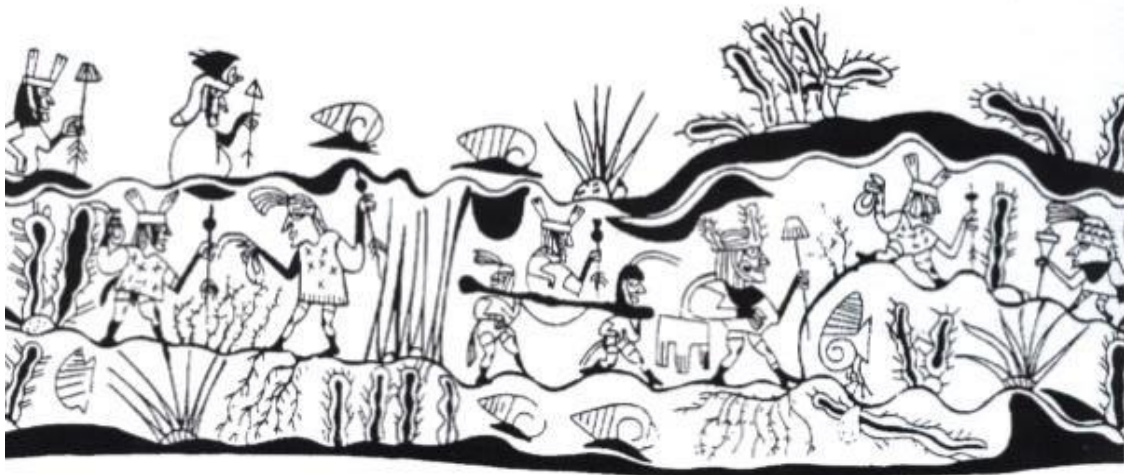


Fuente: Escohotado (2002) (“Cerámica de la cultura Chavín. Se aprecia la figura de un jaguar, animal chamánico por excelencia, agazapado entre las columnas del cacto psicoactivo *Trichocereus*”).

Desde el fin del formativo hasta la época de la conquista española la representación del cactus se encuentra entre culturas Chimú, Lambayeque, Moche y Nazca, con representaciones en cerámica, textiles y piedra (Feldman, 2006).

En el caso de la cultura Moche, con la recolección de caracoles sagrados, los cuales presentan la capacidad de absorber y sintetizar la mezcalina (Pareja, 2002), se realizó este arte:

Gráfico N° 3. Dibujo del cactus de San Pedro en la cultura Moche.



Fuente: Feldma (2006) (“Escena de recolección de caracoles sagrados (*Scutalus* sp.) Pintada en ceramio mochica”).

La denominación antigua para el cactus del San Pedro (desde su uso prehispánico) es Achuma en el vocablo aymara: “Achuma: Cardo grande; y vn beuedizo que haze perder el juicio por vn rato” (Bertonio, 1984 [1612]: 7 citado en Feldman, 2006: 23).

Durante el siglo XVII la “Iglesia Católica emprendió una campaña para ‘la extirpación de idolatrías’. En este contexto, la *Achuma* representó un obstáculo para la aculturación de los nativos, y por ello se convirtió en uno de los objetivos de los extirpadores” (Feldman, 2006: 23).

En este contexto el San Pedro, conocido como Achuma, aparece como un obstáculo para la cristianización de los nativos. La Achuma era utilizada por las elites gobernantes en Cuzco, Potosí, Cajatambo y otros sitios, donde los principales curacas y caciques la consumían como una bebida sacramental –en grandes ceremonias con cantos– para “adivinar” y tomar decisiones (Feldman, 2006).

El poder impuesto por los conquistadores no logró extirpar el uso ancestral de la Achuma, sin embargo provocó cambios en su carácter original; tal como se refleja en el

nuevo nombre que adquirió la planta: “San Pedro, el que sostiene las llaves del cielo” (Feldman, 2006: 8).

Y para concluir con este capítulo [...] remataré / con una infernal [idolatría] que todavía dura y está muy introducida, y usada dellos y de los casiques y curacas más principales desta nación y es que para saber la voluntad mala ó buena que se tienen unos á otros, toman un brebaje que llaman Achuma; que es una acua, que hacen del çumo de unos cardones gruesos y lisos, que se crían en valles calientes; bévenla con grandes çeremonias, y cantares: y como ellas sea muy fuerte, luego, los que la beven quedan sin juicio; y privados de su sentido: y ven visiones que el Demonio les representa, y conforme a ellas juzgan sus sospechas y de los otros las intensiones. (Oliva, 1998 [1631]: 169 citado en Feldman, 2006: 23).

En Potosí y Chuquisaca se encontraron documentos que revelan el uso del Achuma en la época prehispánica:

[...] existencia de un culto sincretístico –cuyo rito central que el P. Patiño no duda en definir “inuencion del Demonio”– incluía la ingestión comunitaria del zumo de la achuma. El mencionado culto era celebrado por ministros “Achumeros” [...] “En esta reinterpretatio indica de la Eucaristía, la partícula había sido sustituida por una rodaja de la achuma al interior de la cual los practicantes del culto creían ocultarse el poder de Santiago. Bajo este disfraz, en efecto, seguía recibiendo adoración Illap’a, la antigua deidad andina del trueno y del rayo [...] el espíritu de la achuma se manifestaba como rayo fulgurando la conciencia de los adeptos al culto quienes, precisa el documento, después de danzar alrededor de la rodaja de achuma, ingerían el jugo de esta cactácea “que les priuaba de juicio [...] El mismo documento relata, además, la existencia de un culto local a las matas de achuma que crecían en la cumbre de altos peñascos junto a fuentes de agua salina (Polia 1999: 138 citado en Feldman 2006: 114).

Asimismo en Chuquisaca se encontraron documentos que hacen referencia al uso del “chuma” –refiriéndose al Achuma– en la época colonial:

“La chuma que son vnos cardones espinosos asados en rebanadas, y puestas sobre la parte dolorida de la goza alivia el dolor, y lo quita, del sumo de esta yerba usan los indios supersticiosamente bebiendola con que pierden el sentido, y dicen que ven quanto quieren [...]” (Vásquez de Espinosa, 1948 [1630]: 610 citado en Feldman, 2006: 24).

La Achuma posee virtudes terapéuticas que siempre se conocieron desde la época precolonial: “aprovechan su zumo contra las interperies cálidas, contra el ardor de los riñones, y bebido en poca cantidad, es bueno contra las calenturas largas, contra la ictericia y ardor

de orina” (Cobo, 1958: 205 citado por Salazar-Soler, 1993: 31). Por lo tanto, durante la extirpación de idolatrías, los conquistadores se preocuparon por el uso del Achuma que bebido en gran cantidad producía visiones (Salazar-Soler, 1993).

Convencidos de que jugaban un rol decisivo en la transmisión de una tradición y en la evolución de un universo onírico al margen del cristianismo, los extirpadores se inquietaron y se interesaron por las formas de consumo, por los efectos alucinógenos (ebriedad y visiones) y por los propósitos perseguidos con el fin de abolir esta “superstición infernal”. El tema aparece ya en los primeros cronistas, como Cieza de León, y se convirtió en uno de los ejes de las encuestas realizadas por los extirpadores (Bernand et Gruzinski, 1988: 161 citado en Salazar-Soler, 1993: 31).

Ante estos acontecimientos surgió la rebelión de las *huacas* –el movimiento del Taqui Onkoy (1565) – para protestar por la extirpación de idolatrías: una destrucción de las costumbres y la explotación de trabajo (mano de obra). De este modo surgieron predicadores indígenas –desde la región de Huamanga (Perú) – que anunciaban el retorno de las antiguas divinidades (Salazar-Soler, 1993).

Las *plantas maestras* fueron utilizadas como recurso en el movimiento Taqui Onkoy, las cuales servían para hacer retornar a las *wakas* que vencerían a los españoles: “[e]l alucinógeno era indispensable para volverse *waka*; es decir, reintegrar el tiempo de los orígenes” (Saignes, 1993: 64).

El nombre San Pedro se origina por una influencia cristiana en el “Perú colonial, pues San Pedro es el encargado de abrir las puertas del cielo, y la mezcalina, principal alcaloide del cactus, abre, en el ritual, el camino a la percepción de otro mundo” (Carod-Artal y Vázquez-Cabrera, 2006: 489). Sin embargo el uso del San Pedro está vinculado a los cambios de la luna (conocimiento de tradición antigua): su utilización depende de la luna llena o nueva (Schultes & Hofmann, 1979).

Uso Tradicional actual del Achuma o Wachuma

*Charazani, comunidad Achuma*⁴¹

En el transcurso de la investigación se pudo conocer a un médico Kallawayaya (después de entrevistar a muchos) que hizo conocer el uso ritual y sagrado del Achuma en la comunidad de Achuma, Charazani.

La comunidad Achuma está en la provincia Bautista Saavedra, Charazani-La Paz. Aquí viven los Kallawayas que son médicos ancestrales que tienen el idioma llamado *machaj juyai*. A 3250 metros sobre el nivel del mar existen 64 ayllus y cada ayllu contiene a quechuas y a Kallawayas. Dentro de la comunidad sólo 3 o 5 familias son de la cultura Kallawayaya: “[l]os quechuas son más de la tierra, más agricultores, y poco del campo espiritual, los Kallawayas somos más espirituales” (Antonio, 2011, entrevista).

Dentro del paisaje de pie de valle, cerca de una vertiente de agua, en medio de la cordillera oriental, tierra de conocimientos ancestrales y de plantas medicinales, vive el médico Kallawayaya Antonio. Los cóndores, zorros, y otros animales se comunican con los médicos Kallawayas en un lenguaje milenario para la armonía de los mundos material y espiritual (Antonio, 2011, entrevista).

El cactus del Achuma nace en sus montañas y cabeceras de valles: es una planta sagrada que es considerada como una persona, por lo tanto para cortar el cactus se hacen los *Q'intus*⁴² (ofrendas donde se coloca k'oa y hojas de coca y se le reza para pedir permiso⁴³, conversar con la planta). Es considerada medicina y la utilizan para subir a la montaña Sagrada y para ayunar dos o tres días en la búsqueda de visión.

Tienen tres formas de ingerirlo:

- “Como ensalada, bajando siempre la corteza de afuera, picadillo así como ensalada;
- otra forma es haciendo coser;
- y otra forma es directamente” (Antonio, 2011, entrevista).

Para poder ingerir la planta sagrada es necesario que el individuo tenga claro cuál es el propósito por el cual se recurre a la *planta maestra*. Cuando se sube a la montaña sagrada

⁴¹ Pseudónimo del lugar.

⁴² En quechua, es un plato, “un ‘nido’ hecho con algodón, con lanas de oveja, alpaca o llama, en el que se colocan las ofrendas (por ejemplo, hojas de coca)” (Rösing, 1992: 37)

⁴³ Notas de campo, observación participante, marzo 2011.

se ingiere o come el cactus para autoconocimiento: “cuando estás en la montaña solita, conociéndote a ti misma, cierras tus ojos, cierras tu oreja, entonces puedes conocerte, puedes conocer el profundo de tu alma” (Antonio, 2011, entrevista).

El ritual que vamos a hacer en la montaña tomando el San Pedro, son tres o cuatro horas de viaje a la montaña sagrada, donde está el cabildo del viento, tierra, agua, fuego, los cuatro elementos de la naturaleza, el cabildo simplemente es un lugar si quieres sol, para ofrendar, si quieres sol, va a ver sol, o si quieres lluvia, va a llover, es para armonizar y neutralizar, el pasado y el futuro está presente todos están en uno, estamos conviviendo, entonces cuando te digo caminar a la montaña sagrada, no es una caminata de atletas si no que en cada paso vamos meditando, y tomamos el San Pedro, y él nos ayuda a caminar y armonizar con el mundo material y el mundo espiritual (...) Nosotros utilizamos el San Pedro para subir a la montaña sagrada, para ofrendar para que haiga paz, equilibrio, en el espacio y el tiempo, para que no haiga pelea, nosotros vamos a este cerro ofrendar. Ch'allamos con San Pedro el lugar sagrado entonces realizamos la ofrenda (Antonio, 2011, entrevista).

El caminar con el cactus de Achuma en la montaña sagrada ayuda a armonizar el mundo material y espiritual. Aquí los Kallawayas son los mediadores y los abuelos y los espíritus de la montaña son los que curan a la persona (Antonio, 2011, entrevista).

Cuando la búsqueda es de visión⁴⁴, entran en ayunas dos o tres días, los espacios donde se realizan los rituales son cuevas que han pertenecido desde la antigüedad a las *Chullpas*⁴⁵: cuevas que no todas son cubiertas o cerradas⁴⁶. El Achuma ayuda a entrar a la visión: “entonces el San Pedro te ayuda, te acompaña, el San Pedro es una persona que te ayuda a concentrarte, entonces es una planta muy sagrada” (Antonio, 2011, entrevista).

Realizaré una cita de la entrevista en la cual se le preguntó acerca del uso de los jóvenes en la ciudad de La Paz:

El San Pedro puede ayudar a los jóvenes drogadictos a salir de la droga, y convivir con la pachamama, porque quizás se han ido a la droga porque han perdido su pequeño ajayu, el San Pedro puede

⁴⁴ Las visiones son estados expandidos de conciencia (EEC), se entra como en un ensueño que te muestra imágenes, y te comunica mediante símbolos o imágenes acontecimientos que necesitas para ese momento.

⁴⁵ Cultura antigua, antes de los Kallawayas (Antonio, 2011, entrevista). “es posible que la palabra *chullpa* en el aymara antiguo haya significado ‘envoltura’ en la que se colocaba a los muertos. Por extensión, ha llegado a significar también momia y, luego, lugar de entierro y torre funeraria. En la actualidad, la palabra se aplica en particular a las antiguas torres funerarias que se encuentran en muchas partes del altiplano” (Hans van den Berg, 1989: 255).

⁴⁶ Notas de Campo, observación participante junio 2012.

ayudar mucho, una persona se ha ido a drogadicción porque ha perdido su pequeña alma, te encuentras molesta, extraviada, entonces buscas un refugio de repente droga, entonces tu mente, quizás busca una solución, pero en vez de dar solución estas dañando a tu cuerpo a tu alma, pero todavía, entonces hay que devolver alma a esa persona a que recapacite, pueda salir, puedes ayudar mucha gente dando San Pedro es una persona, y que tomen ayuda mucho (Antonio, 2011, entrevista).

El médico Kallawayá Antonio fue guía de algunos sujetos de estudio (25%), los cuales hicieron dos formas de ingestión del cactus del San Pedro, la relación que se forma a partir de los rituales es estrecha, piden consulta médica, apoyo en limpiezas de sus unidades domésticas, de sus actividades, están en constante viaje a Charazani, donde comenzaron a llevar a nuevos san pedreros para que hagan rituales con Antonio⁴⁷.

La otra entrevista se realizó a un *Amawt'a*, conocedor de la historia oral andina, que pudo compartir los siguientes conocimientos:

Amawt'a Andino de la ciudad de La Paz

Wira, nacido en la ciudad de La Paz, tenía un abuelo que era ayahuasquero de la amazonía del Beni que le enseñó todos sus conocimientos de las plantas y curaciones en la región andina. El conocimiento de las plantas sagradas y su uso es muy delicado y hermético, por la tergiversación y “pretensión” de usarlas e ingerirlas sin respeto.

La tradición oral que tiene Wira hace que sus curaciones se guíen por éste conocimiento, por lo que señala que el uso e ingestión de las plantas se debe hacer con una previa consulta y lectura de la hoja de coca.

La línea de los curanderos Andinos es muy compleja y amplia, señala por lo menos 20 tipos de maestros, y cada uno tiene su forma de curación. Curan diferentes enfermedades como “del corazón, del alma, de su cuerpo” (Wira, entrevista, 2015). Es por eso que hay que tener cuidado con las generalizaciones, cada maestro y cada línea tiene su especificidad y su manejo de conocimientos para la curación de enfermedades.

El cactus del San Pedro es denominado también Achuma o Wachuma y significa “la

⁴⁷ Notas de campo. Cuaderno de campo #5.

mente iluminada”⁴⁸. A diferencia de la ayahuasca que es de oscuridad (interna), el wachuma es una planta solar, mayormente se hace en el día el ritual y en lugares específicos, conocidos por los maestros. Wira realiza cada dos meses los rituales, los realiza en relación a los ciclos lunares y con los tiempos femeninos (lluvias).

Cuando aparece la luna aparece el tiempo (...) relacionado con la luna llena, más que todo A: porque razón W: por la energía, *urta*⁴⁹, decimos nosotros cuando algo está lleno de energía, y la luna llena es eso, cuando salen a caminar los ajayus, como la energía del wachuma, trabaja con todo lo exterior, todo lo exterior por ejemplo, las energías tienen que estar a flor de piel por así decir, la curación, los mensajes va a tener, va a ser a partir de lo que vea, la montaña te empieza a hablar, empieza a contar tus cosas tus penas, tus virtudes, la piedra el árbol, las estrellas todo te empieza a hablar, meticulosamente medido por la luna” (Wira, entrevista, 2015)

Es así como el uso del Achuma se relaciona con la luna. Cuando se le preguntó del origen del Achuma, señaló que el barrio de Achumani de la ciudad de La Paz es el lugar donde antiguamente crecieron los Achumas – por eso el nombre el sufijo *-ni* (posesivo en aymara) denota que tiene – “antes, ahí decían los amawtas, decían que antes vivían ahí los antiguos curanderos del Achuma, con el tiempo se ha perdido pero sigue el nombre, sigue ahí el espíritu y se ha mantenido el nombre” (Wira, 2015, entrevista)⁵⁰.

Es de esta manera que se pudo acercarse a describir el uso tradicional-ancestral de la planta de Achuma (no se profundizó en éste ámbito por no ser la delimitación del grupo cultural). El grupo cultural estudiado es urbano occidental andino, por lo tanto también influyen estos conocimientos en el uso del cactus de Achuma por los sujetos de estudio y también el conocimiento de influencia europea y norteamericana del uso de sustancias psicoactivas, por lo tanto se describirá a grandes rasgos el uso urbano occidental del Achuma.

⁴⁸ Entrevista Wira (amaw'ta conocedor de la historia oral andina ancestral). 27 de agosto 2015.

⁴⁹ Todo está en orden para que se haga curación.

⁵⁰ No se ha podido profundizar la entrevista y el conocimiento del achuma con Wira, la razón fue que necesitaba ir a los rituales e ingerir Achuma, y conocer desde adentro, como sugería Wira. Los investigadores y antropólogos que quisieran profundizar con este conocimiento tiene que estar dispuesto a ingerir el cactus, y participar en los rituales.

Uso urbano del Achuma o Wachuma

En la parte urbana los enteógenos se conocieron a partir de la cultura psicodélica o enteogénica que viene de los años cincuenta, tiene un paradigma de comprensión psicomimético (sustancia que provoca una psicosis) (Fericgla, 2014). Comienza con el descubrimiento de Albert Hoffman (1943), en los laboratorios Sandoz de Basilea en Zurich, del LSD. El laboratorio, interesado por las plantas medicinales, aislaban y probaban los químicos de las plantas para conocer sus propiedades y dosis exactas para su uso (Marti, 1987).

El investigador estaba trabajando con el cornezuelo del centeno (hongo que crece del centeno), usado para las hemorragias después del parto, cuando produjo dietilamida del ácido lisérgico (LSD). En 1943 cuando manipulaba el ácido el efecto entró por sus dedos, y experimentó un estado expandido de conciencia. Luego experimentó ingerirlo:

Resultó que era cinco veces la dosis debida. La dosis normal es 0,05 miligramos, y yo, para mi primer viaje, había tomado cinco veces más. Fue una experiencia terrible, un mal viaje. Todo cambió, y tuve la sensación de que había abandonado mi cuerpo, estaba en el espacio y podía ver mi cuerpo allí, y pensé: tal vez te has vuelto loco, o a lo mejor ya estás muerto. Fue realmente terrible, porque seguía consciente de mi situación y de la realidad cotidiana al mismo tiempo (...) Después de cinco o seis horas volví de nuevo a la normalidad, y entonces realmente me lo pasé muy bien. Disfruté con la sensación de haber vuelto a nacer. Volver de un mundo muy extraño y encontrarme con el mundo cotidiano y familiar. Experimenté la belleza de nuestro mundo cotidiano, real. Todas esas cosas que uno no valora en estado normal me parecían bellísimas, me di cuenta de lo bonito que es nuestro mundo, y estaba realmente feliz. Y así fue, cómo descubrí la LSD. (Hoffman citado en Marti, 1987)

Luego de la descripción de Hoffman y los efectos del LSD, se distribuyó la sustancia por el ámbito de la psiquiatría, para poder comprender a los pacientes que tenían psicosis, lo usaban en sus terapias para producir estados psicóticos de forma controlada (Fericgla, 2014; Timmermann, 2014). Por estos años la norma ética al descubrir una sustancia era el auto ensayo, entre farmacólogos, químicos, psiquiatras, se subministraban dosis para que no sean letales, y los psiquiatras, en este caso, para comprender a sus pacientes (Fericgla, 2014).

Surgieron dos ramas: la norteamericana y la europea. En el estilo norteamericano, se le daba dosis potentes de psilocibinas y LSD, en un marco contenedor, en este caso en la habitación de las terapias, para sanar al paciente. En Europa se desarrolló la técnica con el psicoanálisis, se daban dosis más bajas, que dejaba que el paciente pueda hablar, para que pueda vaciar la información inconsciente y se realice la psicoterapia (Fericgla, 2014).

A partir de los años 60, cuando comenzaron a usar LSD los grupos musicales, como *The Beatles*, Andy Warhol, *Pink Floyd*, *Rolling Stones* entre otros, llamado movimiento psicodélico, experimentar el efecto de las sustancias psicoactivas, no como impulsores de estados psicóticos si no para romper la realidad, y las expresiones artísticas (Fericgla, 2014)⁵¹. El psicodélico tuvo mucha fuerza y se expandió a América Latina, surge también el movimiento hippie, el uso de sustancias y una propuesta transgresora en contra la guerra de Vietnam.

En Bolivia también surge el movimiento hippie, la moda de los cabellos largos por los jóvenes, y poleras de colores, con pantalones de bota ancha, la creación de bandas de rock progresivo y de fusión (Rock con autóctono) como Wara (Basualdo, 2003), el uso de sustancias psicoactivas, como la marihuana, LSD, hongos, el cactus del San Pedro fue consumidos en su gran mayoría dejando a los lugares casi sin San Pedros (Ramona, 2008, entrevista).

A partir del año 90, el paradigma comienza a cambiar, ya no es totalmente artístico o estético, si no más como concebirlo a un modelo chamánico, étnico donde Castañeda influye en esta visión sobre los enteógenos (Fericgla, 2014). Los viajes a la Amazonía para conocer a los maestros, surge el chamanismo turístico mencionado en el capítulo teórico, para hacer ceremonias con los chamanes de diferentes partes del mundo que utilizaban estas plantas. Las personas buscaban la experiencia estática directa, trayendo a occidente técnicas orientales, como la meditación, el yoga, el vipassana (Fericgla, 2014).

La unión de estas experiencias psicodélicas con el modelo chamánico es lo que sucede actualmente, tratando de realizar estas experiencias en contextos rituales, los

⁵¹ Las discotecas actuales son un intento de reproducir el efecto del LSD, con recursos electrónicos y mecánicos (Fericgla, 2014).

individuos la usan como técnicas para conocer el mundo interno. La cultura occidental relaciona estas prácticas con la psicoterapia y cultivo del mundo interno (Fericgla, 2014).

La prohibición del uso de estas plantas es característica de los Estados de la cultura occidental, Spedding (2000) describe los discursos sobre la droga:

Una se refiere a la sustancia misma, considerada como algo que produce “adicción” y cuyos consumidores habituales o “compulsivos” son “adictos”, víctimas de una enfermedad y necesitados de tratamiento. En el fondo, corresponde a una especie de fetichización de la sustancia en cuestión, vista como poseedora de una calidad intrínseca que produce la condición de adicción, aunque a veces también se habla de la “personalidad adictiva”, en reconocimiento a que sólo algunos de los que prueban estas sustancias terminan como “adictos”. Esta rama se desarrolló primero, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La otra considera la circulación de estas sustancias y las personas que participan en ella. A estas personas no se las denomina “comerciantes” o “negociantes” sino “traficantes” o, en inglés, *dealers*. Ellas son culpables de la adicción de las “víctimas” enfermas y por lo tanto merecen la represión legal y castigos fuertes. Este discurso y la promulgación de leyes que lo encarnan, empezó a surgir en las primeras décadas del siglo XX (Spedding, 2000: 6).

Estos discursos de represión se originan en Estados Unidos y la tensión social surge con las minorías: inmigrantes y marginales. Las sustancias que comenzaron a prohibirse fueron las que usaban estos sectores (opio, cáñamo, adormidera, solanáceas, datura, peyote), que antes se vendían en farmacéuticas con receta médica. (Escohotado, 1998).

Gráfico N° 4. Dibujo de publicidad de un remedio a base de opio.



Fuente: Escohotado (1998) (Publicidad de principios de siglo de un remedio a base de opio para la tos infantil.)

En Bolivia la prohibición comenzó, como en otros países, cuando se llevó a cabo el convenio de La Haya (comienzos 1912), donde limitaban el uso médico del opio, morfina y cocaína. A consecuencia de este convenio en 1988 se dicta la ley 1008, donde se determinan cuáles son las “sustancias controladas” prohibidas y se estigmatiza al San Pedro como “droga alucinógena” (2007) – esta prohibición es publicada en artículos de los medios de comunicación⁵²–.

Sin embargo actualmente el “uso de estas plantas es conocido como “medicina tradicional”. Es “medicina” porque se utiliza para el diagnóstico y la cura de enfermedades” (Polia, 1989: 7 citado en Feldma, 2006: 12). El Achuma como se describirá en capítulos posteriores entra a espacios lúdicos como sagrados y rituales.

Brescia (2013) señala trece factores que afectan la experiencia con el cactus del San Pedro en la actualidad: la concentración o volumen que se ingiera, la forma de ingestión (crudo, decocado, secado o molido), la intención (lúdico, sanación, meditación, ofrenda, exploración), estado emocional, estado físico (dieta, ayuno), lugar (casa urbana, lugar abierto), con un guía (curandero, chamán, sacerdote, responsable de grupo), el grupo de personas o si se va solo, la posición astral (nocturna/diurna, luna, sol), ritualidad (estructura de actividades), cosecha y preparación del cactus (ritual, hervido con cerámica virgen, cosechado en luna llena, etc.) y por último el cactus (cada cactus tiene su historia, su “poder”) (Brescia, 2013).

Estos factores son tomados en cuenta por los sujetos de estudio, los cuales diferencian las distintas experiencias tras considerar estos elementos. Según Mario Polia (1996)⁵³ existen ciertas características del consumo del San Pedro –en el curanderismo y en la cultura popular– en el área andina:

El San Pedro tiene poder y virtud que permite la visión, la manifestación del espíritu de la planta depende de quien la experimenta, permite encontrar el origen de la enfermedad

⁵² Basualdo Marco (2007) “El “San Pedro”, una droga alucinógena que se vende sin control en los puestos de las “chifleras” de la Calle de las Brujas”. La Prensa

⁵³ Antropólogo italiano que durante muchos años ha venido estudiado la tradición de los diferentes curanderos de Huancabamba y Ayabaca en Piura, Perú; descendientes de una tradición de más de tres mil años (Brescia, 2013).

o desgracia, y puede ver qué plantas pueden curar. El San Pedro libera la *sombra*, que puede llegar a regiones fuera de “este mundo”, buscar a personas que están perdidas o escondidas. El espíritu del San Pedro también funciona como un espíritu auxiliar, para pasar el umbral de lo invisible, los límites del espacio y tiempo, y le concede la adivinación. El San Pedro, por tanto, tiene valor sacramental porque permite la unión espiritual (Brescia, 2013).

Estos factores nos ayudan a comprender la práctica del uso del cactus del San Pedro en la parte urbana. Los factores que influyen en la experiencia del cactus son variados, depende, como bien señala Brescia (2013) por muchos factores, sin embargo los datos de campo revelaron dos características, que transita el entrevistado (urbano), al usar el Achuma: fueron denominados por los *ethos* de dionisiaco (lúdico) y apolíneo (ritual) que serán descritos a continuación.

CAPÍTULO V ENTRE LO DIONISIÁCO Y APOLÍNEO

El presente capítulo describe la primera y segunda etapa de la investigación. Abarca las características, de la dinámica que se genera entre lo dionisiáco y lo apolíneo, del uso del cactus del San Pedro entre los sujetos de estudio.

Se ha recurrido a los *ethos* de lo dionisiáco y apolíneo para comprender el uso del cactus por los sujetos de estudio. La dinámica se ordena en dos partes: una mundana/objetiva/racional (dionisiáca) y otra espiritual/sagrada/ritual (apolínea). En cada actividad descrita (preparar, cortar, comer) existen estas dos dimensiones⁵⁴.

Cabe destacar que el individuo es entendido como contenedor de la síntesis total de su sociedad, puede dar datos de manera directa de las pautas sociales y de su cultura. En la interacción con el/la investigador/a y el sujeto (relación social) se genera el dato (Guber, 2004).

Los sujetos de estudio salen del estereotipo de la cultura implantada, individuos en “la era del consumo masificado (...) el universo de los objetos, de las imágenes, de la información y de los valores hedonistas, permisivos y psicologistas (...) una nueva fase en la historia del individualismo occidental” (Lipovetsky, 2002[1983]: 5). Por lo tanto los sujetos de estudio tratan de buscar otros valores (vinculación con la naturaleza⁵⁵) y modos de vida que a grandes rasgos describiremos a continuación.

Existen dos grupos principales: 1) aquellas y aquellos más vinculados a nuevas formas simbólico-rituales que rescatan rasgos culturales criollo-indígenas; 2) aquellas y aquellos que buscan lo contracultural, lo alternativo, lo independiente y *underground* occidental. En el presente trabajo se pasará a denominar la tendencia del primer grupo como Andino y la tendencia del segundo grupo como Alternativo

⁵⁴ Las dimensiones salieron de la codificación y el ordenamiento de los datos, como explico en el marco metodológico, las cuales ayudan a describir la dinámica para comprender el uso del cactus del San Pedro.

⁵⁵ Notas de campo, Cuadernos de campo #3, #4, #5. Año 2008

Tendencia Andina

Los sujetos de estudio⁵⁶ que tienen esta tendencia usan en su vestimenta motivos autóctonos: utilizan abarcas, ponchos, sombreros aymaras, tejidos indígenas mezclados con motivos urbanos rockeros –como los ganchos y botas⁵⁷–. Entre las festividades que participan están las ñatitas⁵⁸, la rutucha⁵⁹, el tres de mayo⁶⁰, solsticio de invierno y el Gran Poder. Tocan música autóctona con sikus, quena y tarka, pijchan coca, ch'allan, hacen mesitas, caminan por las montañas para pedir a los *Achachilas* que los protejan⁶¹.

Asimismo tratan de no ir a hospitales⁶²: cuando tienen alguna enfermedad buscan medicina alternativa de Yatiris o Kallawayas⁶³; cuando existe un embarazo buscan a parteras. Para entender este aspecto cultural podemos mencionar el ejemplo del grupo musical Wara, que combina diferentes ritmos: i) música autóctona, de comunidades originarias de la región de los Andes, ii) folklore como la morenada, diablada, música criolla como la cueca, el bailecito, y iii) el rock progresivo que mezcla los estilos musicales como el acústico, folk, modal, con eléctrica, blues y jazz (los pioneros de éste estilo son grupos de Inglaterra)⁶⁴.

⁵⁶ Elibrain (Pseudónimo del entrevistado. Joven san pedrero de 28 años.) es el que más representa esta tendencia, vestido con poncho, abarcas, con sombrero aymara y con una chuspa, me llevó a recorrer muchas montañas, cerros, lugares altos para ofrendar mesitas hechas por él. El tres de mayo de 2008 subimos al cerro del camino de la serpiente, un cerro el cual me contó había caminado Tupac Katari, y realizamos una mesa entre los dos, formamos una chakana, una cruz cuadrada con las esencias y dulces que se usan en la mesa. El compró todos los componentes de la mesa en una tienda de la calle de las brujas, me explicó cada elemento, como el nido de hormiga que era para la unidad, la grasa de llama para la fuerza, el incienso para la limpieza. Llevó libros y escritos para colocar a lado de la mesa, el motivo era para que los *Apus*, *Achachilas* lo protejan. Ch'allamos con alcohol y pijchamos coca al subir a la montaña. (Observación Participante, Compra de componentes de la mesa, hacer la mesa en una apacheta. Julio 2008).

⁵⁷ Notas de campo, Cuadernos de campo #3, #4, #5. Año 2008

⁵⁸ Observación Participante, Fiesta de las ñatitas. Fecha de la observación 8 de noviembre del 2008. “Las Ñatitas” en una fiesta tradicional andina que se realiza el 8 de noviembre, se celebra a las cabezas de las calaveras. Se les hace ofrendas como flores, cigarros.

⁵⁹ Observación Participante, fiesta de rutucha en Mallasa. Fecha de la observación: agosto 2008. Practica andina de cortar los cabellos de los niños.

⁶⁰ Entrevista Elibrain. Fecha de la entrevista 23 de abril 2010.

⁶¹ Observación Participante, Compra de componentes de la mesa, hacer la mesa en una apacheta. Julio 2008

⁶² Entrevista a Maldita Insurgente. Fecha de la entrevista: 30 de octubre de 2008

⁶³ Médicos ancestrales. Yatiri es de la región aymara y los Kallawayas son de la región de Charazani.

⁶⁴ Notas de campo, cuaderno de campo #5. Año 2008.

Tendencia alternativa

Los sujetos de estudio⁶⁵ que están relacionados con ésta tendencia buscan producciones artísticas independientes.: el cine independiente, cultura *underground* y lectura de libros existencialistas de varios autores europeos. La vestimenta que utilizan son los chapulines, botas y chamarras de cuero, se tiñen los cabellos, usan piercings, tatuajes. Los sujetos de estudio participan en espacios de arte y exposiciones en museos, tanto en el centro como la zona sur de la de la ciudad de La Paz⁶⁶.

Las dos tendencias descritas no son puras, he descrito los extremos de las características culturales, sin embargo los sujetos de estudio oscilan entre estas dos tendencias.

La integración cultural que les identifica la describiré a continuación.

Integración cultural

Los sujetos de estudio son artistas, tienen actividades creativas, en cine, artes, literatura y música. El 90 % hace música, tocan algún instrumento, tienen proyectos de bandas, hacen conciertos, actividades en la calle, ferias, acompañan a actividades culturales de exposiciones y charlas.⁶⁷

El arte es el único dominio en el que la omnipotencia de las ideas se ha mantenido hasta nuestros días. Sólo en el arte sucede aún que un hombre atormentado por los deseos cree algo semejante a una satisfacción y que este juego provoque -merced a la ilusión artística- efectos afectivos, como si se tratase de algo real. Con razón se habla de la magia del arte y se compara al artista a un hechicero. Pero esta comparación es, quizá, aún más significativa de lo que parece. El arte, que no comenzó en modo

⁶⁵ Beto es el que más representa esta tendencia, estudió tres carreras: comunicación social en la Universidad Mayor de San Andrés, dirección de cine en la Universidad Católica Boliviana, cine en la Universidad del Cine de Buenos Aires y composición y producción de música en el Conservatorio Nacional de Música. Tiene pelo corto, con un estilo alternativo. Le interesa autores como: Dovtoievsky, Foucault, Kafka, Miller, Nietzsche, Ecco, Cortazar, Broy Caseres, Deleuze, Zizek, Bazin. Para poder entender “el mundo de las ideas. A mí me gusta explorar los horizontes que te da la conciencia” . Lee el Tarot, Cábala, Astrofísica, cosmología, la historia y es fanático del canal History Channel. La tesis que está realizando para comunicación es de “Geopolítica contemporánea de Bolivia”. Tiene proyectos de dos cortometrajes en Bolivia y Argentina. La música que le gusta es la clásica como: Chopin, Mozart, Debussy de Bach, Shubert Villalobos, Musorgsky, Rashmaninoff y Bethoven. La música Indie, y es productor de música electrónica. (Entrevista a Beto. Fecha de la entrevista viernes 18 de julio del 2008)

⁶⁶ Notas de campo, cuaderno de campo #5. Año 2008.

⁶⁷ Cuadro de origen social. Anexo #1.

alguno siendo 'el arte por el arte', se hallaba al principio al servicio de tendencias hoy extinguidas en su mayoría, y podemos suponer que entre dichas tendencias existía un cierto número de intenciones mágicas. (Freud, 1913: 1804).

Como bien menciona Freud los artistas se relacionan con “lo mágico”, “lo místico” de la realidad. De manera que la búsqueda artística de los sujetos de estudio deja entrever sus “intenciones mágicas” (Freud, 1913).

Los espacios físicos que buscan para expresar sus actividades artísticas son la Wayna Tambo (radio que deja espacio a la expresión cultural), el espacio Simón I. Patiño (realizan exposición de cuadros, de música, existe el espacio C+C de comics, en los que presentan sus trabajos artísticos), la Alianza Francesa (abren espacio a exposiciones de arte), el Café Carcajada (espacio alternativo feminista de expresión artística), el Sabrosito (espacio de café donde se presentan grupos musicales y exposiciones de fanzines), la plaza Abaroa y las calles. La Wayna Tambo como el Sabrosito es accesible a expresiones juveniles como punks, raperos, metaleros y feministas. El espacio Simón I Patiño es accesible a expresiones artísticas, exposiciones y en los últimos años se ha abierto a publicaciones independientes como los fanzines y comics.⁶⁸

El consumo cultural de ambas tendencias está caracterizado por la lectura de los dos primeros libros del antropólogo Carlos Castaneda (1968 y 1977) donde describe la enseñanza que recibe de un indio yaqui de México y describe la experiencia con las plantas de poder. Las plantas ayudan a Castaneda a un despabilamiento de las estructuras mentales para entrar en camino del hombre de conocimiento. A grandes rasgos y citando al autor:

1) Llegar a ser hombre de conocimiento era asunto de aprendizaje; 2) un hombre de conocimiento poseía intención rígida; 3) un hombre de conocimiento poseía claridad de mente; 4) llegar a ser hombre de conocimiento era asunto de labor esforzada; 5) un hombre de conocimiento era un guerrero; 6) llegar a ser hombre de conocimiento era un proceso incesante, y 7) un hombre de conocimiento tenía un aliado. (Castaneda, 1968: 228).

Los libros también transmiten que el hombre de conocimiento tiene cuatro enemigos: el miedo, la claridad, el poder y la vejez. Castaneda sostiene que con impecabilidad se puede

⁶⁸ Notas de campo, cuadernos de campo #3 y #4, año 2008.

combatir a estos enemigos: “el camino con corazón era un modo metafórico de aseverar que, pese a ser impermanente, uno debía seguir adelante y tenía que ser capaz de hallar satisfacción y cumplimiento personal en el acto de escoger la alternativa más tratable e identificarse por entero con ella” (Castaneda, 1968: 237). Esta concepción simbólica es incorporada por los sujetos de estudio.

Asistir a fiestas *raves* otra de las actividades de algunos sujetos de estudio (30%), allí pueden consumir varios psicoactivos⁶⁹: “[e]l mundo rave mezcla la más sofisticada tecnología con los elementos más primitivos como el ritmo, los colores y el baile ritual, combinado con valores ecológicos. Un mundo que parece la proyección anticipada de un futuro no catastrófico” (Reguillo, 2000: 133).

Sin embargo, en estos espacios tienen el peligro de las redadas, se acercan a las estructuras de represión, de investigación de la policía: el ámbito psicodélico de los *raveros* juega con esos límites. Las personas que asisten a las fiestas *rave* son jóvenes estudiantes que realizan actividades artísticas y a la vez realizan trabajos independientes – no tienen ninguna pretensión de delincuencia o narcotráfico⁷⁰–.

El uso urbano del Achuma varía entre lo lúdico y sagrado: para la producción artística y abrir puertas de percepción (Huxley, 1954), para conocerse a sí mismo (Labate, 2004) y romper esquemas mentales (Torres, 2004). Cualquiera que sea la forma, el uso es subterráneo, se oculta de la cultura oficial que ve su consumo como negativo o tabú. Existe el prejuicio de que el joven urbano simplemente se está drogando, o se lo tilda de violento y peligroso (Reguillo, 2000). Por lo tanto el ritual es clandestino: los saberes acerca de la planta se forman mediante redes de conocidos que informan los lugares para recolectar e ingerir, así como la preparación del cactus⁷¹.

Por lo tanto dividiré el capítulo en los siguientes acápites (tómese en cuenta las dos dimensiones mencionadas anteriormente dentro de cada acápite): 1) el acercamiento que tienen los sujetos de estudio al San Pedro; 2) Vínculo directo con el cactus: pedir permiso (corte del cactus, comunicación con lo no humano), cantidad y cuándo lo ingieren; 3)

⁶⁹ Observación Participante fiesta Rave en Mallasa. Fecha: junio del 2008.

⁷⁰ Observación Participante fiesta Rave en Mallasa. Fecha: junio del 2008.

⁷¹ Notas de campo. Cuaderno de campo #5.

lugares de ingestión y los guardianes; y 4) lo apolíneo: enseñanza del cactus del San Pedro en su dimensión interna y externa.

Acercamiento al San Pedro

“Caminamos de vuelta y lo recogemos (a Mescalito) al cruzar el campo. Es decir, lo recogeremos sólo cuando se nos presente en nuestro camino. *El* nos encontrará y no al revés. *Él* nos encontrará... si quiere”
Castaneda (1968).

El primer acercamiento que tienen la mayoría (90%) de los sujetos de estudio (a los cuales llamaré san pedreros) es por curiosidad, para experimentar la intensidad que genera el uso de una droga más fuerte o alucinógena (dionisiaco). El entorno social permite conocerlo de esta manera, “por el círculo de amigos ‘colos’⁷² ¿nove?, círculo donde consumen yerba, alcohol” (David, 2015, entrevista). Las drogas como alcohol, cocaína, heroína, pasta base, LSD, ketamina, y plantas como la marihuana, etc., son conocidas y utilizadas en el ámbito de los sujetos de estudio.

El ámbito cultural de los sujetos de estudio es urbano-occidental-andino. Los ancestros de los mismos vienen de todas partes, indígenas (quechuas, aymaras) como extranjeros (brasileros, argentinos, españoles, alemanes, italianos, mexicanos)⁷³. El ámbito los sujetos de estudio se vincula a la tecnología y al consumismo: “es una sociedad, en cierta medida, que está enferma, de la cual emerge el *hombre light*, un sujeto que lleva por bandera una teatrología nihilista: *hedonismo-consumismo-permisividad-relatividad*. Todos ellos enhebrados por el *materialismo*” (Rojas, 2005 [1992]: 11).

Los san pedreros generan una red de información generada de la interacción con otros sujetos en las fiestas y en el ciberespacio. Así se busca información en el internet, el chat, los videos y en libros sugeridos por amigas y amigos; autores como Castaneda, Artaud, Huxley, Hoffman, Shultes son los más conocidos entre ellos. La relación y el

⁷² Que usan drogas.

⁷³ Notas de campo, Cuaderno de campo #5. Septiembre 2015

conocimiento del cactus forman una dinámica (dependiendo qué quieran hacer primero los sujetos) aprendida o creada en el grupo que va a ingerir el cactus.

La mayoría (60%) de los sujetos de estudio en la primera etapa no conocen el uso ancestral del cactus del San Pedro: su relación y primer acercamiento tiene como finalidad tener un *viaje* lúdico (dionisiaco).

Por lo tanto la información que obtienen los sujetos de estudio sobre el cactus proviene de las amigas y de los amigos: “en realidad la primera vez que lo conocí fue por un amigo que este amigo igual le contó a otro amigo, y así ha debido ser siempre” (Osvaldo, 2007, entrevista)⁷⁴. Asimismo la información sobre los rituales y el cactus proviene de libros: “Por las enseñanzas de Don Juan, más que todo por libros” (May, 2007, entrevista)⁷⁵.

¿Cómo lo he conocido? He[...] paraba en una plaza... donde [...] nos reuníamos con artos cuates a tomar traguito (los ::: qué significa), a fumar, [2] y ahí ya, alguna vez les he escuchado hablar ¿no ve?, o sea que se yo, siempre escuchas hablar de drogas más fuertes ¿no ve?... jeje... que la hierba, entonces blablabla hablaban así [...], y no se pues era como una droga más fuerte para mí, así yo decía ¡uta! ¿Cómo será? Alucinógenos / una droga más fuerte/ te hace ver cosas claro así te la presentaban, ¿no ve?, como que vas a poder ver tienes que comer. (Elibrain, 2007, entrevista).

Los sujetos de estudio conocen al cactus de manera empírica para experimentar algo más fuerte y es posteriormente que entran en un ámbito ritual (apolíneo). Ramona⁷⁶ indicó al respecto (en representación de sus 15 amigos que tomaban San Pedro frecuentemente) que para ellos el cactus de San Pedro es una planta de poder y una planta mágica y opinan que el San Pedro debería ser tomado por todos aunque sea una vez, ya que la planta no es una droga cualquiera, sino es sagrada y tiene que ingerirse con respeto y cuidado.

⁷⁴ Estudio economía en la Universidad Mayor de San Andrés y en un colegio privado católico, fuma marihuana, probó cocaína, toma alcohol. Ha leído mucha filosofía occidental, publicó un fanzine acerca de la reflexión del conocimiento científico.

⁷⁵ Estudió Administración de empresas, tiene actividades con bioenergía.

⁷⁶ Me encontré el primero de mayo en una plaza de Achumani con Ramona, ella llevaba ropa de muchos colores, pintora, estudió en la academia de Bellas Artes, con pelo churco suelto, me charlo muy amena y suelta, se expresaba mucho con las manos. Estudió en un colegio privado.

Con el San Pedro tienes que tener respeto, eso vieja, lo más respetuoso, tienes que tener un respeto infinito, el San Pedro te va a dar lo que tú necesitas (...) se van dando las condiciones, es bien mágico, es lo lindo de esta planta, no sé si droga, todos deberían comer San Pedro, TODOS, una vez en su vida, te hace dar cuenta de otras cosas, la vida y la muerte, así sin que la muerte sea lo malo ¿cachas?, y la vida lo bueno, así entiendes el equilibrio (Ramona, 2008, entrevista).

Otros espacios donde se conoce al cactus son las fiestas –como las fiestas *raves*– y reuniones lúdicas en espacios públicos: estos son espacios donde se comunican los conocimientos de la planta y donde pude enterarme del uso del cactus del San Pedro. Aquí se conoció a Manuel (2008)⁷⁷, DJ y coordinador de fiestas *raves* en toda Bolivia que inicialmente supo del San Pedro como una droga y después hizo rituales o experiencias activadoras de estructura (Exaces). El entrevistado afirma que el San Pedro ayudo al movimiento *ravero* a no perderse en las drogas y llevarlos a un camino espiritual.

Ucha cuando yo lo he conocido al San Pedrito chango, a mis 17 años, andábamos perdidos en drogas... todos, y había un amigo nos ha mostrado el camino ¿no? bien, y nos ha llevado los Vientos⁷⁸ justo, por primera vez que hemos tomado bien, entre cuates en una casa una experiencia extra sensorial espiritual, y este chango nos ha llevado nos ha hecho comer, hemos comido crudo, así con las manos, y ha sido una experiencia increíble, pues entonces, mucha gente que es ahora artista, hemos entrado a los Vientos, y nos ha enseñado a abrir portales y a pedir permiso y a través de eso conocer al San Pedro ¿no? (Manuel, 2008, entrevista).

Manuel indicó –a partir de su experiencia– que el consumo de San Pedro debe ser realizado con respeto: “nos dijeron que teníamos que hacer un tipo de ritual, porque si no era una falta de respeto, tienes que prepararte para comer, la primera vez hicimos ese proceso, la segunda vez, me invito un San Pedro un amigo, en un a *rave*, ‘lo vi, nos hemos llamado’ con el San Pedro” (Chispas, 2008, entrevista)⁷⁹.

⁷⁷ Paso por muchos colegios, privados y no privados, estudió biología en la Universidad Mayor de San Andrés. El entrevistado es DJ y guía chamánico. Así fue a Perú y a Brasil para conocer sobre ayahuasca y conocer el uso ancestral del cactus del San Pedro. Manuel es Medium y ha curado muchas enfermedades en sus ceremonias como el cáncer.

⁷⁸ Pseudónimo del lugar.

⁷⁹ Chispas es de colegio privado. Estudio en la Universidad Católica Boliviana.

Durante el segundo momento el San Pedro posee cualidades humanas, la humanización de la naturaleza comprende el entorno o territorio desde el cuerpo, “[h]asta el punto mismo en que se concibe el territorio como una persona y la persona como el territorio” (Rodas, 2013: 40). Bastien (1996) aporta desde su investigación cómo la montaña Kaata – en el ayllu Kaata de la región de Charazani – adquiere cualidades humanas y “es sagrada porque los kaateños se refieren a ella, metafóricamente, como a un cuerpo humano” (Bastien, 1996: 73). Los san pedreros de igual forma representan al San Pedro como un maestro, un *abuelo*, que enseña, y realiza el *llamado* a la persona para que lo ingiera.

Aquí el consumo de San Pedro se torna numinoso en comparación de la primera vez: “Mi experiencia del San Pedro ha venido a ser desde el punto de vista que yo lo he entendido como un encuentro mágico que se te da, ¿no? es una situación que te llega y te llega” (Charro Bandolero, 2008, entrevista)⁸⁰.

Los libros que cita el 90 por ciento de los sujetos de estudio son de Carlos Castaneda⁸¹: generalmente leen los dos o tres primeros libros que se refieren a plantas de poder. Castaneda (1968) en su primer libro –la tesis de antropología titulada *Las enseñanzas de Don Juan*– hace una categorización de las plantas de poder: información citada por los san pedreros. Así los sujetos de estudio interpretan las plantas de poder a través del estudio de Castaneda (1968):

- Una planta de poder,
- esperar que la planta los llame, los busque y los encuentre.
- tener respeto,
- que tiene un espíritu y voluntad.
- Ingerir para una ruptura de los esquemas mentales estructurados.

Castaneda escribe en sus 10 libros (1968; 1971; 1972; 1974; 1977; 1981; 1984; 1987; 1993; 1999) las enseñanzas del linaje de Juan Matus⁸² sobre el uso de las plantas de poder. Castaneda no aconseja el uso de las plantas de poder, de esta manera indica que sólo sirven

⁸⁰ Artista y antropólogo, anarquista, leyo los libros de Castaneda, le gusta el jazz, ska, reggae, punk.

⁸¹ Cuadro de consumos culturales, Anexo...

⁸² Indio Yaqui de México Arizona, conocedor de un linaje antiguo mexicano y del arte de ensoñar.

para un despabilamiento de las estructuras mentales –el arte que enseña es del ensueño– (Torres, 2004).

El primer acercamiento de los san pedreros (90%) a la planta y su consumo es por curiosidad lúdica (dionisiaco); sin embargo cuando ingieren el cactus y conocen la planta los san pedreros entran al ámbito ritual (apolíneo): “entrar en una comunión con un espíritu que es mucho más viejo que tú, te influye cierto respeto” (Mister Yozo, 2008, entrevista)⁸³. Aquí la planta es comprendida de manera sagrada y es vinculada con la espiritualidad: “para mí, como te digo, es una planta sagrada desde que su espíritu me ha demostrado que no había vuelta que dar ya nuestra relación era muy densa” (Elibrain, 2010, entrevista). El carácter apolíneo de la relación con el San Pedro entra en juego tras el *llamado* de la planta.

El cactus en el 2007-2010 era vendido en la calles de las brujas: la venta era de gran cantidad (cuántos) y comercializaban a cada uno en 5 bs. Los san pedreros (70%) expresaron su preocupación por la venta de la planta ya que entraba en la red de consumismo. Así comentaron que muchos *gringos hippies* eran quienes compraban el cactus de San Pedro como una simple droga (Lemur, 2008, entrevista). De esta manera el cactus se transformaba en un objeto comercial que puede ser utilizado indiscriminadamente (Lemur, 2008, entrevista). La modernización hizo que la naturaleza se la pueda dominar y explotar, transformándola en una “gestión” técnica-económica y política de consumo, sin tomar en cuenta la salud de la naturaleza ni del ser humano (Beck, 1998).

En la actualidad no se vende el cactus en la calle de las brujas tras un operativo⁸⁴ de la FELCN: para la FELCN el cactus es catalogado como droga (Basualdo, 2007). Los san pedreros (95%) opinan que es positiva la no venta, pero no están de acuerdo que la planta sea tratada sin respeto como una simple droga. Por lo tanto para los san pedreros el cactus debe ser considerado como una planta medicinal milenaria.

YO he ido hasta el lugar de donde estaba sembrado y plantado el árbol y le cortado un brazo pues, además pidiéndole permiso porque tienes que tener respeto, es que como te digo, entra::r en un estado de [3] eehm, comunión con un espíritu que es mucho más viejo que tú, una

⁸³ Estudió en colegio privado católico, en la Universidad católica boliviana, ingeniería de sistemas.

⁸⁴ La patria 20 de octubre 2012

planta ancestral, [...] te [...] influye cierto respeto,[2] desde el instante que has decidido entrar en su mundo te vuelves uno, si entiendes las cosas así ¿no?, si entiendes que cada cosa tiene un espíritu propio y que al mismo tiempo está siendo que eso sea parte de ti, entonces como es tan sabio entonces te hace pues pensar en el cómo una persona a la que hay que respetar, es lamentable que la traten como droga, sin respeto,[2] si es un espíritu que cura tu espíritu (Mister Yozo, 2008, entrevista).

Por lo tanto a continuación se expondrá la preparación de la planta, las características de los lugares donde crecen y donde se pide permiso a la planta.

Vínculo directo con el cactus

El presente subtítulo se refiere a la relación del cuerpo, el entorno y el cactus: cómo los san pedreros (60%) preparan el cuerpo para poder ingerirlo, la relación que tienen de respeto con el entorno, la ch'alla, el pedir permiso a la planta, la cantidad que ingieren y el tiempo que lo hacen, así también el lugar donde encuentran el cactus.

En muchos barrios de la ciudad de La Paz existe el cactus: es usado como decorativo y protector de casas, o como forma de delimitar los terrenos. El San Pedro crece en lugares montañosos, las bajadas de los cerros, en gradas que conectan barrios, en lugares intermedios donde no se pueden construir casas y en lugares más alejados de la ciudad o en otros municipios vecinos de la ciudad⁸⁵. La topografía de la ciudad por ser montañosa permite al cactus crecer a sus alrededores.

De este modo los san pedreros caminan y buscan el cactus por un día o medio día: momento en el cual generan una ruptura del tiempo cotidiano (Turner, 1980) – ya que generalmente va a lugares alejados de la ciudad – para cortarlo y prepararlo y/o comerlo en el lugar o en casa. Esta actividad tiene las dos dimensiones de lo mundano y espiritual⁸⁶:

Tabla 3. Dimensiones en el cortado y preparado del cactus Achuma.

⁸⁵ Notas de campo, cuaderno de campo #2

⁸⁶ El uso del cactus se vuelve ritual por adquirir un “componente de cualquier acción, que no contribuye directamente al fin práctico de dicha acción” (Spedding, 2010).

Mundana/objetiva/racional (dionisiaca)	Espiritual/sagrada/ritual (apolínea).
Ir al lugar para cortar el cactus	El cactus escoge cuál ser cortado
Cortar parte superior del brazo y plantarlo en la tierra	El Achuma reconoce a la persona que lo corta y prepara para brindarle el <i>viaje</i> que necesita su espíritu. “el cactus cuando lo cortas reconoce tu espíritu y te da la enseñanza que necesitas” (Manuel, 2008, entrevista).

Fuente: Elaboración propia.

Lo corto con cuchillo, de ahí tienes que obviamente pedirle perdón al San Pe::dro, le cortas la parte superior del bracito y lo pones en la tierra y vuelve a crecer, porque ahora que están en las brujas vendiendo se están extinguiendo pues vieja peligroso, tremenda planta. Luego tienes que saber pelar sacarle las espinas (Ramona, 2008, entrevista).

La planta es concebida como un ser que tiene voluntad y fuerza, por lo tanto los san pedreros interactúan con el cactus con características humanas –ya que es la planta quien se deja encontrar y se deja cortar–:

A, escoger el cactus, yo tengo la creencia de que es mitad y mitad ¿ves? Tú decides que vas hacerlo bien por ejemplo y dedicas toda una tarde para ir a escoger el cactus pero... mucho antes el cactus ya te escogió a ti, y de alguna forma te está llevando a ese lugar, por circunstancias que tú puedes llamar casualidad y que te bajes del minibús a ese lugar o que el auto llegue ahí y te parquees ahí, y caminas por ese lado y todo eso, puede ser completamente casual, ese resto casual que tu no crees, pues, es atribución del cactus que también está haciendo lo suyo para que llegues a él, porque el cactus también quiere que lo comas, y también quiere darte ese conocimiento, entonces el equilibrio es como mitad y mitad ¿no? Tú escoges el lugar y el lugar te escoge a ti y el cactus te escoge a ti también (Mister yozo, 2009, entrevista).

Por estos motivos los san pedreros (80%) consideran la diferencia entre ir a comprarlo – donde involucra un tercero y “no genera el respeto que merece la planta” (Mister Yozo, 2008, entrevista) – e ir a cortarlo; esta última acción crea un vínculo directo con el cactus tras pedirle permiso:

Siempre que hay gente nueva hay que enseñarle el respeto desde ese punto, desde que lo co::rte, que lo quiera, que lo ba::ñe, que lo la::ve, que lo prepare con amo::r, entonces desde ese punto ya cambia la cosa, cuando solamente le das un brebaje a una persona y le dices *toma*, si no cuando realmente le pidas el esfuerzo para que lo corte para que lo

prepare, que le de amor, entonces... la concepción cambia ¿no? (Manuel, 2008, entrevista).

Por lo tanto existe una interrelación directa con el cactus del San Pedro, a continuación se describirá el pedir permiso a la planta.

Pedir permiso (comunicación con lo no humano).

De acuerdo a los san pedreros (70%) el uso de la planta sin ritual es un “arma de doble filo” (Wira, 2015, entrevista)⁸⁷, puede generar estados de locura: “un amigo íntimo se ha vuelto loco por comerlo sin ritual, sin respeto y por mezclarlo con drogas” (Daniel⁸⁸, 2007, entrevista). Y en el peor de los casos puede causar la muerte física.

Asusta La Paz, me he acostumbrado, en la tranquilidad en o lo puro, en el rio, con el alcohol igual cuando he caído duro, solo con el San Pedro he podido salir, mucha gente le hace falta tomar un buen San Pedro, yo algún rato te puedo hacer conocer, gente, que sus hermanos de los que han muerto por tanto comer San Pedro, te pueden contar algo... no sé porque son... a mí me interesa que la gente sepa la realidad, mostrar el curso de la historia tal como es (Wayra Mallku, 2011, entrevista).

Los san pedreros (99%) tienen una vinculación con la cultura andina de la ciudad de La Paz: con las ch'allas y las ofrendas. Así los san pedreros (87%) piden permiso a la planta y a la tierra para cortarla, para prepararla e ingerirla⁸⁹. Para que el *viaje*⁹⁰ sea bueno tiene que haber esa interacción. “le pedíamos permiso, le decíamos: perdón... por cortarlo ¿no?, que disculpe que íbamos a cortarlo que por favor nos deje entrar y que nos recibe bien y que no nos saque la mierda (se ríe) y nos dé un *mal viaje*” (Ajenjo, 2010, entrevista)⁹¹.

⁸⁷ A propósito de faltarle el respeto: “tanto (a tomado) que he abusado al final, y el San Pedro se ha enojado conmigo //¿en serio?//la última vez que he comido me ha mandado a la mierda, no me ha hecho nada, y la penúltima vez que he comido, me ha dicho clarito, para conseguir lo que yo quiera que él me dé, de esa visión así, más allá de la realidad, Yo tenía que estar limpia, y la última vez que he comido estaba embalada con cocaína (cambiando su tono de vos) digamos entonces ha sido una falta de respeto total y no me ha hecho nada, me ha hecho mal trip. (Ramona, 2008, entrevista)

⁸⁸ Pseudónimo, colegio privado.

⁸⁹ “la comunicación ritual (que) incluye participantes no humanos” (Spedding 2009: 17)

⁹⁰ Vuelo mágico, o trance o éxtasis es “como una muerte y un renacimiento simbólicos, el vuelo puede incluir cambios espirituales de forma. La experiencia de convertirse en cuervo reportada por Castaneda (Castaneda 1968: 168-184) es un ejemplo de semejante vuelo iniciático. (Sharon, 1980: 146).

⁹¹ Ajenjo estudió literatura en la Universidad Católica boliviana, fue a un colegio católico, le gusta la música

Otra de práctica de los san pedreros (65%) es plantar la punta del cactus para que crezca una nueva planta y como forma de agradecimiento: agradecen a la tierra, al lugar, a los guardianes del lugar (como los cerros) y al cactus – ésta práctica también la realizan los kallawayas en Charazani, pero tienen un ritual más elaborado descrito en el capítulo anterior-. De tal modo, al considerar al cactus como un ser con cualidades humanas, algunos hablan con la planta para comunicarle el propósito de porqué lo cortan⁹²:

Cortar el San Pedro determina como eres y como va a ser el *viaje* para ti, vas a cazar el peyote o el San Pedro, y eliges el San Pedro, lo vas a cazar, le pides permiso, es todo un ritual, estas en ayunas, lo cortas con cariño, porque no es nada estúpido, vive, siente quien eres tú, como lo cortas, obviamente vas a sentir, ritual de permiso, porque te den permiso de entra a ese mundo, tienes que estar con alguien que haya comido, que te guíe obviamente, tienes que estar en paz contigo mismo, sin despute en la vida, tienes que crear un círculo en grupo de energía (Ventura, 2008, entrevista)

Durante la preparación del San Pedro, de igual manera que en la recolección del cactus, se considera al entorno con características humanas. Así se realiza una especie de ritual donde se agradece a los *Achachilas*⁹³ y al San Pedro:

El preparado estaba en una botella, habían cocido el San Pedro con las hierbas correspondientes a los cuatro elementos, Manuel agarro una copita sirvió y antes que tomemos todos, lo ch'allo, agarró el vasito y ch'allo en las cuatro esquinas, en los cuatro puntos cardinales, en cada esquina agradecía a los espíritus, a los *Achachilas*; todos nos callamos y estábamos atentos a lo que decía, le agradeció al San Pedro y luego se sirvió una copa, estuvo en silencio unos minutos y la tomó; estábamos todos en círculo, para tomar el vaso con San Pedro, cada uno se paraba y tomaba mirando al Illimani, esperando varios minutos para ingerirlo (...)

progresiva, el rock latino, blues, jazz, alternativo, usa marihuana, pilas, es cineasta, hace guiones, le gusta las películas de humor español, emir kusturica, y leyó los libros de Castaneda. Me contó acerca de los rituales que hacían con un grupo de su colegio del San Pedro, alrededor de un ámbito ludico-místico, ajeno y sus amigos ingirieron el San Pedro varias veces, creyendo idealmente que todos deberían usar el San Pedro para ampliar la conciencia, para despertar.

⁹² Observación participante, junio 2008, diciembre 2007 y noviembre 2008.

⁹³ “Dentro del concepto de los seres sobrehumanos, los *Achachilas*, junto con la *Pachamama*, constituyen la categoría más importante. Son los grandes protectores del pueblo aymara y de cada comunidad local. Como las montañas y los cerros, que son sus moradas, abrigan al hombre. Existe una relación filial entre los aymaras y los *Achachilas* porque estos últimos son los espíritus de los antepasados remotos, que siguen permaneciendo cerca de sus pueblos. Supervisando la vida de los suyos, comparten sus sufrimientos y sus penas, y les colman con sus bendiciones. Los hombres les pagan por todo esto respetándoles y ofreciéndoles oraciones y ofrendas.” (Hans van den Berg, 1989: 254)

Felipe agarró el vaso, se arrodillo, rezo en voz muy baja mirando hacia el Illimani dio a la tierra un poco y lo tomó, un rato antes de tomar dijo que el San Pedro te cambia la percepción del espacio y el tiempo⁹⁴ (Pinto, 2008, observación).

El silencio antes de cortarlo o ingerirlo, unos segundos o minutos, se relaciona con la comunicación entre el San Pedro y el sujeto que vaya a ingerirlo –en estos momentos se pide permiso mentalmente–. Hacia el cometido de continuar con la comunicación que pretende lograr el sujeto con el cactus (para pedirle permiso y agradecerle) se hace una oración y se conversa con las deidades del lugar, con los espíritus, con el gran espíritu, los *Achachilas*, los *Apus*, o los espíritus de los cuatro puntos cardinales.

Características de la ingestión del San Pedro

Los san pedreros (98%) saben que lo ideal para ingerir el San Pedro es preparar el cuerpo días antes o semanas para ir a tener un *viaje* espiritual. Una previa limpieza del cuerpo es lo que realizan para evitar la indigestión (70% de los san pedreros): “el 21 de junio voy a comer, pero tendría que estar en ayunas para comerlo, para que sea un buen *viaje*” (Melo, 2007, entrevista).

El 40% de sujetos de estudio ayunan entre tres a un día antes, o no comen nada de sólidos doce horas antes de comer el San Pedro: no comen carne, no ingieren alcohol, no tienen sexo. Esta preparación del cuerpo es una estrategia para limpiar el cuerpo material, desintoxicarse, para que no haga ese trabajo la planta y sólo limpie la parte espiritual y puedan tener visiones⁹⁵ (Manuel, 2008, entrevista).

M: de las sustancias de los comos esta vez hemos hecho todo a cabalidad, hemos ido al lugar, hemos planeado como cortar el cactus, hemos sembrado la cabeza, y... hemos preparado la pócima, hemos pasado así la noche en vela esperando que la pócima este lista y luego al momento de beberla, igual pero eso igual a nivel personal, dar gracias, por la experiencia que va a tener, dar ese lugar a tu cuerpo para que sea como un cero alcohol, cero carne, cero nada ver tu estomago está limpio, está libre

⁹⁴Observación participante, junio de 2008.

⁹⁵ Las visiones son estados expandidos de conciencia, se entra como en un ensueño que te muestra imágenes, y te comunica mediante símbolos o imágenes.

A: ¿cuánto tiempo por lo menos?

M: yo he estado sin comer carne como cuatro días antes sin tomar alcohol como quince días antes (Mister Yozo, 2009, entrevista).

Las formas en las que ingieren el San Pedro son las siguientes:

- hacen cocer (doce horas o más, con canela o con clavo de olor, con diferentes hierbas),
- hacen secar al sol y lo muelen (algunos lo colocan en pastillas vacías de paracetamol),
- licuan,
- preparan como ensalada: pican muy menudo y se vuelve flemoso, después hacen pasar con agua o yogurt. A veces mezclan con tomate.
- o comen directamente al sacar la planta: “otras veces que comí haciéndole la choclaso, cortarlo y después ahí mismo así comiendo con los dientes” (Mister Yozo, 2008, entrevista).

La preparación la realizan en grupo o individualmente, depende del *llamado* de la planta. El preparado generalmente dura mucho, pues este tiempo lo aprovechan para reunirse con las personas que ingerirán.

Los motivos por los que lo ingieren varían: cuando quieren *ver con claridad* y ordenar las experiencias que pasaron en el transcurso de un determinado tiempo, así también ingieren para tomar decisiones cruciales en su vida, también para tener conocimiento (Ron, 2008, entrevista)⁹⁶, para entender a la vida, para conocer acontecimientos futuros se vuelve como un oráculo que responde a preguntas (Z, 2008, entrevista)⁹⁷.

⁹⁶ Ron, estudió sociología en la Universidad Mayor de San Andrés, es músico, toca varios instrumentos, el bajo, la batería, el digerido, la guitarra, y muchos más. El grupo que forma parte compone letras que hablan de las plantas de poder, de viajes espirituales, de la madre tierra y de la conciencia. Entre los libros que le gustan está los de física cuántica, de Carlos Castaneda, Hakim Bey, Artaud, Jodorowsky, esoterismo, mitología simbolismo y el tarot. Le interesa la permacultura, un modo de cultivo y cuidado de la tierra su máximo exponente es Fukuoka.

⁹⁷ Zeta, mujer independiente, música, leyó los libros de Castaneda, de Alejandro Jodorowsky, entre los gustos que pude observar: el punk, el blues, el ska, experimental, autóctona. Estudió música en la Universidad

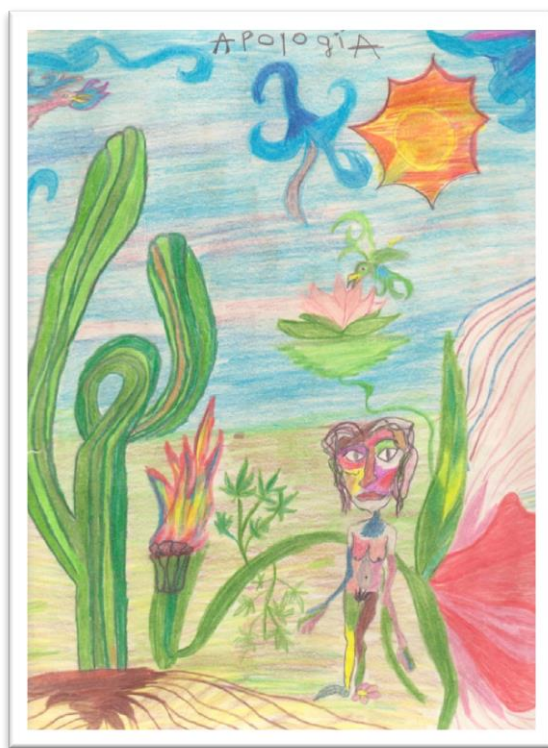
Yo para empezar a mí no me interesaba el Pedro, ni en pedo decía no, se van a ir al pedo, //ya// después he dicho, ya me cagaba, y como fumaba y le echaba al jale, a las drogas duras digamos, esas huevadas: satas y demás cagadas, he dicho: *mmm probare pss*, y desde ahí me ha cuestionado completamente, me hecho una introyección ¿no es cierto? //ya// Conocer primero mi cuerpo y ponerme al día de lo que es mí ser, y eso me ha tomado un año ¿no? de tomar duro san peters, //¿un año? Así entero// si un año, cada luna llena le tiraba, porque es una biblioteca ¿no es cierto? para una biblioteca tienes que saber abrir la puerta ¿no?, muchas veces esta en nuestro código genético, otras veces lo adquirimos por digamos por las vidas pasadas // mmhm// pero de cualquier manera abrir es un acto muy personal ¿no?, y los chamanes, son guías para eso ¿no?, pero en nuestra sociedad somos seres dados a conocer así como que te votas ¿no?, como el vipassana que te votas al abismo y dices voy a ver qué ondas y entonces en ese conocer vas desglosando ¿no?, lo que es el *viaje* básicamente, el *viaje* ¿no es cierto? la temporalidad y... en ese *viaje* destruyes el ego que es lo más atroz ¿no?, para esta sociedad y comienzas a cuestionar toda tu forma de vida, y de ahí viene todo lo que es la interacción naturaleza-ser, porque comienzas a comprender tu interrelación. (Ron, 2008, entrevista).

Así también depende del *llamado* de la planta (el 78% de los san pedreros): cuando encuentran, por sincronicidad, a una persona que lleva un cactus para ingerir y ellos pensaban en esos días en ingerir el cactus del San Pedro (Ramona, 2008, entrevista). Otro aspecto importante en el *llamado* del San Pedro está relacionado con lo onírico, en sueños se acercan al cactus, o cuando las personas de alrededor le hablan mucho del San Pedro. Como ejemplo se relatará el caso de Nuit⁹⁸ mientras ella realizaba un dibujo del San Pedro, sus amigos justo ese día recolectaron un cactus y llegada la circunstancia la invitaron a tomar con ella; antes de eso sólo le hablaban sobre él y le decían que cuando esté preparada sería algo especial, ese dibujo fue la señal o *llamado* de probar el cactus.

Católica Boliviana. Considera al San Pedro como un aliado, que te muestra los miedos que tienes, cómo puedes superarlos para llevar el camino que te espera.

⁹⁸ Nuit, mujer independiente, antropóloga, leyó libros de Castaneda, de Saenz, libros de antropología, religión, historia, existencialistas, entre los gustos que pude observar: el jazz, el metal, el autóctono. Rituales que participa: tiene una ñatita, por lo tanto la fiesta de las ñatitas, el 8 de noviembre, partos naturales, gran poder, fiesta de comunidades. Viaja mucho, realizó muchas caminatas, a los caminos del inka.

Gráfico N° 5. Dibujo de Nuit: La mujer y el cactus.



Fuente: Nuit, 2007.

La luna llena y los ciclos astronómicos como los solsticios y equinoccios son el referente de ingerir el cactus, pero también depende de la situación, debido a interactuar entre lo dionisiaco y apolíneo del uso del cactus. Cuando se arma un grupo para ingerir el cactus se planifica con anticipación, se distribuyen roles: quién irá a cortar y a preparar⁹⁹. Tratan de buscar una especie de guía, alguien que ya conozca la planta para que pueda cuidarlos (Ajenjo, 2010, entrevista).

Lo que cabe destacar es que, cuando deciden ir a tomar el San Pedro, buscan un espacio que les permita quedarse largo tiempo fuera de la cotidianidad urbana, pues deciden acampar en el lugar o viajar a otros espacios como una montaña o a los valles.

La cantidad que se ingiere depende de la forma que se preparó el cactus:

⁹⁹ Observación participante, septiembre 2008.

- cuando el cactus es picado se comen dos cucharas o tres,
- cuando esta medio molido pastoso una cuchara o un puño,
- cuando hacen capsulas de paracetamol toman como 20 capsulas,
- cuando está hervido más de medio vaso y a la mitad del viaje repiten la dosis.

En el carácter subjetivo-ritual (apolíneo) el cactus es concebido como *maestro*: te va a dejar comer lo que tu cuerpo y espíritu necesitan (Z, 2008, entrevista).

El San Pedro solo te permite comer la cantidad que te permite tu espíritu, porque luego de ahí aunque quieras meterle con lo que quieras vas a vomitar, //mmhm// tienes que tu estar como que sincronizarte a su nivel, y después así, entrar en comunión, y así vas a sacar el mayor beneficio [...] la mayor enseñanza si quieres verlo así, porque si te va a enseñar algo, si te va a dejar un mensaje muy, muy, muy importante en tu vida para tu vida lo que estás haciendo en tu vida. (Mister Yozo, 2008, entrevista).

El lugar que eligen los san pedreros en la primera etapa de la investigación está relacionado con el carácter apolíneo y dionisiaco: puede ser en la ciudad, en fiestas raves, fiestas privadas, en plazas de la ciudad de La Paz, o en lugares alejados de la ciudad, en lugares altos, en lugares sagrados. Después de la primera ingesta de San Pedro buscan lugares alejados (95%), que serán descritos a continuación:

Lugares de ingestión del cactus del San Pedro

Existen varios lugares donde ingieren el cactus del San Pedro: lúdicamente (dionisiaco) tienen lugares como fiestas raves, fiestas personales, plazas, calles. Sin embargo se entremezcla con actitudes de cualquier droga, pues el San Pedro no lo toman sólo, mezclan con drogas o alcohol. Las pautas de conducta no se diferencian entre alguien que ha ingerido ketamina o coca mezclado con marihuana o LSD.

Estos lugares de ingestión “de fiesta” son peligrosos, muchas muertes han provocado las mezclas de varias drogas. Al tomar al San Pedro de esa forma llega a ser muy irrespetuoso y negativo, “se debería saber: el lugar, el cómo utilizarlo, el para qué se usa, y el problemas que hacen todas estas mezclas” (Wayra Mallku, 2011, entrevista).

La mayoría de los sujetos de estudio (90%) opinan que la ciudad no es un buen lugar para ingerir el cactus; esto debido a las experiencias que tuvieron de malos *viajes*. La ciudad es percibida como contaminada, saturada, vacía y podrida¹⁰⁰, por lo tanto buscan un lugar abierto, o en una montaña (Lemur, 2008, entrevista).

La ciudad de La Paz tiene la forma de una hoyada y tiene la particularidad de tener espacios sagrados desde la pre-colonia: muchas apachetas y wak'as alrededor de la ciudad (Rodas, 2014), y esta particularidad es aprovechada por los san pedreros para ingerir el cactus y hacer un *viaje* espiritual, una introspección, un ritual.

El peor lugar sería la ciudad o una iglesia. La ciudad generalmente es un paisaje es muy opuesto a la naturaleza, es un choque muy grave, el mismo uso del cemento es que sea aberrante a la naturaleza, es una ofensa el paisaje, la casa cuadrada o los edificios cuadrados o las cosas así, con la forma natural, la forma natural nunca vas a ver un ángulo así, y una línea recta así, la naturaleza es libre para expresarse como quiere, entonces ese choque es lo que te causa incomodidad, es como ver la tele, si ves un noticiero cuando estés así, imagínate como te vas a poner te da pena te vas a deprimir muy grave, lo mejor es irte a un lugar que nada te va a interrumpir. Vas a estar en un poco más de tranquilidad. (Mister Yozo, 2009, entrevista).

Los lugares periurbanos que no estén contaminados, que sean tranquilos, relacionados con la protección, la sensibilidad, la introspección: “[s]ientes también a la ciudad, el cambio del cerro a la ciudad, cuando estas entrando en el minibús y tener que pagar con una moneda, sientes la suciedad lo podrido de todo esto” (Pablo, 2008, entrevista)¹⁰¹. Los que ingirieron en la ciudad (85%) tuvieron malas experiencias: “el rollo de la ciudad, mal plan en la ciudad y desde esa vez nunca más le puse en la ciudad digamos, siempre dijimos en el campo, pero estaba cargado de ese tipo de cosas ¿no?, alejarse de la ciudad” (Antropolis, 2010, entrevista)¹⁰².

¹⁰⁰ Notas de campo, cuaderno de campo #1, #3, #5.

¹⁰¹ Pablo, estudió artes y filosofía en la Universidad Mayor de San Andrés. Los libros, entre muchos que le gustan, son de los poetas malditos como Edgar Allan Poe, Baudelaire; también autores latinoamericanos como Benedetti, Galeano; filósofos existencialistas como Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Lacan, Ciorán, Baudillard; y autores bolivianos como Jaime Saenz. Él está realizando la tesis de Guillermo Bedregal y leyó los libros de Castaneda junto a colecciones de libros de artistas como Picasso y Van Gogh. Pablo gusta de la música Jazz, Blues y Lhasa de Sela.

¹⁰² Antropolis es antropólogo, tiene un tatuaje de un motivo Chavin (guerrero con un cactus de San Pedro en

La montaña o lugar alto es símbolo de vinculación entre el cielo y la tierra: “es una tierra santa *porque es el lugar más próximo al Cielo*” (Eliade, 1994 [1957]: 33. Cursivas del texto). La apacheta, para los herederos de la tradición andina, son lugares sagrados, siempre situados a gran altura, que resguardan a la ciudad; el yatiri Antonio Ramírez (2004), explica que los originarios rinden un homenaje a la apacheta más cercana de su lugar de nacimiento, el cual es su espacio tutelar y el de sus ancestros, donde celebran a la Pachamama¹⁰³.

Los san pedreros (85%) suben a las apachetas para que los espíritus y los abuelos *Achachilas* cuiden: el ritual, el *viaje* y a ellos mismos. Los solsticios son fechas en las cuales se ingiere el cactus: suben la montaña a pie antes del amanecer del 21 de junio, previa ingestión del cactus, para que en el camino el cactus haga la limpieza material, en el transcurso piden permiso a los guardianes del lugar y luego al llegar a la cima, donde se descansa, charlan y están en silencio mucho tiempo¹⁰⁴.

Manuel cada cierto tiempo gritaba *Achachilas*, como saludando a los cerros que estaban a nuestro alrededor, todos se emocionaban cuando Manuel gritaba, el eco que ocasionaba era fuerte; cuando llegamos a la punta, donde estaba el guardián, nos sentamos y nos quedamos un buen tiempo, charlaron y comentaron acerca del cerro. Subimos el cerro era un pico y tenía dos lados, un lado estaba erosionado y daba vértigo mirarlo, y el otro era por donde habíamos podido subir y miraba a la ciudad, los comentarios fueron que el cerro dividía estos dos espacios, la ciudad, con las actitudes violentas, el ruido, la contaminación el consumismo; en cambio el otro lado era la naturaleza, lo puro, lo bonito, lo que tenía que ser... todos estaban felices y me dijeron que siempre la planta les enseñaba¹⁰⁵. (Pinto, 2008, observación).

La dinámica de los san pedreros es muy parecida en la subida a las montañas aunque hay algunas diferencias: algunos ingieren el cactus cuando están en la cima de la montaña, otros antes de subir; al subir encuentran a guardianes del lugar, formados en las montañas, o por

la mano), me contó que el tema de los alucinógenos y la muerte se fue perdiendo en el tiempo, en las escrituras y en la historia, no se sabe mucho acerca de cómo fue el uso de los enteógenos, son los dos temas que le apasionan. El cactus cambió la percepción de la realidad y de su vida, lo ingiere espiritualmente, y a partir de verse urbano, lo ingiere lúdicamente.

¹⁰³ La Prensa, 2 de Mayo 2004.

¹⁰⁴ Observación participante en Chikani. 20 de junio de 2008.

¹⁰⁵ Observación participante, junio de 2008.

animales que se aparecen en el camino, algunos descansan en ese lugar para pedir permiso para entrar al lugar sagrado otros solamente agradecen y pasan de largo. Al ingerir el San Pedro le dan las gracias hablan u oran y ch'allan para agradecer a las deidades. El grupo siempre busca alguien que los guíe¹⁰⁶.

A veces se arma una mesa para quemar: mesa que es construida por los propios san pedreros y los ingredientes comprados por ellos mismos. Los san pedreros llevan objetos que valoran para ser bendecidos por los *Achachilas*.

Así mismo hacen peregrinajes a lugares sagrados (60% de los sujetos de estudio), a montañas, donde ingieren el cactus para que les ayude a caminar¹⁰⁷. Algunos san pedreros peregrinan solos, ingieren el cactus en las montañas o en espacios donde crece el cactus de manera solitaria, piden permiso al lugar y comen el cactus para hacer un *viaje* espiritual (Z, 2008, entrevista).

Los lugares altos y donde crece el cactus del San Pedro son los espacios que eligen los san pedreros para ingerir el cactus. Preferiblemente si están lejos de la ciudad, y si pueden estar un día o dos. Existen dos lugares que más frecuentan y son los más representativos: El Abuelo (pseudónimo) y Los Vientos (pseudónimo). Son lugares cercanos a la ciudad de La Paz: se puede llegar en cuarenta y cinco minutos a una hora del centro.

El Abuelo es un lugar cálido, no tiene muchas casas, con muchos árboles, ventoso, algunos lo conocen como el “castillo de los San Pedros”, pues existen muchos San Pedros en sus alrededores. El lugar se ha vuelto de creencia cristiano-evangelista y no se encuentra con facilidad conocedores del cactus. Antiguamente, cuentan los san pedreros que, un abuelito aymara guiaba el *viaje*: rezaba al cactus cortado, hacía caminar después de ingerir el cactus y rezaba en todo el transcurso del *viaje* (Killa, 2015, entrevista).

En el Abuelo, había un viejo, un brujo [2]. Les hacía comer a mis amigos.
Nunca lo conocí. Pero hay algunos que piensan que el viejo, el abuelo es

¹⁰⁶ Observación participante, agosto 2008.

¹⁰⁷ Observación participante, diciembre 2008.

un cactus. ((Señalando un árbol de dos metros)) hay de ese tamaño, como dos o tres metros de alto, pero eso piensan, pero antes se refería al Abuelo a ese señor (Daniel, 2007, entrevista).

El cactus que es confundido por el abuelo aymara que te acompañaba y rezaba, es uno de los más antiguos de La Paz, en la actualidad se quedó con la referencia del cactus como “El Abuelo San Pedro”:

Imagen N° 3. Fotografía de uno de los cactus más antiguos de Achuma



Fuente: Osvaldo (2015) (*Abuelo San Pedro*, San Pedro de 6 metros de alto)

Los san pedreros cuando van al lugar, cosechan el cactus o lo llevan preparado y se quedan para ingerirlo, el tiempo que emplean es generalmente todo un día o medio. En el 2007 el cactus no estaba a la venta en el lugar, ahora los venden a 30 Bs o más¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Notas de campo. Cuaderno #5.

Los Vientos es muy conocido en la ciudad de La Paz como lugar sagrado: es un lugar de montañas altas, es donde viven las almas, hay mucho viento por la tarde, no hay casas, existen algunos sembradíos en sus alrededores y en este lugar se hacen peregrinajes y se hacen mesas.

M: ucha cuando yo lo he conocido al San Pedrito chango, a mis 17 años, andábamos perdidos en drogas... todos, y había un amigo nos a mostrado el camino ¿no? bien, y nos ha llevado a Los Vientos justo, por primera vez que hemos tomado bien, entre cuates en una casa una experiencia extra sensorial espiritual, y este chango nos ha llevado nos ha hecho comer, hemos comido crudo, así con las manos, y ha sido una experiencia increíble, pues entonces, mucha gente que es ahora artista, hemos entrado al valle de las animas, y nos ha enseñado a abrir portales y a pedir permiso y a través de eso conocer al San Pedro ¿no? (Manuel, 2008, entrevista).

Los lugares sagrados tienen la particularidad de tener guardianes: al entrar a los lugares se pide permiso, y representan el umbral del espacio para quedarse a descansar por un tiempo o para ingerir el cactus.

Los umbrales: Guardianes del lugar.

Los guardianes que ven los san pedreros (40%) en el lugar son animales generalmente: los san pedreros interpretan a estos animales como elementos del cielo y de la tierra; aquí tenemos al cóndor, el sapo, la llama, la vicuña, el águila, los perros y el halcón. Los animales están formados por los mismos cerros y otras veces los guardianes son animales vivos que aparecen en el lugar, como perros y aves.

El lugar y los guardianes son importantes para que el espacio se considere sagrado, como nos menciona Eliade (1994 [1957]): en un espacio profano no ocurre ninguna ruptura cualitativa.

Todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente (...) A menudo ni siquiera se precisa una teofanía o una hierofanía propiamente dichas: un signo cualquiera basta para indicar la sacralidad del lugar (...) Cuando no se manifiesta ningún signo a sus alrededores, se

provoca su aparición. (...) Se trata en suma, de una evocación de fuerzas o figuras sagradas, que tiene como fin inmediato la orientación en la homogeneidad del espacio. Se pide un signo para poner fin a la tensión provocada por la relatividad y a la ansiedad que alimenta la desorientación; en una palabra: para encontrar un punto de apoyo absoluto (Eliade, 1994 [1957]: 25-26. Cursivas del texto).

En estos espacios los san pedreros buscan signos: guardianes que defienden la entrada del lugar y que guían para llegar al lugar indicado.

M: era un cóndor, son los elementales de esta tierra, el cóndor, en el oriente el delfín, en el río el (...), el agua, el elemental del aire, después esta la llama, la alpaca la vicuña, en realidad en la cosmovisión andina, tienen mucho que ver con el caminar del hombre, ¿sabías eso no? primero eres alpaquita, después eres llama, y después eres vicuña, ¿no? entonces ese es, la misma forma de caminar del animal por la tierra, también tiene la misma forma con el hombre, como dice lo pequeño es en grande, lo grande en pequeño entonces es un poco esa conexión, son los elementales de esta tierra... A: es el guardián del aire... M: era el guardián de ese lugar, como esta en las montañas, claro, obviamente podía a ver el guardián del aire, si hubiéramos prestado un poco más de atención tal vez por ahí estaban los guardianes de la tierra, una llamita, un alpaquita por ahí el sapo, el sapo que es la pachamama, te acuerdas cuando hemos ido con la mama de Felipe, antes de tomar que hemos visto un sapo, yo he visto un sapo y he dicho aquí es ¿nove?, ¿te acuerdas?... hay que ver las señales de la tierra... entonces hay que estar un poco más abierto a las energías telúricas (Manuel, 2008, entrevista).

Los guardianes animales, como los perros o aves como el alkamari, dan la bienvenida para mostrar el lugar sagrado y para poder ingerir el San Pedro con protección.

L: si ya estábamos y de repente se han aparecido dos perros negros y era como que te hacía sentir mejor y como te reflejabas tal vez en los perros y hemos sentido como: uuu son nuestros guías y hemos seguido y los hemos seguido hasta el final, eso ha sido algo bien significativo digamos así algo bien hermoso, una sensación nos solo de seguridad pero de algo como que realmente sientes que no quiere decir conectarse pero... si definitivamente a quitado esa sensación de miedo. (Lemur, 2010, entrevista).

A continuación se describirá la enseñanza del cactus (apolíneo) en dos dimensiones: la parte interna conformada por el *despertar de la conciencia*, la introspección de los actos y la limpieza del cuerpo; y la dimensión externa conformada por la vinculación de la Naturaleza-Ser, la concepción de la totalidad (percibir que *todos somos uno*).

Lo apolíneo: enseñanza del cactus del San Pedro.

- ¿Le enseñó su benefactor todo sobre Mescalito?
- ¡No! Nadie me ha enseñado sobre él. Mi maestro fue el mismo protector (Mescalito). (Castaneda, 1968).

La enseñanza del cactus del San Pedro – que experimentan el 90 % de los sujetos de estudio – se acerca a las experiencias activadoras de sentido (Exaces)¹⁰⁹. Los san pedreros buscan el ritual; buscan la muerte-renacimiento. Así conciben al cactus como un oráculo y un medio para ordenar su interior, su ser. Por lo tanto el presente acápite describirá la enseñanza del cactus del San Pedro en dos dimensiones:

- Interna: el *despertar la conciencia*¹¹⁰ y hacer una *introspección*.
- Externa: entender la fuerza de la naturaleza y ser parte integral de la totalidad, *todos somos uno*.

En la búsqueda psíquica de la realización del arquetipo de iniciación el san pedrero también experimenta con drogas, pero el San Pedro en su mayoría ha ayudado a los san pedreros (40%) a salir de sus adicciones de la coca o pasta base, al igual que otra *planta maestra* como la ayahuasca.

El ingerir y conocer el San Pedro en una dimensión ritual-sagrada-apolínea ayuda al sujeto de estudio a transformar su percepción materialista del entorno y sin misterio que occidente construye: todo está explicado y dicho para la cultura occidental, la razón y la ciencia explican todo. Es el mito de la modernidad, la sociedad científica industrial desarrollada es a la que se tiene que llegar, “con su esquematismo de trabajo y vida, sus sectores productivos, su pensamiento en categorías del crecimiento económico, su comprensión de la ciencia y de la técnica y sus formas de democracia” (Beck, 1998: 17).

Pero con el San Pedro, yo le tengo mucho respeto, eso sí como una persona, no sé, como un maestro, yo creo que todas las sustancias son *maestras* de alguna manera, te enseñan cosas, pero está en especial es muy poderosa, muy fuerte (...) algo importante, que como que me iba a dar una, como esta visión también, muy ligado a todo eso ¿no? tener

¹⁰⁹ Sin embargo una experiencia activadora de sentido, qué está desde el año 1994, es *La Danza Larga del San Pedro*, lo cual el 40% de los sujetos de estudio han participado, que será descrita en el siguiente capítulo.

¹¹⁰ “Código en vivo”.

una visión que encamine tu vida, supongo que te de todo lo que es la, un destino también, una misión, en la vida (Ajenjo, 2010, entrevista).

Luna (1986) describe a los vegetalistas de la Amazonía peruana que tienen el conocimiento de que las *plantas maestras* son las que revelan propiedades curativas de otras plantas. Henman (2004), estudioso contemporáneo del San Pedro, se refiere al *espíritu de la planta*, defendiendo el concepto de *planta maestra* (o profesora) de los indígenas sudamericanos. Los san pedreros plantean este mismo concepto al reconocer al cactus como un ser sabio, como *abuelo*, que te da enseñanza.

Lo más lindo que la gente es que ni siquiera conoce acerca de la filosofía, o de la cultura andina, y de donde nace esto, comparte porque el San Pedro te cuenta, el San Pedro es tan sabio que te cuenta, te transmite esas cosas, te transmite el hablar de la Pachamama, el hablar del viento, las palabras de los *Apus*, de los *Achachilas*, la gente a pesar de no conocer la historia... a pesar de no conocer la historia de una manera formal, entonces, comienza a transmitir su sabiduría, y esto no pasa con el San Pedro, si no con todos los elementales de la tierra, como la ayahuasca, hace lo mismo, te cuenta leyendas con las experiencias extrasensoriales que puedas tener.... Entonces es pues un ente muy sabio, realmente ¿no?, hay que respetarlo bastante, y siempre hay que tomarlo como persona viva, ¿no? muchas veces ha aparecido él físicamente en los viajes, se ha personalizado, en la forma de un abuelo, muchas veces en la forma de un niño, físicamente te aparece un niño de la nada, y tú dices ¿quién es este? y comienza hablar cosas que y vos quien eres pues que después te cuenta que en el espíritu que circula, el espíritu del San Pedro circula, puede estar hoy en un abuelo, o en un niño, o tal vez en un perro, o tal vez en el cielo, entonces como que te ayuda a abrirte un poco más... abrirte un poco más tus perspectivas (Manuel, 2008, entrevista).

Es así que el cactus del San Pedro es un ser sabio, lo perciben como *Abuelo*, que tiene voluntad y fuerza. Las dimensiones en las que enseñanza son interna y externa, las cuales se describirán a continuación.

Dimensión interna

Nunca hubiera podido percibir que lo que la rosa, el iris, y el clavel significaban tan intensamente eran nada más, y nada menos, que lo que eran, una transitoriedad que era sin embargo vida eterna, un perpetuo perecimiento que era al mismo tiempo puro Ser, un puñado de particularidades insignificantes y únicas en las que cabía ver, por una indecible y sin embargo evidente paradoja, la divina fuente de toda existencia.

(Huxley, 1954: 18).

La dimensión interna, de la enseñanza del cactus del San Pedro, está relacionada con el *despertar la conciencia*: que se refiere a la muerte y renacimiento de la conciencia; la *introspección* que se acerca a descender a los laberintos espirituales (Campbell, 1949) de la oscuridad de su ser (sombra).

Por lo tanto el *despertar de la conciencia* es un cambio de conciencia o mentalidad: “porque son señales, realmente son señales, porque no tenía idea, realmente cuando comes el peyote (San Pedro) comienzas ya, es ya eterno, es una cosa ya eterna, porque lo que se te ha mostrado otra apariencia son otros códigos otra manera de pensar” (Osvaldo, 2007, entrevista). Aquí cambian las estructuras del pensamiento, como un despabilamiento o catarsis.

Ya no podía tener las mismas ideas, concepciones que tenía, porque lo había visto el mundo totalmente diferente, había visto otro, que nunca los había antes, entonces que por tanto, así aunque no estén, aunque no haya comido el San Pedro, ya no iba a ver las cosas igual, porque ya había cambiado mi forma de ver y percibir y para mí, ese año así y de hecho yo lo considero es como un año de renacimiento ¿no?, quizás ahora así medio que romántico, pero en ese momento y hasta ahora un poco lo pienso así, siento que es un renacimiento una nueva forma de ver las cosas (Antrópolis, 2010, entrevista).

La percepción que tienen del *despertar de la conciencia*, por tanto, es un cambio en ellos de la conciencia: estar consciente de uno mismo y lo que hacen con el planeta, vivir el presente, no estar dormidos – o ser esclavos de esta sociedad –, tener la capacidad de reflexionar el mundo (sistema) actual.

Si es un despertar realmente ¿no?, después he estado como una sema:::na así bien conmovida, por eso, por eso, por haber visto de esa manera así la naturaleza, ese es lado amable digamos, pero también he tomado conciencia del lado horrible digamos, //¿cómo?// de lo que esta pasa:::ndo de lo que hacemos, porque después hemos comenzado a salir del lugar y había un montón de basu:::ra y no sé qué cosas y yo estaba bien sensible, bien no sé cómo y me daba pena ¿no?, daba pena [...] saber que el ser humano puede estar haciendo mierda el planeta, me he puesto en un lado bien romántico, pero a la vez conciencia con la naturaleza cosa que nunca había tenido antes de esa experiencia, digamos, jamás ¿no?, //¿nunca?// o sea si podía contemplar una flor boni:::ta o también un insecto extraño (riéndose), pero no como ahora con ese respeto, no sé, ahora todo lo que veo, ha cambiado mi vida desde esa vez realmente, yo

siento eso. Por eso y por la naturaleza y además porque abre otros como canales de percepción muy fuertes ¿no?, como que tu intuición, se abre bastante puedes intuir (Z, 2008, entrevista).

La *introspección* es parte de la dimensión interna ya que les ayuda a activar la conciencia reflexiva: verse a uno mismo como en un espejo – el concepto de la sombra de la psicología analítica (1984) describe muy bien éste proceso – para buscar en su interior (arquetipo del héroe enfrentarse con el monstruo) aquello oculto y reprimido y tener conciencia total de su ser.

Con hacer introspección y retrospectiva de tus actos personalmente me refiero que al estar en un estado de percepción alterado puedes verte a ti mismo desde una perspectiva diferente, como verte desde fuera de ti. Esto se convierte en una especie de auto juicio con un criterio más objetivo que el que puedes tener en la cotidianidad (...) con San Pedro es como que antes de llegar a esa tranquilidad debes comprender y resolver muchas cosas internas, por eso creo que el San Pedro es una droga más espiritual, no es una salida fácil a tus problemas, al contrario es algo que te hace enfrentarlos. No por nada lo utilizan como rehabilitación para la cocaína o el alcoholismo, no como un remplazo, si no como una sola experiencia de meditación y reflexión (57, 2010, entrevista)¹¹¹.

La *introspección* es la búsqueda interior psíquica, es donde los san pedreros pueden observar sus miedos, traumas, problemas y dar soluciones. Los sujetos de estudio arguyen que cuando el cactus te genera un *mal viaje* tiene que ver con el estado de la psiquis: cuando no se conoce el ser humano a uno mismo, está deprimido, con angustia, con miedos, traumas, en un estado de separación interna; aquí la *planta maestra* les muestra ese lugar oscuro (sombra) para que pueda observar directamente el problema que genera el malestar.

Porque justamente decía (Jodorowsky) que todas estas plantas son aliados ¿no? que te ayudan a ver [3] tus limitaciones ¿no?, o sea tus limitaciones pueden ser: tus miedos, tus traumas, tu impotencia respecto a cosas que no puedes cambiar, cosa que te ha pasado en la infancia, atra::as, cosa que desees, ese miedo de no tener lo que desees entonces a

¹¹¹ 57, interesado en el diseño gráfico y comunicación visual, estudió en Católica Boliviana de San Pablo, estudió en un colegio privado católico. La trayectoria religiosa se caracterizó por ser católico, luego ateo y ahora se considera agnóstico. Su padre es arquitecto, su madre gerente de comercio exterior, vive en la casa de sus padres. Es músico, hace música punk, experimental, new wave, tiene una banda que sacó un disco. Al San Pedro primero lo consideró como una droga más fuerte, luego como un rito de paso enfocado a una introspección de sus actos y conectarse con la tierra.

veces se confunde saber, a veces es también que naturalmente vayas viviendo y de a poquito, porque el San Pedro es una patada voladora, (me río) si, te muestra digamos si la vida fuera un edificio, el San Pedro te lleva a la terraza, así de uno, y pasas todos los pisos, los ves bien pero no, no lo has recorrido me entiendes, directamente estas en la terraza y ves lo que hay al final y vuelves a bajar digamos, pero, a veces confunde ver tantos pisos en uno a veces confunde ver tantos pisos ¿no? y tanta información a si rápida confunde digamos, y no es bueno tampoco, no muy seguido (Z, 2008, entrevista).

Los *viajes de introspección* están acompañados por las limpiezas o purificaciones y después de la experiencia los san pedreros sienten alivio o ligereza: generalmente vomitan (lo que se puede atribuir la sensación de ligereza, que es una reacción química del cuerpo, que se está intoxicando y la sustancia tiene que ser expulsada), y también hay llanto o diarrea. Los san pedreros relacionan estas reacciones del cuerpo con la voluntad de la planta: es la forma en la que se purifican y sanan, la limpieza de la sombra (miedos, de tus negatividades, de las cargas emocionales de la psiquis).

El San Pedro a le da a cada quien lo que necesita en ese momento, algunos puede que le haga sufrir ¿cachas? porque eso se lo merece, Tengo amigos que han pedido así limpieza, yo digamos he pedido limpieza, y he vomitado 12 horas ¿cachas?, ((me río)) y así puta increíble, te da además, según lo que vayas a aguantar, realmente es un espíritu bien sabio, muy bueno y amoroso, y te asustas pues porque te lleva a ver mundos que no conoces a cosas que no esperas (Ramona, 2008, entrevista).

La dimensión interna de la enseñanza, por tanto, es una reflexión interna que pasan los san pedreros cuando realizan los *viajes* solos o en grupo en lugares sagrados o alejados de la ciudad. La dimensión externa está relacionada con la enseñanza del cactus del San Pedro sobre la vinculación con la naturaleza y la sensación de ser parte del todo, “la integración del individuo con el todo” (Ventura, 2008, entrevista) que serán descritas en el siguiente subtítulo.

Dimensión externa

Hay un “oscuro conocimiento” de que Todo está en todo, de que Todo es realmente cada cosa. Yo supongo que esto es lo más que una inteligencia finita puede acercarse a “percibir cuanto esté sucediendo en todas partes del universo”

(Huxley, 1954: 26).

El presente subtítulo describirá la dimensión externa de la enseñanza del cactus del San Pedro, que se relaciona con la percepción de los san pedreros (95%) como la naturaleza viva y el cactus del Achuma como un oráculo (70% de los san pedreros) y por último la percepción de los san pedreros (95%) como parte de la totalidad.

El efecto que tiene el cactus, por los alcaloides que contiene la planta, es acrecentar la conciencia para poder captar la realidad en su totalidad: tener conciencia de que todo está vivo. En el estudio que realizó Huxley (1954) publicado en el libro *Las puertas de la percepción* describe y analiza muchas experiencias del consumo de la mezcalina que hace referencia a esos efectos.

En el contexto urbano de los sujetos de estudio la naturaleza se reduce a un objeto de explotación para uso del “beneficio” del ser humano, “conforme fueron avanzando los descubrimientos científico-tecnológicos, (...) (dieron) lugar a una relación de control sobre la misma (naturaleza)” (Rosales, 2006: 213) ésta percepción se rompe con la ingesta del cactus. El *viaje* modifica la conciencia y existe una percepción de la totalidad: se siente una vinculación con la naturaleza (sienten ser parte del Todo), una relación con todos los elementos de la tierra que merecen respeto.

En esa comunión, yo le digo comunión porque para mí es como que sacrificar un poco de tus paradigmas mentales, para estar un poco más receptivo a lo que la naturaleza tiene para mostrarte para enseñarte, para demostrarte, que son mucho más sutiles pero trascendentales a la larga, entender que solamente todos somos uno, y somos uno con el planeta, es una enseñanza que puede cambiar la orientación de tu vida, los actos de tu vida, hasta los más efímeros como botar una botella plástica al campo. Y eso es a la larga deriva a tratar mejor a todos los seres que están y existen alrededor tuyo. En ese respeto. Entender todo, y todo es uno contigo (Mister Yozo, 2009, entrevista).

Los san pedreros (92%) comienzan a respetar a la naturaleza: “el San Pedro era muy jodido, porque era de la naturaleza, era más divino, pedir al mundo que me cuide, igual me cagaba de miedo, pero, era mucha paz, estudie el final muchas cosas que yo sentía, que es el espacio tiene vida, todo respira, la tierra es así...” (Loquito, 2008, entrevista)¹¹².

Por lo tanto en el cambio de esta percepción se rompen las barreras del ego: un ego que se cree superior a la naturaleza. La percepción de entrevistado se transforma y trata de cuidar la tierra desde ese momento, concibiéndola como un ser vivo, sensitivo y a quien se le debe respeto.

Creo que lo más importante lo que el San Pedro en general da a la mayoría de las personas que conozco, es esa idea digamos de poder comprender, una especie de inmensidad, o de poder como sentir más cercano, mas digamos sentir menos esa barrera entre humano-planta, o humano-animal, o humano-tierra, porque si es yo me acuerdo porque sí era, apoyarme contra un árbol, realmente es algo que rompes la barrera. (...) El San Pedro ayuda que la Naturaleza-humano se una, cultura-naturaleza ¿no? (Lemur, 2010, entrevista).

Es por ésta razón que los san pedreros buscan espacios sagrados, espacios abiertos en contacto directo con la naturaleza como las montañas. De esta manera, luego de consumir el cactus en el ritual, realizan activismo para cuidar a la naturaleza como campañas de limpieza de basura en barrios o comunidades, crean colectivos ecológicos de comida consiente, realizan talleres para huertos urbanos, etc.¹¹³

[U]na conexión muy fuerte con esas cosas y de repente empezamos a caminar el cerro... y yo me... sentía que, que la montaña me llamaba, y... era una montaña así grandota alta, recta, medio recta yo no quería escalar, pero me llamaba y me he ido a la montaña, y me puesto así a escucharlo y era un amor, tan lindo así tan infinito, era... no sé, era bello, era paz era casa, y me he puesto a llorar así waaa (se ríe) y me he puesto a llorar jodi:::do porque y le pedía perdón por haberme alejado tanto tiempo, porque en mis épocas, iba mucho tiempo al cerro y todas esas cosas pero, me he desconectado, le pedía perdón, y sentía

¹¹² Loquito, estudió en la Universidad Católica Boliviana, vive en casa alquilada con sus padres, su padre trabaja en las naciones unidas, la madre en la embajada de Francia. Su trayectoria religiosa fue de ser católico a agnóstico y actualmente es budista. Le gusta la música punk, ska, reggae, gótico, progresivo. Entre la literatura entra lecturas metafísicas, Willian Burrougs, poesía de Walt Whitman, ciencia ficción a Issac Aismov y los libros de Castaneda. Consumió LSD, marihuana. El uso del San Pedro primeramente fue lúdico, luego como que te abría el tercer ojo, y ahora es espiritual su uso.

¹¹³ Notas de campo cuaderno de campo #5.

como que la montaña me abrazaba así... y ha sido hermoso, ha sido un momento íntimo entre yo y la naturaleza ¿no? (Azulita, 2010, entrevista)¹¹⁴.

Otra de las enseñanzas externas al ingerir el cactus es la totalidad. Perciben una integración: la conciencia de que *Todos somos uno*. La psicología transpersonal explica estos estados de la siguiente manera: “[e]n estados holotrópicos, podemos trascender la estrecha barrera de nuestro ego y encontrarnos con un rico espectro de experiencias transpersonales que nos ayudan a recuperar nuestra completa identidad” (Grof, 2000 citado en Grof, 2010: 129).

Los san pedreros (95%) describen esta experiencia como el sentir la inmensidad de la naturaleza, la respiración de la misma y sentirse parte de ella.

Todo es UNO, es increíble, te juro te da pruebas, como la lluvia es igual que tus lágrimas, como el agua es igual que tu cuerpo así, bien religioso, //¿religioso en qué sentido?// de... esa conexión con Dios, te conecta con Dios totalmente, por eso es San Pedro porque te abre las puertas del cielo, //ya// te conecta con Dios, es un mensajero, que te hace ubicar, que te dice: no necesitas nada vieja estas viva, que milagro, como todo nace y muere todo el tiempo, tú también todo el tiempo, y es así, va totalmente con... con lo que te pueden decir el místicos: budistas, o del zen, o hasta los cristianos ¿cachas? con ese amor (Ramona, 2008, entrevista).

Así se genera *la conexión* o vínculo de las personas que ingieren el cactus con el entorno; muchas veces se menciona esta relación a través de la telepatía, “empezaba a sentir que podía hablar con ellos sin tener que hablar con la boca, sin tener... mentalmente era lo que hacíamos hablar...” (Charro Bandolero, 2008, entrevista). Aquí se genera una pertenencia, un lazo, una tribu, un vínculo que no tienen con el resto.

Entonces por ejemplo con las personas con las que estaba esta primera vez, surgió un... //¿los conocías?// si, los conocía bien, y surgió un nivel de conexión que yo le podía decir lo que estaba sintiendo como si fuera mi propio cuerpo así entonces eso era una felicidad absoluta, era una alegría absoluta, tu eres yo, yo soy tu, y todos somos eso (Mister yozo, 2008, entrevista).

¹¹⁴ Azulita, estudió artes en la Universidad Mayor de San Andrés, estuvo en un colegio privado católico. Cuando la entreviste fue en la plaza Abaroa, al San Pedro lo conoció en una fiesta Rave que fue de muy pequeña y sus amigos lo habían ingerido lúdicamente. Primeramente no le llamó la atención, leyó los libros de Carlos Castaneda y espero a que el San Pedro le llamara para que pueda ingerirlo.

El cactus también puede ser un oráculo, “[l]os oráculos constituyen un medio más seguro de descubrir el futuro y las cosas ocultas” (Evans-Pritchard, 1976: 247). De esta manera recurren al San Pedro para tomar decisiones, para descifrar cómo será el futuro, para analizar algo en sus vidas que no está claro.

A principio de año, uno cada año, y me mostraba así clarito como iba a ser mi año, //¿en serio?// por eso lo estaba comiendo porque me mostraba cómo iba a ser mi año, si iba a tener miedos, si me iba a pasar cosas, ha habido un año que me ha pegado súper bien y me sentía así, como un duendecito me acuerdo en ese *viaje*, porque estaba tan feliz, todo el rato estaba riendo y maravillándome de to:::do digamos, como niña y me vuelto como una niña, y todo el año he estado riendo (Z, 2008, entrevista).

Es así que los san pedreros en la primera y segunda etapa de la investigación se acercan a las experiencias activadoras de sentido (Exaces), como bien mencionábamos en el capítulo de marco teórico, los estados expandidos de conciencia (EEC) son parte importante de las culturas. Los san pedreros están en búsqueda de estas experiencias para hacer un cambio en la conciencia.

En el siguiente capítulo se describirá la experiencia activadora de estructura en la cual participan un 40% de los sujetos de estudio: *La Danza Larga del San Pedro*. La danza se realiza desde el año 1994 y genera estas experiencias activadoras de estructura: donde las personas experimentan la muerte y un renacimiento de su conciencia.

CAPÍTULO VI

EXPERIENCIAS ACTIVADORAS DE ESTRUCTURA

Cuando ha caído rayo, he visto que era una serpiente o un dragón blanco, lo he visto como en cámara lenta... y cuando cayó, la luz que emanaba, era una luz que me dejaba ver lo que estaba sucediendo el momento que iba a caer, y al iluminar el suelo donde estaba por caer, he podido ver una línea de ancianos, de espíritus que estaban yendo camino hacia el rayo, y cuando caía el rayo, era como una serpiente que agarraba uno de los espíritus y se lo llevaba, y esa es la manera que se llevan espíritus viejos (Sp, 2015, entrevista).

El lago Titicaca, en el año 2009 a 3812 metros sobre el nivel del mar, en una isla desierta que representa una diosa sumergida en el agua Sp tuvo ésta visión acompañado de un ritual con Achuma. Sp nació y creció en medio de la urbanidad, lleno de comercio y consumismo, es así que optó por el camino espiritual, seguir el *llamado* del espíritu del San Pedro (entre otros espíritus), el aprendizaje que recorre con rituales iniciáticos para conocer estos misterios.

La psicología transpersonal mencionaría a estas experiencias como transpersonales – que la psiquiatría y psicología debería tomar en cuenta como parte de la conciencia humana –. La etnopsicología estudia estos estados expandidos de conciencia (EEC) para dejar de lado la psicopatología occidental, así el individuo tenga control de su vida mental y que la cultura genere espacios para el desenvolvimiento pleno de la conciencia¹¹⁵ (Fericgla, 2005).

Para los extirpadores de idolatría éstas visiones serían una “superstición infernal”, para los andinos: el retorno de sus antiguas divinidades, el Achuma es indispensable para volverse *waka*, “es decir, reintegrar el tiempo de los orígenes” (Saignes, 1993: 64).

En la cultura urbana actual los Estados son entes que “pretenden resolver casi todos los problemas de las personas, incluyendo su sentir, opinar, y sus relaciones íntimas” (Fericgla 2003: xxii). Las compañías farmacéuticas, aseguradoras y los bancos ofrecen soluciones al ser humano con miserias: como resolver el miedo a la muerte con el “seguro

¹¹⁵ En la historia de la humanidad el 90 por ciento de las sociedades siempre han respetado y generado espacios para la plenitud de la conciencia (Fericgla, 2005).

de vida” o con el miedo a la vejez con la “renta dignidad”. Y se ha convertido el consumismo en la búsqueda de la felicidad (Fericgla, 2003). La modernidad utiliza el “sistema de recaídas” una especie de sensación de necesidad o escasez, “[l]a presión de la necesidad sirve de motor para poner a trabajar a los seres humanos, mientras que crear la indispensable demanda de masas pasa por la exacerbación de nuevas necesidades” (Latouche, 2007: 57)

Las experiencias activadoras de estructura (Exaces) hacen que los sujetos de estudio experimenten un “proceso de autocreación consciente. Se trata de un proceso que técnicamente se denomina autopoyético: *poyesis* significa acto creativo” (Fericgla 2003: xxvi). Estos procesos autopoyéticos suceden cuando los seres humanos son conscientes de ellos mismos, conocen limitaciones, miedos y factores que impiden el desenvolvimiento. Las plantas de poder en un marco de Exaces ayudan “a liberar justamente las trabas que nos impiden ser armónicos, y capaces de vivir en armonía, entender, entendernos a nosotros mismos, entender nuestro entorno” (Elías, 2010, entrevista).

Las experiencias activadoras de sentido o Exaces, ayudan a los sujetos de estudio a la desestructuración de sus esquemas mentales para dar nuevas formas de pensamiento y nuevos hábitos que llegan a identificar “el sentido profundo y el propósito de su vida promoviendo un nivel creciente de consciencia sobre sí mismas y sobre el entorno. En resumen, estas experiencias activan el proceso de estructuración existencial en el ámbito emocional, cognitivo, social, espiritual incluso físico” (Fericgla, 2003: xxvi).

En La Paz existe la etnopsicología aplicada: éstas psicoterapias profundas como *La Danza Larga del San Pedro* (unión de la cultura nativa norteamericana con andina), los inipis o temazcales (se alternan con la ingestión del cactus del Achuma, cultura nativa norteamericana), las constelaciones familiares (cultura del África), la danza del sol y la luna (cultura nativa norteamericana), rituales con ayahuasca (cultura amazónica), todas enmarcadas con una tradición ancestral de distintos lugares.

Todo rito iniciático o de transformación debe ser una *experiencia activadora de estructuras*, y para que lo sea debe afectar a los individuos físicamente, emocionalmente, cognitivamente, socialmente y en su construcción simbólica del mundo. Si no afecta y transforma en alguna medida cada una de estas dimensiones del ser, el evento no es un rito ni una Exaces (Fericgla, 2003: xx).

Entonces en los siguientes subtítulos describiré *La Danza Larga del San Pedro*, el uso del cactus en Charazani por un médico Kallawaya y describiré a los nuevos guías chamánicos con sus respectivas líneas de aprendizaje.

La Danza Larga del San Pedro

En el año 1984 Elías¹¹⁶, chamán urbano paceño, después de estar varios años en Norteamérica y ser aprendiz de la tradición indígena norteamericana: *Beautiful Painted Arrow* enseñada por Joseph Rael, curandero del pueblo Picuri de las naciones indígenas, llegan a La Paz para realizar *La Danza Larga*.

Elías y Joseph Rael para iniciar la Exaces de *La Danza Larga* en La Paz pidieron permiso a los representantes espirituales: fueron a Tiwanaku y se reunieron con el presidente del Consejo de Jayi Amawt'as de Tiwanaku, Don Policarpio Flores Apaza.

Don Policarpio Flores Apaza tuvo un sueño con su llegada, pues se iba a cumplir la profecía de la unión del águila y el cóndor (las tradiciones del norte y sur), fue entonces que el Consejo aprobó la realización de *La Danza Larga* y participaron todos los sabios del Consejo en la primera Danza que se realizó.

Después de diez años de aquel acontecimiento histórico-espiritual, Elías hizo una variación de la Danza y añadió al cactus del Achuma, *planta maestra* de la región andina, y la denominó *La Danza Larga del San Pedro*, fue donde se unieron en un ritual las dos tradiciones del águila y el cóndor.

El Achuma:

Es un ser sagrado (...) hay dos lados: el de la purificación, que es lo que te mencionaba, el que aflora las cosas interiores, uno trabaja sus temas los vomita, los sufre, los transmuta. Y la medicina te ayuda y te enseña a transmutarlo ya sea entregando a la tierra, quemándolo con el fuego, ya sea con la respiración, bueno cada uno encuentra su manera y la medicina nos ayuda a encontrar la manera (Elías, 2010, entrevista).

La Danza Larga del San Pedro se realiza desde el año 1994: pasaron más de tres mil personas desde que se realizó por primera vez, personas provenientes de varios países

¹¹⁶ Seudónimo.

(Alemania, Francia, España, Perú, Chile, Ecuador). Este ritual será denominado como experiencia activadora de estructura (Exaces) por generar la muerte-renacimiento (estados catárticos) de los participantes.

Los participantes llevaban unas banderas (de tradición norteamericana) colgar y formar un corral o un círculo sagrado con las intenciones de los danzantes, en las banderas se colocaba lo que querían dejar atrás de sus vidas, lo que querían llamar, y las plegarias hacia otras personas.

En medio del corral se armaba una estrella de seis puntas con piedras, y en el centro de la estrella se prendía fuego que se mantenía prendido toda la noche. Al inicio todos los participantes hablan de las intenciones con las que fueron, se arma un círculo alrededor del fuego, se entrega los vasos con Achuma, y luego de la ingesta se baila toda la noche alrededor del fuego.

Es una noche, de anochecer a amanecer, entonces se trabaja la mitad de la noche la purificación entonces con una en espiral descendente, para que la madre tierra, y el fuego interior de la madre tierra nos llegue a purificarnos, y la otra mitad en una espiral ascendente para recibir bendiciones y mandar bendiciones, entonces es un trabajo que se hace no solo para nuestro bien, si no para el bien de la sociedad, de la naturaleza, de las comunidades, de las familias del mundo entero... (Elías, 2010, entrevista).

La danza que se realizaba era de descenso y ascenso, la estrella¹¹⁷ de seis puntas que estaba en el centro era para proteger al fuego y representaba la estrella judía: el mundo de arriba y el de abajo (como es arriba es abajo), representados los seis patriarcas y “las seis deidades que representan el balance de la existencia armoniosa” (Elías, 2015, entrevista). Y también a los seis mundos del budismo tibetano de la tradición dzogchen, donde representa a los chakras, y asimismo:

Significaban seis sabidurías o seis venenos, el mundo de los dioses, de los semidioses, de los animales, de los humanos, de los espíritus ávidos, y de los espíritus infernales, y cada una tiene, un veneno, de los infernales la ira, el de la avaricia la lujuria, el de los animales es la ignorancia, se los humanos es la duda, de los semi dioses la envidia, y de los dioses el orgullo (Sh, 2015, entrevista).

¹¹⁷ “como fulgor en la oscuridad, símbolo del espíritu” (Cirlot 2011 [1997]:204).

El propósito de *La Danza Larga de San Pedro* era transformar estos venenos en sus bendiciones y sabidurías, es por esta razón que se danza toda la noche para poder transmutar a estos venenos que lleva el ser humano y que pueda sanar y curar (SP, 2015, entrevista).

La estrella a su vez contenía unos platos de ofrenda en cada punta, de estos seis mundos, los cuales al amanecer se entregaban a los seres que habitaban en cada mundo como una ofrenda (Sh, 2015, entrevista). Dentro de cada punta los danzantes podían poner amuletos que usaban. Por lo tanto se mezclaban muchos símbolos de las diferentes creencias de los danzantes.

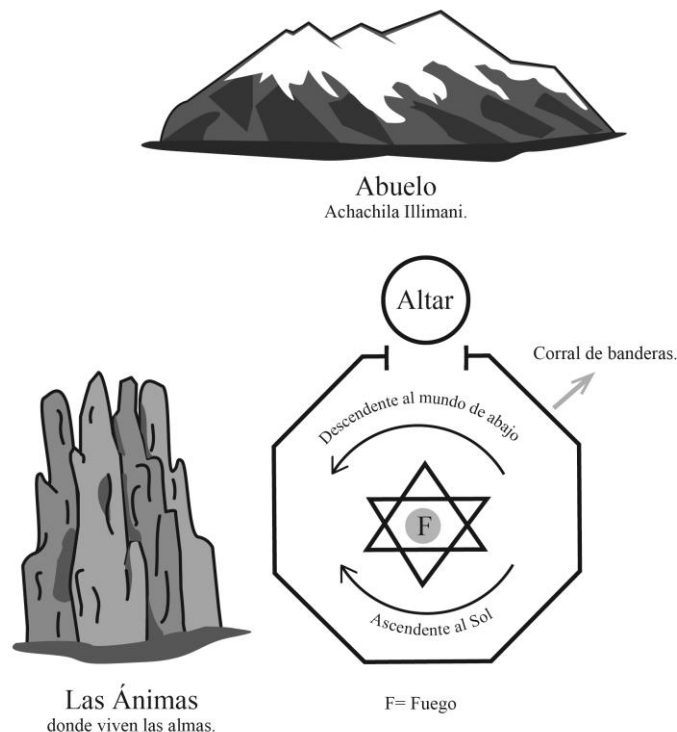
Se alzaba un altar en la puerta del círculo, con el arcángel Miguel (ayuda a vencer a los demonios) y una mesa andina para la Pachamama.

El *inipi* o *temazcal*¹¹⁸ es parte de *La Danza Larga de San Pedro*, se realiza antes de entrar a la danza o al amanecer, es un sauna ritual que se asemeja al útero materno y representa el útero de la tierra. Se realizan cuatro entradas relacionadas con los cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego), existen cantos que ayuda a la limpieza del cuerpo tanto material como espiritual.

Luego de 19 años de realizar esta experiencia activadora de estructuras (Exaces) los danzantes sientes muchos cambios catárticos en su vida. Elías indica que muchas de las personas estaban 20 años en el psicólogo y en una noche pudieron resolver sus problemas con actos autopoyéticos (Elías, 2010, entrevista).

¹¹⁸ De tradición norteamericana.

Gráfico N° 6. Esquema de *La Danza Larga del San Pedro* 1.



Fuente: Andrea Pinto, 2010: “Distribución del espacio de *La Danza Larga del San Pedro*” **Elaboración:** Pilar Montecinos, 2015.

La Danza Larga de San Pedro sólo puede ser conducida por algunos sujetos: que hayan realizado la iniciación, que consiste en realizar los cursos chamánicos intensivos con diferentes plantas de poder. Así para que pueda ser conducida por otra persona tiene que haber una transmisión sagrada:

Es una transmisión sagrada que se da durante la ceremonia, es cuando el espíritu lo indica para la persona indicada y no cualquiera debe ni puede hacer la Danza Larga, sin causar perjuicio de hiper perjuicios para sí mismo y a los demás. La danza tiene sus propios guardianes y su propia bendición y la persona que la va a conducir debe haber recibido la propia de transmisión y autorización de parte de una persona que a su vez has recibido la autorización empoderamiento y bendición del gran espíritu a través de una persona que está conduciendo la danza bajo esas mismas premisas. (Elías, 2015, entrevista).

En ésta transmisión sagrada, actualmente *La Danza Larga de San Pedro* pasó a dirigirla un *amawt'a*¹¹⁹, conocedor de la tradición oral andina. Desde que un *amwt'a* es encargado del ritual han existido algunas variaciones: se aumentan símbolos que se usa en la tradición andina, la estrella se convierte en una chakana, no hay banderas, se trata de no mezclar muchas creencias pues el camino del guía es una línea ancestral andina. Otro cambio es que no todos pueden participar en el ritual: existe una previa consulta con la hoja sagrada de coca o *innal mama* que le comunica cómo puede curarse la persona (los ancestros deciden quién puede participar en *la Danza Larga del San Pedro*) (Wira, 2015, entrevista).

Wira es *amawt'a*, conoció a las plantas de poder desde muy pequeño por su abuelo quechua ayahuasquero que vivía en la selva quien le enseñó a interactuar y conocer cómo se utilizan las plantas. Wira expresa que todo tiene su forma, su *kamachi*¹²⁰: normas que los lugares y las plantas requieren para ser tratadas por las personas (Wira, 2015, entrevista).

Las curaciones que realiza no se reduce a las *plantas maestras*, los lugares sagrados y los espíritus ancestrales son también los que curan. El contacto con cierto tipo de plantas, de lugares o de espíritus depende de la persona y el tratamiento que requiere: “claro vienen para curarse, vienen para tratar hay veces enfermedades (físicas), hay enfermedades de todo tipo, hay enfermedades mentales, q gente que está enferma del corazón, me refiero a los sentimientos, hay gente que está enferma del alma, de cosas espirituales, hay gente que está enferma del cuerpo, hay todo tipo de enfermedades” (Wira, 2015, entrevista).

El Achuma significa “le mente iluminada”. Achumani es el lugar donde siempre crecieron los Achumas, por eso el uso del sufijo *ni* (posesivo en aymara para tener): “decían que antes vivían ahí los antiguos curanderos del Achuma, con el tiempo se ha perdido pero sigue el nombre, sigue ahí el espíritu y se ha mantenido el nombre” (Wira, 2015, entrevista).

¹¹⁹ “Sabio, consejero. Viene de *amawt'*aña: saber, sabiduría, discernir, pensar inteligentemente, adivinar. *Amuyt'iri* significa sabio silencioso, orientados, el que da claridad” (Flores, 2005: 286).

¹²⁰ Forma de comportarse con las plantas y lugares.

Wira consultó a abuelos de la isla del sol que conocían cómo se usaba (pero no realizaban el ritual), pudieron sacar el permiso de la planta para poder usarla y ese mismo año conoció a Elías que realizaba *La Danza Larga del San Pedro*.

A continuación describiremos los símbolos de *La Danza Larga del San Pedro*.

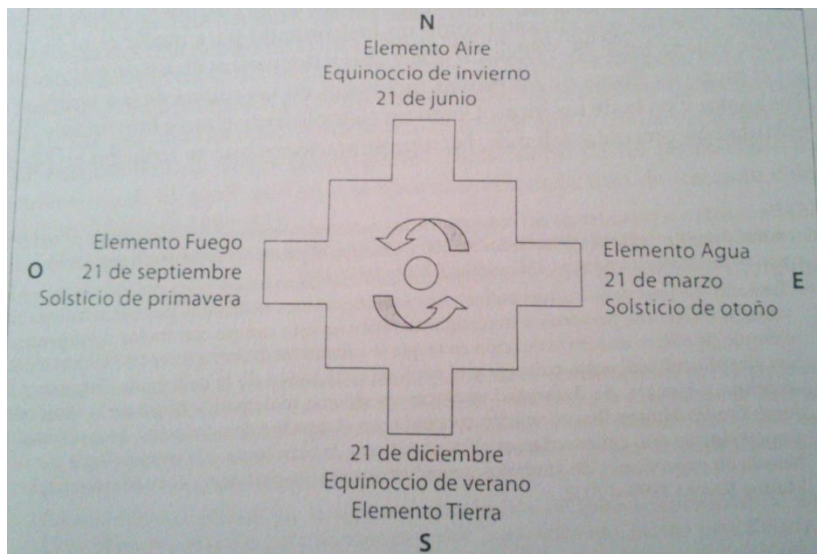
La chakana:

En la cultura andina el cielo se observa de manera distinta que en la cultura occidental: aquí no son las constelaciones o la unión de las estrellas las que guían la lectura del cielo, sino son las manchas oscuras que hay detrás de las estrellas (Wira, 2015, entrevista). No obstante la *chakana* (compuesta por estrellas) es importante para ciertos rituales andinos debido a que resalta en el cielo por su luminosidad: “[l]a chakana viene de j’achakana, significa la “gran luz” es la representación del puente entre el mundo de arriba y del mundo de la tierra, por eso hay un ritual bien grande que se hace en mayo, así por ejemplo en agosto se abre la boca de la tierra, para nosotros también en mayo se abre del cielo que significa la chakana” (Wira, 2015, entrevista).

El origen de la *chakana* se le adjudica mayormente a la constelación del Hemisferio sur donde se puede observar las estrellas que forman la conocida *Cruz del Sur* (Timmer 2011: 138). La dinámica del símbolo hace referencia a la dimensión de tiempo/espacio de la cosmología. El símbolo debe ser visto como una rueda giratoria (movimiento cíclico) en la que se da continuamente una confrontación entre las dualidades complementarias (arriba/abajo, izquierda/derecha), teniendo como consecuencia un proceso continuo de transición y fusión de los polos opuestos (Timmer, 2011: 141).

Los cuatro elementos: aire, fuego, agua y tierra están relacionados con los extremos de la chakana:

Gráfico N° 7. Chakana.



Fuente: Timmer 2011, (“la chakana con adscripciones del calendario solar, estaciones, direcciones del viento y elementos, como se hallan adscritos a la vivencia de os aymaras”).

El tres de mayo es la fecha donde se celebra la chakana, en éste mes se abre la boca del cielo, al igual que en el mes de agosto se abre la boca de la tierra: momento donde se realizan mesas, ofrendas para estas dos partes; para que puedan llegar los seres “de arriba” y a la tierra (Wira, 2015, entrevista).

Fuego¹²¹:

El fuego en aymara se denomina *nina mallku* (nombre espiritual), que es transmisor de sabiduría. El fuego simboliza la sabiduría de cada lugar: cuando se reúnen varias comunidades en los Andes llevan el fuego de cada espacio (Wira, 2015, entrevista).

¹²¹ Los alquimistas conservan en especial el sentido dado por Heráclito al fuego, como ‘agente de transformación’ pues todas las cosas nacen del fuego y a él vuelven (...) Gaton Bachelard recuerda el concepto de los alquimistas para quienes ‘el fuego es un elemento que actúa en el centro de toda cosa’, factor de unificación y de fijación” (Cirlot, 2011 [1997]: 215-216).

La luna¹²²:

La luna representa el tiempo: “los abuelos cuentan antes que solamente, cuando había el sol no había tiempo, no había tiempo, todo el rato era sol digamos, y cuando ha aparecido la luna, del momento que aparece la luna, aparece el tiempo en nuestro mundo, nuestros abuelos siempre se han guiado con la luna” (Wira, 2015, entrevista). Los diferentes tipos de luna tienen distintas energías y distintos significados.

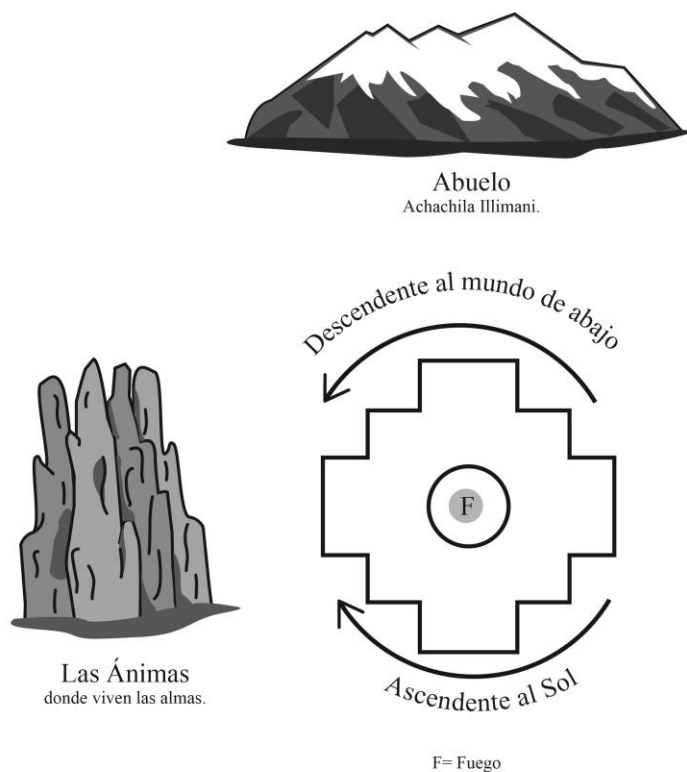
El wachuma va relacionado a la luna llena, por la energía, urta, decimos cuando algo está lleno de energía y urta la luna llena es eso, es cuando salen a caminar los ajayus decimos nosotros, entonces, como la energía de la wachuma es diferente de la ayahuasca, el wachuma trabaja con todo lo exterior por eso todo tiene que haber luz, tiene que estar a flor de piel por así decirte, cuando uno entra ya en la ceremonia, la curación y los mensajes que uno tenga a partir de lo que vea, ese rato la montaña, la montaña te empieza hablar, tiene que estar en ese momento, y ese rato te empieza a hablar, y te empieza a contar todos tus cosas te muestra a tus penas tus virtudes tus desgracias, todo te empieza a mostrar, la piedra, el árbol, la estrella, te empieza a mostrar todo es bien, como te decía todo es bien meticulosamente medido por eso, por la luna más que todo (Wira, 2015, entrevista).

Cada dos meses realizan la Danza Larga guiados por la luna o por los ciclos astronómicos como los solistícios o los cambios de ciclos naturales.

La Danza Larga del San Pedro se realiza toda la noche y empieza cuando se oculta el sol: se camina en un espiral descendente – que se va al mundo de abajo – hasta media noche y una espiral ascendente para ver salir el sol– hasta el amanecer.

¹²² “cada mes la luna ejecuta la misma carrera que el sol en un año... contribuye en gran medida por su influjo a la madurez de las plantas y al crecimiento de los animales” (Cirlot, 2011 [1997]: 289).

Gráfico N° 8. Esquema de *La Danza Larga del San Pedro 2*



Fuente: Andrea Pinto, 2015: “Distribución del espacio de la actual *La Danza Larga del San Pedro*” **Elaboración:** Pilar Montecinos, 2015.

Los nuevos guías chamánicos han nacido en la modernidad, en el ámbito cultural occidental urbano, en el cual el consumismo, la competencia, el egocentrismo son formas naturales de comportamiento; sin embargo la búsqueda de crecimiento espiritual mueven a estos individuos y buscan el camino sagrado de las plantas para una nueva forma de vida y para poder dar a otras personas la misma opción de Exaces.

Nuevos guías chamánicos

Con los nuevos guías chamánicos realicé historias de caso para conocer el proceso y los motivos por los cuales se volvieron guías chamánicos. Así explicaron estos procesos autopeyéticos que han generado en su vida una unión armónica entre lo material y lo

espiritual, de este modo enfrentan el miedo y la oscuridad de su ser, como enfrenta el héroe mitológico al dragón. Respecto a esto Campbell señala:

Freud, Jung y sus seguidores han demostrado irrefutablemente que la lógica, los héroes y las hazañas del mito sobreviven en los tiempos modernos. Como se carece de una mitología general efectiva, cada uno de nosotros tiene un panteón de sueños, privado, inadvertido, rudimentario pero que obra en secreto. La última encarnación de Edipo, el continuado idilio de la Bella y la Bestia, estaban esta tarde en la esquina de la calle 42 con la Quinta Avenida, esperando que cambiaran las luces del tránsito (Campbell, 1949:12).

Es así que encuentran nuevas formas de vida alternativas, encuentran espacios para poder realizar Exaces (que la modernidad no permite) y crean espacios para que otra gente participe en estas experiencias.

Por lo tanto describiremos a grandes rasgos los acontecimientos o *caminos sagrados* que los llevaron a ser guías chamánicos. Turner (1947 citado en Morris, 2005) los denominaría *communitas* por estar relacionados a la liminaridad de los rituales, que se relaciona con la marginalidad, la invisibilidad, la oscuridad, son estados o personas marginales como: Chamanes, adivinadores, místicos, médiums, *hippies* y gitanos.

Las *communitas* se diferencian con la estructura social:

Tabla 4: diferencia entre estructura social y *communitas*

<i>Estructura</i>	<i>Communitas</i>
Estado	Transición
Heterogeneidad	Homogeneidad
Desigualdad	Igualdad
Propiedad	Sin propiedad
Secular	Sagrado
Orgullo	Humildad
Complejidad	Simplicidad
Clasificación	Anonimato

Fuente: Morris, 2005:310.

Las *communitas* se manifiestan en movimientos sociales o varios acontecimientos como las nuevas formas de vida que generan los guías chamánicos. Por lo tanto este concepto ayuda a comprender más la forma de vida que llevan.

De la tradición del Temazcal.

La pareja que práctica el Temazcal se inició apoyando a Elías en todas las ceremonias que realizaba en el transcurso de 4 a 5 años, entre ellas *La Danza Larga del San Pedro*. Fue un trabajo intenso donde enfrentaron miedos, traumas.

Al vivir estas experiencias transformadoras, afirman tener más claridad en su vida, en decisiones, en serenidad, tienen una conciencia reflexiva: sentir sanación de sus miedos, apegos y sentir agradecimiento por la vida.

Luego del apoyo a Elías decidieron conocer otros maestros, fue que conocieron a Ángel, chamán colombiano que vivía a las orillas del lago, él combinaba el San Pedro, la Vilca y el temazcal: “el San Pedro medicina del sur, el temazcal medicina del norte, de los indios norteamericanos, ahí hemos vivido el encuentro del cóndor y el águila, ha sido una profecía, cuando el nuevo sol va a parecer, el pachakuti, las medicinas del cóndor y el águila iban a fundirse” (Arturo, 2015, entrevista)¹²³.

En el proceso de realizar éstas experiencias, se mudaron al área rural, decidiendo cambiar radicalmente el urbano, para tener una vida sencilla con trabajo interior (espiritual) y con la naturaleza.

Actualmente el lugar escogido les permite realizar estas experiencias y proporcionar las mismas a las personas interesadas en ello, también ofrecen limpiezas internas del cuerpo físico (como limpieza del hígado) con tratamientos naturales, realizan terapias, lecturas de tarot, cursos de permacultura, huerta orgánica, conferencias, talleres, ofrecen hospedaje, comida vegetariana y reciben voluntarios.

El Temazcal – sauna ancestral de tradición norteamericana – es un ritual que genera cambios profundos en las personas. Existe una estructura construida (como un domo) se asemeja al útero de la mujer (analogía del útero de la tierra), entran como 10 personas o más en un espacio reducido donde la obscuridad es la prioridad. Realizan cuatro entradas, para trabajar los cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego, cada elemento está relacionado con lo material y espiritual). En el medio de la estructura construida se colocan piedras calientes (abuelitas) calentadas en el fuego que tiene que estar encendido durante todo el

¹²³ Antropólogo holandés, estudio culturas antiguas, aymara.

ritual. Al finalizar los participantes se bañan en el río para cerrar y asimilar lo aprendido en el Temazcal.

Un estudio realizado en instituciones privadas y públicas (25 personas de 13 diferentes cooperativas de agua del departamento de Santa Cruz) demostró que el cambio que genera el temazcal es de valores y de percepciones (Mariaca, s/f). Los participantes pueden revisar “sus percepciones y ‘despierten’ valores comunes en ellos” (Mariaca, s/f).

Tales técnicas catárticas se orientan hacia el desarrollo de la consciencia reflexiva (¿quién soy yo?), de la consciencia sobre el mundo (¿por qué me relaciono así con los demás?) y se orientan también a favorecer el encuentro con los propios límites existenciales (¿qué sentido tiene mi vida?), renovando así el contacto y desarrollo de la esencia individual (Fericgla, 2003: xvii).

Las fechas que realizan los rituales o Exaces son los solsticios, en el mes de la pachamama (agosto) en luna llena, sin embargo cuando se genera un grupo y requiere las ceremonias se las realiza en cualquier momento.

De la tradición de la cruz andina, la chakana.

Munsmawa es médium, desde pequeño se conectó con los espíritus que le revelaron las historias de los abuelos y de las abuelas ancestrales: los secretos de *Wiracocha*¹²⁴. Munsmawa nació en la ciudad de La Paz: las imposiciones de creencia y la estructura familiar y social afectaron la comunicación/relación con los espíritus.

Munsmawa fue guía de muchos san pedreros en la ciudad de La Paz: los llevó a las montañas a pedir permiso de los guardianes para entrar a los espacios sagrados, les enseñó que el cactus del Achuma es sagrado y tiene espíritu. “Este conocimiento está volviendo a través de la urbanidad, aprendido de tradiciones indígenas pero son urbanos” (Munsmawa, 2015, entrevistado). Actualmente las ceremonias que celebra están relacionadas a la cultura de la chakana, que viene mucho antes que la cultura aymara, pero fue transmitida a esta por ser un pueblo fuerte.

La chakana es una información interestelar que vino de los hermanos de Sirio, que se representa aquí, en el pueblo más fuerte que es el

¹²⁴ “El Dios Creador más importante de los incas y una importante deidad en civilizaciones anteriores y posteriores en los Andes” (Timmer, 2011: 368).

pueblo aymara, pero debajo de ellos hay siete culturas que recibieron esta información antes, es una información matemáticas, puedes sacar algoritmos, con ella, es un mapa del tiempo, saber cuándo se siembra y cuando no, es una sabiduría que no tenemos ni idea (Musnmawa, 2015, entrevista).

Los rituales vinculados a la chakana se relacionan con los rezos a los cuatro cuerpos:

- Este: cuerpo mental, donde sale el sol
- Norte : el cuerpo emocional
- Oeste: el cuerpo físico
- Sur: el cuerpo espiritual (la tradición de la chakana)

Munsmawa conoció a un maestro de Achuma en el Perú, que utilizaba el fuego y el tabaco, en los diferentes viajes que tuvo conociendo diferentes *plantas maestras*. Conoció en Brasil al Santo Daime, una iglesia que “es un fino equilibrio entre lo cristiano, negro e indígena, ellos hablaron directamente con las entidades, con la virgen María, tienen sus propias canciones que reciben de espíritu” (Munsmawa, 2015, entrevista).

Los espíritus le cuentan los secretos de *Wiracocha* y le comunican cómo debe hacer sus ceremonias, para él la espiritualidad es un diálogo con los espíritus.

Me ha dicho bien clarito *¿te acuerdas del secreto?*, ese trabajo que sabemos, si esa luz de dónde vienes de los Wiracochas, de donde, ha bajado de la cruz andina, me ha dicho tú ya sabes cómo hacer tus ceremonias, tu siempre has sabido cómo, entonces eso me dijo, han comenzado a venir las informaciones, los espíritus me han hecho un esquema, qué tipo de medicina, me han dado cual era mi nombre, Munsmawa, significa “yo te amo”, entonces yo trabajo con el amor, me han explicado cómo hacer, trabajo con esta sustancia (Musnmawa, 2015, entrevista).

Musnmawa explica que su camino es el espiritual, el servicio a la gente, y con las plantas puede sanar a las personas: “nosotros sabemos que la enfermedad, como nosotros tenemos un alma y un espíritu, si yo cuido a esa alma y ese espíritu la enfermedad física se va a morir, como nos comunicamos con estos espíritus con estas medicinas” (Musnmawa, 2015, entrevista).

Musnmawa en la búsqueda del camino chamánico conoció la historia del camino rojo de Tekpankalli:

El camino rojo de Tekipankalli, es un camino de médicos brujos, de médicos y sanadores ¿no?, y también empieza con la tradición de las *illas* y las *ispalla*, es una tradición que también se representa, que nace paralelamente en varias culturas, la tradición de las *illas* y las *ispallas* es la transmisión de la semilla, después se representa aquí como: las Alasitas (y las Alasitas es yo te regalo algo en chiquitito para que tu tengas en grande ¿nove?, es una semillita que te están regalando), antiguamente era con semilla, el pueblo que tenía semilla estaba obligado al pueblo que no tenía semilla y estaba a su lado y regalar la semilla. Entonces este pueblo trabajaba esta semilla y tenía este deber con los que no tenían semilla y así la semilla iba rondando, las especies genéticas iban rondando por los pueblos, y la comida, se iba distribuyendo de una manera más equitativa, los bienes materiales eran distribuidos desde otro punto de vista. Entonces desde este punto de vista, también la medicina tenía que pasar, esto ocurre, más o menos en el mismo tiempo en el pueblo aymara, en el tiempo de los abuelos Hopi, en el cañón del colorado. Es como un camino paralelo, que se representa, en las leyendas antiguas andinas todo se unía por túneles, toda esa sabiduría estaba unida por túneles, el centro de todos estos túneles es la Isla del Sol, entonces por estos túneles los abuelos se han comunicado con los abuelos Hopi, con los abuelos en el norte y con los abuelos del sur. Han dicho *vamos a comenzar a recorrer el camino de sanación*, han comenzado los abuelos Hopi, los abuelos más antiguos, los mismos aymaras tenían un respeto por ellos, entonces los abuelos Hopi han comenzado a recorrer el camino, todos ya sabían que iban a venir los estaban esperando, prepararon a sus médicos para que llegaran los abuelos a recoger a sus sanadores, a su gente entrenada, llegaron y fueron al primer pueblo, y en primer pueblo sanaron y llevaron a un aprendiz, y comenzaron a caminar a otro pueblo con otro aprendiz se llegó a otro, y en el otro se encontraron con un maestro y se alió y de pronto se volvieron más, y se fueron caminando, caminando y fueron caminando el camino de las medicinas caminaron el *camino del peyote*, porque era su medicina de los Hopi el peyote, caminaron hasta el norte, encontraron los hongos, subieron hasta la Alaska, medicinas de los esquimales, bajaron por toda la costa Virginia, ahí conocieron otras medicinas, viajando con otro intercambiando medicinas y semillas, conocimiento y curando a las personas, bajaron por ahí California, volvieron al camino del peyote, bajaron por el pueblo Maya, básicamente el camino rojo de Tekipankalli usa los enteógenos, las medicinas para curar (Musnmawa, 2015, entrevista).

El camino de Tekipankalli es un camino antiguo de medicinas que transitaron todos los lugares de América, los conocimientos ancestrales se fusionaron y crecieron para curar enfermedades de toda la región, conectándose mediante túneles. Una lógica diferente que compartían todos los sabios de la antigüedad.

De la tradición Siona.

Los Siona viven en la amazonía de Colombia frontera con Ecuador, pasa el río Putumayo y sus afluentes. En la actualidad tiene 700 habitantes¹²⁵, se habla la lengua Siona. En la década de los sesenta la petrolera norteamericana “Texas Petroleum Company” se instaló en el río Orito del territorio Siona con la intención de apropiarse de sus tierras¹²⁶.

Los clanes tradicionales de los Katucha-Paio Siona, eran los Yaiguaje, gente del jaguar, Maniguaje, gente de la mojarra; Piaguaje, gente del ají; Ocoquaje, gente del agua; Payoguaje, gente del mono maicero y Amoguaje, gente del armadillo. Hoy en día la familia nuclear, es la célula de su organización social y el cabildo sustenta la organización política. Su economía se orienta hacia la agricultura con fines de subsistencia. Practican la caza y la pesca y complementan estas actividades con la explotación maderera y la fabricación de artesanías¹²⁷.

Los Siona tienen una organización social basada en el papel del chamán –que juega un rol primordial en la comunidad–. Las decisiones se realizan con la consulta de los ancestros y abuelos de la comunidad en una ceremonia con yagé o ayahuasca (Killa, 2015, entrevista).

Los Siona se los conoce por las constantes luchas con las petroleras por resistir de vender su territorio. La estrategia que empleaban era hacer una ritual con la planta de yagé o ayahuasca (*planta maestra*), participaban los chamanes y abuelos Siona y los dueños y mediadores de las petroleras. En el ritual la comunidad podía conocer las verdaderas intenciones de las petroleras, ya que la *planta maestra* permitía conocer sus propósitos. La decisión de la venta del territorio se hacía después de ese ritual, y lo que siempre determinaban era no vender (Killa, 2015, entrevista).

Pero lamentablemente este año los jóvenes no hicieron caso a la decisión de los abuelos y vendieron mitad de las tierras a las petroleras. La profecía del último abuelo chamán fue que el pueblo y que los espíritus desaparecerían, y que los Siona se casarían con blancos (Killa, 2015, entrevista).

Killa, guía chamánica de ayahuasca, conoció a uno de los chamanes de los Siona que vino a Bolivia para hacer ceremonias con la medicina de yagé. Así pudo conocer la

¹²⁵ http://www.proel.org/index.php?pagina=mundo/amerindia/macro_tucano/tukanoan/siona

¹²⁶ <http://www.todacolombia.com/etnias-de-colombia/grupos-indigenas/siona.html>

¹²⁷ <http://www.todacolombia.com/etnias-de-colombia/grupos-indigenas/siona.html>

historia y la situación actual de la amazonía colombiana. Killa tiene un camino espiritual donde reflexiona sobre la condición actual de ella misma y su entorno.

Realmente vivimos ahorita en un mundo enfermo, y... estamos con una mente enferma especialmente, también hay mucha enfermedad física obviamente, pero la mente está bien enferma, nuestra mente, en muchas generaciones, entonces ahí viene esto de que es una medicina es un remedio ¿no? Para sanar nuestra mente enferma, para sanar nuestro entorno enfermo, porque empiezas contigo, pero empieza como circulo, empieza a expandirse (Killa, 2015, entrevista).

Killa lleva el *camino sagrado*¹²⁸ desde que era muy pequeña: siempre le ha llamado el espíritu, la conciencia reflexiva siempre le acompañó en su vida, y los procesos autopoyéticos se iniciaron con la ingesta del cactus de Achuma más o menos a sus 22 años.

Era que estaba caminando, y ese tiempo iba mucho a la plaza Abaroa con mis amigotes, estaba caminando, y... se ha hecho tarde y me ido a la plaza Abaroa a si de memoria ¿no? En San Pedro, nada que ver ¿no? Pero de memoria me he ido (se ríe) a la plaza Abaroa y ahí me he dado cuenta, mis amigos todos, en la misma banca, en el mismo orden de siempre con el mismo trago de todos los días hace cinco años, (nos reímos) y he dicho que estoy haciendo de mi vida, todos los fines de semana clavado con el mismo chiste a la misma hora y... he dicho yo ¿qué hago aquí?, me he sentido así rara (Killa, 2015, entrevista).

Desde ese entonces Killa usa el cactus de Achuma una vez al año, fue donde retomo el camino espiritual, las formas en que toma el cactus es en peregrinaje y en meditación caminando.

Llegó a conocer al último abuelito que preparaba el Achuma y hacía rezos en aymara: él te acompañaba en el *viaje*, “tú ibas, te lo preparaba, te lo hacía sus recitos y te daba tú te servías con él y te ibas solo pero lo veías todo el *viaje* lo veías a él” (Killa, 2015, entrevista).

Killa participo en varios Vipassana (meditación budista), más o menos unos 15 retiros; se inicia con un retiro de diez días, en los cuales se medita desde las 4:30 am hasta las 9:00 pm, con intervalos de descanso para la comida y charlas. El vipassana le ayudo a los cambios de forma de vida, más que todo a controlar y purificar la mente.

¹²⁸ Código en vivo.

Cuando conoció a José (chamán Siona) no se imaginó ser iniciada para dar paso a realizar ceremonias con yagé, ya que la cultura Siona es muy cerrada.

Su cultura es no a las mujeres, las mujeres no tienen que hacer ceremonias, igual los de afuera, la gente de afuera (...) el José ha transgredido, y el mismo no quería, y cuando yo fui la primera vez no quería que le cuente a nadie que me estaba enseñando, por eso pues, porque estaba rompiendo él las reglas ¿no? Pero él dice que fue una visión fuerte, porque él dice que me ha visto, por eso me ha empezado a enseñar, él me ha visto haciendo ceremonias, y haciendo, siempre me decía, pero no llegaba a entender, fuerte es tu energía de sanación, sanate y ayuda a sanar me decía (Killa, 2015, entrevista).

Fue en la selva de la amazonía colombiana donde Killa hizo ceremonia con los ancestros Siona y aprobaron su enseñanza.

El trabajo de sanación que realiza Killa tiene que ver con el silencio y la reflexión de la persona para hacer cambios trascendentales en la parte mental/espiritual (interiorización).

Killa, en las Exaces que realiza, trabaja primero el cuerpo físico para recién sanar la parte espiritual, la medicina del yagé le da los conocimientos para sanar con plantas medicinales.

Los trabajos que realiza son de pequeños grupos: hace una previa entrevista con las personas interesadas para analizar con que intenciones van a las ceremonias.

Killa tiene una mirada crítica en el aspecto del chamanismo turístico y la tergiversación de la sociedad y personas, no recibe gente que quiere una experiencia como con LSD, o drogas, trabaja mejor si las personas hacen varias sesiones con ella para seguir un tratamiento o sanar miedos, traumas, adicciones.

Luego de las descripciones de las experiencias activadoras de estructura (Exaces) y los *camino sagrados* de los nuevos guías chamánicos, podemos observar que son necesarias las experiencias que producen cambios en la conciencia, los sujetos de estudio y las personas que participan en ellas crean nuevas formas de vida, y producen cambios positivos y críticos para el crecimiento cultural frente al consumismo y vacío actual.

CAPÍTULO VII CONCLUSIONES

La presente investigación tiene varios aportes importantes para posteriores investigaciones en este campo de estudio. El cactus del Achuma es una de las *plantas maestras* que crece en la ciudad de La Paz, la investigación empieza con la curiosidad profesional del uso de las *plantas maestras* en la actualidad. Al delimitar un grupo cultural que usa el cactus en lo urbano, se trató de comprender la experiencia que tienen los sujetos de estudio con el cactus del Achuma.

El estudio consta de tres etapas de investigación, que fueron descritas en el capítulo metodológico, sin embargo destacaré las dificultades y resultados de estas etapas.

En la primera etapa de investigación fue difícil el encuentro con los sujetos de estudio, se pedía hacer las observaciones de las ingestiones para analizar la dinámica ritual, el 40% accedió a que se acompañe a los rituales sin ingerir el cactus. Fue difícil llegar a observar los rituales por la incomodidad que generaba a los sujetos del estudio.

Durante esta etapa, no se tenía delimitado el grupo cultural de estudio, y hablar del San Pedro con las vendedoras de la “calle de las brujas”, yatiris y kallawayas era algo oculto, un tabú, no accedieron a brindar información. Las señoras de la calle de las brujas evadían el tema psicoactivo y sólo revelaban el uso medicinal corporal. Los amaw'tas, yatiris y kallawayas tampoco revelaron sus conocimientos de la planta¹²⁹.

Los sujetos de estudio que más accedieron a las entrevistas antropológicas en esta etapa, fueron jóvenes de 21 a 30 años de edad, por lo que se decidió delimitar la investigación a éste grupo etéreo, y se ahondó en su práctica, concepción y comprensión.

En la segunda etapa de investigación, los sujetos de estudio llevaron a la investigación por los datos proporcionados por ellos a un uso ritual y sagrado de la planta y se pudo encontrar a informantes clave (fuera del grupo etéreo) que utilizaban la planta apolíneamente, como ritual y como sagrado.

En esta etapa se conoció a Antonio, un médico Kallawaya –donde se participó del ritual en Charazani para conocer la dinámica ritual–, y se conoció a un chamán urbano que

¹²⁹ Notas de campo 2007.

realiza *La Danza Larga del San Pedro* -donde también se participó del ritual-, y a un conocedor del uso sagrado de la planta que conoce los espacios sagrados específicos del Achuma en Bolivia. Para conocer y comprender el uso del cactus y la dinámica ritual se decidió, en un marco profesional, ingerir el cactus, para ser guiada por los conocedores del cactus en un ámbito ritual lo que me permitió conocer y comprender lo que los sujetos de estudio comunicaban acerca del universo simbólico de la planta. Cuando se decidió ingerir el cactus del Achuma en estos dos rituales, fue donde los sujetos de estudio accedieron a que se pueda participar de observadora en los rituales o ingestas que realizaban.

En la tercera etapa de investigación se conoció a nuevos guías chamánicos, y se utilizó las historias de caso para poder comprender el proceso que les lleva a ser un guía chamánico, los sujetos de estudio profundizan el uso de las plantas con el aprendizaje de varios años del uso tradicional chamánico de las plantas, conviviendo con maestros en la Amazonía, o aprenden de maestros que conocen el uso ancestral del Achuma. Es así que los nuevos guías chamánicos descritos en la presente investigación, tratan de rescatar esos conocimientos y paralelamente realizan un trabajo interno personal.

El uso del cactus de Achuma en la ciudad de La Paz es un fenómeno cultural complejo, para poder comprenderlo se lo ha relacionado con la búsqueda moderna de rituales iniciáticos, estos ritos se perdieron como institución en la cultura urbana moderna. Una parte importante de estos ritos son los estados expandidos de conciencia y una forma para generar estos estados es la ingestión de *plantas maestras*. Estas experiencias siempre se realizaron en toda la historia de las culturas, es algo natural que busque el ser humano en el desenvolvimiento de la psiquis y la conciencia.

Es por esta razón que las culturas ancestrales tuvieron un marco contenedor y sagrado para el uso de estas plantas, los chamanes o los maestros que utilizan estas plantas conocen los mecanismos para ingerirlas. El conocimiento tradicional sagrado está perdido en el ámbito urbano, muy pocas personas acceden a éste conocimiento, sin embargo como demuestra la presente investigación, que trata de comprender la perspectiva de los sujetos de estudio y su uso, generan sus propios marcos sagrados, y la planta es la que se vuelve maestra que les enseña.

Sin embargo hay que considerar que las experiencias con *plantas maestras* en la actualidad genera un mercado de consumo, sobre estas experiencias chamánicas, Fericgla (2014) se refiere al cuidado que hay que tener con maestros que son una “especie de Quijotes de la Mancha actuales, quienes son seguidos por Sancho Panzas”, pues muchos maestros o llamados chamanes son solamente, como diríamos en la ciudad de La Paz: *pajpacus* o charlatanes, pues la decadencia occidental se refleja en el chamanismo de turismo del cuál juega con la legitimidad de experiencias chamánicas reales, de experiencias que puedan activar estructuras o generar un verdadero cambio y transformación de los individuos.

En el transcurso de la investigación, los sujetos de estudio transmitieron su propia perspectiva, y se reveló el uso apolíneo/ritual y se delimitó ahondar éste conocimiento. Por lo tanto el primer aporte de la investigación, es la descripción del uso apolíneo-ritual del cactus del Achuma por jóvenes de colegios privados católicos de la ciudad de La Paz (capítulo v).

Como resultados de la descripción podemos señalar que los sujetos de estudio consideran a la planta como sagrada, que si no se toma con respeto, puede causar locura y muerte física (los san pedreros me llevaron a entender el camino espiritual del cactus de Achuma).

Los sujetos de estudio piden permiso a la tierra, a los espíritus y a la planta para el momento de cortar e ingerir el Achuma. El cactus del Achuma es concebido como *medicina para el alma*. Visitan lugares sagrados, reconocidos por los umbrales: los guardianes (como las águilas, el cóndor, la vicuña, el sapo, el puma), y tienen una concepción humana de la planta con voluntad, decisión, es sabia y enseña, por lo cual causa una ruptura epistemológica de la concepción occidental de ser superior a la naturaleza.

La enseñanza que tienen con el cactus del Achuma se percibe en dos ámbitos: interno (introyección) y externo (relación con la naturaleza). Los códigos en vivo (sus palabras) ayudaron a comprender el lenguaje simbólico que emplean: *despertar la conciencia*, que se refiere a una muerte-renacimiento, un cambio y crecimiento de estructura mentales. La *introspección*: ver con claridad y creatividad los problemas para la purificación y activar la conciencia reflexiva es parte del ámbito interno. El código en vivo

utilizado para el ámbito externo es de la *totalidad*, de sentirse uno con la naturaleza, de que todo está vivo y comprender que hay que respetar a la naturaleza.

El cactus del Achuma tiene que ver con un camino espiritual que busca el sujeto de estudio en una sociedad urbana moderna, si bien el acercamiento a la espiritualidad se relaciona con la católica aprendida, por el ámbito cultural de la infancia, el 87% no se considera católico si no que tiene una transición de ser ateo a buscar otras alternativas, y es donde se relaciona con una construcción que integra la cultura ancestral andina y otras vertientes como la chamánica, la budista y la taoísta.

La *etnicidad* del grupo se crea a partir de estos componentes, llegan a una diferenciación de los sujetos de estudio que ingieren San Pedro y los “otros” que no lo conocen y no comprenden. Los conocimientos que se transmiten y comparten entre ellos del San Pedro y su uso, dan sentido a su comportamiento.

La etnopsicología permitió enmarcar teóricamente la investigación, ya que estudia el rol del individuo y la cultura respecto a la vida mental del individuo, el estudio los estados expandidos de conciencia (EEC) y las experiencias activadoras de estructura (Exaces) considerada una necesidad básica para que el ser humano pueda desenvolver plenamente la consciencia.

La etnopsicología analiza la falta de los EEC y Exaces en la cultura occidental y la necesidad psíquica del ser humano en pasar por estas experiencias de la conciencia, y manifestar el arquetipo de iniciación, que se tergiversan en la actual sociedad con las adicciones y enfermedades psicológicas. Al estudiar los contextos culturales particulares hace una crítica a la antropología psicológica (cultura y personalidad) que reduce los fenómenos humanos amplios a la mirada occidental, llevándolas a funciones patológicas occidentales: como estados de locura, de esquizofrenia.

De esta forma, surge el otro aporte de la investigación el uso de la etnopsicología que propone el estudio de los estados expandidos de conciencia (EEC) en un marco de experiencias activadoras de estructura, que tienen tres condiciones mínimas para ser Exaces: sacralidad, sacrificio y que se realicen fuera del espacio cotidiano.

Es por eso que la investigación describe *La Danza Larga del San Pedro* (una experiencia activadora de estructura o rito de iniciación) que abrió paso a confirmar el uso

medicinal del cactus del Achuma. La experiencia, con saberes ancestrales, otorga a las personas sentido e identidad, para el crecimiento de la psiquis y de la cultura.

Por último, otro aporte de la investigación es abrir paso a otras investigaciones en este campo, la investigación del uso dionisiaco del Achuma, la investigación a profundidad de las prácticas de los nuevos guías chamánicos y la posibilidad de una investigación de la historia oral andina de las *plantas maestras*: estudios que se pueden investigar y profundizar para aportar al crecimiento del conocimiento cultural del uso medicinal ancestral del Achuma.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre (1994). Estudios de etnopsicología y etnopsiquiatría Barcelona: Marcombo.
- (2015). La etnopsicología como identidad de los pueblos. Disponible en https://iiacyl.files.wordpress.com/2015/04/n0_aguirre.pdf visitado en 29 de agosto de 2015.
- Anzures (1995). *Los shamanes, conductores de las almas*. En Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual. Galanier, Larriga, Perrin. DF: Plaza y Valdés.
- Barragán y Salman (2001). *El método biográfico: historias, relatos, trayectorias de vida, biografías*. En Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación. Coordinadora Rossana Barragán. La Paz: PIEB.
- Basualdo Marco (2007). “El ‘San Pedro’, una droga alucinógena que se vende sin control en los puestos de las ‘chifleras’ de la Calle de las Brujas”. *La Prensa*.
- Basualdo (2003). *Rock Boliviano. Cuatro décadas de historia*. La Paz: Plural.
- Bastien, W Joseph (1996). La Montaña del Cóndor. Editorial Hisbol, La Paz – Bolivia.
- Barfield Thomas (2000). *Diccionario de Antropología*. DF: Siglo XXI Editores.
- Barth (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social y sus diferencias culturales*. D.F.: Fondo de cultura económica.
- Beck (1998). La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Barcelona: PAIDOS.
- Braudillard J. (1993). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila.
- Bresia (2013). *Mitos Erróneos y Comunes sobre Chavín: 3. El Cactus San Pedro era una ‘Droga’ para manipular o para divertirse en el Templo*. Disponible en <https://peregrinadanza.wordpress.com/2013/07/14/mitos-erroneos-y-comunes-sobre-chavin-3-el-cactus-san-pedro-era-una-droga-para-manipular-o-para-divertirse-en-el-templo/>. Visitado en 12 agosto de 2015.
- Castaneda C.
- (1977). *Una realidad Aparte*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- (1968). *Las enseñanzas de don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillo (s/f). *Bola de nieve y sujetos fáciles de estudiar*. Disponible en http://www.academia.edu/8054822/Bola_de_nieve_y_Sujetos_f%C3%A1ciles_de_estudiar visitado en 6 de noviembre de 2015.
- Campbell (1949). *El héroe de las mil caras psicoanálisis del mito* Fondo de cultura económica: Buenos Aires.

- Cardenas (1989). *Manual de plantas económicas de Bolivia*. Editorial los amigos del libro: Cochabamba.
- Carod-Artal y Vázquez-Cabrera (2006). *Mescalina y ritual del cactus de san Pedro: evidencias arqueológicas y etnográficas en el norte de Perú*. REV NEUROL.
- Cirlot (2011 [1997]). *El diccionario de los símbolos*. Buenos Aires: Siruela.
- Díaz-Guerrero (1995). *Una aproximación científica a la etnopsicología*. En Revista latinoamericana de psicología. Volumen 27-Nº3. 359-389. México.
- Doore (Comp. 1988). *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Kairós.
- Duch L. (1997). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.
- Dupuis D. (2009). *Une ethnographie de la clinique Takiwasi. Soigner la toxicomanie avec l'aide des non-humains*. Master en Ciencias Sociales, mención Antropología Social. Disponible en www.neip.info visitado en 16 de septiembre de 2011.
- Escohotado A.
- (2002). *Aprendiendo de las drogas: usos y abusos, prejuicios y desafíos*. Barcelona: Editorial anagrama.
- (1998 [1989]). *Historia de las drogas I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eliade (1994 [1957]). *Lo sagrado y lo profano*. Colombia: Editorial Labor.
- (1995). *El vuelo mágico*. Ediciones Siruela: Madrid.
- (2011 [1951]). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Feldma (2006). *El cactus San Pedro: su unción y significado en Chavín de Huantar y la tradición religiosa de los andes centrales*. Magister en Arqueología andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Fernández, G (1996). *Sobre el éxtasis, el sueño y la oscuridad: Aproximaciones a las formas del viaje "chamánico" en el altiplano aymara*. La Paz: MUSEF Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore 7-8.
- Fericgla (1998) *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- (2003) *Epopoteia, avanzar sin olvidar*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- (2005) "Etnopsicología: las experiencias activadoras de estructuras en el desarrollo individual y de las sociedades.". En *Psicópolis: paradigmas actuales y alternativos en la psicología contemporánea*. Romero y Vásquez (Comp.): 515- 535. Barcelona: Kairos.

- (2014) *Ayahuasca, uso tradicionales y occidentales aplicaciones en psicoterapia*. Disponible en: <http://josepmfericgla.org/2014/ayahuasca-usos-tradicionales-y-occidentales-y-aplicacion-en-psicoterapia> visitado en 28 de agosto de 2015.
- (2014) *pautas para disponer una buena muerte*. Conferencia impartida por el Dr. Josep M. Fericgla en la Casa del Tibet de Barcelona el 11 de marzo de 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=FhoOy2OeDCo> visitado el 28 de agosto de 2015.
- (s/f) *Las experiencias activadoras de Estructuras (Exaces) en el desarrollo de las sociedades y de los individuos*. Disponible en: http://www.concienciasinfronteras.com/PAGINAS/CONCIENCIA/Fericgla_EAEstructuras.pdf visitado el 28 de agosto 2015.
- (2014). “Como tomar, aspectos psicológicos, objetivos para la sesión en occidente, objetivos nativos, cultivo del mundo interno”. Seminario Ayahuasca: usos tradicionales y occidentales. Aplicaciones en psicoterapia. Diciembre, 12 al 14, Barcelona, España.
- (2015). “Estados expandidos de conciencia, un aprendizaje para el después”. Ponencia presentada en VIII Congreso Vida después de la Vida, 24-25 de Octubre, en Albacete, España.
- Flores, Policarpio (2005). *El hombre que volvió a nacer. Vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de tiwanaku*. La Paz: Plural.
- Fotiou (2010). *From Medicine men to day trippers: shamanic tourism in Iquitos, Peru* doctor of Philosophy (Antropology) en Univesity of Wisconsin-Madison.
- Freud (1913). *Totem y tabú*. Viena: Obras completas.
- (1931 [1900]). *La interpretación de los sueños* disponible en: http://www.elortiba.org/pdf/freud_interpretacion_suenios.pdf visitado el 26 de junio de 2015.
- Frazer (1944 [1890]). *La rama dorada*. D.F: Fondo de Cultura económica.
- Furst (1994). *Los alucinógenos y la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galanier, Lagarriga y Perrin (1995). *Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*. Mexico: Plaza y Valores.
- Grof, Stanislav (2010). *Breve historia de la psicología transpersonal*. Journal of Transpersonal Research, 2010, Vol. 2, 125-136.
- Guber R. (2004 [1991]). *El Salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hans van den Berg (1989). *La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de*

los aymaras-cristianos. Amsterdam: CEDLA.

Harner M.

(1973). *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford: Oxford University Press.

(1988). “¿Qué es un chamán?”. En *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Doore G. (Comp.): 24-35. Barcelona: Kairós.

Henman (2007). “Una antropología que florece fuera de la academia: Anthony Henman y el cactus San Pedrito” entrevista por Bia Labate traducido por Díaz Mayorga R. disponible en <http://www.visionchamanica.com>, visitado en 20 de noviembre 2007.

Hammersley & Atkinson (2001[1995]). *Etnografía métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

Henderson (1984). *Los mitos antiguos y el hombre moderno* en *El hombre y sus símbolos* Barcelona: Caralt.

Hernández R., et al. (1998). *Metodología de la Investigación*. McGraw-Hill Interamericana Editores, México.

Hopkins (2004). *Humphry Psmond*. Disponible en www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC381240 visitado el 6 de noviembre de 2015.

Huxley (1954). *Las puertas de la percepción, Cielo e infierno*. Editorial Sudamericana.

Jung

(1984). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt.

(1949). *Religión y psicología*. Buenos Aires: Paidós.

Labate B. (2004). “Plantas Inteligentes” Entrevista por Samira Feldman Marzochi y traducido por Ricardo Díaz Mayorga disponible en <http://www.visionchamanica.com/yage-EMC/plantas-inteligentes.html> visitado en 15 noviembre 2007.

Latouche (2007). “La impostura desarrollista”, en *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Icaria, Barcelona, pp. 53-63.

Lévi-Strauss (1974). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

Lipovetsky, (2002[1983]). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: editorial Anagrama.

Luna (1986). *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stocholm: epartament of Comparative Religion.

Malinowsky (1948). *Magia, ciencia y religión*. Disponible en <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/malinowski-b-1948-magia->

- ciencia-y-religion.pdf visitado en 15 de Julio 2014.
- Malpica (2003). “Las drogas tal cual...”. Disponible en <http://www.mind-surf.net/drogasayahual.html> visitado en 10 noviembre 2011.
- Mariaca (s/f). *Revolución de la espiritualidad en la institución*. Disponible en: www.quintaconciencia.org/es/noticias/20141219-articulo-efectos-del-temazcal visitado en agosto 2015.
- Marti (1987). *Albert Hoffman, el hombre que descubrió la LSD*. El país. Mayo 1987. Disponible en http://elpais.com/diario/1987/05/24/sociedad/548805605_850_2_15.html. Visitado en 4 de abril de 2016.
- Martinez Salgado (1996). *Introducción al trabajo cualitativo de investigación*. México: El Colegio de México.
- Mckenna T. (1993). *El manjar de los dioses. La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana* Barcelona: Paidós.
- Milvany E. (1995 [1986]). *Posibles fuentes alucinógenos en Wari y Tiwanaku: cactus, flores y frutos*. Argentina-Salta: Centro Promocional en Historia y Antropología.
- Miranda Boris (2013). *La última tarde del adiós*. La Paz: Ediciones Ventarrón.
- Moraes & Kvist (2006). “Plantas psicoactivas”. En *Botánica económica de los Andes Centrales*. 294-312 La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Morris (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Nante (2007). *El círculo de Eranos*. Disponible en http://www.vocacionhumana.org/_31/el-circulo-eranos.pdf visitado en 24 de Julio 2015.
- Narby (1995). *The cosmic Serpent DNA and origins of knowledge*. Great Britain: Phoenix.
- Oblitas (1992). *Plantas medicinales de Bolivia*. Cochabamba-Bolivia: Amigos del libro.
- Ott (1996). *Pharmactheon, drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: Los libros de la liebre de Marzo.
- Osmond y Aaronson (1970). *Psychedelics and the Future*. The Concluding Chapter of PSYCHEDELICS edited by Bernard Aaronson and Humphry Osmond, Doubleday & Company.
- Pareja (2002). *Los moluscos en el mundo andino*. La Paz: Revista Antrópolis.
- Patee (1988). “Éxtasis y sacrificio”. En *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Doore G. (Comp.): 36-56. Barcelona: Kairós.
- Perrin (1995). *Le chamanisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pérez Serrano G. (1994). *Investigación cualitativa: Retos e interrogantes*. I. Métodos.

- Madrid: editorial la Muralla, S.A.
- Porras E. (2003). *Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol*. Disponible en http://www.ugr.es/pulac/619_07Eugeni_Porras_Carrillo.html visitado en Octubre 2009.
- Reguillo R. (2000). *Emergencias de culturas juveniles, Estrategias del desencanto*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Reynoso (1993). *De Edipo a la maquina cognitiva, Introducción crítica a la antropología psicológica*. Universidad de Buenos Aires.
- Rodas C.
(2013). *De la llama libre a la llama cercada: cambios en la construcción territorial de Curahuara de Carangas (Prov. Sajama, dpto. Oruro, Bolivia 2007-2013*. Maestría en estudio socio ambientales, Facultad Latinoamericana de ciencias sociales sede Ecuador.
- (2014). *Entre el pasado y el presente. La Modernidad y las reconstrucciones territoriales en la ciudad de La Paz: El caso de las apachetas, Wak'as y Tambos*. Primer Congreso Municipal de la Historia de La Paz. Markas, Tambos y Wak'as: los caminos de la memoria del valle de La Paz-Chuquiago Marka. Inédito.
- Rojas (2005 [1992]). *El Hombre Light*. Buenos Aires: Bokket.
- Rosales (2006). "Modernidad, naturaleza y riesgo". En *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Había unas ciencias sociales de nuevo tipo*. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/soto/Colaboraciones%20Ortega.pdf> visitado en 16 de noviembre de 2015.
- Rösing, Ina (1992). *La mesa Blanca Callaway*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Saignes (1993). "Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?". En *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Thierry Saignes (Comp.): 43-72. La Paz: hisbol.
- Salazar-Soler (1993). "Embriaguez y visiones en los Andes. Los Jesuitas y las "borracheras" indígenas en el Perú (Siglos XVI y XVII)". En *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Thierry Saignes (Comp.): 23-42. La Paz: hisbol.
- Schultes & Hofmann (1982 [1979]). *Plantas de los Dioses orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sharon (1980). *El chamán de los cuatro vientos Siglo XXI*: Mexico D.F.
- Skillman (1990). *Huachumero*. California: San Diego Museum of Man.
- Strauss (1987). "Introducción, en *Análisis cualitativa para científicos sociales*. Nueva York,

- Cambridge Universitu Press. Traducción Cecilia Olivares, junio 2000, La Paz Bolivia.
- Strauss & Corbin (1998). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Universidad de Antioquia: Colombia.
- Spedding, A.
- (2000). *La estructura de la represión. Origen social y trayectoria jurídica de las procesadas bajo la Ley 1008*. La Paz: IDIS-UMSA.
- (2006). “Metodologías cualitativas: ingreso al trabajo de campo y de recolección datos”. En *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. Yapu (Comp.): 117-196. La Paz: Fundación PIEB.
- (2009). “Introducción”. En *Culto a los Uywiris*. Choque Churata: 17-30. La Paz: Mama Huaco.
- (2010). “El campo religioso en Bolivia hoy” del Diplomado Religión, Cultura y Desarrollo, el Ritual o Rito. Fecha: 13 de Noviembre del 2010.
- Timmer (2011). *Cosmología Andina. Sabiduría indígena boliviana en encuentro con la ciudad*. La Paz: ISEAT.
- Timmermann (2014). *Neurociencias y aplicaciones psicoterapéuticas en el renacimiento de la investigación con psocodélicos*. Disponible en <http://www.scielo.cl/pdf/rchnp/v52/n2/art05.pdf> extraído el 4 de abril 2016.
- Townsend (1988). “Neochamanismo y el movimiento místico moderno”. En *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Doore G. (Comp.): 108-122. Barcelona: Kairós.
- Torres (2004). *Encuentros con el nagual*. Barcelona: Nuevo Amanecer.
- Torres R. (2013). “Arquetipos”. Taller de conocimiento, Abril-Noviembre, en Buenos Aires, Argentina.
- Turner (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Valencia M. (2014). “Apachetas y wak’as, los sitios sagrados en el mes de la Pachamama”. *Cambio*, 8 de abril.
- Van Gennepe (1969). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Virty (2000). “Apacheta y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico”. Disponible en: www.maam.gob.ar/files/pdf/pdf_plumero/25/1.pdf visitado en 15 de mayo de 2015.
- Yapu M. (coord.), Arnold D., Spedding A., Pereira R. (2006). *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas*. La Paz: Fundación PIEB.

Zoja (1985). *Drogas: adicción e iniciación. La búsqueda moderna del ritual*. Barcelona: Paidós.

DOCUMENTOS

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. Febrero del año 2009.

Decreto supremo No.22099. Reglamento de la ley 1008. 28 de Diciembre de 1988.

Ley N° 459 Bolivia: Ley de medicina tradicional ancestral boliviana. 19 de diciembre de 2013.

La Patria (2012). *Felcn incauta cactus alucinodensos en la tradicional “calle de las brujas”*. Disponible en: www.lapatriaenlinea.com/index.php?t=felcn-incauta-cactus-alucinogenos-en-la-tradicional-calle-de-las-brujas¬a=123233 visitado en 12 de febrero 2015.

ENTREVISTAS

Mister Yozo, abril 2008, julio de 2009.

Osvaldo, 17 de mayo de 2007.

Elibrain, 16 de mayo de 2007, 22 julio 2008 y 23 de abril 2010.

Melo, 18 de junio de 2007.

Daniel, 12 de junio 2007.

May, 22 de junio de 2007.

Nuit, 31 de julio de 2007.

Z, Abril 2008

Lemur y G, 7 abril de 2008.

Ramona, 1 mayo de 2008.

Felipe, 13 de mayo del 2008.

Ron, 13 de mayo de 2008.

Pablo, 2 de julio del 2008.

Chispas y Beto, 18 de julio del 2008.

Ventura, 5 de junio del 2008.

Loquito, 15 de agosto del 2008.

Maldita Insurgente, 30 de octubre de 2008.

Charro Bandolero, noviembre del 2008.

Manuel, noviembre del 2008.

57, 3 de enero 2010.

Lemur, 13 abril 2010.

Ajenjo, 17 de noviembre del 2010.

Azulita, 15 de noviembre del 2010

Antropolis, diciembre 2010.

Antonio (Kallawaya) 26 de enero del 2010.

Elías, junio 2010, agosto 2015, septiembre 2015.

Wayra Mallku, 22 de marzo del 2011.

Killa, 27, 28 y 29 abril 2015.

Arturo, 2 de Julio 2015.

Killa2, 2 Julio 2015, 10 septiembre 2015.

Munsmawa, abril 2015.

Entrevista Wira (*amawt'a* conocedor de la historia oral andina ancestral) 27 de agosto 2015.

SP, agosto 2015.

Sh, 5 de septiembre 2015.

ANEXOS

Anexo #1: Cuadro de origen social

ORIGEN SOCIAL											
N°	PSEUDONIMO	EDAD	SEXO	LUGAR DE NAC.	DONDE VIVE	VIVIENDA	COLEGIO	UNIVERSIDAD	OCUPACION	TRA YEC. RELIGIOSA	PADRES OCUPACION
1	Elbrain	28 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, Sopocachi		San genaro				
2	Osvaldo	24 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, Sopocachi	alquiler	pekin, San Alberto	UMSA carrera economía	director de imprenta	católico, ateo.	padre economista, madre periodista
3	Daniel	29 años	M	La Paz, Bolivia				UMSA	Independiente		profesionales
4	Melo	29 años	M	La Paz, Bolivia				UMSA carrera filosofía			profesionales
5	May	24 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, irpavi	propia, de sus padres	San Alberto	UDABOL, telecomunicaciones. Maestría Administración de empresas	administración nacional de regulaciones nuevatel	católico de nacimiento, cree en Dios no tiene religión	empresarios.
6	Dan	27 años	M	Cochabamba, Bolivia	La Paz, Miraflores	Anticretico, de sus padres	San Alberto	Universidad Mayor de San Andrés, carrera antropología	antropólogo, músico	Catolico, ateo	Padre: docente universidad Mayor de San Andrés, Madre bióloga
7	Nuit	23 años	F	La Paz, Bolivia	La Paz, Sopocachi	Propia	Privados	Universidad Mayor de San Andrés, carrera antropología	antropologa		madre ciencias sociales
8	Patchouli	23 años	M	La Paz, Bolivia	San Pedro	propia de los padres	pekin, liles.	Universidad Mayor de San Andrés, carrera artes	artista, Mesero	católico (por cultura y educación) a los 15 años agnóstico, a los 20 religión unicornio rosa invisible.	arquitectos.
9	Mister Yozo	25 años	M	La Paz, Bolivia	Miraflores	propia	San Alberto	Universidad Catolica Boliviana, Ingeniería de sistemas	Consultor Independiente	Católico, ahora nuevas alternativas	economistas de la universidad Mayor de San Andres.
10	G	27 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, Zona Norte, vive con sus padres.	propia, de sus padres	San Alberto	Universidad Católica Boliviana, carrera de Diseño grafico	diseñador grafico, músico.		madre: farmaceutica
11	Lemur	27 años	F	La Paz, Bolivia	La Paz, Sopocachi	propia, de sus padres	school	Universidad Mayor de San Andrés, biología	de todo, ocasional	atea, satanismo, pseudo budista	industria grafica
12	Z	27 años	F	La Paz, Bolivia	La Paz, Miraflores	alquiler		Universidad Católica Boliviana, carrera de música			profesionales
13	Ramona	24 años	F	Mexico	La Paz, Sopocachi	propia, de sus padres	san genaro	academia de Bellas Artes, universidad San Francisco de Asis	comunicación social, artes plásticas.	“atea, mística budista zen, drogadicta escéptica, ponme taoista”	padre filósofo, madre socióloga.
14	Ron	28 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, San Pedro	propia, de sus padres, tiene hija y esposa.	san mateo	Universidad Mayor de San Andrés, carrera de sociología	músico, sociologo	Madre católica, padre ovinologo. Ron es ecuménico.	Padre técnico electricista, madre Secretaria.
15	Felipe	23 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, Chikani	Propia, de su padre	San Alberto	San Francisco de Asis, Comunicación social.	Musico	católica, escéptico, ateo, las plantas le ayudan	madre administradora
16	Chorrellanas	26 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, Cota cota	Propia, de su padre	San Alberto		sonidista.	UMSA, antropología	madre trabaja en superintendencia de bancos, padre economista empresa
17	Manu	23 años	M	Mexico	La Paz, Sopocachi	Propia, de su padre	san genaro	Universidad Mayor de San Andres, carrera Arqueología	arqueólogo, músico.	ateo	padre filósofo, madre socióloga.
18		57 21 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, Irpavi	Propia, de su padre	el valle	Catolica Boliviana San Pablo	Diseño Grafico y Comunicación Visual	católico, ateo, ahora agnóstico.	Padre: arquitecto, Madre: Gerente de comercio exterior
19	Ventura	22 años	M	Rio de Janeiro Brasil	La Paz, sopocachi	alquiler	el valle	Universidad Católica Boliviana, carrera de cine	cinista artista	católica-cristiana	padre, cirujano urólogo, madre antropóloga
20	Pablo	28 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, sopocachi	Propia, de sus padres	San Alberto	Universidad Mayor de San Andres, carrera filosofía, carrera artes	profesor de artes, filosofo, escritor.		profesionales
21	Chispas	23 años	F	La Paz, Bolivia	La Paz, sopocachi	alquiler	School, Hispano Britanico en Chile, San Antonio	Derecho Universidad Catolica Boliviana, literatura UMSA	Consultora en estudios de mercado	católica y ahora “difícil de explicar”	profesionales
22	Beto	24 años	M	Df. Mexico	La Paz, Sopocachi	propia	San juan, smith	comunicación social en la UMSA, dirección de cine en la Universidad Catolica Boliviana. Compositor en el conservatorio		católico, judío	padre psiquiatra, madre artista
23	Rocio	24 años	F	buenos aires	La Paz, mallasa.	alquilada	privados		artesanas	creyente libre	ingenieros mecanicos

24	Pedro	23 años	M	Santa Cruz	Sopocachi	alquilada	“un colegio jailón de Santa Cruz”	Universidad Mayor de San Andrés, carrera Artes	de todo.		Padre: en madera
25	Juan Cromado	26 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, alto san pedro	Propia, de sus padres	San Alberto	Universidad Mayor de San Andrés, carrera Artes	artista. Músico 8 bit.	católico, meditador de Vipassana	padre abogado, madre secretaría.
26	Loquito	21 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, achumani	Propia, de sus padres	el valle	Universidad Católica Boliviana.	estudiante	católico, agnóstico actualmente busdista	padre, Naciones unidas. Madre: embajada de francia
27	Grace	22 años	F	La Paz, Bolivia	La Paz, sopocachi	Propia, de sus padres	San Alberto	Universidad Mayo de San Andrés, carrera antropología	antropologa	católica-no tiene religión	negocio propio, padre profesional
28	Ella	26 años	F	buenos aires, argen	sopocachi	alquilada		UMSA			profesionales
29	Anonimo	22 años	M	Tarija	La Paz, sopocachi	alquilada	CEMA	umsa			profesionales
30	Mari	30 años	F	La Paz, Bolivia			publico	Universidad Mayor de San Andrés, Turismo	guía espiritual		profesionales
31	Maldita Insurgente	26 años	F	La Paz, Bolivia	La Paz, Obrajes	alquilada	evangelicos ,san pedro	Universidad Mayor de San Andrés, carrera sociología.	sociologa	atea.	
32	Charro Bandolero	27 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, Miraflores	Propia, de sus padres	San Alberto, magdalena	Universidad Mayor de San Andrés, carrera antropología	músico, dibujante, antropólogo	Cree en Dios, animista, espiritista, ahora nuevas corrientes espirituales, nueva ola de ateísmo.	padre doctor, madre abogada.
33	manuel	30 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, miraflores	propia, de sus padres.		umsa, biologua	Dj, músico	andino.	profesionales
34	Rodri	22 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, sopocachi	alquilada		UMSA			profesionales
35	Timor	30 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, sopocachi			Universidad Mayor de San Andrés, carrera filosofía			profesionales
36	Roja	27 años	F	La Paz, Bolivia	La Paz, sopocachi	propia, de sus padres.	School	Universidad Católica Boliviana, carrera literatura	literata, música	atea, percepciones religiosas propias	imprenta
37	Azulita	24 años	F	La Paz, Bolivia	La Paz, Miraflores	propia, de sus padres.	San Alberto	Universidad Mayor de San Andrés, carrera artes	artista		padre ingeniero civil. Consultorías
38	Ajenjo	31 años	M	Uruguay	La Paz, Auquismaña	propia, de sus padres.	San Alberto	Universidad Mayor de San Andrés, carrera literatura; Universidad Católica Boliviana, carrera cine	Literato, cineasta	católico, ateo.	padre y madre arquitectos
39	Antropolis	31 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, casco urbano	propia, de sus padres.	San Alberto	Universidad Mayor de San Andrés, carrera antropología	antropologo	no bautizado, no practicante de ninguna religión. La religión solo como interés, como fenómeno social y cultural.	madre enfermera, padre fisioterapeuta
40	Droopy	30 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, sopocachi	propia, de sus padres.	San Alberto	Universidad Mayor de San Andrés, carrera arquitectura	dibujante	“tampoco ateo”, cree en el karma, en el amor, en la vida y libertad	padre abogado, madre ama de casa.
41	Nilo	26 años	M	La Paz, Bolivia	La Paz, san Pedro	alquilada	LAP AMAUTA	Universidad Mayor de San Andrés, carrera sociología. USFA	secretario de coordinacion	catolico	padre político, madre ama de casa
42	Killa	38 años	F	La Paz, Bolivia		alquilada	Franco, santa teresa, san patricio y colegio humbolt	Universidad catolica boliviana economía	cocinera	camino sagrado	madre empresaria
43	killas	35 años	F	La Paz, Bolivia		propia	san calisto	univale	instructora de	camino sagrado	padre profesional
44	Arturo	38 años	M	Holanda		propia		antropología		camino sagrado	
45	Miguel Kavlin		M	La Paz, Bolivia		propia		antropología y filosofía	chaman		
46	Aurelio Ortiz	50 años	M	Unlaya, Charazani	Unlaya Charazani	propia			kallawaya	kallawaya	
47	Henry	51 años	M			propia			artista	camino espiritual	
48	Musmawa	35 años	M	La Paz, Bolivia		alquilada	varios		ceremonias	camino espiritual	profesionales
49	Sh		F	La Paz, Bolivia		alquilada	santa teresa	teatro y danza	danza	camino espiritual	madre abogada
50	Sp		M	La Paz, Bolivia		alquilada	san calisto			camino espiritual	profesionales

Fuente: Andrea Pinto

Anexo #2: Síntesis de Origen social, datos del 50 % para arriba.

Origen Social	Del 50% para arriba
Lugar de nacimiento	La Paz
Lugar de la vivienda	Sopocachi y Miraflores
Casa es propia o no.	Casa propia (de los padres)
Nivel educativo de padres y de los sujetos de estudio.	Padres profesionales. Los sujetos de estudio son universitarios.
Ocupación	Artistas
Colegio	Privado católico
Trayectoria religiosa	37 sujetos de estudio fueron bautizados como católicos, 10 de ellos pasaron a ser ateos y los demás buscaron otras alternativas (budismo, hinduismo, el zen, taoísmo y chamanismo). El 95% de los sujetos de estudio consideran al cactus del San Pedro como sagrado. De los 50 sujetos de estudio 17 personas hicieron ceremonias con chamanes en la selva o en la isla del sol y 4 de ellos se volvieron guías de ceremonias chamánicas.

Fuente: Andrea Pinto.

Anexo #3: “Castillo de los San Pedros”

Fuente: Andrea Pinto, 2007. (“Castillo de los San Pedros”)

Anexo #4: “Valle de los San Pedros”



Fuente: Andrea Pinto, 20 de noviembre 2007. (“valle de los San Pedros”)

Anexo#5: Canciones al Achuma

Invisible es mi camino
y en el soy muy sagrada,
y en el tengo el poder
de sanarme Wiracocha
Invisible es mi destino
y en el soy muy sagrada
y en el tengo el poder
de sanarme Wiracocha

ayahuasca medicina,
eres muy sagrada
tienes el poder
de sanarnos Wiracocha

abuelito wachumita
eres muy sagrado
tienes el poder
de sanarnos Wiracocha

yawaiwa medicina
eres muy sagrada
tienes el poder
de sanarnos Wiracocha

como no voy a cantar
como no voy a cantar,
si tengo todo para cantar
tengo luna, tengo sol
tengo estrellas, tengo el mar

como no voy a reir
si tengo para ser feliz
tengo luna, tengo sol
tengo estrellas, tengo el mar
y esperanza para vivir

De transformación por la mujer fértil:
Mujer serpiente, cambia de piel
cambia, cambia, cambia de piel

Anexo #6: Transcripción de una observación participante del corte de San Pedro

Observadora participante	Andrea Pinto	Co nte xto:
Fecha y Hora del diálogo	Viernes 21 septiembre 2007. Hrs: 10:30 – 14:20	
Lugar de la observación	Pecera (seudónimo), La Paz-Bolivia.	
Observación participante	En lugar donde crecen San Pedros, señora vendedora de vestido aproximadamente de 38 años de edad, Patchuli (seudónimo) hombre joven de 22 años e investigadora Andrea Pinto de 23 años	
Forma de Registro	Apuntes en mi cuaderno de campo # 1, un día después de la observación.	
Fecha y hora de la transcripción	Domingo 12 de Octubre de 2007. Hrs.: 08:20	El día juev es
Autora de la transcripción	Andrea Pinto	

(20 de septiembre) conversando con Patchuli (seudónimo), joven de 22 años, me contó que quería ir a cortar San Pedro a la Pecera (seudónimo hecho por mi persona), para que conozca el lugar y que me sirva en la tesis. Nos pusimos de acuerdo para ir el día siguiente en la mañana.

Nos encontramos a las diez y media de la mañana, había mucha gente a propósito de ser día feriado que se movilizó para ir de día de campo. Esperamos como cuarenta y cinco minutos en encontrar movilidad, tuvimos que optar por tomar dos movilidades para llegar al lugar. Llegamos después de una hora y comenzamos a caminar, una pareja de señores nos saludaron muy amablemente, tenía el presentimiento de que sabían para que estábamos yendo. En el lugar había varias casas, era como un pueblo pequeño, tenía la plaza principal: no estaba cuidada, las rejas estaban rotas y el pasto estaba descuidado; había un colegio, una cancha y en el medio de la misma una construcción. Seguimos bajando, pasamos por un terreno que tenía un San Pedro y un cultivo de tuna. También había terrenos grandes con construcciones de casas de alto recurso económico.

Pasamos por un terreno grande, tenía una gran casa construida y en uno de sus lados un muro grande. Patchuli me contó que cuando fueron con sus amigos a este lugar para comer San Pedro, en esa casa había una rave. Hizo un chiste refiriéndose que no necesitaban más éxtasis que el San Pedro ((se río)). Luego me señaló el lugar donde ellos se quedaron, era un lugar con árboles, con harta vegetación, cuando miras al lugar, se pueden ver los San Pedros, me dijo que era un lugar tranquilo para poder comerlos.

Como mencioné anteriormente estando a lado del muro se pueden ver varios San Pedros. Nos acercamos para que Patchuli pueda también escoger uno, para córtalo y llevarlo. Lo que observé de los San Pedros es que éstos estaban más cuidados que los del “valle de los San Pedros”¹³⁰:

- No tenían la planta hospedada en los tallos.
- La mayoría estaba de color verde, no de color café.
- No habían botados en los alrededores, talvez se deba a que hay viviendas y cultivos cercanos.

Había vacas alrededor y gente que estaba en los cultivos aledaños, seguimos caminando para que pueda buscar un San Pedro que sea del agrado de Patchuli.

A: ¿Cuál escoges pues?

¹³⁰ Apuntes en mi cuaderno de campo # 1, dos horas después de la observación. Jueves 13 septiembre de 2007
Hrs: 21:00

P: Busco el tallo que tenga siete puntas o más para cortar, es mucho mejor si está viejo y alto, para que tenga mucha más mescalina, con partes secas, como ojos cafés o algo así, aunque dicen también que las de cuatro o cinco puntas son buenos. Y antes de cortarlo tienes que pedirle permiso.

Fuimos viéndolos de cerca, y encontramos que habían varios pequeños, estaban creciendo, decidí llevarme uno para poderlo analizar químicamente, ya que leyendo “Historia de las drogas”¹³¹ señalaba que los San Pedros tienen DMT (el compuesto de la ayahuasca) y no así mescalina. Decidimos después de cortar para él que llevaríamos un pequeño para que pueda ver su compuesto químico.

Caminamos un poco más, Patchuli observaba a todos los San Pedros que habían y les contaba las puntas, nos quedamos viendo uno y me dijo que era difícil contar las puntas porque no se podía ver las de atrás ((nos reímos)), me dijo que cuando nos estemos marchando del lugar cortemos. Entonces nos sentamos debajo de un árbol porque había mucho sol, y comimos las manzanas que compramos antes de ir, luego nos preparamos para cortar el San Pedro se decidió por el que nos quedamos viendo anteriormente, se sacó la mochila, de la mochila saco un polerón.

A: ¿y eso para qué es? (pregunte del polerón)

P: eso es para que las púas no me pinchen.

También tenía un cuchillo de cocina, uno normal para comer, pensé que se necesitaba uno más grande; y guantes para agarrarlo.

Miró al San Pedro hartó tiempo, le saludó y le dijo que lo iba a cortar. Agarro el tallo con la mano izquierda, tuvo que estirarse un poco porque había varios delante del que iba a cortar, con la mano derecha cortó el San Pedro de forma horizontal hasta llegar a la mitad del mismo; luego lo dobló hacia la izquierda con lo que el tallo termino de cortarse. Fue fácil cortarlo, pensé que el tallo era duro y que tardaría al cortarlo. Los guantes le facilitaron para que no las púas no lo lastimaran, el proceso fue rápido y controlable. Luego miró al San Pedro y lo puso en el polerón. Me contó que una vez lo colocó en su mochila sin envolverlo en nada y le pincho toda la espalda ((nos reímos)).

¹³¹ Escobedo A. (1998 [1989]) Historia de las drogas 1 Madrid:Alianza Editorial

A: ¿Y cómo harás ahora, como lo prepararás?

P: mmm, lo dejo en mi ropero para que se seque. Es mejor seco porque es menos feo. Porque la última vez lo vomité tres veces. Hay varias formas también [2] puedes hacer secar la cáscara, o cortas en pedazos de cuatro a cinco centímetros, la parte más verde es la que tienes que rescatarla. [2] la parte verde la picas en pedazos diminutos los puedes comer frescos pero los haces pasar con agua mejor.

A: ¿Tan feo es?

P: O lo puedes hacer secar, mejor. En dos semanas esta seco, lo mueles, hasta que quede polvo y lo ingieres con agua, y listo para el *viaje*.

Seguimos caminando alzamos al que me iba a llevar, me prestó su guante para que lo llevara ahí, comenzamos a subir para irnos, fue incomodo llevar el San Pedrito, pero estábamos contentos de llevar uno, me dijo que sería rico que lo plantara, le dije que también sería lindo tener en mi casa uno, y que si no encontraba a alguien que le sacara el compuesto lo iba a hacer, me dijo que le avisara el compuesto de la planta. Al llegar a la plaza, entramos a una tienda para comprar algo de tomar, la señora se quedó mirándonos harto rato y miró al San Pedro

S: Ese es de los altos ¿no?, esos crecen altos.

P: Sí

Tarde mucho en hacer una pregunta, tenía que formularla pero no sabía cómo, la señora estaba atendiendo a dos chiquitos, no quería introducir el nombre San Pedro, tenía miedo de hacer una pregunta incorrecta, y pensé en los efectos que ocasionarían en el lugar.

A: Sí ¿los conoce?

S: Si hay harto aca.

La señora se dio la vuelta, nos dio la espalda. Y Patchuli se despidió, yo estaba nerviosa, era que le pregunte cómo se llamaba la planta, si sabía para qué servía, para empezar, y si la usaban en el lugar para algo. También tenía miedo incursionar varias preguntas, sería muy amenazador. Por lo que me despedí también.

Al llegar a la avenida esperamos como una hora para tomar un minibús que nos llevara.

Anexo # 7: transcripción entrevista antropológica o abierta

Entrevistadora	Andrea Pinto	C o n t e x t o
Fecha del diálogo	Martes 15 de junio del 2010	
Lugar de la entrevista	Casa Luna	
Forma de Registro	Grabadora.	
Fecha de la transcripción	28 y 29 de junio de 2010	
Autora de la transcripción	Andrea Pinto	

Le llame el lunes por la tarde a las 2:20 (ver cuaderno de campo #5)

A: entonces yo estoy haciendo sobre la manifestación de lo sagrado de los jóvenes que comen el San Pedro, ahora yo he averiguado mucho acerca de esto, y bueno, ¿usted conoce a Fericgla?, es un antropólogo que ha trabajado mucho sobre chamanismo y con los Shuar, //E: ¿el vive aquí?// el es francés, pero el habla mucho que esta sociedad occidental urbana, se ha desprendido mucho de lo sacro, de lo sagrado, pero yo he visto con lo que he entrevistado que es bien distinto también su uso ¿no? que los jóvenes que comen así no mas, pero... es como que... el San Pedro les enseña, entonces yo he visto con Eliade, con Mircea Eliade habla ¿no es cierto? el concepto de la manifestación de lo sagrado, entonces lo he relacionado mucho con esa parte, he querido rescatar esa parte como que el San Pedro va a ENSEÑAR digamos ¿no?, sea en cualquier ámbito... usted qué opina de eso

E: ¿tú lo has tomado?

A: yo he tomado una vez pero muy poco, porque yo le tengo mucho respeto, entonces quisiera yo, usted me ha dicho que este fin de semana va a hacer una ceremonia, eso si quisiera ¿no?

E: si una ceremonia si, por lo menos la primera vez por lo menos es apropiado.

A: yo quería que me cuente usted como ve esa parte de lo que comen los jóvenes... o ¿cómo?

E: ya te puedo explicar un poco de cómo creo funciona el San Pedro y que es ¿no? Porque yo he estudiado con varias tradiciones norteamericanas, con el uso tradicional de la ayahuasca en la selva peruana; pero el San Pedro ha sido algo que he tomado y desarrollado individualmente, no he tenido un maestro para el San Pedro específicamente, pero si para

las tradiciones andinas mas de los *amawt'as* y demás y... así como lo veo el San Pedro... ES un ser sagrado, o sea definitivamente hay una inteligencia y benevolencia, pero así ha sido para mí, o sea, lo que sucede es que... como cualquier planta de poder, te rompe las barreras del subconsciente y te hace además muy permeable ¿no?, tanto al subconsciente como al superconsciente o sea: todas las inteligencias que puedan además y presencias que puedan estar flotando alrededor... por lo que a veces puede ser peligroso para algunas personas ¿no?, porque si no están preparadas de alguna manera la gente se asusta ¿no? pueden presentar manifestaciones de algunos seres con los que no saben cómo lidiar, pero bueno sobre todo así como siempre lo he sentido yo, es: benevolente, inteligente y poderoso, y entra dentro nuestro para ayudar a liberar justamente las trabas que nos impiden ser lo divinos que podemos ser, que nos impiden ser armónicos, y capaces de vivir en armonía, entender, entendernos a nosotros mismos, entender nuestro entorno, relacionarnos con nosotros mismos, relacionarnos con nuestro entorno, INTEGRAR nuestras muchas partes, e integrar nuestro entorno con la diversidad de seres que lo habitan //mmhm// entonces... elige, como es inteligente: elige que... con que va a trabajar dentro de cada persona, en cada momento ¿no?, a veces uno viene y cree: uu yo quiero tratar tal tema y se va totalmente por otro, en ese sentido es inteligente también depende del momento de la vida de la persona de muchas cosas, y nos ayuda a liberarlo. En este sentido es muy parecido a la ayahuasca pero al mismo tiempo es muy diferente... nos ayuda a liberarlo y para liberarlo tenemos que dejar que esos sentimiento afloren ¿no?, o sea normalmente esas cosas que llevamos trabadas dentro nuestro, están trabadas porque no las hemos podido integrar en nuestro ser consciente; entonces viven como represiones, como traumas, como toxinas, como muchas cosas ¿no? //mmhm// y entonces eso se lo trabaja, por lo tanto es incomodo y difícil o sea mucha gente se asusta, o tiene dolores, o tiene nauseas, asco, vergüenza, rabia aflora todas las cosas que están adentro ¿no?, y eso puede llevar a vomitar que es bastante normal ¿no? y normalmente a medida que va pasando el proceso y después de vomitar digamos, uno con suerte encuentra digamos: una paz, una enseñanza lo que fuere ¿no? una integración, o para algunos no, algunos sufren toda la noche, y bueno ya después pasa, ya tiene que para estar más livianos de cualquier manera, para descargarse de ese peso, pero.... como con todas las plantas de poder, una cosa es la inteligencia del San

Pedro mismo, pero el San Pedro... además de su propia inteligencia, fuerza y benevolencia es como un medio que nos abre

A: ¿un medio?

E: Un medio, una potencialidad que nos abre, pero nos abre y ahí es donde nos abre a qué ¿no?, por eso es el ritual, el entorno, todo eso, la protección lo que fuera, es importante porque ahí ya se activa todas las fuerzas del universo ¿no?, lo ideal simplemente es que no se lo tome como una evasión, como una fiesta, como una jarana, como un escape, si no realmente hacer una invocación, un rezo ¿no? para que sea una ceremonia sagrada, porque en el San Pedro se vuelven pues, nos sube la vibración muchísimo ¿no? La vibración de todo nuestro ser y de nuestra conciencia, entonces podemos interactuar con todo tipo de seres, verdades, misterios...

Se puede manifestar todo tipo de enseñanza ¿no?, normalmente decimos que tiene, hay dos lados ¿no? El de la purificación, que es lo que te mencionaba: el que aflora las cosas interiores, uno trabaja sus temas los vomita, los sufre, los transmuta ¿no?, y la medicina te ayuda y te enseña a transmutarlo ya sea entregando a la tierra, quemándolo con el fuego, ya sea con la respiración, bueno cada uno encuentra su manera y la medicina nos ayuda a encontrar la manera. Pero por el otro lado, y como te digo algunas personas toda la ceremonia se pueden quedar en el aspecto de la purificación y el sufrimiento, pero algunas personas, o algunas personas que han tomado más veces, o algunas personas desde la primera vez les puede pues brindar regalos, y esos regalos van por cualquier lado, pueden ser la infinitud de las posibilidades del misterio del universo, ¿no? cualquier cosa: ancestros, enseñanzas, visiones, sentimientos, conexiones divinas, conexiones con culturas, ancestros, vidas pasadas, puede ser maravilloso e increíble

A: Como es eso que sube tu vibración...

E: Cuando tomes vas a ver... jjajaja sube tu vibración... o sea empezando con Einstein ¿no? No hay ningún objeto que no vibre, todos vibramos, y obviamente hay vibraciones más densas y menos densas, la purificación se trata de llevarnos de lo más denso a lo menos denso, cuanto menos denso somos más alto vibramos y cuando más alto vibramos podemos atravesar paredes o conectarnos, todo depende de la energía en la que estamos, o recibir

información, cuando estamos muy densos estamos totalmente cerrados a otros niveles vibratorios que tienen otro tipo enseñanzas y conocimientos...

A: Usted ha armado la ceremonia...

E: Como te dije yo empecé el San Pedro sin maestro, entonces empecé haciendo peregrinajes, pero ya tenía varios contextos rituales ¿no?, entonces esta danza salió de una unión de un ritual que yo había aprendido con mi maestro de tradición nativa norteamericana, que es la *danza larga* donde que se pintan banderas, lo que uno pinta: lo que quiere dejar atrás en su vida, lo que quiere llamar a su vida y sus plegarías para otras personas; y eso se cuelga en un circulo afuera y toda la noche se baila, mitad de la noche en una dirección y la otra mitad en otra dirección

A: ¿una noche?

E: Es una noche, de anochecer a amanecer, entonces se trabaja la mitad de la noche la purificación entonces con una en espiral descendente, para que la madre tierra, y el fuego interior de la madre tierra nos llegue a purificarnos, y la otra mitad en una espiral ascendente para recibir bendiciones y mandar bendiciones, entonces es un trabajo que se hace no solo para nuestro bien, si no para el bien de la sociedad, de la naturaleza, de las comunidades, de las familias del mundo entero...

A: y como a determinado el lugar, ¿donde es?

E: a bueno el lugar... nosotros tenemos un centro ceremonial en las animas, y eso fue determinado porque una vez, cuando todavía no conocía el San Pedro y estaba con los honguitos, jajaja, trepando por las animas en un equinoccio tuve una revelación tuve una cosa muy bonita, y eso me... me rebelo que era claro que ahí tenía que echar raíces, entonces y se fue dando conocimos el lugar y eso es más de quince y diecisiete años y poco a poco ya estamos...

A: a ¿diecisiete años ya? Hucha que lindo

E: si o sea *La Danza larga* misma la estamos haciendo deben ser unos doce años, trece años, algo así y la hago en todas partes del mundo también. Con el San Pedro hago tres cosas: hago una ceremonia sentados adentro, poco mas similar al formato de la ayahuasca: sentados, adentro, con fuego, altares y demás, pero contenido. La danza donde se procura estar en movimiento toda la noche, porque esas intenciones que has puesto en tus banderas

las ponemos en movimiento mediante nuestro esfuerzo y nuestra intención bailando toda la noche; y en peregrinajes, vamos a lugares sagrados y caminamos porque el San Pedro a pesar que te marea muchísimo normalmente nos deja caminar, nos da fuerza para caminar.

A: y si yo quiero participar como tengo que hacer...

E: tienes que hacer tu bandera, A: ya no mas... E: claro ya n mas hasta el domingo A: hago mi bandera... ¿cómo?

E: Una tela de un metro y metro y medio, donde pintas o dibujas o escribes o cueles o bordas, jajajaja, eso, lo que quieres dejar en tu vida, lo que quieres para tu vida y tus plegarias para otra personas... //ya y ¿el domingo...?//

El domingo vamos a subir seguramente tipo 3-4-5 de la tarde, Yo normalmente recojo gente detrás de la iglesia de san miguel, si ya no hay campo se contrata otro taxi y suben, se trata de contribuir lo que puedan cada uno de acuerdo a su medida, lo sugerido es 200, pero cada uno ve lo que puede, //ya// nadie deja de participar por no tener suficiente, pero siempre es bueno poner lo mejor de la parte de cada quien.

A: ¿y comida hay que llevar?

Lo que hacemos es: bailamos toda la noche, necesitas un traje de baño y una toalla, porque la mañana siguiente se hace un sauna ritual, para terminar y ahí descansamos dormimos, nos echamos donde podemos y a eso de la 1, nos levantamos y bueno, después de que comemos dormimos; después nos levantamos y compartimos porque hay que procesar la experiencia charlando ¿no? con el grupo y procesar, eso es bien importante nadie puede irse antes de eso, antes entonces a eso de las tres de la tarde, ya nos vamos.

A: a buenísimo entonces, voy a hacer mi bandera entonces

E: bien una mas entonces, excelente, bien, bienvenida.

A: gracias Elías... pero yo quería saber también que opina el uso de los jóvenes sin ceremonia

E: es como te he dicho, ¿no?: hacerlo por escape hacerlo por curiosidad, bueno todos empezamos medio por escape, medio por curiosidad, ni vuelta que darle ¿no?, pero algunos tenemos más suerte que otros, y algunos tenemos espíritus mas fuertes que otros, y... puede ser peligroso como te digo porque te abres a todo, te abres a lo interno y te abres a lo externo y a veces no puedes lidiar.... entonces como te digo, hay algunos que pueden

empezar así y efectivamente ir aprendiendo y todo lo demás, y seguir un buen camino, hay muchos que se pierden también, en el camino económico es muy fácil perderse por la sed de PODER, porque te hace sentir muy poderoso, te puede hacer sentir muy poderoso y... caminar solo, una de las definiciones de la brujería en la mayoría de las tribus es: el que trabaja solo, ¿no? trabaja solo, hace todo medio a escondidas, solo, y... a fin de cuentas bueno uno tiene que decidir para que lo está haciendo uno puede aprender que esa parte ya lo ha solventado, que no se a traumado, no se ha hecho bolsa, no se ha quedado raro, ¿no? y digamos a tenido algunas enseñanzas pero de cualquier manera en algún momento uno tiene que saber para qué son ¿no?: Si son para servir a otros o para dominar a otros, o son para sentirse poderoso, o son para enriquecerse o para que pueden ser... entonces eso desde temprano uno tiene que decidir, y... como te digo lo lindo de los rituales especialmente que hacemos, uno es que hay una tradición, o sea hay todo un conocimiento de las canciones, de ciertas prácticas que nos ayudan, y además de una cierta trayectoria ¿no? de ir recolectando fuerzas para crear un espacio seguro para los que participan, pero aparte de lo que pudiera brindar digamos lo que te facilita la ceremonia, el hacer algo en grupo pero con una intención CLARA, porque se puede volver un relajo un grupo también ¿no?, porque cuando hay una intención clara, y una conexión clara, una ceremonia en grupo puede ser muy fuerte, muy poderosa positivamente tanto para el participante como para las familias, la tierra, el espacio, otros seres ¿no? puede tener repercusiones //que lindo// si porque uno vibra es una oportunidad de hacer en una noche un trabajo, hay personas que vienen, no por decir nada malo de la psicología, pero hay personas que vienen y dicen que he estado en 20 años en terapia y en una noche me he librado de ese problema ¿no?, porque claro trabaja mucho mas allá del consciente y es pues un trabajo muy DURO, Hay gente que dice que tomar medicinas de plantas de poder es un atajo al camino espiritual, y la respuesta es: sí y no. Es un atajo simplemente porque es más rápido, pero no es un atajo en el hecho de decir que es fácil o es cobarde, o es un escape, por el contrario hay que ser valiente, Si es más rápido es porque uno tiene que enfrentarse así mismo DESNUDO... o sea es tan fuerte la confrontación con uno mismo al romperse las barreras del subconsciente que se puede hacer mucho más trabajo. Uno puede encontrar dentro suyo traumas, con los que no estaba listo para ver o mirar, o porque dependiendo las impurezas que uno tiene, atrae también,

situaciones, o inteligencias o seres, porque existe seres inteligencias externas que puede relacionarse con eso, con lo que uno tiene: una vulnerabilidad un vicio un trauma, lo que fuera y puede uno causarse daño, por eso justamente que un ritual, un ritual es bueno para empezar primero en un lugar que te sientes protegida y con suerte estas protegida y donde tú puedas trabajar un poco y no tenerte que preocupar de eso ¿no?, obviamente el medio del *viaje* uno puede sentir a veces, o sea puede ser DURO ¿no? puede sentir que te vas a morir, ver cosas feas, lo mismo que te pasaría talvez solo, pero aquí la garantía es que vas a salir bien... jeeje //por el grupo...// por todo el entorno, por todo nunca nadie ha salido mal de las ceremonias que hemos hecho en cuanto a eso.

Entonces eso es una gran cosa, tomarlo solo es un riesgo, pero yo he empezado tomándolo solo, pero digamos ya tenía enseñanza de otras plantas, pero hay personas que son capaces de hacerlo, pero nuevamente esas personas tiene que tener mucho cuidado siempre de no irse de ese lado, o sea en algún momento, yo que empecé tomando plantas solo y me fue bien y tuve buenas experiencias y algunas que también me asustaron; a pesar de que me fue muy bien y que me sentía muy capaz, en algún momento sabía que necesitaba el contenedor de una tradición, y ahí es donde el uso de los jóvenes... o sea uno dice: la sabiduría esta y nos llega, eso es cierto... pero por otro lado... el mundo moderno experimenta con genéticas, con drogas, con drogas artificiales, naturales y mil y un cosas, pero hay sabidurías ancestrales, que sabemos que han funcionado por miles de años, por eso por ejemplo yo prefiero NO tomar químicos, que pueden ser psicoactivos, pero que no tiene esa ALMA, esa alma con lo que uno puede dialogar, y que han sido utilizadas, yo digo esa planta ha sido utilizada culturalmente por miles de años no?, y conozco gente que la utilizado toda su vida y no está hecho un desastre y digamos puede ser bueno para la salud, entonces es bueno con suerte aprender esas herramientas, recibir esos linajes, porque también hay enseñanzas por atrás, hay maestros, hay linajes, hay protecciones que son importantes cuando uno camina.

A: había otra pregunta, también me han hablado que has curado a mucha gente de adicción de la coca...

E: Mira uno puede curarse de cualquiera de las ceremonias, en cualquiera de la ayahuasca, del San Pedro, de la danza que hacemos sin tomar nada, pero sin comer ni tomar nada en

cuatro días, pero si como te digo mucha gente se cura de muchas cosas, y no soy YO lo que cura, eso tengo que... ahí es como también puede utilizar este camino por enorgullecerse y empoderarse, pero yo al menos he aprendido que solamente con, que nosotros no somos nada, si no es por la ayuda de la pachamama, de los espíritus, del gran espíritu, nos aplastan o nos levantan, ¿no? y Si uno cultiva una devoción una relación de servicio, entonces digamos que es un CANAL para que esa energía ayude a los demás y se pueden dar esas cosas.

A: muchas gracias.

INDICE DE ILUSTRACIONES

Contenido	Páginas
Tabla 1. Claves de transcripción.....	45
Tabla 2. Codificación abierta.....	47
Mapa 1. La ubicación de La Paz (Bolivia).....	49
Mapa 2. La ubicación de la ciudad de La Paz.....	50
Gráfico N° 1. Guardián Chavín con un cactus de Achuma.....	52
Imagen N° 1. Fotografía del proceso de esqueje del cactus de Achuma.....	57
Imagen N° 2. Fotografía de las ramificaciones del cactus Achuma.....	57
Gráfico N°2. Cerámica de la cultura Chavín.....	59
Gráfico N° 3. Dibujo del cactus de San Pedro en la cultura Moche.....	60
Gráfico N° 4. Dibujo de publicidad de un remedio a base de opio.....	69
Tabla 3. Dimensiones en el cortado y preparado del cactus Achuma.....	83
Gráfico N° 5. Dibujo de Nuit: la mujer y el cactus.....	89
Imagen N° 3. Fotografía de uno de los cactus más antiguos de Achuma.....	95
Gráfico N° 6. Esquema de <i>La Danza Larga del San Pedro 1</i>	112
Gráfico N° 7. Chakana.....	115
Gráfico N° 8. Esquema de <i>La Danza Larga del San Pedro 2</i>	117
Tabla 4: Diferencia entre estructura social y <i>communitas</i>	118