

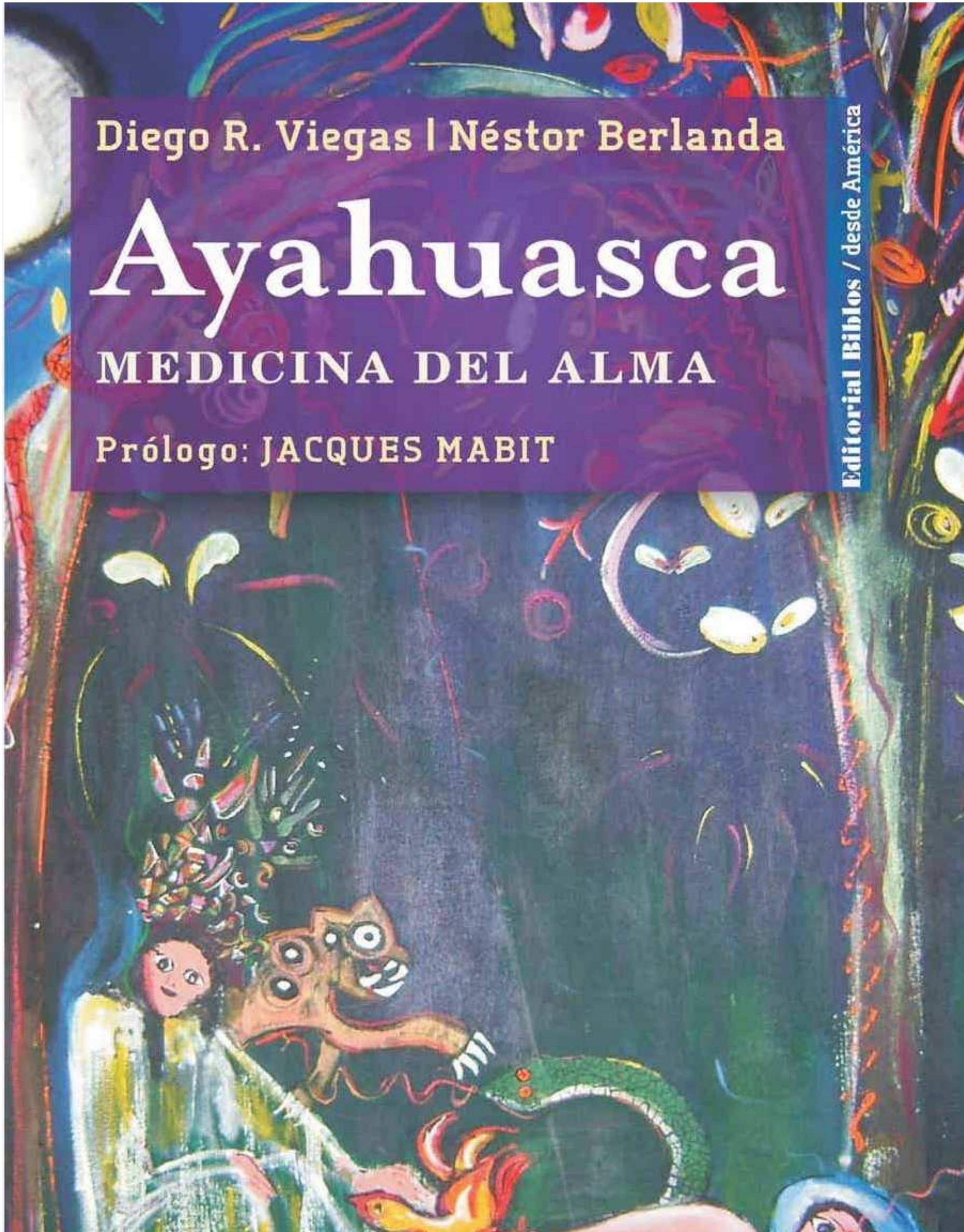
Diego R. Viegas | Néstor Berlanda

Ayahuasca

MEDICINA DEL ALMA

Prólogo: JACQUES MABIT

Editorial Biblos / desde América



Ayahuasca

MEDICINA DEL ALMA

DESDE AMÉRICA

Colección dirigida por

CARLOS MARTÍNEZ SARASOLA

Diego R. Viegas | Néstor Berlanda

Ayahuasca

MEDICINA DEL ALMA

Prólogo: JACQUES MABIT

Viegas, Diego R.

Ayahuasca, medicina del alma / Diego R. Viegas y Néstor

Berlanda - 1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, 2012

382 pp.; 23 x 16

ISBN 978-950-786-984-6

1. Antropología Cultural. I. Berlanda, Néstor. II. Título

CDD 306

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Ilustración de tapa: *Mónica Luisa García, Reencuentro conmigo,*
1 x 1,20 m, acrílico sobre tela, 2010.

Armado: *Ana Souza*

© Los autores, 2012

© Editorial Biblos, 2012

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición

se terminó de imprimir en Elías Porter Talleres Gráficos,

A la memoria de Juan Ángel Giordanengo, Susana Iside Fava y Enrique Gentile, que se nos adelantaron demasiado rápido en esta senda, pero aun así continúan guiándonos.

A la memoria de Juan Schobinger, arqueólogo emérito y miembro honorario de la Fundación Mesa Verde.

D.R.V. y N.B.

A mi madre, por alentarme y acompañarme en toda mi travesía de investigación, y en la vida. Y por permitirme ser quien soy.

A quienes acompañaron mi niñez y adolescencia y me ayudaron a crecer, en especial mis abuelos y bisabuela.

A mi esposa, Alicia, por acompañarme en todos los avatares de la vida y de la profesión.

A mis hijos, Thiago y Luna.

A mi “hijomigo” Gastón.

N.B.

A Efre Sergio Gallini, por su apoyo y constante compañía, y por lo que la planta selló.

A mis padres Rodolfo y Lilia, que siguen ayudándome y sosteniéndome, aun cuando muchas veces no hayan compartido las aventuras que este libro refleja.

D.R.V.

Agradecimientos

A Javier Riera, nuestro editor, quien solicitó una obra de este tipo cuando los autores la teníamos casi lista, y al equipo de edición de Editorial Biblos.

A Carlos Martínez Sarasola y Ana María Llamazares, porque siempre creyeron en este proyecto y lo impulsaron.

A Jacques Mabit, por su colaboración y su trabajo promoviendo la medicina tradicional.

A Ariel Roldán, que ayudó con el costoso armado de las estadísticas de nuestros protocolos de investigación y sus gráficas.

A todos aquellos que colaboraron con los protocolos de investigación y que participaron en las actividades de la Fundación Mesa Verde desde hace casi veinte años.

A Antonio Muñoz Díaz, chamán del pueblo shipibo-konibo, sabio que nos ha distinguido con su amistad desde hace tanto tiempo.

A la planta maestra del Amazonas, medicina del alma.

D.R.V. y N.B.

tradiciones de la modernidad, procedentes de las canteras más formales de la ciencia o de religiones institucionalizadas. Personas con sufrimiento psíquico o físico, otras capturadas por comportamientos o consumos adictivos, sujetos desencantados por las filosofías modernas, herederos mestizados de las tradiciones ancestrales, artistas en busca de inspiración: todos debaten en este espacio de deliberación interna entre libertad auténtica y libertinaje, entre síntesis y sincretismo, entre unión diferenciada y fusión indiferenciada, entre vida y muerte, en pocas palabras.

La “Madre de las madres” –la ayahuasca y sus plantas-discípulos–, con su metalenguaje universal y transcultural, precisamente permite hablar coherentemente al oído de cada uno de los sujetos de esta torre de Babel moderna y a cada uno dirigirse de manera específica y singular. En nuestra época, anunciada y calificada por los profetas andinos como “tiempo de los *chaka-runá*” (hombres-puente), la ayahuasca asume esa función “pontifical” frente a las fuerzas centrípetas y disociadoras de la modernidad. Coherente con los descubrimientos científicos más avanzados y el advenimiento de una ciencia de la complejidad, con la esencia de las religiones y su necesaria reconexión con la dimensión mística, afín a las necesidades pragmáticas de la medicina y las exigencias de la bondad y del conocimiento, la ayahuasca responde a la aspiración fundamental y salvífica del ser humano de encontrarse a sí mismo en ese espacio de integración que tanta falta le hace hoy. Y basada en esa reconciliación con nuestra naturaleza humana, nuestras raíces culturales, nuestra herencia personal y colectiva, la biografía y el cuerpo que nos son propios, se va gestionando en su seno la formulación de un nuevo paradigma. Para una fecundación fructífera, esta era nueva deberá trascender los tanteos erráticos del *New Age* en sus inicios y, para ello, nutrirse humildemente de la sabiduría de la tradición: la *Old Age*, tanto en las raíces chamánicas de los pueblos primigenios como en la riqueza de la propia tradición occidental, esquivando las trampas nefastas tanto de la satanización de lo otro como de su idealización, incluyendo en tal “otro” también la misma ayahuasca.

La presente obra permite recorrer esos múltiples caminos de la ayahuasca, desde el más tradicional e indígena hasta el más selecto del pensamiento científico occidental, de lo teórico hasta lo pragmático. Así contribuye a la creación de aquel espacio de integración y al fomento de una esperanza para nuestro siglo.

Introducción

Nosotros no vivimos en ese tipo de sociedad (chamánica), de modo que cuando exploramos los efectos de esas plantas y tratamos de llamar la atención sobre ellas, lo hacemos por tratarse de un fenómeno. No sé qué podemos hacer con este fenómeno, pero tengo el presentimiento de que tiene un gran potencial. Mi predisposición mental ante el tema es simplemente exploratoria y baconiana: delinear los mapas y recolectar los hechos.

Terence McKenna

El que duda y no investiga se torna no sólo infeliz sino también injusto.

Blaise Pascal

*...Enra aboi maton iora meäbo. Enra chorroböae,
Magia botivi kapa aketana,
Ja magia Ja ribi ona ioribanesshó,
Ja uramoribi Unaio ri banesshó aki eara böae...
(...Yo estoy desatando sus cuerpos
estoy abriendo toda la magia poderosa,
esta magia he aprendido,
esta oración también he aprendido...)*

Canto del chamán shipibo-konibo don Antonio Muñoz Díaz

La medicina del alma

En la última década, la Argentina no ha quedado ajena al reciente fenómeno global de la expansión y difusión de una pócima de plantas amazónicas conocida por su nombre quechua “ayahuasca”. Aquel mágico y casi secreto brebaie que hasta hace unos cincuenta años sólo circulaba

entre los pueblos originarios de la selva y sobre el que se hablaba sólo en algunas publicaciones científicas especializadas, hoy se populariza en los medios de comunicación masivos, se multiplica en citas de redes sociales y miles de sitios web, se ofrece en talleres terapéuticos, sesiones religiosas o excursiones turísticas, y provoca unos cuantos problemas administrativos, aduaneros y legales. Pero, ¿qué es esta ayahuasca que irrumpe en la cotidianidad urbana occidental con la fuerza que le otorgan nuestras propias carencias socioculturales? Se trata de una planta –más precisamente una liana– de la que resulta una infusión mediante la cocción prolongada de esa liana junto con las hojas de un arbusto, y en ocasiones otros vegetales adicionales. Esta bebida indígena es uno de los más poderosos enteógenos que se conocen. El vocablo “enteógeno” (del griego *en-theos*: “dios dentro de uno”) es un neologismo acuñado por los estudiosos Carl Ruck, Robert Gordon Wasson y Jonathan Ott (Ruck *et al.*, 1979), para desechar antiguos términos inadecuados, y refiere con toda propiedad a las sustancias vegetales utilizadas desde la prehistoria en contextos rituales chamánicos, religiosos, proféticos o reverentes, que según las tradiciones arcaicas promueven estados beatíficos y de inspiración otorgados por los espíritus o dioses. No se trata entonces de un “alucinógeno” ni de un “psicodélico”, expresiones que conllevan una connotación de patología, enfermedad mental o escapismo. Por el contrario, para los nativos amazónicos, su “planta maestra” otorga sanidad, remedio, fortaleza espiritual y confrontación profunda con los abismos psicológicos. Lejos de facilitar “ilusiones”, ayuda a percibir la realidad tal cual es. Para la cosmovisión de estos pueblos selváticos, es la entidad natural (y sobrenatural) que enseña, permite a los médicos aborígenes hacer diagnósticos, tratar dolencias o adivinar. Si hemos de seguir “el punto de vista del nativo” (“la descripción *emic*”, como dicen los antropólogos), no hay dudas de que para los miembros de las sociedades originarias la ayahuasca es una medicina, si bien el significado que ellos dan a esa noción es más profundo que los alcances somáticos y mecanicistas habituales en nuestra cultura occidental. Es una Medicina con mayúsculas, porque sana antes que nada al alma y provee las herramientas para contactar con los espíritus y las esencias ocultas de la naturaleza.

La ayahuasca tiene una capacidad extraordinaria para colocarnos en una dimensión de conciencia donde el presente se vuelve cristalino y el pasado se recuerda e integra con intensidad, despejando el camino a seguir y actualizando así la antigua máxima que sobresalía en el templo de Apolo en Delfos: “Conócete a ti mismo”

dante de medicina, una médica clínica, un estudiante de historia, un abogado estudiante de antropología y un empleado administrativo. Entre octubre de 1996 y mediados de 1998 se realizaron experiencias con ayahuasca –traída de la selva amazónica peruana por un integrante del grupo– cada quince días. Generalmente participaban de la ingesta entre siete y ocho personas, habiendo en la mayoría de los casos uno o dos sujetos que no consumían la infusión y, en algunos casos, una psicóloga clínica que oficiaba de observadora. El promedio de ayahuasca ingerido era de 80 ml por persona. Las experiencias se hacían los fines de semana, generalmente viernes o sábado por la noche. El día posterior a la ingesta, en primer lugar se grababa en video o audio las vivencias individuales; posteriormente se trabajaba en grupo lo vivido y se continuaba con lo mismo el fin de semana siguiente.

Cabe destacar que todos los profesionales en salud mental teníamos vasta experiencia clínica y de trabajo en terapia de grupos, por lo que se aprovechaba al máximo el material resultante de las sesiones.

Cada uno de los participantes del grupo llegó a cumplimentar entre 25 y 35 sesiones de ayahuasca a lo largo de los aproximadamente dieciocho meses. El material resultante en cuanto a vivencias individuales, dosis promedio, efectos y duración de las mismas, condiciones del consumo, estados emocionales antes, durante y después de las sesiones, entre otros aspectos, fue continuamente retrabajado y supervisado, lo que nos permitió ajustar los parámetros necesarios para la confección de una planilla de registro que pusimos en marcha a fines de 1998. Luego, entre 1998 y 1999, las sesiones fueron espaciándose y se trabajó fundamentalmente a nivel teórico. Muchos de los resultados de estas experiencias, que coinciden con trabajos realizados en otras partes del mundo, nos permitieron aprender sobre características propias de la sustancia y cómo manejar algunos de los estados que produce; tener en cuenta sus riesgos, forma de consumo, la importancia del ayuno como lo dictan las técnicas indígenas, dietas previas, etcétera.

Este profundo trabajo de grupo motivó que aparecieran diferencias en cuanto a objetivos, plazos, ideas y otras cuestiones, lo que produjo el recambio de algunos de los integrantes, que si bien continuaron trabajando en este tema y compartiendo algunos criterios, se alejaron de la institución. Conjuntamente con este recambio se fijaron más claramente los objetivos y las metas de la FMV en torno a los tres programas ya descritos, abriéndose nuevos ejes temáticos que concluyeron con nuevos viajes a la selva, intercambio de experiencias con otros grupos de trabajo, los ya mencionados contactos a nivel internacional y nuevos encuentros

Perú), el *uwishín* (chamán) Julio Tiwiram Taish (shuar de Ecuador) y los payés (chamanes) Francisca y su hijo Tuchawa (shawanawas de Brasil), sin dejar de considerar a su vez la sabiduría más cercana del sanador espiritual Aguarapire Seacandirú (tupí-guaraní del noroeste argentino, gran conocedor de todas las plantas maestras de América del Sur, incluido el *cipó* –la liana de la ayahuasca– con el que se relacionaron también sus ancestros provenientes del Mato Grosso).¹ Se pudo generar entonces mayor control de los protocolos utilizados, así como también una más completa recolección de datos, tanto de experiencias como etnográficos.

Se complementaba así el nombre de la Fundación Mesa Verde con cuatro conceptos que hacían las veces de subtítulo: “Sociedad, cultura, realidad y conciencia”. Tal como ya hemos dicho, este proceso dio como resultado un cuerpo de hipótesis y conclusiones que están en permanente revisión y estudio.

En estos aspectos clínicos basamos las dos primeras etapas del trabajo; nuestra intención ahora es profundizar lo biológico-bioquímico, lo electrofisiológico y todos los datos etnográficos que se puedan obtener. Cabe aclarar que esta autoexperimentación en grupo en nada difiere de las realizadas en la década de 1960 cuando estas sustancias (enteogénicas) despertaban un interés genuino en el campo psiquiátrico en una serie de líneas de investigación tanto básicas como clínicas y terapéuticas. Todo

1. Al respecto cabe acotar que la etnología clásica conoce poco y nada del ancestral uso tupí-guaraní de la ayahuasca en el noroeste argentino. Los grupos “chiriguanos” que llegan a la zona en el siglo xv –según nuestro amigo e informante Aguarapire– hicieron un empleo continuo de esta poderosa liana hasta la década de 1980, como objeto mágico-simbólico de unidad en las costuras de las cañas de las viviendas tradicionales, en el bordado de las hamacas terapéuticas y como encantamiento amoroso en infusiones junto al tabaco. El brebaje se disponía sólo en ritos muy secretos entre *ypayés* (chamanes), iniciación de un discípulo o cuando un paciente tenía una conexión espiritual con la liana. De hecho en Colombia y Ecuador se denomina a la ayahuasca *yagé*, vocablo tupí-guaraní que significa “expresión”, “expresemos” o “manifestemos nuestra existencia”, y en Brasil suele llamarse a la liana *cipó*, que proviene del vocablo guaraní *yhjypó*, que significa “esencia del poder de la mano de la abuela”. Esther Jean Langdon, en su conferencia “Encuentros entre os guarani e ayahuasca: um estudo de caso” (Tarapoto, 2009), refiere que en la aldea guaraní Aguas Claras del estado de Santa Catarina, al sur de Brasil, un equipo de funcionarios de salud estatales, miembros de un grupo neochamánico internacional y referentes del culto Santo Daime introdujeron la ayahuasca para reducir el consumo abusivo de alcohol. Líderes comunitarios adoptaron la sustancia como propia asegurando que “siempre había formado parte de su cultura y tradición”. Para la mayoría de los etnógrafos, se trataría de una estrategia de adaptación y renacimiento, pero nosotros

ello se vio lamentablemente interrumpido cuando se alzaron algunas barreras legales de matiz sociopolítico. De hecho, en el campo clínico se advierte una notable “sequía” de trabajos de experimentación en los últimos treinta años; sólo algunas publicaciones de David Young (1974) y Richard Yensen (1985) siguieron llamando la atención de los especialistas.

En los años 90, este estado de cosas cambió un poco y aparecieron en numerosas universidades varias investigaciones, principalmente en Estados Unidos y Suiza. Los trabajos experimentales con sustancias visionarias o amplificadoras de la conciencia (mal llamados “alucinógenos”) consideradas desde tres puntos de vista: como *psicomiméticos* (inductores de una psicosis modelo o experimental), como *psicolíticos* (que alteran la relación entre el consciente y el inconsciente, creando así un estado útil para la psicoterapia) o como *psicodélicos* (que facilitan experiencias cumbres y místicas cuando se administran en dosis y sitios adecuados, induciendo cambios profundos, duraderos y positivos en la personalidad),² nos abren un panorama alentador en el conocimiento de los estados psicopatológicos y de la psique profunda del hombre.

Las opiniones acerca de la validez de la autoexperimentación han suscitado controversias, y su debate aún no termina. Lo cierto es que la historia de la psiquiatría está plagada de descripciones de aquellos que pasaron por experiencias de este tipo. Por ejemplo, el psiquiatra canadiense Humphrey Osmond opinaba en 1957: “Cuando se trabaja en psicosis experimentales, habríamos de empezar siempre por nosotros mismos. ¿Cómo podríamos llegar a comprender el testimonio de otro, sin el cual se corre el riesgo de reducir el valor de esta experiencia?”. Hace unos años, durante un congreso de psiquiatría realizado en la ciudad de Mar del Plata, asimismo, un colega exponía al público que todos aquellos que medicamos con haloperidol deberíamos probarlo alguna vez para saber lo que le ocasiona al paciente. Se trata de posiciones quizá extremas, con las que se podrá acordar o no, pero lo cierto es que a los que emprendimos esta investigación allá por 1996, lo que aprendimos y experimentamos nos sirvió de mucho no sólo en nuestra práctica clínica sino también en la faz personal. Lejos de estar terminado, pues, el trabajo recién empieza; si es científico o seudocientífico quedará a criterio de aquel que quiera juzgarlo, pero hay que tener en cuenta en primer lugar que lo que hicimos y estamos haciendo no es muy distinto de las investigaciones pioneras con estas sustancias y, por otro lado, como hecho fundamental, antes de opinar

acerca de un tema hay que informarse y tener muy presente desde qué supuestos se lo hace.

Hasta aquí lo que podemos anticipar en cuanto a la parte netamente clínica de la ayahuasca. Los otros aspectos que nos interesan, por un lado el netamente antropológico y cultural, y por el otro algunos hechos bioquímicos propios del compuesto, quedan reflejados lo más exhaustivamente posible en los seis capítulos de este libro: “Botánica y bioquímica de la ayahuasca”, “Etnografías y crónicas”, “Iglesias neoayahuasqueras en Brasil”, “Experiencias de contenido autobiográfico y resolución de conflictos emocionales”, “Las otras realidades o «antípodas de la mente»” y “Aspectos legales en torno a la ayahuasca”. El último apartado, “A modo de conclusión”, reúne una serie de reflexiones sobre el fenómeno de la ayahuasca en la Argentina y algunas consecuencias de carácter epistemológico.

Importancia de la ayahuasca para las ciencias humanas y de la salud

La ayahuasca, a diferencia de otros compuestos psicoactivos encontrados en la naturaleza, es una mixtura de varios compuestos psicoactivos que terminan constituyendo un brebaje color ocre y olor a veces nauseabundo. Su psicoactividad y los otros efectos que produce no hay que buscarlos únicamente en las características propias de las sustancias que lo componen, sino en cómo opera en su totalidad (“el todo es más que la suma de las partes”). Este rasgo particular lo hace un compuesto único dentro de los llamados enteógenos; y no consideramos arriesgado proclamar que estamos ante el primer compuesto que puede actuar de manera *psicoterapéutica*, movilizandoo contenidos inconscientes, como veremos, y también actuar a nivel *psicofarmacológico*, ya que las sustancias que lo componen tienen actividad similar a algunas drogas de utilidad actual en psiquiatría. Por ello, un poco en broma, decimos habitualmente en nuestras conferencias que el té de ayahuasca “contiene un psicólogo y un psiquiatra chiquitos”.

“Ayahuasca” es una palabra quechua (lengua franca hablada en el mundo andino y en buena parte de la Amazonia occidental) que significa “liana o sogá del muerto” (o “de los espíritus”). Como ocurre con un 25% de todas las drogas farmacéuticas hechas a base de vegetales tropicales, la mixtura de ayahuasca es también un descubrimiento o creación de los indígenas amazónicos y un enigma etnobotánico hasta la actualidad. Concretamente, su uso se extiende desde el noroeste de

Como ya anticipamos, no hay datos fidedignos de cuándo y dónde comenzó el uso ceremonial de ayahuasca. Según algunos antropólogos, como la brasileña Beatriz Labate, no habría pruebas fidedignas (etnohistóricas y etnográficas al menos) de un uso anterior a los quinientos años; sin embargo, según Pedro Porras (1985) y Plutarco Naranjo (1969) hay que pensar en al menos dos o tres mil años antes de la era cristiana. En las fases Sanay (Río Pastaza, 2400 a.C.) los arqueólogos encontraron piezas cerámicas rituales que representan mitos diversos con figuras antropomorfas bicéfalas, las que hablarían de un efecto característico de esta bebida sagrada panamazónica: el fenómeno psíquico del desdoblamiento de la conciencia del individuo. En las fases Cotundo (1500-200 a.C.) y Casanga-Pillaro (400 a.C. al 700 d.C.) aparecen vasos de terracota asociados con mayor certeza a la ingesta de ayahuasca pero, dado que para la preparación del brebaje es necesaria una cocción de larga duración (hasta doce horas), se ha evaluado el límite inferior de empleo al inicio de la producción cerámica. En cualquier caso, sus legítimos dueños pertenecen a más de setenta pueblos diferentes, distribuidos en unas decenas de familias lingüísticas distintas, que conocen el mismo preparado con un nombre propio conforme a su idioma, un conocimiento y uso variado según su cultura y una preparación con plantas regionales frecuentemente distintas, a lo que hay que sumar los aditivos que suelen echarse a la poción, entre los que se han clasificado unos noventa vegetales, de los cuales una cuarta parte son psicoactivos de por sí.

La mayoría de las etnias reservan la ingesta de este poderoso enteógeno al chamán, que ha sido entrenado de acuerdo con sus tradiciones durante muchos años mediante sacrificados ayunos, abstinencias y aprendizajes para controlar los efectos psicoactivos junto a un maestro. Existían también, por ejemplo entre las comunidades shuar, asháninka, kashinawa, mai-huna, ese'ejja, ceremonias colectivas casi siempre reservadas a los hombres y a las mujeres que ya no menstruaban. En estas ceremonias los hombres se sentían contenidos y solían buscar información relativa al porvenir o a objetos perdidos, información que no podían obtener de otro modo y que resultaba importante para toda la comunidad.

Las sesiones de ayahuasca fueron tradicionalmente eventos al mismo tiempo médicos, psicológicos, sociales, cosmológicos y musicales (el chamán amazónico canta para curar y frecuentemente usa un lenguaje retórico especial que le es dictado por los “espíritus” en su trance visionario).

En 1852, el botánico Richard Spruce fue el primer hombre blanco que bebió una tasa de ayahuasca en la selva de Ecuador, seguido de cerca por

bargo, fue en los últimos cincuenta años cuando los químicos descubrieron que tras las lianas del género *Banisteriopsis caapi* y los arbustos del tipo *Psychotria viridis* o *Diplopterys cabreana* se escondía un verdadero preparado “científico”. Nadie sabe cómo, careciendo de elementos como nuestros modernos microscopios, hace al menos unos cuatro mil años tribus selváticas supieron combinar la dimetiltriptamina (DMT) de las hojas de tales arbustos –compuesto que estaría involucrado en la imaginería del sueño y que produce efectos visionarios– con harmina, harmalina y tetrahydroharmina (THH) presente en el bejuco, que contiene un inhibidor de la monoaminoxidasa (MAO), de lo que resulta que la DMT no se degrada a nivel intestinal y llega al cerebro potenciando la pequeña cantidad de DMT que naturalmente existe en el órgano. Esta genial combinación ha permitido, en primer lugar, que la sustancia activa visionaria pueda ser administrada en forma oral, y en segundo lugar, que los efectos psicoactivos buscados duren entre cinco y seis horas.

Invariablemente, los indígenas afirman que ese compuesto les fue dado por la misma planta sagrada o por la propia naturaleza, afirmación que el etnólogo Jeremy Narby tomó muy en serio en su obra *La serpiente cósmica* e intentó traducir a nuestro lenguaje científico-tecnológico relacionándola con la información universal codificada en el ADN: los neurotransmisores y los fotones.

Así como en la década de 1950 el legendario aventurero Fernando Pagés Larraya fue el primer científico argentino en traer ayahuasca para su análisis químico en la Universidad de Buenos Aires y en las dos décadas anteriores el naturalista Juan Aníbal Domínguez incorporó muestras de la liana al Museo de Farmacología de Buenos Aires, en 1996 la Fundación Mesa Verde de Rosario fue la primera en realizar un taller vivencial-experimental argentino, convocando al conocido estudioso colombiano de la ayahuasca Luis Eduardo Luna, y en 1999 también invitó a nuestro país por vez primera a un auténtico chamán amazónico shipibo-konibo “puro” –Antonio Muñoz Díaz– para brindar una serie de conferencias y colaborar con nuestros estudios médicos y etnográficos (figura 16).

Fuera del ámbito de la antropología sociocultural o de los trabajos de etnopsiquiatría, pocos artículos sobre este tema llegaron a las revistas de masivo consumo popular en Occidente en las décadas del 60 y 70 (referencias parciales de las actividades de Richard Evans Schultes o de escritores beats y hippies como Allen Ginsberg y William Burroughs). Pero desde los años 80 y 90, acompañando el auge de las iglesias sincréticas ayahuasqueras en Brasil como Santo Daime y Unión del Vege-

palabra “ayahuasca” ha comenzado a estar en boca de casi todo el mundo; desde pretendidos curanderos hasta periodistas con una ética más que dudosa, pasando por ávidos pero desinformados “psiconautas”.

No se trata de una “nueva droga” para “pasárselo bien”, como creen algunos incautos, sino de una mixtura medicinal chamánica milenaria, muy difícil de conseguir y de preparar, con lianas que necesitan décadas de crecimiento en los trópicos, y que además de su sabor terriblemente amargo y acre, implica generalmente para los occidentales un trance catártico muy poderoso, con eventuales llantos y vómitos y requiere de una contención previa y posterior. De hecho, un equipo de médicos, psiquiatras y chamanes en Tarapoto (Perú) están trabajando en conjunto de forma inédita utilizando la ayahuasca para la recuperación de adictos al alcoholismo y a las drogas duras. El proyecto se denomina Takiwasi, y lo dirige un médico francés, Jacques Mabit, cuya vida se transformó tras el encuentro con la “planta maestra”.

Se ha dicho con razón que el *yagé* (ayahuasca) contiene un genio benevolente pero estricto, a veces cruel, pues humilla al experimentador para transmitir sus enseñanzas. Es por ello que pueden ser muy interesantes las visiones transculturales, brillantes y coloridas; o los efectos psíquicos sinestésicos, o aquellos que promueven una profunda introspección. Pero a la larga el experimentador aficionado puede sufrir grandes cambios en la forma de relacionarse con su mundo exterior, lo que no cualquier persona racional y estructurada del mundo posmoderno urbano estaría dispuesta a consentir. Se trata de una experiencia vivencial abrumadora, sea por las visiones sin parangón, las sensaciones, la aceleración de los “pensamientos circulares” o por la percepción no ordinaria que generalmente tiene como consecuencia una intensidad emocional que modifica al individuo profundamente y para siempre.

La experiencia tipo

Los efectos de la ayahuasca, como los de cualquier otro enteógeno, dependen mucho del contexto y la motivación por la cual se realiza la experiencia. De hecho, las expectativas juegan un papel preponderante; y hay una gran diferencia entre el sujeto que quiere “probar algo nuevo para ver de qué se trata” y aquel que con la ayahuasca intenta incursionar en los más profundos laberintos de su inconsciente.

El marco de la experiencia también es fundamental: existen las ceremonias multitudinarias de las religiones sincréticas brasileñas con

nas; existen asimismo las ceremonias hechas con chamanes “originales” o ayahuasqueros mestizos (que cantan, soplan tabaco y ejercen las funciones tradicionales propias de su oficio ancestral); y también las realizadas con facilitadores occidentales, en las que se administra la pócima con intencionalidad psicoterapéutica o de “búsqueda interior” y se va guiando la vivencia con música acorde, cantos o instrumentos.

En dieciséis años de trabajo hemos observado y participado en distintos tipos de sesiones: multitudinarias, en contextos religiosos brasileños, con chamanes indígenas, con facilitadores occidentales, con ayahuasqueros mestizos. Cada una tiene su particularidad, conforme a su propósito. El número de sujetos en la sesión influye de manera determinante pues en el clímax de la experiencia, cuanto mayor es la cantidad de participantes más interacción hay entre los mismos, aun cuando cada individuo en general se encuentra ensimismado en su propia vivencia. Un llanto, una risa, un grito, un vómito... hasta el goteo persistente de una canilla mal cerrada catapultada a veces al sujeto a distintos “lugares” de su interior, en algunos casos profundizando su experiencia, y en otros, distrayéndolo del objetivo buscado. Obviamente, una mayor cantidad de estímulos aumenta la interacción con los mismos.

Hemos comprobado que entre cinco y siete personas es un número ideal de sujetos para una sesión de ayahuasca (del tipo psicoterapéutico o de exploración antropológica transpersonal); esta cantidad hace que la interacción e intervención entre los participantes sea la adecuada, aunque en muchos casos no se produce y cada uno sigue su propio “viaje interior”.

Cuando un chamán originario guía las sesiones, podríamos decir en términos occidentales que la experiencia resulta un tanto más “caótica”: más gente, más movimientos, otro ritmo de trabajo. Es el chamán el que guía con sus cantos, el que va marcando el ritmo, el que llama a cada participante para cantarle un *icaro* (canto mágico-medicinal) en particular, “sobar” su cuerpo o echarle tabaco para “bajar” la *mareación* (un fenómeno completamente inexplicable desde el racionalismo bioquímico, y que hemos experimentado muchas veces). Él tiene el mapa, o el GPS, y los participantes muchas veces se sienten más protegidos al saber que hay a cargo un piloto con muchas horas de vuelo... Generalmente en estos casos la experiencia pasa por distintos momentos y estados, viajes interiores, visita a otras realidades, limpiezas espirituales, curaciones y/o adivinaciones por parte del chamán.

Cada una de las experiencias que hemos organizado o en las que hemos participado tiene su particularidad, sus beneficios y su potencial. Nuestra forma de trabajo podría encuadrarse en la de facilitadores de la

dispensable que el encargado de facilitar la experiencia sea un profesional de la salud mental o un antropólogo cultural, pero estas profesiones y nuestro trabajo integral transdisciplinario de muchos años nos permiten contar con más herramientas a la hora de informar, interpretar, “traducir”, guiar, acompañar y/o contener. Hacemos esta salvedad porque es muy común ver a individuos que con unas cuantas ingestas ya se sienten capacitados para conducir una sesión o, peor aun, llevados por un falso ego inflado, creen de pronto poseer “poder” o ser “llamados” a una novedosa vocación “chamánica urbana”: una arriesgada tarea muchas veces sólo motivada con fines económicos. Es verdad que hasta cierto punto los occidentales nos apropiamos de un conocimiento ancestral y ajeno, pero creemos que tenemos el derecho de adaptar el uso de la ayahuasca a nuestra propia idiosincrasia. No somos chamanes ni pretendemos serlo; no usamos la ayahuasca para curar o adivinar como lo haría un chamán; la usamos con todo respeto como un elemento catalizador para introducirnos en las profundidades del inconsciente, indagar en las esencias humanas y del universo. De ahí la importancia del conocimiento que tengan en estos temas aquellos que actúan como facilitadores de la experiencia. Efectivamente, nos adentramos en un terreno de por sí desconocido para nuestra ciencia occidental, con particularidades y leyes propias. Si a eso le sumamos que toda experiencia toca algo de nuestro interior desconocido, es fundamental que exista una red de contención para aquel que la transita, y un improvisado no puede actuar con responsabilidad, seriedad, profesionalismo y conocimiento necesarios para facilitar la sesión. Excluimos de estos conceptos a aquellos ayahuasqueros mestizos que cargan sobre sus hombros la sabiduría y tradición de generaciones; pero lamentablemente vemos en los últimos tiempos cómo gente sin demasiado conocimiento –algunos con buenas intenciones y otros, como ya se dijo, con fines netamente económicos– realizan sesiones sin dicha red de información-contención, en algunos casos respetando mínimas prescripciones tradicionales pero organizando sesiones hipermasivas sin efectuar ningún tipo de control, chequeo o sondeo médico-psicológico previo, lo cual suele acarrear riesgos y hasta graves problemas posteriores; en otros casos, directamente llevan a cabo la experiencia despreciando las prescripciones mínimas del conocimiento indígena (y del sentido común), mezclando otras drogas legales o ilegales, o simplemente tomando responsabilidades innecesarias, o proclamándose “neochamanes urbanos” sin siquiera conocer la existencia de las dietas amazónicas milenarias elaboradas especialmente para las ceremonias. Afortunadamente, redes de estudiosos latinoamericanos y europeos intentan crear y acordar dis-

Tomar ayahuasca no es algo lúdico ni una experimentación por el solo hecho de experimentar: en el mejor de los casos consiste en someternos a nuestro más profundo y oscuro inconsciente, enfrentarnos cara a cara con él sin intermediarios, y en el “peor” de los casos es “viajar” por otras realidades de las que poco y nada sabemos. De ahí la importancia de las experiencias acumuladas, el conocimiento fáctico y académico, y la predisposición de quienes facilitan, preparan y cuidan las sesiones.

Volviendo a nuestra forma de trabajo, consideramos fundamental que los voluntarios firmen un consentimiento informado de lo que están haciendo; es una forma jurídica de protección tanto para el facilitador como para el que ingiere la pócima. También es preciso realizar una entrevista individual y una reunión grupal informativa previa que aborde desde aspectos etnográficos hasta neuroquímicos y prácticos,³ donde participantes y facilitadores se conozcan e interactúen preparando el contexto o *setting*. Generalmente las indicaciones previas a la sesión incluyen prescripciones de las culturas amazónicas tradicionales adaptadas a nuestro contexto y otras de carácter científico o de sentido común: cuarenta y ocho horas antes o más, se exige al participante abstinencia sexual de toda clase, no consumir alcohol ni drogas, tampoco fumar marihuana ni utilizar otras plantas sagradas (se puede fumar tabaco, pero mejor mapacho o rústico que los perniciosos cigarrillos industriales).

Habitualmente las sesiones duran entre cuatro y cinco horas, a lo largo de las cuales hay entre dos y tres personas experimentadas que actúan como cuidadores o facilitadores (y que por supuesto no ingieren, permaneciendo en estado de vigilia). La música es otro elemento principal: va marcando el tono de la experiencia y, de acuerdo con el modo

3. Además, es preciso especificar si se está bajo algún tratamiento médico o tomando algún medicamento; no comer carnes rojas, picantes ni sal; hacer una dieta liviana y natural (evitar condimentos, salsa de soja, frituras, enlatados, conservantes, químicos y productos fermentados, también se aconseja evitar azúcar y lácteos); asimismo se recomienda comer alimentos ricos en triptófano: banana y pescado de río. También se hace saber que es deseable mantener esta dieta durante las cuarenta y ocho horas posteriores a la ceremonia. Para el día del encuentro ceremonial se requiere descansar bien, evitar tensiones y pérdidas de energía; hacer un ayuno total previo de siete horas mínimo. No se permite participar del encuentro a mujeres en período menstrual o embarazadas; a quienes sufran problemas de úlcera, hipertensión o tengan antecedentes de problemas psiquiátricos (trastornos de personalidad, uso de antidepresivos en los últimos cuatro meses, psicosis, esquizofrenia, etc.); tampoco a personas con enfermedades descompensadas, respiratorias, cardíacas o metabólicas. Se sugiere finalmente leer relatos de experiencias obtenidas por otros participantes en talleres vivenciales anteriores auspiciados por la FMV. Para los días

en que vaya desarrollándose, se van cambiando los climas musicales o haciendo silencios. No es raro que algún participante intuitivamente (los chamanes lo aprenden con mucho sacrificio) comience a cantar en sintonía con la música o a susurrar una canción propia como modo de controlar el “torrente arrebatador” del efecto.

Al finalizar la sesión, generalmente entre los participantes se intercambian las impresiones vividas y luego se entregan los protocolos de investigación a fin de completar el proceso. En algunos casos, de ser requerido, se realizan reuniones posteriores para retrabajar lo experimentado.

¿Qué puede esperar el tomador de ayahuasca?

No espera lo mismo el que bebe por primera vez que el que ya probó; fundamentalmente porque el primerizo va cargado de expectativas: no sabe cómo va a ser la vivencia, qué puede ocurrir. Más allá de que haya leído o le hayan explicado, la experiencia es algo único y generalmente indescriptible, translingüístico, nunca una es igual a otra; y las expectativas a veces juegan una mala pasada, ya que el novicio está muy pendiente de lo que pueda sucederle, y eso suele retardar el ingreso al trance. Las ceremonias, generalmente grupales, en cualquiera de los contextos mencionados (chamánico originario, ritos colectivos originarios, terapéutico y de exploración occidental, sincretismos neorreligiosos) se realizan casi siempre al caer la noche, en habitaciones parcialmente oscuras, donde la luz no moleste las visiones ni la introspección (difieren en este punto las iglesias ayahuasqueras brasileñas y algún caso etnográfico aislado, donde se prefiere habitaciones más iluminadas). De acuerdo con la clase de sesión o entorno particular, pueden acompañar el ambiente el humo y los perfumes del tabaco mapacho, sahumerios, agua florida o inciensos, así como instrumentos, imágenes u objetos significativos para los participantes (religiosos, mitológicos o profanos).

Los primeros efectos suelen sentirse entre 30 y 50 minutos después de ingerida la sustancia, aunque esto depende de múltiples factores, entre los que se destaca el uso frecuente, que con el tiempo puede acelerar el comienzo del efecto enteogénico a 15-20 minutos con menor cantidad de brebaje. La mixtura líquida, de color marrón-ocre rojizo, tiene un gusto fuertemente amargo, acre, que produce una instantánea salivación. Ese gusto agrio puede volver a aparecer entre 30 y 60 minutos después de la ingesta. Generalmente se tiene una sensación de adormecimiento de los ojos, los miembros o la cara, y en ocasiones se produce un estremecimiento seguido de profundos hostezos y suspiros (en este momento nuestro

la experiencia, y aconseja en lo posible “mantenerse sentado y erguido”, no acostarse ni echarse al suelo, pues tales posturas podrían condicionar vivencias relacionadas al “inframundo”...).

Luego se agudiza el aparato perceptual. Un importante número de personas suele escuchar un zumbido grave que “abre” la experiencia, y en la mayoría de los casos comienzan a verse, tras los párpados cerrados, puntos luminosos; es posible que la persona tenga visiones de colores vívidos y formas geométricas de características caleidoscópicas, para después entrar de lleno en la experiencia propiamente dicha. A partir de ese momento ya no será posible dormir, por lo que siempre se recomienda llegar a la sesión muy bien descansado. Más que las famosas “visiones” –que por supuesto aparecen en un porcentaje alto de sujetos–, lo más frecuente es un estado *dialógico* interno sobre emociones pasadas o situaciones presentes, donde normalmente se tiene algún tipo de respuesta a los interrogantes que se plantean (volveremos sobre este tema).

En cuanto a los vómitos o diarreas, si bien son frecuentes, ello no implica que siempre vayan a aparecer. A menudo están relacionados con algo de carácter emocional, psicosomático: se “sabe” qué es lo que se vomita o lo que no puede vomitarse. En este último caso, tal traba genera un malestar del cual el sujeto no puede salir hasta que “baja” del trance; es entonces cuando el rol del cuidador aparece en toda su dimensión para tranquilizar y acompañar –y en muchos casos, aunque parezca increíble, vomitar lo que el sujeto no puede sacar– o bien para ayudar a que se produzca esa manifestación catártica –en un rol más activo– mediante masajes o soplo de tabaco mapacho. El voluntario tiene en todo momento perfecta conciencia de sí mismo y de su entorno. Cuando se pone de pie reconoce una ligera pérdida de equilibrio, y si abre los ojos reconoce perfectamente, aunque con algunas distorsiones perceptuales, el lugar donde se encuentra. A medida que el efecto se acentúa, pueden aparecer muchas imagerías comparables con los sueños, pensamientos y diálogos interiores muy veloces, que se van “enroscando”, todo con una agudísima carga emocional, a menudo con llantos muy puros o alegrías también muy profundas.

A partir de las cuatro o cinco horas de la ingesta, el sujeto entra en un estado de sueño plácido y relajado, del que no quiere salir, hasta que finalmente vuelve a su estado habitual de conciencia, por lo general más sosegado y con la sensación de haber “trabajado” mucho –a veces hasta el agotamiento– desde lo psicológico (para más detalles estadísticamente objetivados véase el Anéndice 1)

- *Quararibea* sp. (ishpingo). Familia Bignoniaceae. Enseña el oficio chamánico.
- *Virola* sp. *Aubl.* (cumala). Familia Myristicaceae. Mayor actividad visionaria.

Más que “una planta”, un complejo compuesto

Lo que se sabe hasta ahora es que el compuesto combina dos alcaloides fundamentales: beta-carbolinas, aportadas por la planta que da nombre a la infusión, que es la liana *B. caapi* (ayahuasca, *yagé* o liana de los muertos), y N,N-DMT. Lo interesante de este caso es que si bien la DMT, de potente efecto “visionario”, se encuentra en numerosas especies vegetales, animales mamíferos e incluso en el ser humano, no es activa en forma oral: los preparados identificados para uso chamánico en América eran administrados en forma de rapé, y en las investigaciones contemporáneas como la de Strassman, en forma parenteral, es decir, por vía distinta de la digestiva (intravenosa, subcutánea, etc.). ¿A qué se debe que en el brebaje de la ayahuasca la DMT sea activa en forma oral? Las beta-carbolinas presentes en la liana tienen propiedades proserotoninérgicas y prodopaminérgicas, aunque carecen de actividad alucinógena, si bien algunos autores dicen lo contrario. Esto podría tener otra explicación: in vitro estas sustancias presentan una potente acción bloqueadora de la enzima MAO, y en concreto de la isoenzima MAO-A. De acuerdo con la hipótesis comúnmente aceptada, las beta-carbolinas (en este caso harmina y harmalina y tetrahydroharmina) bloquean la enzima MAO-A presente a nivel hepático e intestinal, impidiendo la desaminación oxidativa de la DMT y permitiendo que pueda acceder al sistema nervioso central.

A diferencia de la administración parenteral de DMT, la ingestión de la ayahuasca tarda aproximadamente una hora en hacer efecto, el cual es de menor intensidad y mayor duración que cuando se administra por vía no digestiva. Es en este punto donde focalizamos también nuestro trabajo: más que una planta, desde el punto de vista bioquímico la ayahuasca es un complejo preparado que, en una acción sinérgica de sus componentes, permite que los mismos tengan efectos psicoactivos, cuando administrados por separado y por la misma vía, es decir la oral, no presentan tales efectos.

La ciencia indígena y la biopiratería occidental

nas y aprendan de sus curanderos y chamanes qué plantas utilizar, cómo y en qué enfermedades aplicarlas.

Más de la cuarta parte de los fármacos que se venden en farmacias tienen ingredientes activos extraídos o derivados de plantas, y más del 74% de esos ingredientes fueron descubiertos por pueblos indígenas. Según Michael Balick, director del Instituto de Botánica Económica del Jardín Botánico de Nueva York, todavía hay 328 nuevos fármacos aguardando ser descubiertos y están exclusivamente en las selvas tropicales. Hasta ahora sólo se han encontrado 47. Según este especialista, de las 250.000 especies vegetales que estimativamente hay en el mundo, sólo se ha investigado el poder medicinal de menos de un 1% (Farnsworth, 1988: 95; Eisner, 1992: 198; Elisabetsky, 1991: 11). Actualmente se calcula que hay entre 3.000.000 y 30.000.000 de especies de plantas superiores, la gran mayoría en las selvas tropicales.

Estos datos son más que interesantes si consideramos las propiedades farmacológicas de las especies tomadas aisladamente; pero además encontramos preparados complejos como la ayahuasca, que tiene varias plantas como aditivos en su preparación, según para qué se la use y el efecto que se quiera lograr en la ingesta. Este uso se asocia al conocimiento que el chamán quiere obtener de tal o cual planta, si bien muchas de las propiedades de determinados vegetales provienen de la tradición oral y de la similitud de la planta en cuanto a color, tacto, forma, etc. (esto explica por qué, cuando estuvo en nuestro país, el chamán Antonio Muñoz se llevó muestras de plantas que desconocía para probar si por su “parecido” con otras de la selva peruana podían usarse para lo mismo). Dentro de la cosmovisión chamánica, los aditivos a la poción original tienen varias funciones, entre ellas que “el espíritu de la planta” les enseñe para qué sirve el aditivo que agregaron.

Lo dicho sería una simple anécdota si los preparados o las plantas no tuvieran otra utilidad práctica que las mantenidas en su propia cultura, pero de hecho no es así, y las compañías farmacéuticas buscan este conocimiento práctico. Recientemente, un extracto del arbusto *Pilocarpus jaborandi*, utilizado por los indígenas kayapo y guajajara (Brasil), fue transformado en un producto farmacéutico para el tratamiento del glaucoma por la multinacional Merck, compañía que también ha intentado elaborar un nuevo anticoagulante basado en la planta tikiuba de los uru-eu-wau-wau (Brasil).

Consignamos a continuación algunas patentes ya extendidas sobre plantas y productos:

antiinflamatorias, antibacterianas, anestésicas y regenerativas de la epidermis. En 1986 León Roque realizó en México una solicitud de patente sobre la corteza tostada del árbol del tepezcohuite y sobre el procedimiento para convertirlo en polvo, obteniendo en 1989 la patente en Estados Unidos (4.883.663 US patent). Agregándole sólo el elemento de esterilización, en la síntesis descriptiva de la solicitud de patente se describe el procedimiento tradicional utilizado milenariamente por comunidades indígenas. También se otorgó en Estados Unidos la patente (5.122.374 US patent) por el ingrediente activo de la corteza del tepezcohuite: el método para extraerlo y aislarlo por medio de solventes, más el uso de esos extractos en compuestos farmacéuticos.

Todo el polvo producido con métodos tradicionales constituye una violación de los derechos de patente. Roque se asoció con Jorge Santillán, un industrial que afirma haber recibido derechos monopólicos del gobierno mexicano para la producción del tepezcohuite. Su empresa planta el árbol en dos de los estados mexicanos. Entretanto, los precios se han remontado para los pobladores de Chiapas y el recurso silvestre se agotó. Las comunidades chiapanecas han sido expropiadas no sólo de sus conocimientos sino también –por los problemas políticos en la zona– de parte del escaso territorio en que crece la mimosa *tenuiflora*. Los lugareños tendrán que competir por el acceso al árbol con quienes lo comercializan para el mercado mexicano de tepezcohuite. (Spadafora, Calavia Sáez y Lenaerts, 2004)

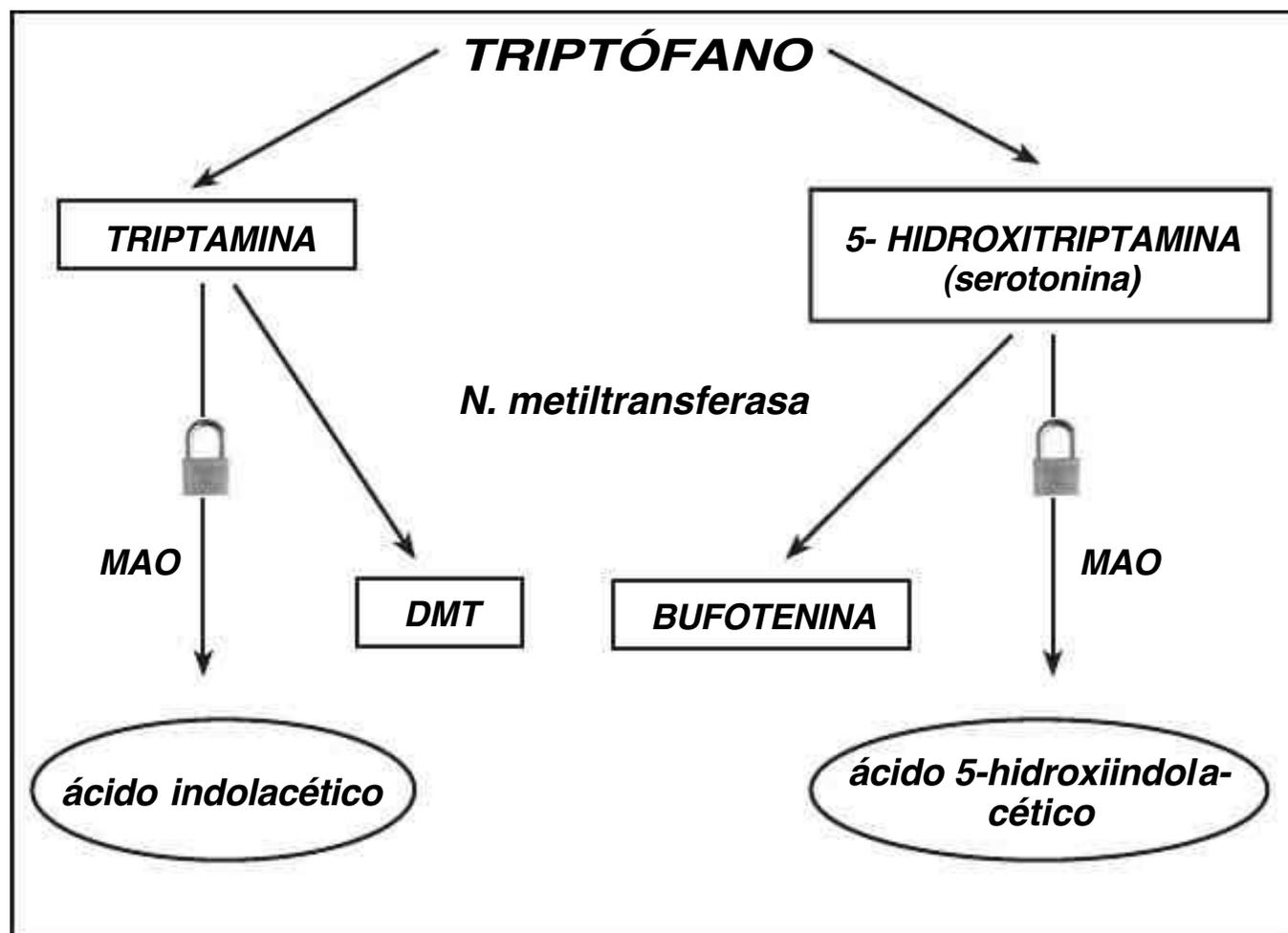
- Patente sobre el rupuninine, un derivado de la nuez del árbol *Ocotea rodiei*, especie que se encuentra en el estado de Goiania, Brasil. Ha sido usado ancestralmente por los pueblos campesinos brasileños como medicamento natural para dolencias cardiológicas, neurológicas, control de tumores y fertilidad. Fue otorgada su patente en Estados Unidos a Conrad Gorinsky, (patentes sobre *Ocotea rodiei* concedida 5.569.456 US patent; EP 610060).
- Contrato sobre el conocimiento de los yanomamis: en 1998, pocos días antes de asumir Hugo Chávez la presidencia de la República, el gobierno de Rafael Caldera en órgano del Ministerio del Ambiente de Venezuela firmó un contrato con la Universidad de Zurich, Suiza, mediante el cual se otorgan derechos de acceso a los recursos genéticos y a los conocimientos y prácticas ancestrales en territorio yanomami. Este compromiso fue denunciado y combatido por la Organización de

fundamental ha sido consagrado desde 1992 por el Convenio de la Diversidad Biológica en su artículo 8J. En el contrato final se establece que el Ministerio del Ambiente obtendría 20% por derechos de regalías, patentes y comercialización de los “descubrimientos”. El 80% restante es para los suizos. El acuerdo incluye un pago de 30% del costo del contrato (no de regalías o beneficios que se deriven) para los grupos indígenas que colaboren con la investigación.

Pero hasta la ayahuasca fue patentada en la Oficina de Patentes y Registro de Marcas de Estados Unidos, con el número 5.571 del 17 de junio de 1986, a nombre de Loren Illar. En 1994, la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) denunció a Illar, acusándolo de enemigo de los pueblos indígenas amazónicos. Centenares de personas y organizaciones indígenas, de derechos humanos y ambientalistas del mundo entero, como la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) y la World Wildlife Foundation (WWF), expresaron su solidaridad con los pueblos indígenas amazónicos en esta lucha desigual con la Oficina de Patentes y el dueño de la patente. En marzo de 1999, con el auspicio legal del Centro Internacional de Legislación Ambiental, con sede en Washington, y el apoyo de la Alianza Amazónica, la COICA presentó la demanda en la capital estadounidense. El 3 de noviembre de 1999, la Oficina decidió cancelar provisionalmente la patente otorgada a favor de Loren Illar. El argumento decisivo fue que la planta patentada era conocida y estaba disponible antes de la presentación de la aplicación de la patente. La ley norteamericana establece que una invención o descubrimiento no puede ser patentado si ya está descrito en una publicación impresa en Estados Unidos o en un país extranjero más de un año previo a la fecha de aplicación de la patente. No prevaleció en este caso el respeto por el conocimiento tradicional, sino la casualidad de que esta planta había sido registrada con anterioridad en un herbario de Michigan. De todos modos, nadie sabe cómo llegó hasta allí. Por lo demás, ante los nuevos argumentos presentados por Illar, la Oficina de Patentes revisó la resolución de revocatoria y devolvió la patente al solicitante en enero de 2001. El argumento fue que un tercero, en este caso la COICA, el Center for International Environmental Law (CIEL) y la Alianza Amazónica, no podían alegar la propiedad de la patente y desafiar una decisión final de la Oficina de Patentes y Marcas Registradas, porque este derecho según la legislación estadounidense solamente lo tiene el titular de aquélla.

Ayahuasca y dimetiltriptamina (DMT)

Basada en las “psicosis experimentales por sustancias como la psilocibina y la mescalina”, por un lado, y por otro en su semejanza estructural con neurotransmisores como la dopamina y la noradrenalina, se postuló la posibilidad de la producción “endógena” de sustancias psicodislépticas. Esta producción parecería deberse al bloqueo de la enzima MAO y a la acción de otra enzima, la N-metiltransferasa, que incorpora grupos metilos dando origen a las sustancias psicoactivas DMT y bufotenina.



La adición de grupos metilo a este neurotransmisor le conferiría la capacidad de inducir síntomas psicóticos en individuos predispuestos. De ahí que en las psicosis endógenas se postule una alteración en las reacciones de transmetilación, muy extendidas en todo el organismo. Basándose en esto, fue posible aislar en orina de pacientes varios compuestos, entre los que se destacan la dimetoxi fenil etil amina, derivado metilado de la dopamina; la bufotenina y la O-metil bufotenina, ambos productos de la metilación de la serotonina, y un derivado metilado de la triptamina, DMT. Todos ellos han sido extensamente investigados, particularmente por el grupo de Jorge Ciprian-Ollivier, en los últimos años sobre todo en el caso de los índoles metilados en cuyos niveles de excreción urinaria se

La DMT es el más simple de los compuestos enteógenos; su peso molecular es de 188 unidades moleculares, contra 323 del LSD y 211,16 de la mescalina, y es ligeramente superior a la glucosa, cuyo peso es de 180.

Nuestro cerebro es un órgano sumamente delicado que cuida muy bien cuáles sustancias deja entrar y cuáles no. En la sangre hay muchas sustancias tóxicas que no deben ponerse en contacto con las neuronas, ya que ello perjudicaría el correcto funcionamiento del sistema nervioso central. La muralla que impide esto se denomina “barrera hematoencefálica”, que es consecuencia de la estructura característica de los vasos sanguíneos cerebrales. Y es que las células que forman las paredes de los vasos, a diferencia de las del resto del cuerpo, se encuentran tan íntimamente unidas que muchas moléculas que discurren disueltas en el plasma sanguíneo no pueden salir de los capilares. Otras, como la glucosa, son capaces de atravesarlos mediante procesos de transporte activo (con gasto de energía).

El endotelio capilar que constituye la barrera hematoencefálica es permeable a ciertas sustancias necesarias para el metabolismo cerebral, tales como oxígeno, glucosa y aminoácidos esenciales. Un determinante básico para que una molécula pueda penetrar la barrera hematoencefálica es su solubilidad en lípidos. Los compuestos altamente liposolubles como etanol, cafeína, nicotina, heroína, oxígeno y bióxido de carbono atraviesan fácilmente la barrera hematoencefálica; por el contrario, sustancias con baja liposolubilidad o unidas altamente a proteínas no cruzan la barrera y son excluidas del sistema nervioso. La glucosa es un sustrato energético primordial para el cerebro, por lo que requiere un sistema de transporte que le permita atravesar fácilmente el endotelio y asegure un aporte adecuado y constante de energía. Existen cuatro sistemas transportadores para aminoácidos en el endotelio de los capilares del sistema nervioso central. Los grandes aminoácidos neutros, como fenilalanina, leucina, tirosina, isoleucina, valina, triptófano, metionina e histidina, penetran la barrera hematoencefálica tan rápido como la glucosa. Estos aminoácidos esenciales no se sintetizan en el tejido nervioso y deben ser suministrados por las proteínas de la dieta, siendo algunos de ellos precursores de neurotransmisores sintetizados en el cerebro.

Es curioso que la dieta que realizan los chamanes amazónicos para lograr su iniciación y su preparación para la toma de ayahuasca sea rica en triptófano y serotonina (banana y pescado fundamentalmente), lo que proporciona una mayor cantidad de materia prima para la producción endógena de DMT

penetrar el sistema nervioso, de manera que la elevación en las concentraciones séricas de uno de ellos inhibe el paso de los otros a través de la barrera hematoencefálica. Esto sucede en ciertas enfermedades metabólicas como la fenilcetonuria, en la cual hay concentraciones plasmáticas elevadas de fenilalanina al reducirse la captación cerebral de otros aminoácidos esenciales.

Como vemos, nuestro cerebro cuenta con mecanismos específicos para que ingresen las sustancias que necesita, comprometiendo cantidades de energía en su transporte. Entonces, ¿cuán importante es la DMT para que el cerebro gaste energía en su transporte activo al interior de él?

Rick Strassman (2000), de la Universidad de Nuevo México, ha realizado un extenso trabajo de investigación sobre la DMT, que resume en su libro *DMT, la molécula del espíritu*:

Hace veinticinco años científicos japoneses descubrieron que el cerebro transportaba DMT activamente al otro lado de la barrera hematoencefálica. A ninguna otra droga “alucinógena” el cerebro trata con tal entusiasmo. Éste es un hecho sorprendente que debemos tener en cuenta cuando recordamos cuán fácilmente los psiquiatras biológicos descartaron un papel esencial de DMT en nuestras vidas. *Si DMT fuera solamente un subproducto insignificante e irrelevante de nuestro metabolismo, ¿por qué el cerebro se esforzaría tanto en adentrarlo a sus confines?*

En cuanto el cuerpo produce o absorbe DMT, hay ciertas enzimas que lo separan en segundos. Estas enzimas, llamadas monoaminooxidasa (MAO), existen en altas concentraciones en sangre, hígado, estómago, cerebro e intestinos. La presencia extendida de la MAO explica por qué los efectos de DMT son tan efímeros; el cuerpo se asegura cuándo y dónde debe aparecer.

En cierto modo, la DMT es “comida para el cerebro”, tratada de una manera similar a como el cerebro maneja la glucosa, su preciada fuente de combustible. Es parte de un “sistema de alto movimiento”: rápido entra, rápido se usa. El cerebro transporta DMT activamente al otro lado de su sistema de defensa y lo utiliza rápidamente. Es como si la DMT fuese necesaria para mantener el normal funcionamiento del cerebro. Es solamente cuando los niveles se ponen demasiado altos para la función “normal” cuando empezamos a tener “experiencias inusuales”.

El funcionamiento normal de nuestro sistema nervioso está basado en las conexiones entre neuronas (sinapsis), las que se realizan a través

tactan con los receptores, que son estructuras proteicas que se hallan en la membrana de otra neurona.

El cuerpo neuronal produce ciertas enzimas que están implicadas en la síntesis de la mayoría de los NT. Estos actúan sobre determinadas moléculas precursoras captadas por la neurona para formar el correspondiente NT, que se almacena en la terminación nerviosa dentro de vesículas. El contenido de NT en cada vesícula (generalmente varios millares de moléculas) es cuántico. Algunas moléculas neurotransmisoras se liberan de forma constante en la terminación, pero en cantidad insuficiente para producir una respuesta fisiológica significativa.

La cantidad de NT en las terminaciones se mantiene relativamente constante e independiente de la actividad nerviosa mediante una regulación estrecha de su síntesis. Este control, que varía de unas neuronas a otras, depende de la modificación en la captación de sus precursores y de la actividad enzimática encargada de su formación y destrucción. La estimulación o el bloqueo de los receptores postsinápticos pueden aumentar o disminuir la síntesis presináptica del NT.

Los NT se propagan a través de la hendidura sináptica, se unen inmediatamente a sus receptores y los activan induciendo una respuesta fisiológica. Depende del receptor que la respuesta sea excitatoria o inhibitoria.

La interacción NT-receptor debe concluir también de forma inmediata para que el mismo receptor pueda ser activado repetidamente. Para ello, mediante un proceso activo (recaptación), el NT es captado en forma rápida por la terminación postsináptica y es destruido por enzimas próximas a los receptores, o bien se propaga en la zona adyacente.

Las alteraciones de la síntesis, el almacenamiento, la liberación o la degradación de los NT, o el cambio en el número o la actividad de los receptores, pueden afectar la neurotransmisión y producir trastornos clínicos.

Los receptores de los NT son complejos proteicos presentes en la membrana celular. La mayoría de ellos interactúa principalmente con receptores postsinápticos, pero algunos están localizados a nivel presináptico, lo que permite un control estricto de la liberación del NT. Muchas sustancias psicoactivas y medicamentos ocupan esos receptores logrando determinados efectos; el LSD, la mescalina y la psilocibina, se sabe, ocupan los receptores 5HT_2 , que son propios de la serotonina.

Por lo dicho hasta acá, la DMT siempre fue considerada una sustancia que indicaba la existencia de alguna patología mental, ya que procede de un metabolismo alternativo: no sólo hasta hace poco no era conside-

cambiar a partir de las últimas investigaciones, en especial un trabajo de Michael S. Jacob y David E. Presti, del Departamento de Biología Molecular y Celular de la Universidad de California, publicado en 2005. Los autores sugieren la importancia que tendría la DMT endógena en la producción de un tranquilo y relajado estado mental, que puede *suprimir, en lugar de promover, síntomas de psicosis*. Ya en este trabajo los autores especulaban con la posibilidad concreta de que la DMT sea un neurotransmisor con receptores específicos, que denominaban receptores de amina (TA):

La DMT parece tener afinidad por el sistema de asistencia técnica, que es un sistema receptor que está vinculado a los centros emocionales del cuerpo y muestra las conexiones posibles a muchas condiciones psiquiátricas. Así pues, la hipótesis de DMT-TA pide una nueva interpretación de la presencia de DMT en el líquido de los esquizofrénicos.

Tal vez el aumento de la producción de DMT refleja una respuesta homeostática para calmar o suprimir la actividad psicótica, más que agravarla. En niveles bajos, la DMT puede ser un ansiolítico endógeno, mientras que el aumento “no natural” (como el relacionado con la actividad “psicodélico-alucinógena”) puede producir cambios extremos en la conciencia. Esto podría explicar los informes de la presencia de DMT en pacientes esquizofrénicos. La DMT propuesta en la hipótesis de asistencia técnica también es coherente con la observación del aumento de la actividad del AADC (aminoácido decarboxilasa) y disminución de la actividad de la MAO en pacientes esquizofrénicos, posiblemente para producir más alivio de los síntomas producto del aumento de triptamina o DMT. También es sabido que el consumo de tabaco lleva a niveles reducidos de actividad de la MAO en los esquizofrénicos, posiblemente produciendo mayores niveles de DMT endógeno y contribuyendo con ello a la alta prevalencia de consumo de tabaco-nicotina en esta población. Esta hipótesis DMT-TA ofrece una explicación razonable para la observación del aumento de la actividad INMT (indol amina-N-metil transferasa) y el aumento de la producción de DMT durante el estrés, aunque esto debe ser examinado más a fondo en los seres humanos.

Como se ve, la DMT ha empezado a ser considerada, no como un producto anómalo, sino como un neurotransmisor con receptores y propiedades específicas. Es importante destacar también la referencia a que el tabaco reduce la actividad de la MAO endógena promoviendo mayores

chamanismo y una de las herramientas fundamentales en los procesos de curación. Pocas plantas son tan importantes como el tabaco para el chamanismo sudamericano y las medicinas tradicionales de la Amazonia. Hace muchos siglos que los indígenas sudamericanos descubrieron todas las formas de utilizarlo: fumado, bebido, como rapé, mascado, como pasta para ser chupado, aplicado en las encías o como enema, y está presente en todo tipo de rituales y ceremonias hasta la actualidad.

La especie botánica *Nicotiana rustica* utilizada por los chamanes en América del Sur contiene hasta 18% de nicotina, mientras que el porcentaje de nicotina contenido en las hojas de tabaco de la *Nicotiana tabacum*, usada para los cigarrillos industriales, varía entre 0,5% y 1% en Europa, y alcanza el 2% en Estados Unidos (Narby, 1997). Los chamanes sudamericanos ingieren enormes cantidades de tabaco, principalmente en contextos medicinales y rituales, y no manifiestan el consumo compulsivo que podemos apreciar en el típico fumador de cigarrillos industriales, por lo que parece evidente que la adicción al tabaco no es proporcional al porcentaje de nicotina. En este sentido, es significativo que el triptófano, precursor de la DMT, sea esencial en la dieta chamánica, así como también el tabaco en las ceremonias. No por casualidad las dos sustancias están involucradas en la formación de DMT endógena, y por consiguiente propician estados no ordinarios de conciencia, base central de todo tipo de chamanismo.

Ya en 1991 Steve Barker, John A. Monti y Samuel T. Christian pensaron la DMT como un neurotransmisor o neuromodulador, con un sistema autónomo de receptores, pero la evidencia recién llegaría en 2009. Esta comprobación se presentó con el trabajo de Arnold Ruoho, catedrático de farmacología en las universidades de Isfahan (Irán) y Wisconsin (Estados Unidos). Allí se daba cuenta del descubrimiento del compuesto natural que desencadena la actividad de una proteína denominada *receptor sigma-1*. Esta proteína es el único receptor para la sustancia conocida como DMT:

Para llevar a cabo el estudio, los investigadores diagramaron la estructura química de varias drogas con capacidad para asociarse al receptor sigma-1, las redujeron a su forma más simple y después buscaron posibles moléculas naturales con idénticas características. Gracias a los experimentos bioquímicos, fisiológicos y comportamentales han podido concluir que la DMT activa el receptor sigma-1.

crece una de cada cuatro plantas de la Tierra, muchas no estudiadas. Solamente 5.000 de las 250.000 especies del mundo han sido analizadas para determinar su potencial terapéutico, y sólo de 95 especies se derivan unas 120 drogas que se prescriben en el mercado, de las cuales el 25% contienen productos vegetales tropicales. De todos esos compuestos –que van desde anticonceptivos hasta medicación para tratamientos oncológicos– muy pocos fueron hallazgos de los científicos; la mayoría de las propiedades de tales plantas medicinales ha sido descubierta por los indígenas amazónicos y de otras regiones (Plotkin, 1997).

Ya hemos dicho que el uso de la ayahuasca se extiende desde el noroeste de Colombia hasta la tierra baja del sur de Bolivia, al este y al oeste de los Andes y hasta el interior de la zona del Orinoco. Es precisamente en toda esta región donde los indígenas, cuyos conocimientos botánicos los científicos admiran, explican invariablemente que su saber proviene de las visiones inducidas por ciertas plantas, incluida la ayahuasca (Narby, 1997).

El Amazonas ha sido habitado durante miles de años por grupos humanos en asentamientos dispersos, y existieron también allí algunas comunidades bastante grandes. Hay evidencias arqueológicas de que grupos separados por grandes distancias geográficas siempre se han visitado o intercambiado objetos y servicios. Hace cuatrocientos años arribaron los españoles y portugueses, se apoderaron de territorios y recursos naturales y construyeron ciudades de estilo europeo. Más tarde llegaron misioneros que no respetaban otras formas de espiritualidad; luego los caucheros, los madereros, los petroleros y representantes de industrias farmacéuticas; y en los últimos años los turistas *new age*. Todo esto no sólo aniquiló a miles de pobladores y de culturas, sino que en una cadena de hechos amenaza destruir el ecosistema y las últimas culturas que saben cómo preservarlo. El pensamiento occidental dicotomizó a su paso toda una serie de valores: conocimiento local o tradicional versus conocimiento científico, moderno o global; magia versus ciencia; empírico versus teórico; primitivo versus civilizado; racional versus irracional. Asimismo, el concepto de desarrollo dentro del discurso biomédico occidental forma parte de una ideología y una práctica que ponderan el conocimiento biomédico y aniquilan la etnomedicina (¡gran paradoja de la biopiratería actual!). También existe el discurso romántico del “noble salvaje” (por ejemplo, en las nuevas formas de turismo *new age* al Amazonas). Ambos discursos son paternalistas y tienden a continuar manteniendo relaciones desiguales de poder entre los occidentales y los indios del Amazonas (Follér 2001)

que estudiaron el uso de la ayahuasca por diferentes naciones indígenas de la Amazonia occidental. Pasaremos revista a una decena de pueblos desde el sur de Venezuela, pasando por Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Hemos elegido un ordenamiento por país a sabiendas de que es un modo arbitrario de encuadre, puesto que muchos de los grupos estudiados están establecidos en territorios ancestrales que no reconocen fronteras entre ellos. Otra forma de ordenamiento pudo haber sido por grandes familias lingüísticas (pano, arawak, tukano, maku), pero también analizamos grupos con lenguas aisladas, por lo que se mencionará en el lugar correspondiente la situación cuando el contenido lo requiera. Acompañamos cada región revisada con una breve referencia sociocultural e histórica del grupo etnográfico en cuestión, para luego detenernos en el uso particular que hacen o hicieron de la ayahuasca, mencionando la sustancia en cada caso con el vocablo del idioma original (por ejemplo, para la región de Perú, etnia asháninka, el uso de *kamarampi*).

Algunas de estas etnografías o crónicas fueron hechas hace veinte, treinta o cuarenta años, en el curso de los cuales la situación de estos pueblos ha variado rápidamente. Algunos han perdido a sus chamanes y el uso de la ayahuasca por influencia de los misioneros cristianos. Otros los conservan, pero su conocimiento no puede compararse con el de sus antepasados. En casi todos los casos la influencia del capitalismo, el cristianismo y el modo de vida occidental ha penetrado destruyendo, trastocando o socavando hace muchas décadas las formas de vida y sabiduría, así como los sistemas médicos y de creencias tradicionales.

Venezuela

Al sur del país se encuentran los 430.000 kilómetros cuadrados que forman el Amazonas (estado creado políticamente en 1992 con capital en Puerto Ayacucho). Su relieve se caracteriza en parte por el denominado “escudo guayanés” (grandes sabanas interrumpidas por macizos llamados “tepuyes”), y en su parte occidental por grandes ríos como el Orinoco, que nace en el cerro Delgado Chalbaud. Es uno de los estados venezolanos más ricos en recursos naturales, en su mayoría no explotados actualmente, aunque en zonas fronterizas con Brasil ya existen problemas de deforestación. Pese a ser un estado tan extenso, el 49% de su población se identifica como indígena de una de las quince etnias diferentes que allí viven. La más numerosa es la vanomami (también se

Sikuani

La nación sikuani, jivi o jivi (“gente”), perteneciente a la familia lingüística guahibo, se encuentra en una zona fronteriza entre Venezuela y Colombia. Del lado venezolano habitan en los estados de Amazonas, Apure y Bolívar. Los sikuanis consideran el universo en varios niveles: el superior es la Vía Láctea; el siguiente, el de otras estrellas; luego el de la tierra, que tiene mares al oriente y al occidente y surcándolos otros continentes o mundos; y por fin, un nivel subterráneo y otro más abajo, subacuático, ubicado bajo el mar y las lagunas. Los mapas de los niveles superiores conocidos por los sikuanis tienen nombres para las estrellas y constelaciones, que usan para establecer las estaciones y guiarse al viajar. Consideran que los bienes de que disfruta la humanidad provienen de la acción de cuatro hermanos: Tsmeni, Liwirnei, Batatuaba y Kajuyali, quienes subieron al cielo y se pueden ver en la constelación de las Pléyades. Las mujeres se someten a un ritual comunitario de iniciación, el *rezo del pescado*: la joven es recluida en una casita cerrada con esteras (*tulimabo*), aislada por varios meses y puesta a dieta, para participar finalmente en la celebración. Otro ritual es el *itomo*, la ceremonia del segundo funeral de todo difunto guahibo.

Uso de juipa. En estas llanuras del Orinoco, conocidas precisamente como la Orinoquia, se utiliza la ayahuasca o *yagé* de un modo diferente al de la mayoría de los pueblos amazónicos. Su cosmogonía narra cómo llegaron a saber de su existencia (Torres, 1998): el héroe Kut-sikutsi encontró el árbol de todos los frutos y alimentos cultivables (el *kaliwirnae*, de donde además surgió la solidaridad de la comunidad), y al intentar tumbarlo advirtió que estaba sostenido por dos lianas que nacían del fondo de la tierra y ascendían hasta lo celeste. Uno de estos bejucos era el barbasco (*Phaseolus singapou*, que les facilitará una nueva técnica de pesca); el otro era el *yagé* (*juipa* en lengua sikuani; pero conocido genéricamente como *caapi* en toda la zona del Orinoco). Estas enredaderas fueron trozadas por su cepa para que el “árbol que abunda en frutos” cayera. Las ardillas (*Sciurus granatensis*), macho y hembra, fueron las encargadas de cortar la liana del *yagé*. Al hacerlo, desde la parte superior la hembra fue arrojada a lo celeste y configuró el resplandor del sol al atardecer: el crepúsculo. Al cortar las lianas que sostenían el “árbol de los alimentos”, de la liana-*yagé* solamente quedó su raíz; por ello los sikuanis dicen que sólo usan la raíz del *juipa*. La extraen del subsuelo, lavan su corteza en las quebradas, la asan, separan la corteza del núcleo leñoso y masecan la corteza asada para embriagar

argentino como *cebil* o *villca*). De esta forma, mezclando la liana asada y mascada con la inhalación del yopo, el chamán sikuaní (*dopatubinü*) logra acceder a otros mundos y comunicarse con Tsamani, la teofanía que según sus mitos otorgó la medicina tradicional.

Por su parte, sobre los ye'kuana, pueblo de lengua caribe del sur de Venezuela y la frontera con Brasil, contamos con los tempranos datos del gran etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg (1979), quien llevó a cabo un viaje increíblemente difícil entre 1911 y 1913 desde el norte de Brasil hasta el sur de Venezuela, escalando el monte Roraima. Levantó mapas, tomó más de mil fotos, registró datos botánicos, geológicos, climáticos y folclóricos, y hasta realizó películas de ritos tribales. Relató que cuando los chamanes de esta tribu estaban bajo los efectos del enteógeno, imitaban los rugidos de los jaguares. Lamentablemente no nos describió el contenido de sus experiencias.

Brasil

Dentro de la extensa región amazónica de este país viven cerca de 345.000 indígenas repartidos en 560 tierras, pero el consumo tradicional de ayahuasca se ha dado solamente en los márgenes de la parte noroccidental, en especial a lo largo de la línea fronteriza con Colombia y Perú, y sobre todo en lo que hoy forma parte de los estados de Amazonas y Acre. El estado de Amazonas, cuya superficie supera el millón y medio de kilómetros cuadrados, limita al norte con Venezuela y con el estado de Roraima, al este con Pará, al sudeste con Mato Grosso, al sur con Rondônia, al sudoeste con Acre, al oeste con Perú y al noroeste con Colombia. Su capital es Manaus. Amazonas es el estado más extenso de Brasil, con pobre infraestructura en cuanto a comunicaciones y muy baja densidad poblacional. Allí se aloja la selva tropical más grande del mundo y la mayor cantidad de etnias indígenas del país. Esta zona tiene la mayor red hidrográfica del planeta, y el río Amazonas es conocido como el mayor del mundo en volumen de agua. Es aquí donde algunos grupos tradicionalmente consumidores de ayahuasca se reparten a un lado y otro de las zonas fronterizas con Colombia, en su mayoría hupda-makú, marubos, tukanos, kubeos, waikanos y witotos. El estado de Acre, un área de 153.150 kilómetros cuadrados en el noroeste del país, limita con el estado de Amazonas al norte, al este con el de Rondônia, al sur con Bolivia y al oeste con Perú. Su capital es Río Branco. Una planicie con una altura media de 200 metros domina gran parte de Acre

tistas mediante), se encuentran culturas ayahuasqueras cuyo mayor número de habitantes está del lado peruano: kashinawas, kulinas, campas (o asháninkas), ayine, yine o manchineri (piros), sharanawas, yaminahuas y yuras (o amahuacas).

Hupda-makú

Este grupo, también conocido como jupda-makú, hupda o maku-hudâ, se autodenomina *hüpdù* y su idioma pertenece a la familia lingüística makú-puinave, dentro de la cual integra el grupo nadahup. Se encuentra al noroeste del estado de Amazonas, próximo a la frontera con Colombia, sobre los ríos Papurí al norte y Tiquié al sur. En Colombia los miembros de esta etnia viven en grupos locales de 10 a 70 individuos. Cada grupo posee en promedio ocho campamentos de caza (sin paredes, con techo de paja de hojas de palmas). Un reducido porcentaje mantiene su idioma original y un 50% habla también portugués. Se los conoce regionalmente como *peoná*, nombre de origen tukano que significa “dueños de los caminos”, en alusión al nomadismo de estos cazadores-recolectores y horticultores; y también al hecho de que no viajan en canoa como todos los demás indígenas de la región sino a pie, por las trochas. Tradicionalmente han trabajado para indígenas de la familia tukana a cambio de alimentos y objetos, por lo que a veces se los ha calificado como “makú de tukano”. La colonización de su territorio ha causado destrucción de su hábitat y multiplicado enfermedades contagiosas como la malaria. Actualmente hay tendencia de varios grupos a sedentarizarse, lo que les genera nuevos problemas de salud como la desnutrición.

Uso de carpi. El antropólogo brasileño Pedro Fernandes Leite da Luz (1996), en un trabajo de campo hecho en la región comprendida entre el río Igarapé Japú y el río Vaupés, afirma que los hupda distinguen siete tipos diferentes de *carpi* (ayahuasca) de acuerdo con la madurez de la planta, la parte utilizada, el aspecto general, si es lisa, si tiene nudos, si es torcida, etc. Los tipos reconocidos son *carpi-ingá*, *carpi-cabeza de barrigudo*, *carpi-cipó dulce*, *carpi-tripa de gallo*, *carpi-hemodá*, *carpi-kukudá* y *huamp-carpi*. Cada uno tiene un uso específico: para aprender o dar conocimiento, como estimulante, para tomar antes del trabajo y de la guerra; para relatar y escuchar mitos tribales, para ser buen cazador y que las visiones muestren dónde encontrar la presa y cómo no ser percibido por los animales, y finalmente uno para danzar en las fiestas y otro utilizado por el chamán para curar. A la hora de ingerir

la danta, la huangana y el saíno. La comida pasa a ser apenas una ligera bebida de plátano llamada *noka kônô*, maíz tostado, pescados y animales de caza pequeños. Debe abstenerse de sexo y de visitar aldeas, y evitar a las mujeres que estén con la regla. Comienza un activo estudio de las propiedades de las plantas, tomas de ayahuasca con intervalos de uno o dos días y de un vomitivo purificante de nombre *kâsi* (*Grias neuberthii*). Comienza a su vez el aprendizaje de cantos. Se considera fundamental la habilidad para cantar en correlación con la competencia chamánica. El maestro reconocerá que el aprendizaje ha terminado cuando el novicio haya alcanzado las visiones correctas en este proceso acumulativo. Una vez en ejercicio, el chamán administrará las ceremonias de ayahuasca, que se realizan al menos una vez por mes, en las cuales dos o tres asistentes conocidos como *yahé k wakoki* (“cocinero de *yagé*”) preparan el brebaje. Lo hacen en *yahé wié* (la “casa del *yagé*”), una choza especial al efecto. Los trozos de liana machacados son mezclados con hojas de *yahé-okó* (*Diplopterys cabreana*) y se ponen a hervir todo el día. Dos o tres músicos acompañan el rito tocando una trompa de agudo sonido. A la caída del sol, llegan a la casa el chamán y familias enteras de asistentes (a veces hasta veinte personas) que participarán del rito comunal. Arriban con sus mejores *cushmas*, coronas de plumas, collares y hierbas perfumadas colgando de los brazos. Tienen los rostros pintados con delicadas figuras rojas. Karl Dieter Gartelmann (1985) cuenta que las *cushmas* son azules, del color del cielo, y que para asistir a la sesión hay que llevar alguna prenda azul, “lo que felizmente no es ningún problema en esta época de jeans...”. El oficiante, tras cantar durante una hora sobre la olla del preparado, sopla, sacude una sonaja de hojas de *mamekoko* (*Pariana* sp.) y sirve a cada persona que lo desee, excepto a los niños muy pequeños. Como en otros casos que veremos, el chamán canta en un dialecto mágico que los asistentes sólo comprenden parcialmente. A veces puede incluso tocar un arco musical de una sola cuerda, y se dice que *ma-timo bâi* (“la gente celestial” o del mundo superior, que se concibe hacia el este) danza al son del sonido. Al romper la aurora, sirve pociones adicionales a quienes lo deseen y comienza las curaciones poniéndose en contacto con Watí, el espíritu ayudante del hechicero que ha causado el mal. Succiona los dardos, espinas o piedrillas que causan dolor en el cuerpo, masajea y sopla humo de brea fragante. Como en otros casos, el chamán niega tener poderes, pero en la práctica podría causar un mal.

Los sionas creen en un universo de múltiples capas: un mundo sub-

un agujero en el cielo). Cada capa está habitada por seres antropomorfos, plantas y animales. Los mitos giran alrededor del héroe cultural Baina y sus rivales Muhû (Trueno) y Wêkî (Danta). El bienestar de la comunidad está en manos de los chamanes, que a través del *yagé* mantienen en armonía todas estas fuerzas y elementos.

Los sionas reconocen por lo menos doce clases diferentes de *yagé*, identificados por la naturaleza de las visiones que provocan y ciertas pautas morfológicas y de crecimiento de la planta. Así existen el “*yagé* cerdo salvaje”, que muestra visiones del guardián de los puercos salvajes, o el “*yagé* pájaro azul brillante”, que muestra visiones brillantes de un azul incandescente. Cinco de estas clases fueron botánicamente identificadas como especies de *Banisteriopsis caapi*. El conocimiento indígena refleja el uso del tronco de la planta, de la raíz o de gajos nuevos. Las varias partes usadas probablemente contengan concentraciones diferentes de agentes químicos psicoactivos. Además usan aditivos (daturas, brunfelsia) que afectan las sensaciones físicas y el ritmo de las visiones. Según la etnóloga brasileña Esther Jean Langdon (1994), la liana y el brebaje reciben también la denominación *iko*; en realidad este término se extiende a diversas plantas, animales e insectos, y a las preparaciones basadas en éstos que tienen en común su carácter medicinal. El *yagé* sería el *iko* primario o más importante, ya que produce las visiones que informan y viabilizan los poderes de cura de los otros remedios específicos. En cuanto al arte siona, las formas geométricas tradicionales del *yagé* (*Uko toya*) que se plasmaban en cerámicas, pintura facial y lanzas, está desapareciendo en la actualidad (figura 1). Langdon (1979, 1992), a fines de los 70 y principios de los 80 observó que sólo un chamán iniciado de nombre Ricardo Yaiguaje pintaba su rostro con motivos de *yagé*, los cuales iban haciéndose más complejos en forma y color a medida que su entrenamiento progresaba. Cada uno de los diseños tenía un nombre, había sido “visto” durante experiencias con *yagé* (“las pintas”) y pertenecía, con un significado propio, a determinado espíritu. Los diseños son también un intento de recrear mediante patrones culturalmente estilizados las formas geométricas experimentadas; un modo de advertir en objetos cotidianos la constante impregnación del mundo espiritual que nos rodea. Hoy en día –como sucede con el arte shipibo-konibo, marubo o kashinawa– unos pocos artistas combinan mecánicamente los patrones culturales (rayo, cruz, línea, etc.) para objetos que se venden a turistas, pero han perdido el soporte fundamental: la inspiración del ritual del *yagé*. Pese al entrenamiento que le impartió su padre, que era uno de los últimos grandes

Sin embargo, sus numerosos viajes a diferentes dominios del mundo invisible, para conocer a la “gente del *yagé*” o “gente tierna” (*hwîha*) y aprender bajo su guía los “diseños-cantos”, no estuvieron exentos de peligros extremos: el propio aprendiz de chamán describe con sus palabras uno de estos encuentros inefables durante el cual padeció la furia de algunas criaturas con alas negras:

“Te están haciendo mal en ese lugar”, decía la gente de *yagé*. “Están tratando de pillarte. Esa casa negra es mala para ti y ellos quieren que te pierdas para siempre”, me decían. Qué casa más grande era la suya. ¡Esa casa tenía adentro un vacío negro, una casa negra! (Langdon, 2000)

Para terminar la referencia al uso de la ayahuasca en este pueblo, nos parece interesante recordar los trabajos de los etnógrafos Milcíades Chaves y Plácido de Calella en los años 40 y 50, según los cuales las visiones sobrenaturales ya estaban totalmente teñidas de cristianismo por influencia de los misioneros. El informador de Chaves, un siona del este de Colombia, tenía visiones como la siguiente:

Vi a Dios con una gran cruz bendiciéndome [...] después vi una gran y hermosa iglesia, entré en ella para ver la ceremonia según la cual se debería gobernar su gente; me dieron una especie de vino, de agua azucarada que representa los remedios curativos que el curaca da a los enfermos [...] También observé allí un gran árbol ceibo donde se encuentran todas las gentes que viven en esta tierra; están en forma de pájaros de diversos tipos. Desde aquel lugar pude divisar un gran barco y en su proa un gran espejo en el que se podían ver innumerables loros; son la gente del sol. También pueden verse mujeres de la estación seca vestidas de rojo y mujeres de la estación lluviosa vestidas en ropas oscuras-azules. Allí se ven todas las cosas tal como Dios las creó; cuando desea castigar, manda un invierno continuo en forma de inundación. De allí pude también divisar el barco de los diablos, de donde vienen los malos espíritus a la tierra para que perezca gente... (Chaves, citado por Harner, 1976)

Un par de informantes de Plácido de Calella, del Alto Putumayo, le contaron:

El curaca, durante estas sesiones, sube al cielo, pide permiso para entrar; le dan un traje nuevo muy bonito y lo llevan a la

que debería decirle a su gente. También visita el infierno. Supaí, el *uattí* o demonio principal, se lo deja ver todo [...] La casa del *yagé* es como una iglesia; en ella hay que actuar con mucho respeto. De vez en cuando el curaca nos avisa: *Diosú raijí* (Dios viene). Entonces la gente se arrodilla y Diosú los salpica a todos con agua. Y los indios sienten que el agua cae sobre sus cabezas. El curaca dice: *Nosotros, los indios, tenemos nuestras costumbres (religión). Diosú nos ha dado el yagé. Él mismo, cuando estuvo con nosotros, lo bebió y lo dejó para los indios.* Y al beber el *yagé* el curaca nos deja ver de vez en cuando el libro de Diosú, muy bonito, y también su copa. Él reza o habla con él. (De Calella, citado por Harner, 1976)

Waikana

Este grupo de lengua tukano oriental, también llamado yurutí, yurutí tapuya, waijiara, masa-wadyana, waimasá, wadzana, wahyana totsoca o patsoka, se ubica al sudoeste de Mitú, en el departamento de Vaupés, en las zonas de San Luis del Paca, Consuelo y Matapí. Algunos indígenas se desplazan a Mitú y a Araracuara para recibir servicios educativos y de salud. Su territorio está comprendido en el Resguardo Indígena Parte Oriental del Vaupés. La dinámica social del Vaupés ha sido marcada por la confluencia de indígenas, misioneros, representantes del gobierno central, actores armados, entre otros grupos que hacen de esta zona una frontera compleja. Las explotaciones madereras, de petróleo y pieles de animales, y en épocas más recientes la construcción de pistas de aterrizaje y otras obras de infraestructura, han afectado a los waikanas en su territorio y su dinámica socioeconómica, enfrentándolos a nuevos procesos sociales que han debido adaptar a su cultura. Desde hace varias décadas, las misiones católicas y el ILV han tenido una fuerte presencia en la región. Por otro lado, dentro de su cosmovisión el agua ocupa un lugar fundamental. Al igual que otros grupos del Vaupés como los pisamira, consideran que antes de adquirir una figura humana fueron “gente pez” o “gente de pescado”. Practican la exogamia y la patrilocalidad. Reconocen un padre mítico común del que descienden, además de los yurutís, los pueblos desano, tukano, barasano, siriano, wanano, piratapuyo, kubeo, carúpano y tuyuka, con quienes no sólo comparten recursos del territorio sino también algunas similitudes culturales. Las alianzas matrimoniales se hacen preferentemente con sirianas, aunque en la actualidad también con mujeres de las etnias tucana y bará. El capitán es el jefe del grupo. El pavé o *sachero* (“el que sopla”) todavía con-

principal es la yuca brava. Complementan su alimentación con la pesca y recolección de frutos silvestres, y en menor escala con la cría de especies menores.

Uso de caapi. En los tiempos míticos de los primeros waikanas o yurutís, Wahtino, espíritu maléfico, vivía mezclado con los hombres, hacía su misma vida, pescaba con flechas, bailaba y cantaba en sus *dabucurí* (fiestas de intercambio) y bebía la *kiñapira*, un líquido picante del lugar. Existía una isla en el río Eini donde una mujer dio a luz sin asistencia a un niño. Ella misma cortó el cordón, bañó al bebé y regresó con él en brazos a su maloca. El niño recibió el nombre de Caapi Mahtxeo. Cuando la madre entró en la choza, se encontró con Wahtino, quien dando un alarido se comió al niño y salió corriendo hacia lo profundo de la selva. Los indios lo buscaron mucho tiempo, debido al prestigio de su madre, que aunque era soltera había sido fecundada por Ihpo (el Trueno). Un día una joven yurutí, que se encontraba cazando en cercanías de una cueva, descubrió a Wahtino. Enterada la tribu, prepararon una fiesta *dabucurí* e invitaron a todas las tribus vecinas y a Wahtino. En medio de los cánticos, comidas y rondas de chicha, aprovecharon y lo mataron: despedazaron y enterraron las partes. Luego llovió mucho, y cuando de los trozos de Wathino comenzaron a crecer extrañas lianas verdes, comprendieron que era el alma del niño que resucitaba. Llamaron *caapi* a la liana y al probarla vieron los sueños verdaderos, las visiones “más lejos que la muerte”.

A comienzos de la década del 60, el futuro reportero televisivo español Miguel de la Quadra-Salcedo –campeón olímpico en lanzamiento de disco, récordman de jabalina, viajero y explorador– fue contratado por el Museo Antropológico de Bogotá desde 1961 hasta 1963 para realizar clasificaciones etnobotánicas en la selva amazónica. A su regreso a España, produjo y dirigió numerosos documentales televisivos, libros y colecciones donde reflejó su encuentro con decenas de culturas de la selva. Estos relatos y programas fascinaron a varias generaciones de españoles, pero como el mismo Quadra-Salcedo cuenta, después de mucho andar el destino quiso que sólo entre los waikanas encontrara finalmente la oportunidad de probar la misteriosa pócima que otros viajeros le habían descrito como “la hierba de la clarividencia”. Escribió Quadra-Salcedo (1976):

¡Por fin! Estaba presenciando el desarrollo de un rito secreto alrededor de la hierba del porvenir que yo buscaba. Mientras sil-

demasiado largo el camino por el que el animalito los seguía y le preguntó al chamán qué era. El chamán le respondió: “Es mi *tunchi*”. (Mukuink y Chiriap, 1996)

A diferencia de otros ritos shuar y achuar, sus prácticas chamánicas se mantienen vivas y en expansión. La liana *Banisteriopsis caapi* se mezcla en esta región con una planta denominada *yají* (encargada de aportar DMT). Al respecto, Fericgla (1994b) hace una observación interesante:

Es tal el peso que tiene en su mundo cultural que, hasta ahora, el consumo de ayahuasca ha sobrevivido cualquier proceso de aculturación, por intenso que haya sido [...] los shuars y achuars, etnias de carácter guerrero [...] a menudo se enrolan en el ejército ecuatoriano como estrategia para salir de la vida selvática y buscar un camino de integración al mundo occidental. Este radical cambio de vida —del interior de la selva a los cuarteles militares— prácticamente implica la pérdida de todas sus tradiciones excepto una: el consumo de ayahuasca.

La Fundación Mesa Verde ha realizado trabajos de campo y talleres con Julio Tiwiram Taish, oriundo de las cercanías de Macas, reputado chamán shuar que trabaja sus sesiones de *natema* frente a una fogata, donde las visiones se van plasmando.

Secoya

Esta etnia, que lleva el nombre de un río tributario del Santa María, pertenece a la familia lingüística tukano occidental y habita en la provincia de Sucumbíos, en los márgenes de los ríos Aguaruna, Shushufindi, Cuyabeno y Eno. También hay asentamientos fronterizos del lado peruano y colombiano. Hacia 1940, muchos secoyas del río Santa María emigraron al oeste para escapar de los abusos “de un patrón blanco” y se establecieron con parientes del río Cuyabeno. Los hijos de estos secoyas se casaron con sionas en la aldea de Puerto Bolívar. Desde hace décadas, pues, se realizan cruzamientos con sionas y kofanes, y como comparten una tradición similar, hablan dialectos inteligibles de una misma lengua y se han unido tanto, con frecuencia aparecen en la literatura con la denominación compartida “siona-secoya”, aunque ellos se autodenominan *aido pâi* o simplemente *pâi* (“gente del monte”) o *wahoya pâi* (“gente del río Batalla”, nombre nativo del río Santa María). En cuanto a sus creencias, antes de la llegada de los misioneros

de la Tierra y transforma a algunos en los prototipos de las especies animales, enseña a sembrar plantas alucinógenas y finalmente asciende al cielo y se convierte en la Luna. Sus dos esposas, Repáo y Rutayó, son respectivamente la consorte fiel a la que envía al mundo superior y la infiel que exilia a las entrañas de la tierra, y desde allí, como buen espíritu peligroso, puede provocar temblores y tormentas tropicales.

Uso de *yagé*. María Susana Cipoletti (1988), del Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Bonn, realizó un trabajo de campo sobre el lenguaje chamánico secoya en el río Aguarico (Ecuador). A través del lenguaje y las canciones chamánicas (*wiñá kashé*), la especialista concluye que el chamán o yajé unkukë (“bebedor de *yagé*”; también llamado *îti pâiki*: “el que vive”, o simplemente curaca: “jefe”) mantiene una relación dialógica con los seres de su mitología que pueblan las distintas regiones cósmicas. Existen diferentes lenguajes: los hablados por estos seres espirituales, los hablados por los muertos, por las distintas especies de animales, etc. La habilidad del chamán en el pasado se utilizaba como medio para llamar a los animales a fin de que se acercasen a los cazadores. El lenguaje esotérico usado es enseñado o “dictado” por las teofanías a las cuales pertenecen dichos cantos, de modo que un hablante secoya que no sea chamán no puede comprender su significado más profundo. El lenguaje esotérico –afirma Cipoletti– encauza y determina la percepción del individuo, pues enseña a *ver* las teofanías en una experiencia compartida con otros individuos, siendo antiguamente también un factor de coherencia social.

En la actualidad son pocos los que beben *yagé* desde la infancia o la adolescencia, y menos aun los chamanes, debido a que el Instituto Lingüístico de Verano y sus misioneros influyeron para que tales prácticas rituales ancestrales cayeran en desuso.

He aquí un ejemplo del lenguaje chamánico secoya:

Jo 'shaë maká
Sá popó jaisiweñá
Popó saoké pa'iwe'ñapí
Jujú sesé

Traducido por cualquier hablante secoya significaría más o menos: “El animalito [doméstico] quedó hecho cenizas / quedó hecho cenizas”, pero en la interpretación del chamán quiere decir: “Pobrecito el chamán, está gravemente embriagado de *yagé*, ve las visiones y canta”.

loros hogareños o plantas ornamentales de la vivienda), expresión que finaliza con el diminutivo cariñoso *maká* usado para niños y cachorros. *Sá popó* se refiere a las cenizas resultantes de quemar leña, lo que viene a significar el profundo estado de desestructuración, de trance y de ingreso en otros estados no ordinarios de conciencia. *Jujú sesé* es un sonido que imita las flautas que tocan los *wiñao wái* (los jóvenes o primigenios seres celestes) (Cipoletti, 1988). Según los secoyas, estos seres espirituales descienden del cielo en las visiones del *yagé* tocando melodías en flautas confeccionadas con hueso de garza. Aunque los hombres tratan de copiarlas fabricando flautas de huesos de garzas muertas, no es posible imitar los sonidos tan armoniosos de las flautas celestiales.

Durante tres años, Alfredo Payaguaje, junto a Marcelino Lucitande y Jorge Lucitande, tres jóvenes secoyas, entrevistaron a Fernando Payaguaje, anciano chamán muy reconocido (abuelo del primero) y pusieron por escrito cientos de páginas en lengua secoya que más tarde editaron en castellano y bajo la firma del abuelo en un libro publicado con el título *El bebedor de yagé* (1990). Se trata de una de las obras más esclarecedoras sobre el chamanismo de la ayahuasca. Entre otras cosas don Fernando, fallecido casi centenario en 1993, cuenta que para graduarse se requiere tomar *yagé* al menos quince veces en un período de varios meses, pero hasta conseguirlo se pasan muchas privaciones y sufrimientos, entre los cuales hay que resistir también la tentación de usar los nuevos poderes para el daño y el mal:

Algunos toman *yagé* sólo hasta alcanzar el poder para hacer brujerías; con estas artes pueden matar a otros, y eso es malo. Se necesita un esfuerzo o toma muy superior para alcanzar el nivel más alto donde se tiene acceso a las visiones y al poder de curar. Ser brujo es fácil, rápido, pero yo no aspiraba a eso sino a ser el más sabio; mi pensamiento era lograr la jefatura de una gran familia o clan, unas diez o veinte familias, y poder cuidarlos y curarlos a todos. Solamente con ese pensamiento encontré fuerzas para subir al más alto nivel [...] Uno está sentado en la hamaca pero al mismo tiempo está en otro mundo, viendo la verdad de todo lo existente; sólo en cuerpo se queda postrado. Los ángeles llegan y te brindan una flauta; tú la haces sonar, pues no es el curandero quien enseña, sino que son ellos mismos quienes nos hacen cantar cuando estamos embriagados. ¡Qué lindo es ver la totalidad de los animales, hasta los que viven bajo el agua! ¡Cómo no va a ser hermoso distinguir incluso a las personas que habitan

noté mi corazón caliente, como una olla que se acaba de retirar del fuego [...] Me sentía capaz de embrujar y dar muerte a otros, aunque nunca lo hice, porque los consejos de mi papá me contuvieron: “Si usted utiliza ahora ese poder puede matar a la gente, pero nunca pasaría de ser un brujo” [...].

Durante días aguanté dentro ese calor. [...] “Ahora traeré un *yagé* distinto”, dijo mi papá, “es el momento de probarlo”. Lo preparamos bien espeso y al tomarlo me quitó esas flechas que tenía. Dejé de sudar y quedé como un niño. Así mi papá me arrancó la violencia para que no pudiera embrujar, sino capacitarme para sanar [...] En otra ocasión, ya graduado, llegué hasta Dios, que me recibió dándome la bienvenida e incluso me hizo entrar en su casa. Me ofreció una silla blanquísima; más tarde, me dice:

–Ponte en pie y camina.

Entonces di unos pasos que sonaron como campanillas, un tañido encantador, y escuché la bendición de Dios:

–Usted ya se graduó porque fue valiente, ahora debe seguir mis leyes. Algunos entre ustedes viven en malas compañías y peor comportamiento, no obstante presumen diciendo: “Yo he visto a Dios”. Bueno, éstos vieron mis bancas brillando y creyeron que era yo mismo; fueron burlados pues sólo me muestro a la gente de buena conducta, dándoles instrucciones para que aumenten su sabiduría.

Así es. ¿Saben por qué nos hacemos curanderos?, porque el Dios, cuando uno consigue llegar hasta él, lava la boca, se la enjuaga; en ese momento se convierte propiamente en curandero. A mí me lavó con sal, símbolo de curaciones; mi saliva sonó como música y se convirtió en oro refulgente. Y, ¿qué ha pasado ahora?, mi gente se hizo evangélica; bien, no sé cuál será su Dios, el mío tiene zapatos rojos y vive en su propia casa. A mí me dijo al despedirme: “Hijo, ahora usted también es Dios”. (Payaguaje, 1990)

Záparo

Llamados también *kayapwe* y autodenominados *zápara*, son conocidos desde mediados del siglo XIX, época en la cual fueron estimados en unas veinte mil personas. Los primeros contactos con esta etnia ocurrieron en 1667. Tras la orilla occidental del Bobonaza empieza el territorio achuar; el territorio tradicional de los záparos empezaba a unos 100 kilómetros en línea recta al este de la ciudad de Puyo. Viven a ambos lados de la frontera entre Perú y Ecuador. El eje central de su territorio se sitúa en la confluencia de los ríos Pindoyacu y Conambo (Ecuador) y en torno al río Tigre (Perú), aunque es posible encontrar záparos desde el río Pastaza hasta el Curaray. Pertenecen al conjunto lingüístico *zápara*, constituido por *iquitos*, *arabela*, *andoa* y *záparos*.

el quechua selvático. Tal vez se halle aquí una de las razones por las cuales los záparos no aparecen en el mapa étnico amazónico y se los confunde con sus vecinos, por su semejanza y su baja demografía. En efecto, desde mediados de la década del 70, los záparos fueron declarados oficialmente extinguidos. Entraron en un proceso de desintegración cultural hace ya varios decenios, época en que se acercaron a la cultura quechua, sea para fundirse en ella, sea para escapar a otros grupos vecinos belicosos. Actualmente, gracias al reconocimiento mundial de la UNESCO, se vuelve a hablar de ellos. Sacralizados en cierto modo, se han tornado más visibles y más activos que nunca en su lucha por la recuperación de su territorio ancestral, de su lengua y de su práctica del chamanismo, los tres elementos que reivindican en la reafirmación de su identidad (Gaël Bilhaut, 2003).

Uso de *iyona*. Al iniciarse la etapa republicana en Ecuador, el llamado “Oriente” era un territorio completamente desconocido para el resto del país, de ahí la importancia de los testimonios ofrecidos por algunos individuos que lo visitaron esporádicamente, dejando escritos que nos muestran una región con características propias, ajena a las dinámicas históricas que tenían lugar en el resto del territorio. Por ello resultan fundamentales las aportaciones del ecuatoriano Manuel Villavicencio y las de algunos viajeros, científicos y diplomáticos europeos que recalaban en las selvas de Ecuador por aquellos tiempos.

El ya citado botánico Richard Spruce fue uno de los exploradores de plantas más grandes de todos los tiempos. Pasó quince años en Sudamérica. Entre 1849 y 1855 trabajó en el Amazonas brasileño y en el alto Orinoco venezolano. Desde 1864 su actividad de campo lo llevó del río Amazonas y sus tributarios ecuatorianos hasta los Andes. Uno de sus más grandes descubrimientos fue la identificación de la *Banisteriopsis caapi*, que logró en 1852 entre los tukanos del Vaupés brasileño, enviando muestras al Museo Kew de Londres que recién se examinaron más de cien años después. Luego de este primer contacto, Spruce encontró la misma liana entre los guahibo del Orinoco y, a fines de 1857, entre los záparos de los Andes de Perú y Ecuador. Así lo narró originalmente en una antología de Alfred R. Wallace, aparecida en 1908:

En mayo de 1857, después de una estancia de dos años en los Andes peruanos del noreste, alcancé, a través del río Pastasa, el gran bosque de Canelos, a los pies de los volcanes Cotopaxi,

caapi plantado. Era una especie idéntica a la del Vaupés, pero bajo un nombre diferente, “vino del muerto” en la lengua de los incas. La gente estaba casi toda lejos en los lavados de oro, pero del gobernador de Puca-yacu conseguí un relato de sus propiedades que coincidían maravillosamente con lo que había aprendido previamente en Brasil. El doctor Manuel Villavicencio, natural de Quito, que había sido gobernador por algunos años de los establecimientos cristianos del Napo, publicó al año siguiente, en su *Geografía de la República de Ecuador* (Nueva York, 1858), un interesante relato de las costumbres de los nativos de ese río y, entre otras, de su bebida, la ayahuasca; pero de la planta en sí él no podía decir mucho, sólo que se trataba de una liana o vid. Lo que sigue es un resumen de lo que aprendí en Puca-yacu y de Villavicencio acerca de las aplicaciones y efectos de la ayahuasca o *caapi*, según lo observado en el Napo y el Bobonasa.

La ayahuasca es utilizada por los záparos, anguteros, mazanes y otras tribus exactamente como vi usado el *caapi* en el Vaupés, es decir, como un estimulante narcótico en sus fiestas. También es bebido por el hombre-medicina (curandero) cuando es invitado para juzgar en un conflicto o pelea –dar la respuesta apropiada a una embajada–, descubrir los planes del enemigo –informar si están viniendo los extranjeros–, comprobar si las esposas son infieles, en caso de un hombre enfermo para decir quién lo embrujó, etcétera.

Todos los que han participado de la experiencia sienten en primer lugar vértigo, después como si se elevaran en el aire y permanecieran flotando. Los indios dicen que ven lagos hermosos, troncos repletos de frutos, pájaros de plumaje brillante, etc. Pronto la escena cambia; ven bestias salvajes, se preparan para agarrarlas, pueden mantenerse algún tiempo levantados, pero se caen a la tierra. En esta crisis el indio despierta, y si la fuerza no lo mantuviera en su hamaca, saltaría sobre sus pies, tomaría sus armas y atacaría a la primera persona que se le cruzara. Luego se pone somnoliento y finalmente se duerme. Si el que ha tomado es un curandero, una vez que durmiendo se ha liberado de los vapores recuerda todo lo que ha visto en su trance, y de ahí deduce la profecía, la adivinación o lo que sea que le hayan requerido. No se permite a los muchachos probar la ayahuasca antes de que alcancen la pubertad ni a las mujeres en ninguna edad: exactamente como en Vaupés. [...] Esto es todo lo que he visto y aprendido de la ayahuasca. Lamento ser incapaz de decir cuál es el peculiar principio narcótico que produce tales efectos extraordinarios. El opio y el cáñamo son sus análogos más obvios, pero el *caapi* opera lejos, en el sistema nervioso, más

pueda traer los materiales adecuados para el análisis completo de esta curiosa planta.

Por su parte, Manuel Villavicencio cursó estudios de farmacia y química en la Universidad Central de Quito y se dedicó durante mucho tiempo a docencia e investigación. Hacia 1847 inició un viaje de carácter científico y naturalista al “Oriente” de su país, que se prolongó durante varios años, en los cuales además de profundizar sus conocimientos sobre la región selvática y recolectar material para varias colecciones, desempeñó algunos cargos administrativos y se implicó en negocios extractivos. Posteriormente se estableció en Guayaquil, donde regentó una farmacia, sin abandonar la investigación. En los últimos años de su vida fue diputado al Congreso Nacional, miembro de la Academia Nacional y fundador del Museo de Ciencias Naturales. Su obra más conocida es la ya citada *Geografía...* donde narra no solamente haberse topado con la misma liana misteriosa que halló Spruce entre los záparos, sino también ¡con los efectos que le provocó beberla!:

Es una bebida narcótica,⁴ como se puede suponer, y tarda pocos minutos en empezar a producir fenómenos muy extraños. Su acción excita, al parecer, el sistema nervioso; todos los sentidos cobran vida y se despiertan todas las facultades; se siente vértigo y un remolino en la cabeza, después una sensación de ser alzado en el aire y de emprender un viaje aéreo; durante los primeros instantes, el poseído empieza a ver apariciones deliciosísimas, en conformidad con sus ideas y conocimientos: los salvajes dicen ver lagos muy hermosos, selvas repletas de frutos, pájaros muy bonitos que les comunican las cosas más agradables y favorables que desean escuchar, además de otras cosas hermosas relacionadas con su vida de salvajes. Pasado ese instante, empiezan a ver seres horrorosos que los devoran, terminan su primer vuelo y descienden a la tierra para combatir los terrores que les comunican todas las adversidades y desgracias que les esperan en el futuro. En cuanto a mí, es un hecho que cuando tomé ayahuasca experimenté mareo, luego un viaje aéreo durante el cual recuerdo haber percibido panoramas hermosísimos, grandes ciudades,

4. Tanto Spruce como Villavicencio usaron el vocablo “narcótico” (que significa inductor de sueño) como sinónimo de “psicoactivo” o “alucinógeno”, uso entendible en los primeros descubrimientos de la ayahuasca a mediados del siglo XIX. Resulta en cambio intolerable

torres elevadas, parques bonitos y otros objetos extremadamente atractivos; después me imaginé encontrarme solo en un bosque donde fui asaltado por toda una serie de cosas terribles de las que me defendí. (Villavicencio, 1858)

Waorani

Se los llama también huaorani o huao, pero ellos se autodenominan *wao tededô* o *waodâdi* (“gente”). Son una minoría étnica que vive en la región central del Amazonas ecuatoriano, entre los límites conformados por el curso alto del río Indillama (afluente del Napo) al norte, el curso medio del Tiputini al noreste, al oeste por cercanías de la ciudad de Tena, y al sur por la confluencia de ríos afluentes del Curacay, en las provincias de Napo y Pastaza. También han sido denominados *aucas* (vocablo quechua que significa “salvaje” y que también fue mote para los mapuches de la Patagonia), *awshiri* (gentilicio de origen záparo) y *sabelas*. Son personas extremadamente orgullosas, independientes y guerreras que en los últimos cincuenta años han aceptado el contacto con el mundo “de afuera”. Sus tierras tradicionales son amenazadas por las actividades de varias compañías transnacionales de petróleo. El águila arpía, majestuosa ave de presa (*Harpya arpigia*), constituye su símbolo emblemático. Entre sus historias míticas figura la de su único dios, Meme Huengongui, el Abuelito Creador, y su esposa Huencantiqui. La leyenda indica que el Abuelito Creador, en una cuarta destrucción, mandó las aguas para matar a la gente que había dejado la vida sana y las instrucciones originales: vivir en paz, no mentir, no robar, respetar las relaciones matrimoniales y no hablar mal de los otros. El parecido con la historia de Noé es notable, pero no la aprendieron de los misioneros. De hecho, los waoranis intentaron contar su verdad a los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, llegados recién en 1958, pero ellos no quisieron escucharlos y organizaron una “zona de protección” sedentaria. Algunos clanes wuaoranis (tagaeri, taromenane y huiatare) aún hoy siguen estando sin contacto, y atravesarían con un arpón a cualquier *cohoudi* (la “no gente”, el resto del mundo; literalmente: “los caníbales” o “los que cortan todo en pedazos”) que entrara en sus tierras.

Uso de miiyabu. Tradicionalmente los waoranis no usaron ningún tipo de sustancias modificadoras de la conciencia. No fuman tabaco ni toman bebidas fermentadas. Tampoco usan *Brugmansia* o *Brunfelsia* como las tribus vecinas, ni la *Banisteriopsis* como una bebida alucinógena fuerte,

palmente destinado a reforzar las habilidades de la caza. Una leve decocción de la hoja se administra por un maestro cazador a un joven iniciado, se pasa de boca en boca a través del esófago de un tucán. Esto es seguido por una severa dieta de dos años, que en los primeros dos meses consiste en ingerir solamente la pulpa de la palma de *petohue* (*Jessenia bataua*) que se obtiene de los estómagos de tucanes y monos araña (la carne de los cuales es comida por otros miembros de la comunidad). Una vez completa la dieta, se transforman en maestros cazadores con la habilidad para localizar y llamar a los animales con una exactitud sorprendente. En ciertas familias wuaoranis, las hojas de *miiyabu* son ligeramente hervidas con las de *wiyagen* (*Mansoa alliacea*) y usadas para lavar el reciente corte del cordón umbilical de un recién nacido.

Cuenta Jonathan Miller-Weisberger (2000):

Una vez, un viejo *iroinga* (chamán) waorani me dijo que en el pasado, durante los tiempos de guerra, el *iroinga* secaba hojas del *miiyabu* y las quemaba en el fuego. Él era capaz de ver al enemigo en el humo. Cuando soplaba hacia afuera la imagen en el humo, esa persona enemiga se moriría. Agregó, sin embargo, que esto era raramente practicado, ya que los waoranis no creen en la brujería. Cuando el enemigo debe ser muerto, prefieren resolver la cuestión con una lanza de madera de palma con púas de unos tres metros. *Miiyabu* ha sido identificada taxonómicamente como *Banisteriopsis muricata*. Aunque ellos han adquirido recientemente especies cultivadas de *B. caapi* de sus vecinos quechuas, los wuaoranis le atribuyen el mismo nombre y cualidades. Usan muchos nombres para estas plantas: algunos dicen *mii*, *miiyeca* y *miiyai*, pero los más viejos [...] la llamaban *miiyabu*. [...] Gomo, el chamán-jaguar, me relató que en épocas antiguas, cuando los waoranis aún eran hombres muy pequeños y el cielo todavía estaba cerca de la tierra, no comían carne ni mataban animales. Vivían únicamente de chicha de ungurahua machucada con hojas de *miiyabu*. Esta liana silvestre viene de la sangre de la boa arco iris, que en tiempos ancestrales era lo que unía la tierra con el cielo. En el tiempo que pasé con ellos tampoco los vi realizar ningún tipo de rito ni ceremonia definida. Los rituales de alguna manera son eslabones entre los individuos con su naturaleza original. Con el tiempo, muchos fueron suplantados por sus fetiches, sin los cuales la gente se sentía vacía. Esta dependencia aísla al individuo de su naturaleza original, pero el individuo libre, el que no se ha desviado de su esencia, no depende de rituales, ni de su cultura ni de sus creencias, y así he visto a los viejos waoranis. Siempre están en unión con lo divino, cada momento es como una

No sabemos de qué modo exacto un viejo chamán waorani llamado Apa obtuvo lúgubres profecías de un dios jaguar. Quizá bebiendo *miiyabu*, preparándolo del modo en que lo hacen las naciones indias vecinas o mediante un trance espontáneo. Y esperamos que no se hagan realidad. Casi desnudo, una noche, con sus adornos de plumas en las orejas perforadas y mirando fijamente al viajero Karl Gartelmann, que había llegado en helicóptero en los años 70, Apa manifestó:

El jaguar me lo contó... Era de noche, volvía del río a donde había ido a pescar. El jaguar me estaba esperando en el camino y me dijo: "Ya sólo hay pocos aucas y los pocos que quedan siguen matándose unos a otros con sus lanzas. También asaltan y matan a los hombres de otras tribus y los parientes de las víctimas vienen entonces a vengar a sus hermanos. Los niños aprenden a manejar las lanzas cuando todavía son pequeños. Más tarde van a matar a otros y luego se los matará a ellos mismos. Finalmente quedarán sólo diez aucas. Entonces vendrán los extraños y quitarán a los aucas todas sus tierras. ¿Cuántos extraños hay? Muchos, muchísimos. Y todavía hay más en el país donde no crecen árboles. Yo he estado ahí, más allá de los ríos, muy lejos, y los he visto. Los extraños se van a tomar las tierras de los aucas y los últimos aucas morirán." Así me dijo el jaguar. (Citado por Gartelmann, 1985)

Perú

Se considera región amazónica de Perú los departamentos de Loreto, Ucayali y Madre de Dios. Desde el siglo XIX la zona fue aprovechada para la extracción del caucho, la madera y más recientemente del petróleo. La población indígena incluye las etnias amuesha, culina, chamicuro, matsiguenga, nomatsigenga, piro, achual, kandoshi, amahuaca, copanahua, cashibo (cocataibo), kashinawa, isconahua, mayo-pisabo, mayoruna, sharanawa, shipibo-konibo, cocama-cocamilla, chayahuita, jebero, taushiro, ticuna, urarina, yagua, amarakaeri, orejón, secoya, arabela e iquito. Muchas de estas naciones se encuentran en zonas fronterizas, mantienen marcada interrelación étnica o de tipo familiar a un lado y otro de los límites de los Estados-nación y realizan migraciones temporales itinerantes. Por ejemplo, Perú comparte con Ecuador las etnias aguaruna y huambisa (jibaroanos) y kichwa runa del Napo; con Colombia: witoto, bora y ocaína; con Brasil, las naciones de familia

Aportamos como curiosidad la existencia de los nahuas o yuras, que habitan actualmente el curso medio alto del río Mishagua y que constituyen el grupo de más reciente integración a la sociedad regional. El contacto definitivo se produjo recién en 1984, cuando atacaron a un grupo de la Marina de Guerra que se encontraba realizando una inspección con la idea de construir un canal fluvial entre las cuencas de los ríos Urubamba y Madre de Dios en el istmo de Fitzcarrald; ese día el entonces presidente de Perú, Fernando Belaúnde, visitaba la zona. El mismo año asaltaron un campamento de madereros y tras ser llevados un par de hombres a una comunidad yaminahua occidentalizada, contrajeron un virus gripal que al contagiar al resto de su etnia –carente de defensas biológicas– redujo drásticamente la población de sus aldeas a menos de la mitad. Algunos subgrupos continúan aislados. A propósito, en septiembre de 2007 fue noticia internacional el avistamiento desde una avioneta, por parte de unos empleados estatales, de una tribu no contactada en la reserva del Alto Purús. Los nómadas estaban desnudos, cerca de chocitas de palmera, y una mujer levantó amenazante su flecha hacia la avioneta que los sobrevolaba.

Harakmbut

La familia etnolingüística de esta etnia (cuyo nombre significa “los hombres”) ha sido clasificada como harakmbet. Tradicionalmente se ubican en los departamentos de Madre de Dios y Cusco, en afluentes meridionales del río Madre de Dios entre el Inambari al este y el Alto Madre de Dios (misiones de Shintuya y El Pilar) al oeste. Comprende varios subgrupos: amarakaeri, arasaeri, wachipaeri, kishambaeri, pukirieri, sapiteri y toyoeri. Los amarakaeri son el grupo demográficamente dominante. En la literatura a menudo se los menciona como mashcos (por ejemplo en la obra del antropólogo argentino Mario Califano y sus discípulos), dado que así los denominan sus vecinos mestizos. A su vez, los amarakaeri comprenden algunos subgrupos (kochimberri, wintaperi, kareneri, etc.). Mucha confusión de nombres proviene en parte de que varios grupos harakmbet se casan con miembros de etnias de idiomas diferentes.

Se ha establecido que se encuentran organizados en siete clanes o patrilinajes localizados y el matrimonio preferencial es con una mujer en la categoría de prima cruzada bilateral: hija de la hermana del padre o hija del hermano de la madre. El matrimonio se encuentra prohibido entre individuos cuyas madres sean hijas de un mismo padre. Actualmente en algunos casos se da matrilocalidad

través de los gemelos míticos: Huanamey (héroe mítico-cultural y gran chamán primordial) y su opuesto, Toto (encarnación del mal), junto a Vaapuka, abuelo de los gemelos míticos y ancestro más antiguo.

Existen referencias en la crónica de Garcilaso acerca de contactos entre este grupo étnico y los incas. Durante la colonia se dieron varias expediciones españolas al Alto Madre de Dios, todas ellas fracasadas. Ya durante la república, en 1873, el coronel peruano Baltazar La Torre murió en el mismo río como consecuencia de las flechas indígenas. En 1879, Luis Robledo llevó a buen término sus exploraciones en los ríos Urubamba y Madre de Dios.

La época del caucho dio inicio a una etapa de espantosa violencia contra las poblaciones indígenas. En 1908 se fundó la misión de San Luis del Manu, en la confluencia de los ríos Alto Madre de Dios y Manu, lugar donde se había establecido anteriormente un grupo de caucheros. Tras la caída del precio del caucho, la misión se retiró al ser objeto de continuos ataques. En 1940 se realizó la expedición Wenner Green, dirigida por el antropólogo Paul Fejos con participación de misioneros dominicos. Pocos años después, estos misioneros contactaron nuevamente a los harakmbut y reabrieron la misión, más tarde trasladada bajo el nombre de Shintuya.

En la década del 70 se construyó la carretera de penetración que terminó en la misión de Shintuya y se estimuló la explotación petrolera, mientras que en la región del río Karene (o Colorado) comenzó la explotación aurífera en gran escala, que impactó fuertemente en la vida económica tradicional de subsistencia dependiente de la horticultura de roza (yuca, caña de azúcar, plátano, maíz, maní y piña), la caza, pesca y recolección.

En los años 80, la creación de la Federación Nativa de Madre de Dios y del COHAR (Consejo Harakmbut) aglutinó las demandas de esta decena de comunidades.

Uso de kayapa. Los chamanes o *topakaeris* usan la ayahuasca (*kayapa*) y los aditivos (*duehey*) con el objeto de obtener “conocimiento filosófico”, curar enfermedades, comunicar a distancia y averiguar la suerte futura. A través de masajes e insuflaciones de humo de tabaco sobre las partes dañadas, conectan la sintomatología con la historia personal de la persona. Para el antropólogo español Carlos Junquera, que estudió esta etnia entre 1965 y 1976 y es autor del conocido estudio *El chamanismo en el Amazonas*, “ven” el daño como si fuesen flechas o “genios”. El “espíritu” de la parasitosis se aparece como una lombriz con patas:

La antropóloga Karin Hissink (1960) informó ciertos efectos psicológicos observados entre los chamas tras la ingesta de *xono*, entre los que destacó “clarividencia o conocimiento del futuro” y descubrimiento de los “espíritus de las enfermedades”, siendo las visiones más comunes durante el trance las referidas a jaguares o serpientes con tamaños sobrenaturales.

Algunas anécdotas relacionadas con experiencias vividas entre estos indígenas se conocieron en nuestro país a través de artículos publicados por el mayor boliviano Álvaro Pinedo, quien en su calidad de oficial de la policía nacional, con los grados de subteniente y teniente, en la década del 50 fue destinado a las selvas y llanuras del oriente de su país, donde en sus largos recorridos como policía rural tomó contacto con varias naciones indígenas de la zona:

Cuando me encontraba como jefe de Policía en la localidad de Rumenabaque tuve la oportunidad de intervenir en una contienda entre chamas (ese’ejja). Fui acompañado por el señor Julio Uzquiano, hombre muy interesante, gran conocedor de la lengua chama y de mucha influencia entre ellos, ya que lo reconocían como “gran cacique blanco”. El acontecimiento fue en el río Madi, afluente del Beni, adonde nos trasladamos en un largo viaje en canoa que duró algunos días. La intervención de don Julio en el problema dio margen a muchas deliberaciones y negociaciones, tras las cuales se estableció la paz entre caciques. Todo esto se realizó en una playa. A la llegada de la noche, que por supuesto resultó de plenilunio, se encendieron hogueras y se llevó a cabo un ritual en el que se selló el pacto de amistad con una comilona. Luego vino una tremenda borrachera con ayahuasca, controlada por los brujos [sic] y algunas viejas de las dos tribus. La bebida pronto sumió a los guerreros en un estado de euforia y frenesí tremendos. Según me explicó don Julio, ellos veían grandes animales a los que daban caza, y peces descomunales a los que arponeaban y sometían después de tremenda lucha. También intervenían en acciones de guerra (esto lo había averiguado preguntándoles, y en alguna oportunidad bebiendo el brebaje) lanzaban alaridos como si estuvieran peleando, se revolcaban y hacían movimientos como en actos sexuales o danzaban frenéticamente. Era algo impresionante ver a aquellos salvajes en desenfrenada orgía, mientras las mujeres sentadas en círculo alrededor de una gran fogata emitían una especie de canto monótono y acompasado. Cerca ya del amanecer se encontraban completamente extenuados, y los brujos en compañía de algunas mujeres se pusieron a hacerles beber en futucas otro brebaje que llaman “la contra” para que

que duró hasta bien entrada la mañana. Aquella fue una de mis primeras experiencias en las que pude ver los efectos de aquella misteriosa bebida. Era el año 1954. (Citado por Pinedo, 1986)

En la actualidad, los *ese'ejja* ya no ejecutan ninguna danza, no interpretan ningún canto propio ni organizan ceremonias de carácter religioso; tampoco mantienen muchos conocimientos de medicina herbolaria, y sólo cuentan con uno o dos curanderos (aunque en las pequeñas comunidades al otro lado de la frontera con Perú se considera que aún existen reputados grandes maestros de medicina tradicional).

Tsimane (chimane)

Autodenominados *moentki* (“la gente” o “la humanidad”), actualmente están asentados en el borde sudoccidental del territorio conocido como Llanos de Mojos, en el oriente boliviano. Sus principales núcleos de asentamiento son Tres Cruces y Horeb (San Borja). Junto con los mosetenes, con quienes habrían sido una unidad fracturada como resultado del contacto cultural y sus consecuencias, conforman una familia lingüística aislada. Las primeras referencias sobre el grupo chimane se dieron en el siglo XVII, cuando los jesuitas fundaron la misión de San Francisco de Borja (1693), que fue resistida (en 1862 los chimane mataron al padre Reynal y huyeron). El matrimonio es preponderantemente monogámico con fuerte tendencia a la poligamia. La primera residencia es la casa de la madre de la mujer, pero luego la pareja se independiza. Se organizan en familias extendidas, donde el jefe de cada una, generalmente el hombre más viejo, es también el jefe político. Como respuesta a los abusos de los comerciantes, los madereros y otros, los habitantes de esta etnia decidieron crear una organización que los representase ante las autoridades del Estado boliviano, y en 1989, con el apoyo de la misión Nuevas Tribus, se funda el Gran Consejo Tsimane. Son cazadores, pescadores y recolectores. Su principal producto de comercialización –y de conflicto– son los paños de jatata, con los que casi toda la población del lugar techa sus viviendas. Durante el período en que comercializaron madera sufrieron importantes conflictos territoriales y económicos con los empresarios y colonos del rubro. Según Antonio Pauly, que los conoció en la década del 20, vestían largos camiones de algodón de color gris, “tejidos por ellos mismos en rústicos y primitivos telares”. A veces las camisas de los niños llevaban adornos de plumas “pero éstos más que adornos son amuletos para preservarlos contra los espíritus malos [...] Sus chozas son parecidas a las de los lecos y mose-

papaya y animales de caza, tapir, pecarí, pavos de monte”. Pauly señala además que actualmente no son bautizados y creen en sus espíritus, que son muchos. La falta de arte, vida social y fiestas religiosas –destacada por este autor– hace pensar que los chimanes por él observados eran mosetenes escapados de las misiones, que al haber adoptado y luego abandonado un cristianismo superficial, habían perdido muchas bases de su cultura (Ibarra Grasso, 1985). Benjamín Torrico Prado (1971), que escribió sobre ellos en los años 70, comenta una danza nocturna alrededor de la hoguera, denominada *tiri-tiri*, “de aire descortés, tosco y feo, con saltos y brincos, guiados por la música chinchorrera de las cañas huecas de la tacuara”. Su antigua mitología está relacionada con los señores de los cerros, los dueños o amos de los animales y los espíritus de sus antepasados. También poseen una leyenda de la creación: el mito de los hermanos Tsun, Dojity, Micha y Dovo’sé (mujer), prácticamente los creadores de gran parte de los animales, árboles, etc. Dojity es el que crea a los chimane, a los blancos y a los negros (Teijeiro *et al.*, 2002). Los propios misioneros se acostumbraron a llamar Dojity al dios cristiano y a Jesucristo. Entre sus creencias figura que las almas de los muertos se convierten en animales que vagan alrededor de sus casas. La muerte es una cosa natural que no les causa espanto. Las almas de los muertos conversan con las de los vivos durante el sueño.

Uso de ayahuasca.¹¹ Otra anécdota narrada por Álvaro Pineda ilustra uno de los usos más frecuentes de los poderes chamánicos en todas las épocas y culturas: la búsqueda de objetos perdidos, en este caso, por supuesto, mediante la ingesta del brebaje panamazónico:

En otro de mis recorridos llegué a una tribu de chimanes acampados a orillas del río Maniqui, a unas diez leguas de la población de San Borja, donde estaba desempeñando la jefatura de Policía. Era por el año 1961. En esa oportunidad pude presenciar un ritual efectuado por el hechicero [sic] para indagar por una escopeta perdida. El propietario del arma, un chimane llamado Quintín, fue puesto en trance con ayahuasca [...] el médium en su inconciencia comenzó a relatar con detalles la suerte que había corrido la escopeta que había sido robada por otro indio, quien la cambió por una lata de alcohol a un comerciante blanco, este último se la llevó en el “pájaro-fierro” (avión) a un pueblo muy grande, con chozas de piedra y muy altas, situado entre monta-

ñas cuyas cumbres se encontraban cubiertas de una tierra blanca y mojada (los indios selvícolas no conocen la nieve, sin duda el médium se refería a ella). Por estos detalles que daba Quintín me di cuenta de que hacía alusión a la ciudad de La Paz [...] El comerciante [...] resultó ser un señor de apellido Salas. Comerció con los indios y posteriormente fue asesinado por tres chimanes a flechazos y luego devorado su cadáver (según se averiguó) porque los engañó en un cambalache de cueros silvestres. Este sujeto fue quien la vendió a otro de apellido Menacho, que la llevó a La Paz para hacerla arreglar, en uno de sus viajes. Logré recuperar el arma y devolvérsela a su legítimo dueño. En esta forma, ante mi gran asombro comprobé que el chimane en trance había efectuado un viaje al pasado bajo los efectos de la ayahuasca. (Pauly, 1928)

Los tsimanes dicen que todo tiene *sansi*, el aliento vital. El árbol, el río, el jaguar, la montaña y hasta el más diminuto ser lo posee, de modo que todos somos hermanos o hermanas, padres o hijos de algún ser o cosa. Todo está plenamente vivo e interrelacionado porque compartimos el *sansi*. La montaña, la selva y los bosques son seres vivos y hermosos a los que hay que conocer y amar en su humedad y sus sombras, sus luces y su misterio. Muy posiblemente esta visión del mundo tenga estrecha relación con las vivencias y experiencias de “conciencia expandida o extática” obtenida con la ayahuasca.

CAPÍTULO 3

Iglesias neoayahuasqueras en Brasil

Lo que ha sucedido en Brasil [...] es un caso único, y en cierto sentido un paradigma, porque Brasil tiene una legislación de drogas muy conservadora [...] la reducción de daños no está totalmente desarrollada, pero tiene este uso autorizado de ayahuasca. ¿Cómo explicas eso? [...] La gente lo explica por razones mágicas básicamente: “El poder del maestro Irineo”, o “El poder del maestro Gabriel” [...] pero ha sido un proceso social e histórico con un fin positivo [...] Un esfuerzo donde muchos factores influyeron [...] uno de ellos fue el papel de los antropólogos, muy activos en el proceso de reglamentación, lo cual fue inusual, porque siempre se trató como una investigación biomédica.

Beatriz Labate, antropóloga brasileña especializada en cultos y grupos ayahuasqueros contemporáneos

Los nuevos cultos enteogénicos

Revisando las etnografías de los pueblos amazónicos que descubrieron y usaron la ayahuasca por milenios, hemos visto cómo desde el siglo XVII se impuso a las costumbres tradicionales una extensa conversión al cristianismo por acción de colonos y misioneros blancos, y cómo pese a los propios sentidos que los indígenas atribuyeron a estas nuevas creencias se fortalecieron en casi toda la región. Así los elementos cristianos desplazaron en algunos casos a los tradicionales o se tomaron como sustitutos, mientras que subsistieron ciertas creencias sobrenaturales más directamente relacionadas con el medio ambiente selvático, sin equivalentes en el cristianismo

hacer lugar a la inscripción porque el Instituto Nacional de Alimentos dictaminó que la ayahuasca “constituye un peligro para la salud”, pues “produce brotes psicóticos, sudoración, palidez de piel y mucosas, «alucinaciones» [sic]; euforia; alteraciones del apetito, temblor”, etc.⁴ No es necesario que nos explayemos aquí en lo infundado y absurdo de estos argumentos, ni en la imprecisión teórica o falsedad de las calificaciones usadas en este documento (ello será tratado en el capítulo siguiente), pero llama la atención la celeridad con la cual se despachó el asunto sin citar un solo aval bibliográfico, estudio médico o psicológico. Pesquero, como representante de la sección argentina del culto brasileño, interpuso un recurso de revisión, el cual fue nuevamente rechazado por cuestiones procedimentales el 26 de marzo de 2007. Cerrada la instancia administrativa, se seguiría una causa judicial de cuya resolución estarán pendientes los pequeños grupos daimistas de Chile, Paraguay y Uruguay.

Mientras tanto, ciertos rituales daimistas se han venido realizando en localidades cercanas a Rosario y Buenos Aires por algunos pocos argentinos que conocieron en sus viajes la congregación de los *padrinos* Sebastián y Alfredo.

Unión del Vegetal

Fundada como Centro Espírita Beneficente União do Vegetal en Porto Velho por José Gabriel da Costa en 1961 (figuras 13 y 14), actualmente la UDV es la congregación neoayahuasquera con más devotos y más difundida en Brasil: está presente en más de cincuenta ciudades de casi todos los estados brasileños, con aproximadamente diez mil afiliados y sedes en Estados Unidos, Gran Bretaña, Holanda, Portugal, España, Japón, etc. Da Costa nació en 1922, y muy joven se alistó como “soldado del caucho” para recoger látex en la selva amazónica. Llegó en barco a Manaus y partió a Porto Velho, en el antiguo Territorio Federal de Guaporé (Rondônia), donde trabajó como enfermero en un hospital público y conoció a Raimunda Ferreira, “doña Pequenina”, su esposa. Más tarde se empleó en los cauchutales de Plácido de Castro, en Acre, próximos a la frontera con Bolivia, donde –en forma similar a lo acontecido treinta años antes con Irineu Serra– entró en contacto con indígenas y mestizos bolivianos y con la ayahuasca, a la que pasó a denominar *hoasca*. Al parecer la descubrió a través de una persona conocida como Chico Lourenço, según la terminología actual del grupo, un *mestre de curiosidade*, es decir un curioso que distribuía el *cha* o té sin

verdadero “conocimiento”. Las visiones y las revelaciones recibidas por José Gabriel lo convencieron de embarcarse en una misión religiosa. A fines de 1965 retornó a Porto Velho en busca de mejores condiciones para el desarrollo de sus actividades religiosas en el culto creado por él, distribuyendo la bebida sagrada inicialmente desde una pequeña cabaña de su propiedad. Por aquella época ya se hacía acompañar en sus sesiones por algunos discípulos, quienes se convirtieron en los “maestros” responsables de la expansión de la doctrina por todo el Brasil.

En sus comienzos la Unión del Vegetal no tenía registro oficial. La policía llegó a encarcelar al maestro Gabriel en la época del régimen militar brasileño, lo que generó la publicación en el diario *Alto Madeira* de un artículo titulado “Convicción del maestro”: una defensa pública de los principios y objetivos de UDV, que pronto se acompañó con un registro definitivo de la iglesia. Con su anotación legal, comenzó el maestro Gabriel la construcción en Porto Velho del primer templo, hoy sede histórica y núcleo principal de UDV (figura 14). También se oficializó la primera distribución de *hoasca* fuera de esa región, en Manaus, donde con el tiempo surgió el Núcleo Caupuri. Cuando el maestro Gabriel “desencarnó” —como dicen sus adeptos— el 24 de septiembre de 1971 en Brasilia, la UDV ya contaba con un cuadro de *mestres* y un cuerpo de consejo preparado para transmitir la doctrina. A comienzos de los 80, la sede principal fue llevada a Brasilia bajo la dirección del maestro Braga.

Inicialmente la UDV se componía sobre todo de caucheros y empleados federales que regresaban de haber prestado su servicio en la Amazonia, y también de algunos jóvenes oficiales de la Fuerza Aérea que protegió la organización del hostigamiento de la policía federal, la inteligencia militar y del Servicio Nacional de Inteligencia brasileño (SNI). Sin embargo, en una segunda fase, muchos de los nuevos adherentes pasaron a ser jóvenes profesionales de clase media que bien pudieron haber tenido experiencias previas con otros enteógenos (marihuana, LSD, mescalina y psilocibina). Así pues, un movimiento rural y de origen humilde fue asimilando muy pronto una membresía urbana y de clase media, donde los oficiales del ejército, los profesionales y los burócratas jugaron un importante papel al presentar el culto con una importante imagen empresarial, alejándose de las tradiciones milenaristas rurales o las corrientes más modernas de radicalismo ecológico y religiosidad “alternativa”. Al mismo tiempo, en el interior del grupo se ha desarrollado una compleja jerarquía con el objeto de mantener el liderazgo del grupo original de seguidores del *mestre* Gabriel. Su sucesor, el *mestre* Raimundo Cameiro Braga tiene el título de *representante geral* y oficia

niendo la pureza y la integridad del culto, previniendo que los secretos de la preparación de la *hoasca* caigan en manos de individuos incapaces de utilizarla correctamente (Henman, 1986).

La UDV fundamenta sus enseñanzas en el principio “evolucionista” de la reencarnación. A través de sucesivas encarnaciones, el espíritu debe respetar gradualmente la práctica del Bien hasta llegar a una purificación total o santidad. Posee una base cristiana y espiritista (que evita los episodios de posesión) a pesar de la relación original y ocasional del *mestre* Gabriel con el culto umbanda. Los fieles creen que Jesucristo, el hijo de Dios, es parte de la totalidad divina y su palabra revela el camino verdadero para salvar a la humanidad. La UDV, aunque no desconoce las propiedades terapéuticas de las visiones, se postula como “orientadora moral en esa evolución espiritual”, respetando la “sublime” misión de formar una familia, el rechazo de cualquier vicio que desequilibre la conducta personal (alcohol, drogas) y usando la *hoasca* con el único objetivo de proporcionar un “estado de concentración mental” exclusivamente en el marco de su ritual religioso y para dicha evolución.

Ritos, iconografía y utilización de los espacios. Durante las sesiones de consumo de ayahuasca, por lo menos dos veces al mes, se realizan *chamadas* (mantras o cánticos simples que transmiten enseñanzas, equilibrio y armonía), tras las cuales los *mestres* y *conselheiros* ofrecen orientaciones útiles a la transformación individual de los miembros. Se dice que tales sesiones son menos “activas” que las del Daime, con largos períodos de silencio y casi sin imágenes de culto, lo que las hace más semejantes a una reunión de cuáqueros o luteranos. Hay espacio para que la gente comparta las impresiones que recibió del Vegetal o para hacer preguntas al guía que conduce la sesión. Toda esta simplicidad –dicen sus miembros– reflejaría la vida del fundador, un campesino, cuyo recuerdo mantiene presente el hecho de que “el grado de evolución espiritual no depende de la erudición ni de los títulos académicos”. La principal diferencia ceremonial entre el Santo Daime y la UDV reside en que los daimistas, de carácter más rural y festivo, buscan la iluminación por medio de las visiones extáticas (*mirações*) inducidas por la ayahuasca, cuyo efecto suelen disfrutar en medio de cantos y bailes sencillos que sirven para mantener una cierta dinámica y movimiento en la colectividad; en tanto que los seguidores de la UDV aprovechan los efectos del enteógeno para hablar y profundizar en conceptos espirituales tales como justicia, verdad, eternidad, el bien, el mal o el amor (Fericola s/f). Los seguidores de la UDV se ven a sí mismos como

mediante el vínculo espiritual que permite el *vegetal* o té de *hoasca*. Mientras los ritos de los daimistas se celebran en medio de cantos y bailes, los de la UDV suelen transcurrir con los participantes sentados alrededor de un *mestre* que con su discurso y sus respuestas a las preguntas de los asistentes se acercaría más al papel de un psicoterapeuta, aunque dentro de un marco “espiritualista” con uso de camisas y uniformes rituales especiales.

La Unión del Vegetal pretende haber rescatado la pureza original e integridad del cristianismo primitivo de sus primeros tres siglos, cuyos posteriores desvíos doctrinarios, en sucesivos concilios, fueron distorsionando la tradición originaria. En el año 543, una autoridad eclesiástica —el patriarca Menas, de Constantinopla— redactó y promulgó un documento negando categóricamente la reencarnación, lo que se ajustaba mejor al uso de los conceptos de “infierno”, “purgatorio” y “castigo post mórtem”, como medios de ampliar el poder temporal del clero sobre la sociedad a través del temor.

En este sentido, la UDV —igual que las demás iglesias neoenteogénicas con sus respectivas sustancias amplificadoras de la conciencia— considera la ayahuasca como una dádiva de Dios, un instrumento para acelerar la evolución espiritual del ser humano que ha existido desde los inicios míticos de los tiempos y que se redescubre periódicamente para el bien de la humanidad. En sus ceremonias sólo los dirigentes entonan las “llamadas” (cánticos que “llaman a las fuerzas de la naturaleza”) dejadas por el maestro Gabriel. La cosmología del grupo está compuesta además por una serie de historias legendarias (especie de parábolas) y personajes de gestación incierta que claramente no están originados en fuentes indígenas, sino en una mezcla de sistemas de creencias de los mestizos bolivianos, peruanos y brasileños de las zonas fronterizas. Se incluyen figuras de universos religiosos distintos, como la Princesa Samaúma, la Reina de la Floresta, Iemanjá, Salomón (el Rey, “autor de toda la ciencia”), Tío Huaco (“El Mariscal”, “la Fuerza”, “la Banisteriopsis”) y Caiano (o In-Caiano, la reencarnación del Inca, “el primer *huasquero*”), entre otros (Labate, 2001).

Anthony Henman, investigador de la Universidad de Londres que estudió a este grupo en 1978 y nuevamente en la década del 80, explica mejor esta cosmología:

Salomón remite al Antiguo Testamento y al elemento cristiano del folclore mestizo, mientras que Tío Huaco y la alusión al Inca sugieren la inclusión de elementos de la serranía quechua

La relación entre estas tres figuras es compleja y problemática. Al rey Salomón se le atribuye el haber proporcionado la “llave” mística para el uso del brebaje alucinógeno. Lo hizo cuando menos en dos ocasiones: al héroe mítico, el *mestre* Caiano, el Inca reencarnado, y a la figura histórica de *mestre* Gabriel, al que no se considera el creador sino el re-creador de la UDV (grupo esotérico que ya había existido en los tiempos míticos, conducido por el *mestre* Caiano). Al comienzo de una sesión en la que se beberá *hoasca*, se llama al espíritu del *mestre* Caiano para que guíe los estados de conciencia producidos por la droga.

Por otro lado, al Tío Huaco no se lo asocia con los mitos que describen el uso correcto del brebaje, sino con el origen mismo de la enredadera *Banisteriopsis*. Originalmente, el Tío Huaco era consejero del Rey Salomón y mariscal de sus ejércitos. Al morir —suceso que involucró elementos de la Caída y que provocó la necesidad de la *hoasca* como influencia correctiva—, el cuerpo del Tío Huaco dio origen a la primera enredadera *Banisteriopsis*, conocida como *marilí* entre los adeptos de la UDV, donde se considera que reside la “fuerza” (*força*) que él emanaba como mariscal. Algunas versiones del mismo mito aluden al cuerpo de otro consejero del rey Salomón (Huáscar, que ocasionalmente se pronuncia *hoasca*) como el origen del segundo ingrediente del brebaje, una planta que semeja un arbusto, la *Psychotria viridis*. Ésta es una enorme fuente de confusión para los nuevos miembros de la UDV ya que, en la referencia más definida, *huasca* (como opuesto de la *hoasca*, la bebida preparada) es el nombre indígena de la enredadera *Banisteriopsis* cuando estaba cruda y en su estado original e irreconocible, antes de que su uso fuera comprendido y viniera a ser llamada *marilí*. (Henman, 1986)

Toda la transmisión del conocimiento se lleva a cabo por vía oral. Los rituales son realizados dos veces por mes, a excepción de algunas fechas anuales especiales y de las sesiones instructivas, restringidas a los niveles jerárquicos superiores, y duran cuatro horas. Durante las sesiones, además de las llamadas entonadas y de las historias, según la ocasión, se hacen silencios, se oyen músicas como *forró* (música popular del norte y nordeste del Brasil), andina o *new age*, y los fieles formulan preguntas que los maestros responden. En este contexto, según la acepción que le otorga el grupo, la palabra posee un significado especial: una fuerza propia, una “sustancia” que le es inherente y que tiene un efecto sobre la realidad (Labate, 2001).

Una sesión típica comienza al anochecer o durante las últimas horas de la tarde, en cuartos blancos sin más imagen que algún retrato del

participantes de mayor jerarquía se ubican alrededor de una mesa central (influencia del espiritismo) y los de menor rango en sillones laterales. Se bebe de pie tras pronunciar un breve rezo individual o palabras de agradecimiento. Los *mestres* y *conselheiros* beben en primer lugar y una mayor dosis que los demás. Durante el período de latencia, aproximadamente 30 o 50 minutos, se leen los estatutos de la UDV, que incluyen la obligación de que todos los machetes permanezcan fuera del salón (como dice Anthony Henman: “Una supervivencia conmovedora del contexto social original del grupo”), la observancia del uniforme verde con emblema de la UDV, la prohibición de beber y fumar durante la sesión y la abstinencia sexual previa de tres días. Cuando el efecto de la bebida comienza a ser visible, el *mestre* oficiante da vueltas a la mesa colocando su mano sobre el hombro o la cabeza de cada miembro y preguntándole en qué estado se encuentra. Durante las siguientes dos horas, algunos pueden alternar las *chamadas* (“llamadas”) al mítico Caiano, invocando *luz y força* con períodos de silencio. Cuando el efecto va cediendo, ocasionalmente puede sonar música grabada como la ya descrita. A veces se sirve aquí una segunda dosis y el *mestre* ofrece un sermón que apela a reglas morales que deben seguirse, promoviendo comentarios sobre la “iluminación” de los propios asistentes. Tras cuatro o cinco horas, el *mestre* camina nuevamente alrededor de la mesa, pero esta vez en el sentido contrario a las agujas del reloj, preguntando acerca de la calidad de la *burracheira* (neologismo portugués influenciado por los hispanohablantes fronterizos de Perú y Bolivia). Casi todos responden que “muy bien”, cerrando la ceremonia de esta manera el oficiante con un rezo final a Caiano.

Los contenidos visionarios de la *hoasca* merecen poco tiempo de discusión colectiva, pues se siente que el mensaje de esas experiencias es sobre todo personal y que debe usarse para iluminar dilemas morales cuyas precisas dimensiones se mantienen en el ámbito privado [...] Aunque abunda la imaginería animal y vegetal, las visiones específicas de la cosmología de la UDV —como encuentros con el Rey Salomón, el Tío Huaco y sobre todo con el *mestre* Caiano— son relativamente escasas. Cuando se presentan, pueden indicar que el individuo que las experimentó ha sido señalado para convertirse en *mestre*. Respecto de los llamados “malos viajes”, la imaginería perturbadora, el pánico y la paranoia se conciben en términos de que la mente tiene ideas “que no sirven” (*não servem*), lo cual se adecua al tono pronunciado de automejoramiento en la UDV: la responsabilidad de un “mal viaje” descansa en las facultades mentales del consumidor; pocas veces, si acaso,

En la página web de este culto (www.udv.org.br/) se dice que José Gabriel da Costa cumplió su elevada misión espiritual al refundar la Unión del Vegetal, forma religiosa que de algún modo ya existía en la Tierra muchos siglos antes de Cristo. Según rezan los modernos textos de la UDV, “su origen data del siglo X a.C., en el reinado de Salomón, rey de Israel. Por razones directamente ligadas al bajo nivel de evolución espiritual de la época, la Unión del Vegetal desapareció por un largo período. Resurge en los siglos V y VI en el Perú, en la civilización inca (cuyo advenimiento y apogeo en la historiografía oficial no es registrado hasta los siglos XIII y XIV). Entre un período y otro, el advenimiento del cristianismo difundió a una escala mayor los fundamentos de la Unión del Vegetal como instrumento del mismo Poder Superior que se manifestó a través de Jesús, y que ya profesaba Salomón”.

Una interesante iconografía de UDV representa una ventana en forma de ojiva, típica de una especie de castillo o templo medieval, en la cual descansa un cáliz que proyecta una luz hacia abajo, iluminando una liana de ayahuasca que crece gigantesca sobre el mundo, bajo la atenta y dulce mirada de Jesús. En esta alegoría, el cáliz cristiano de la vida nueva se asocia con la ayahuasca.

De a poco la UDV se conformó como un culto con características socio-culturales más urbanas que rurales, y dentro de las grandes ciudades sus miembros –como ya se dijo– suelen pertenecer a capas medias o medio altas, incluyendo profesionales calificados, jueces, políticos, artistas, etcétera.

Barquinha

La religión Barquinha fue fundada en 1945 por Manoel Pereira de Matos –conocido por los seguidores como Hermano Daniel– en las entonces afueras de la ciudad de Río Branco, estado de Acre, en la Amazonia brasileña (Sena Araújo, 1999). Antes de esto, el Hermano Daniel había sido miembro de la iglesia de su amigo Raimundo Irineu Serra, con quien vivió seis meses en Alto Santo. Bajo esa primera orientación e influencia, Pereira de Matos inició una actividad independiente en Vila Ivonete bajo el nombre de Centro Espírita Culto de Oração Casa de Jesús Fonde de Luz (figura 15). Matos falleció en 1958, y por una disputa interna algunos de sus fieles abrieron en el mismo barrio una nueva iglesia llamada Centro Espírita Daniel Pereira de Matos. El liderazgo de la iglesia inicial quedó en manos de Manoel Araújo y otras tendencias quedaron lideradas por el maestro

Además del Santo Daime (la religión fundada por Irineu), la otra influencia religiosa básica de la matriz Barquinha es el catolicismo popular y devocional de las zonas rurales de Brasil. Y sucesivamente el Hermano Daniel también permitió la inclusión de prácticas de otras tradiciones religiosas, en particular la posesión del espíritu de acuerdo con la matriz afro-brasileña (sobre todo de acuerdo con el culto umbanda). Finalmente, la noción y la práctica del espiritismo pasaron a ser fundamentales para la cosmología y la ética de Barquinha.

Algunas de las categorías centrales de los espíritus que asisten a la misión son los *pretos velhos* (los espíritus de los antiguos esclavos negros que vivieron en Brasil), los *caboclos* (los espíritus de los indios ferozmente independientes), los *encantados* (un conjunto de seres míticos, tales como sirenas, delfines, los espíritus de los árboles, dragones, etcétera).

Barquinha ha sido calificado como un culto sincrético o ecléctico y también como una nueva y original síntesis en la que tradiciones ayahuasqueras, espiritistas y afro-brasileñas se han fusionado (Frenopoulo, 2004). No posee una autoridad centralizada; esto, combinado con una historia y una expansión relativamente limitada, hace que la agencia de los líderes carismáticos aparezca como la mayor influencia en cuanto a interpretación, doctrinas, rituales y símbolos. Algunos han continuado con la apertura de nuevas iglesias, otros se han modificado o desaparecido y nuevos elementos (por ejemplo, los uniformes usados en las ceremonias) van apareciendo con el transcurso del tiempo. Además, la propia religión está sujeta a las revelaciones sobrenaturales, que van determinando parte del corpus y aportan elementos nuevos, los que se van mezclando y resignificando mutuamente con santos católicos y *orixás* del África occidental.

A pesar de la síntesis o el eclecticismo, la religión se autodefine como cristiana y parece haber una hegemonía de los elementos provenientes de la liturgia católica. Muchas entidades que en mitologías indígenas pueden tener un rol axiológico ambivalente se “pacifican” y “cristianizan”, mientras que otros aspectos de la cosmogonía siguen siendo coherentes con las tradiciones indígenas del chamanismo amazónico, tales como la existencia de tres reinos: el Cielo, la Selva y el Mundo Submarino (Luna y Amaringo, 1991).

Pero la contribución amerindia más importante es por supuesto el uso sacramental de la ayahuasca, que facilita el acceso al conocimiento espiritual y a la limpieza en una situación similar a la valoración que las tradiciones africanas dan al trance de posesión en este caso

de asistencia a los participantes; cuentan con una sala especial y la parafernalia necesaria para llevar a cabo esta tarea. De este modo tradiciones amazónicas y africanas se han incorporado como complemento para una misión y un programa de desarrollo moral y de salvación de tipo cristiano, con el acento puesto en la caridad y la ética, además de un servicio de curación y de consejería para preocupaciones inmediatas.

A diferencia del culto candomblé, donde la intensa experiencia extática de ser poseído por un *orixá* es la mejor razón para justificar la participación, en Barquinha es principalmente el desempeño de la caridad el que hace que un médium permita al espíritu-guía “irradiar” su cuerpo, sin alojarlo, dado que no sería capaz de contener la poderosa energía de un *orixá*, pero sí de dejarse “irradiar” por su fuerza espiritual.

De este modo los adherentes construyen con los elementos de las tradiciones diferentes un todo inclusivo y armónico.

Los discípulos del Hermano Daniel hicieron sucesivas adaptaciones de los ritos, las prácticas y la arquitectura Barquinha al abrir más iglesias. Una de las más importantes fue inaugurada en 1994 (Centro Espírita de Obras e Caridade Príncipe Espadarte) por una de sus más respetadas seguidoras y su principal médium: Francisca Gabriel Nascimento dos Campos (conocida como *madrinha* Chica Gabriel) (Sena Araújo, 1999).

Según Christian Frenopoulo (2004), en muchos casos las tradiciones se han fundido en formas muy complejas y los participantes no son totalmente conscientes de la diversidad de orígenes históricos de los elementos que las componen, y posiblemente tiendan a considerarlos como originalmente dados en conjunto. Al respecto, cuenta que una vez fue testigo de una conversación entre *fardados* (miembros de la iglesia; literalmente: “uniformados”) en el que uno explicaba a otro que un cierto himno referido a San Francisco de Asís, que se canta a menudo en el templo Príncipe Espadarte, había sido tomado de la liturgia católica romana contemporánea. El *fardado* respondió con sorpresa que siempre había pensado que se trataba de un himno del repertorio original de Barquinha.

Otro ejemplo es el de un *ponto cantado* (invocación umbanda para hacer descender un espíritu) que escuchó cantar una vez en una *gira* en el Príncipe Espadarte (*gira* es también un término umbandista para un ritual colectivo en el que se llaman por orden a los espíritus para que descendan). En dicho rito se anunció que sucesivamente varios *pretos velhos* descenderían para “irradiar” a los médiums, mencionándolos con los nombres comúnmente usados en ese templo. Más tarde, el investigador escuchó el mismo *ponto cantado* en un sitio web umbanda *nero*

mayor parte de la letra y el propósito espiritual se habían mantenido. Sólo los nombres de las entidades se habían ajustado.

La instrucción ritual llevada a cabo en el hall principal de la iglesia puede ser usada para ilustrar cómo las diferentes tradiciones se sueldan en un solo ritual. Durante esta ceremonia, la liturgia consiste esencialmente en la alternancia de una letanía de oraciones católicas que se recitan tras los cantos de los salmos, durante varias horas. Esta parte del ritual llevada a cabo por los *fardados* resuena a las prácticas del catolicismo devocional. Ahora, otro aspecto fundamental de este ritual es la descendencia intercalada espontánea de los espíritus, que irradian a los médiums, y que dan discursos y enseñanzas a la congregación, generalmente de contenido moral. La inclusión de la posesión del espíritu [...] proviene históricamente de la tradición del África occidental, a través de la religión afrobrasileña umbanda. Simultáneamente, *fardados* y otros participantes beben Santo Daime (que se sabe deriva de las tradiciones amerindias de la Amazonia occidental vía la creación neorreligiosa de *mestre* Irineu). (Frenopoulo, 2004)

En este ejemplo, cada tradición proporciona su aporte singular al ritual Barquinha: la tradición católica establece las oraciones, la tradición africana proporciona la posesión del espíritu, y la tradición amerindia proporciona la experiencia espiritual asociada a la utilización de Santo Daime. Con todo ello se ha creado un ritual único y coherente donde asimismo puede haber salmos —y de hecho es lo más frecuente— que no sólo contienen letras católicas, sino que también hacen mención a los *orixás* y otros seres (como los *encantados*). Los espíritus que descienden a dar discursos tienden a reforzar la ética cristiana y el conocimiento. La intensa experiencia espiritual que a veces se pone de manifiesto después de beber Santo Daime se llama *miração*, que es un término y una interpretación de la experiencia de acuerdo con las categorías *daimistas* (Barquinha y Santo Daime).

La integración de las diferentes tradiciones dentro de este ritual implica un proceso de selectividad y reinterpretación que implica la incorporación de algunos elementos y la exclusión de otros. Por ejemplo, la distinción de género en el liderazgo de las ceremonias católicas no es seguido en Barquinha: se ha mencionado ya que el templo Príncipe Espadarte está dirigido por una mujer. Además, cuando los espíritus descienden para dar enseñanzas, los médiums rara vez se cambian el

A pesar de haberse originado en la matriz del Santo Daime, la *maracá* (sonajero de metal: distintivo utilizado por Irineu y a su vez tomado de ciertos chamanismos amazónicos) no se utiliza en Barquinha.

Lo mismo ocurre con las prácticas realizadas en el *terreiro*, espacio al aire libre usado para el baile, el toque de tambores y la posesión de espíritus, donde los íconos católicos no están del todo presentes. Prácticas, rituales y objetos recuerdan mucho la tradición del África occidental. Sin embargo, durante los rituales, el panteón católico (no solamente) es recordado en las oraciones y letras de canciones que también interpretan la experiencia. En términos generales, discursos y declaraciones interpretativas pueden contener mensajes católicos; sin embargo, las acciones son en su mayoría de origen africano.

Ritos, iconografía y utilización de los espacios. Tanto la sala principal de la iglesia como la sala Congá (donde las entidades sanadoras atienden a los asistentes) están decoradas con una variedad de representaciones iconográficas y objetos que a veces son comprendidos por los participantes como originados en diversas tradiciones religiosas. Tal es el caso de las representaciones de las entidades que han sido sometidas a un “bautismo” tras sumarse a la misión Barquinha. La sala principal en sus cultos suele poseer un gran santuario con preeminencia de estatuas e imágenes de los santos católicos, miembros de la Sagrada Familia y los característicos ángeles, así como velas, flores, etc. Sin embargo, de acuerdo con el templo Barquinha la sala principal también puede incluir imágenes de sirenas y otras criaturas del mar, representaciones de los *orixás*, de *pretos velhos* y otras entidades.

Los íconos de las diferentes tradiciones no se colocan al azar. En general, las representaciones católicas ocupan posiciones jerárquicas más elevadas. En contraste, los objetos de origen pagano son encontrados más comúnmente debajo de las imágenes católicas. La explicación de la posición dada por Marcelo Mercante (2002) es que los elementos paganos no están vinculados a Jesús a través del catolicismo sino que han sido bautizados especialmente para trabajar para Jesús.

La misma estética se repite en la habitación Congá, donde hay varios gabinetes o santuarios de curación en los que sucesivamente los espíritus-guía asisten a los participantes en las “obras de caridad” que se realizan los sábados por la noche. Estos gabinetes tienen dos secciones para colocar imágenes: la plataforma superior, generalmente dominada por las imágenes católicas (cruces y estatuas de santos), y el suelo o cerca del piso, donde se establecen las iconografías paganas (tales como

En Barquinha, los reinos cosmológicos se llaman *misterios*, y son básicamente tres: Cielo, Tierra y Mar. Sena Araújo (1999) explica que hay una jerarquía entre los misterios. *Terra y Mar* están por debajo de *Céu*. Santos católicos ocupan los reinos superiores, mientras que *pretos velhos*, *caboclos* y las criaturas del mar ocupan los reinos inferiores.

Los devotos van a recibir asistencia para hacer frente a una variedad de preocupaciones: problemas de salud, dificultades emocionales, relaciones sociales, así como los efectos de la magia negra o del mal y la enfermedad, por lo tanto la habitación Congá y el trabajo de los espíritus-guía puede tener más importancia en lo cotidiano que otros ritos más devocionales realizados en la que sería la “sala principal”: rezos y cantos intermitentes, oración silenciosa o meditación bajo los efectos de la ayahuasca centrada en el desarrollo espiritual individual de cada *fardado*. En la sala principal tal vez la revelación moral interior y las buenas intenciones están más referidas a elementos provenientes del catolicismo.

El mundo dominante y las preocupaciones son vistos e interpretados a través del prisma cristiano, pero para muchos casos, las soluciones y estrategias utilizadas para hacer frente a ellos son también africanas y amerindias, teniendo en cuenta el papel absolutamente central asignado a Santo Daime. (Frenopoulo, 2004)

Barquinha es la congregación que menos adeptos tiene entre los cultos neoayahuasqueros de Brasil –unas pocas centenas casi restringidos en Río Branco–, pero sus características tan eclécticas y la fuerte influencia de las tradiciones africanistas pueden promover un crecimiento mayor en el futuro.

Los cruces científico-legales

En 1985, con el rápido crecimiento de estos neocultos ayahuasqueros, la División de Medicamentos (DIMED) del Ministerio de Salud, por su propia cuenta y sin la debida autorización del Consejo Federal de Estupefacientes (CONFEN), incluyó la *Banisteriopsis caapi* como sustancia proscripta en el Brasil. Tras una denuncia por uso de drogas ilícitas y la petición de anular la proscripción por parte de una afiliada a la UDV en Brasilia, el gobierno brasileño creó una comisión especial dentro del Ministerio de Justicia para que realizara una investigación sobre la ayahuasca y la “gente del Daime”. Durante algunos años, un equipo

Federal de Estupefacientes realizó un extenso trabajo de observación, entrevistas, seguimiento y participación en las ceremonias daimistas de varias comunidades, algunos miembros de la comisión consumieron repetidamente el enteógeno, hasta que en 1987 se liberalizó de forma oficial el consumo de ayahuasca, tal como había sucedido en Estados Unidos respecto del peyote bajo uso religioso. Las comunidades estudiadas fueron UDV en Brasilia y Jacarepaguá (Río de Janeiro), Santo Daimé de Colonia 5000, Alto Santo, Boca de Acre, Cielo del Mapiá (región amazónica) y Cielo del Mar (Mauá, Río de Janeiro).

La comisión determinó que no se registraron efectos orgánicos anormales en el “alucinógeno”, salvo vómitos o diarreas periféricas a los efectos comunes en los psicoactivos, y que su fabricación —difícil— estaba hecha siempre en forma comunitaria con especies nativas naturales. Todo ello llevaba a suponer que la ayahuasca no se presta para un uso fácil, indiscriminado y recreativo por el público en general. En cuanto a los efectos sociales, se determinó una convivencia armoniosa en los sectores rurales, muy integradas a su contexto natural, uniformidad de prácticas a pesar de las distancias en la Amazonia y en los centros urbanos del estado de Río de Janeiro; ningún perjuicio social derivado del uso de la bebida y, al contrario, juzgaron como bastante severos los patrones morales, advirtiendo que el uso ritual de la infusión estaba orientado a “buscar la felicidad social dentro de un contexto ordenado y de trabajo”. El informe afirma que la particular percepción producida por la ayahuasca “no parece una alucinación, en el sentido de desvarío o insalubridad mental, sino la búsqueda de lo sagrado y el autoconocimiento”.

En 1992, una denuncia anónima y totalmente disparatada puso nuevamente el tema de la ayahuasca en el tapete, y por ello se creó una nueva comisión que incluyó entre otros a Elisaldo Carlini (médico) y a Edward Mac Rae (antropólogo). Carlini opinó que la ayahuasca “no provoca cambios de la personalidad sino alteraciones temporales de los sentidos, pero que pueden ser canalizadas hacia un lado positivo de la vida social e individual y no significan situaciones negativas, perjudiciales o patológicas”. Para Mac Rae, la sustancia se usaba en Brasil desde hacía al menos sesenta años en prácticas integradoras y ordenadas de los usuarios al medio en que viven (selva o ciudad). En definitiva, el confinamiento de las prácticas sólo a la Amazonia o su proscripción total no tendría sentido y significaría mayor violencia social que algún eventual efecto colateral no comprobado, reeditándose el triste intento de represión de los cultos africanistas (umbanda, candomblé) a principios del siglo XX. Por lo tanto, el CONFEEN volvió a recomendar excluir

ningún tipo de dependencia ni toxicidad), con lo cual las religiones de la ayahuasca, como las iglesias del peyote, se sitúan en cierta forma a la cabeza del movimiento mundial en favor de una liberalización del consumo de sustancias psicotrópicas.

- Las iglesias de la ayahuasca ofrecen un nuevo y a la vez viejísimo modelo de espiritualidad mística muy alejada de las corrientes sociales dominantes. Se trata de un misticismo autorremunerativo, carente de graves dogmatismos y actos de fe, basado en la experiencia inmediata de lo numinoso, lo cual genera algunos problemas inherentes a toda religiosidad basada en la experiencia mística: algunos practicantes son *reales* buscadores de lo numinoso, en tanto que otros seguidores buscan más el apoyo social y afectivo de sus correligionarios (ya San Agustín afirmaba que entre los seguidores de las religiones se encuentra lo mejor y lo peor de la especie humana).
- A raíz de tal expansión, también se observa una nueva situación problemática. La gran cantidad de practicantes de tales espiritualidades psiconáuticas ha llevado a que la cantidad necesaria de enteógenos sea cada vez mayor en relación con la capacidad de elaboración y de crecimiento del vegetal, en especial entre las iglesias del peyote. Por ello se podría hablar de una probable sustitución, presente o futura, de las sustancias visionarias por una ceremonialidad basada en la fe creyente y en la eficacia de lo simbólico, como ya se ha dado en alguna ocasión; o bien se podría pensar en la futura incorporación de enteógenos sintéticos, a pesar de la problemática ritual y legal que generaría tal decisión. (Fericgla, s/f)

Por último, agregamos que este fenómeno único de Brasil, la expansión de cultos dogmáticos que despliegan una neomitología vinculada al milenario brebaje descubierto en sus márgenes fronterizos y países vecinos, sumado a ciertas fragmentaciones de tales grupos y la existencia en los últimos años de usuarios urbanos fuera de los marcos de tales religiones –por ejemplo, dentro de contextos terapéuticos, como hace tiempo ocurre en grandes ciudades de Colombia, Perú, Ecuador, Chile, Uruguay o Argentina– completan un complejo cuadro en el que los brasileños deberán ser capaces de lograr un delicado equilibrio entre la necesidad de un contexto cultural preciso y un significado para el consumo del enteógeno, y los peligros correspondientes tanto a una licencia indiscriminada y sin marco como a una disciplina demasiado sectaria o rígida, llena de simbología “uniformada”.

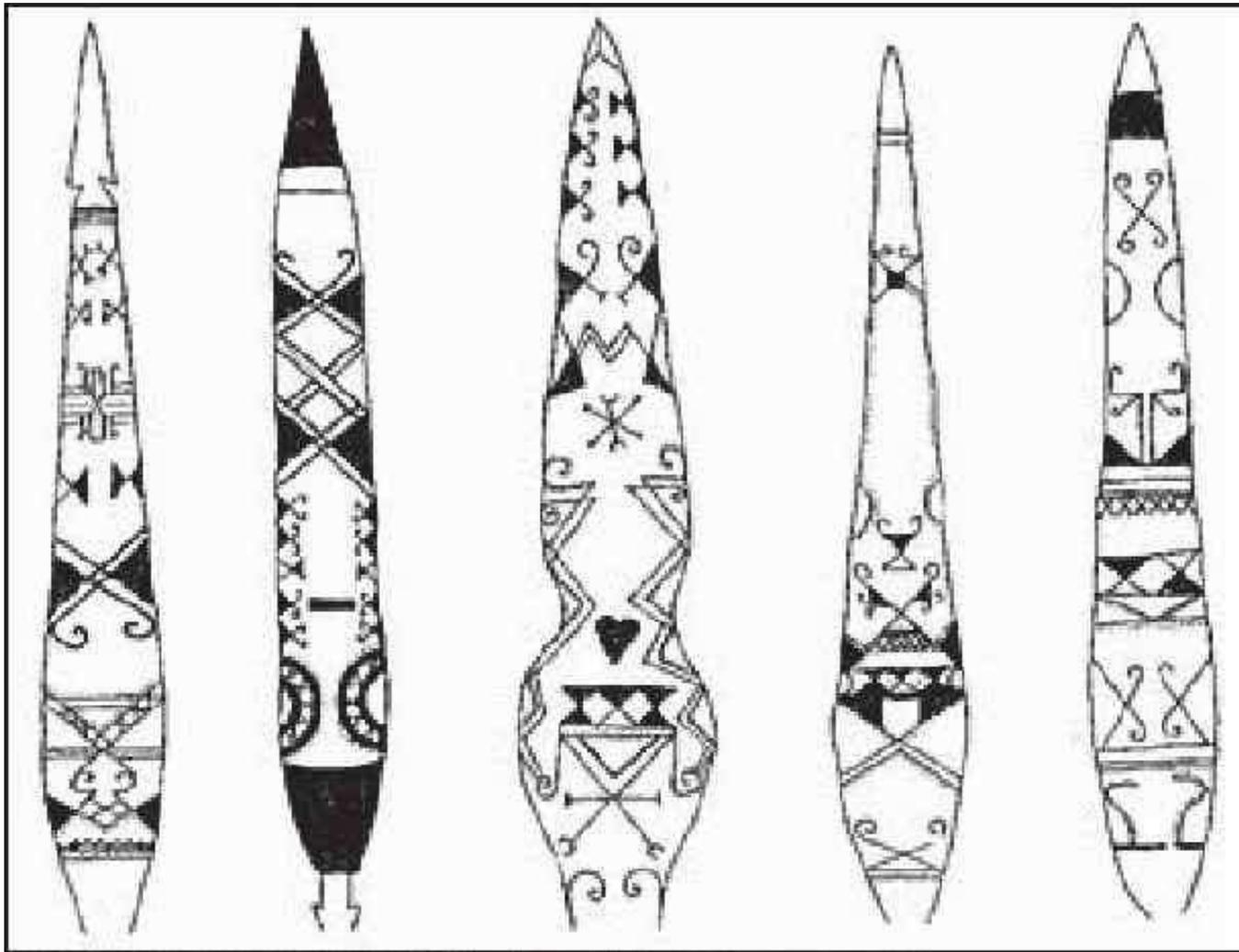


Figura 1. Lanzas con motivos inspirados en visiones de ayahuasca creados por el chamán siona Ricardo Yaiguaje. (Reproducidos por Jorge Ernesto Alfaro Rivera y tomados de Langdon, 1992)



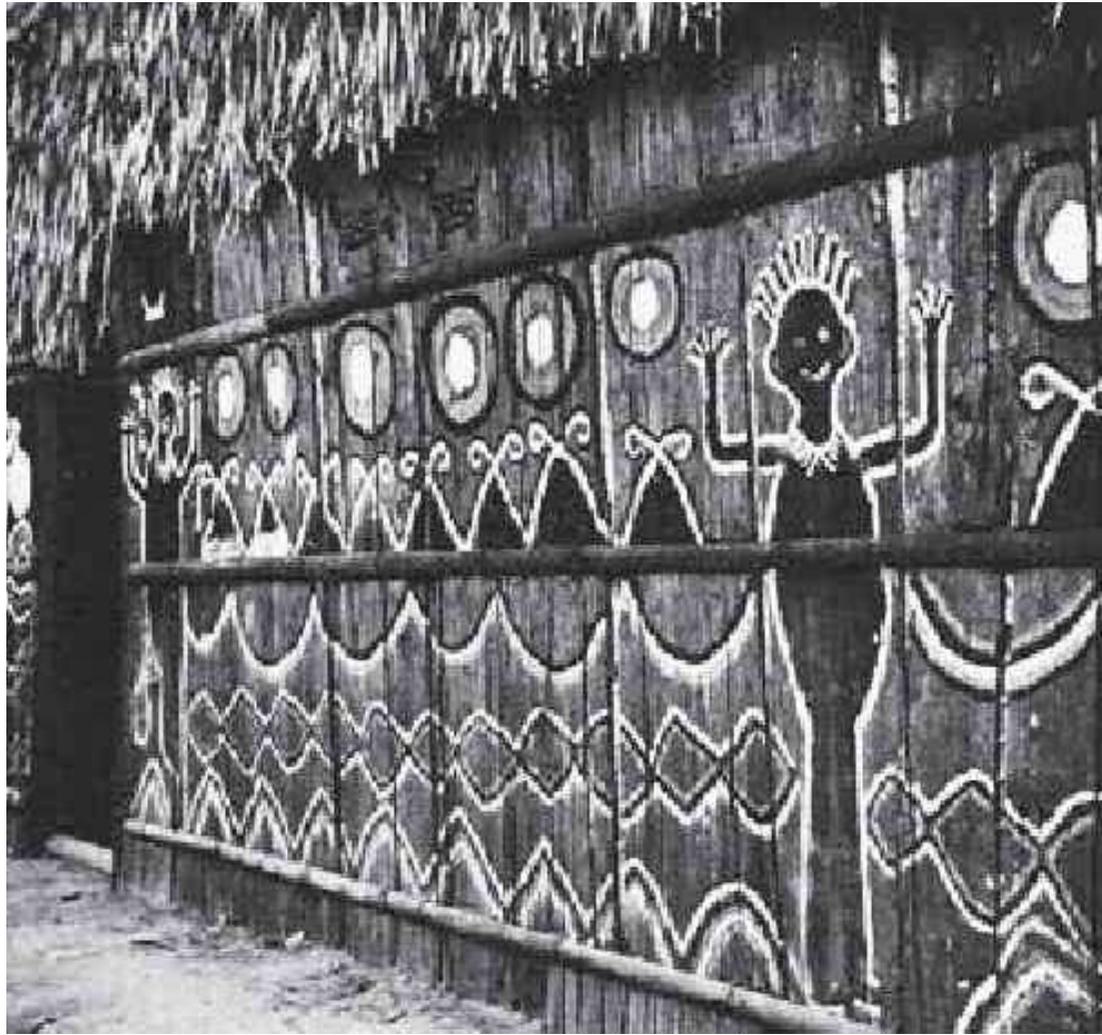


Figura 3. Maloca o casa makuna con pinturas visionarias derivadas de la ingestión de *caapi* o *yagé* (Vaupés, Colombia, circa 1970). Representan motivos geométricos y figurativos: el Sol, la Luna y el espíritu conocido como el “dueño de los animales”. (Tomado de Reichel-Dolmatoff, 1978)



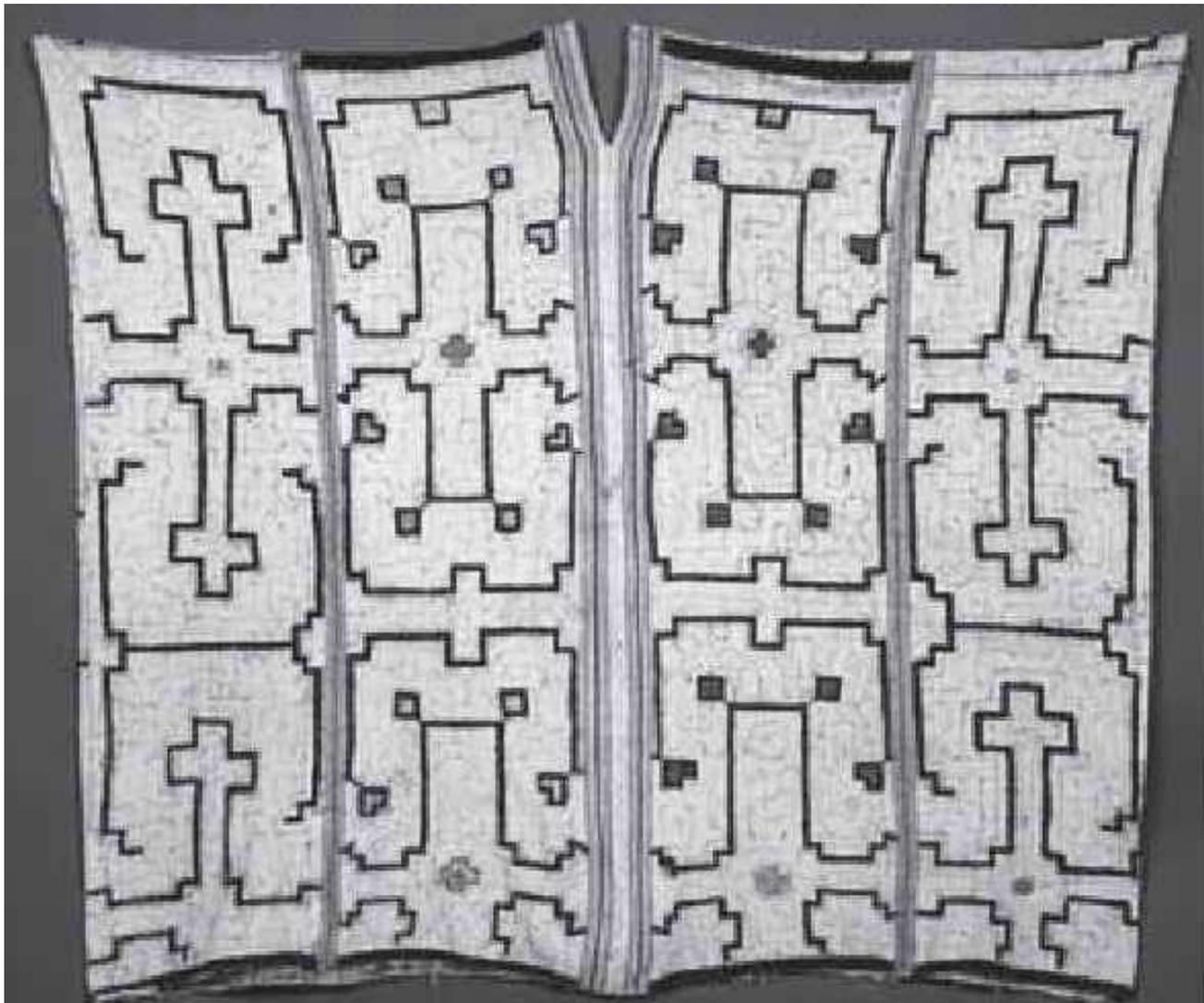


Figura 5. Danzante barasana tocando sus instrumentos bajo trance de *yajé* (río Pirá-Paraná, Colombia, circa 1970). (Tomado de Reichel-Dolmatoff, 1978)





Figura 7. Artista barasana trazando pautas visionarias del yagé en la arena (río Pirá-Paraná, circa 1970). (Tomado de Reichel-Dolmatoff, 1978).



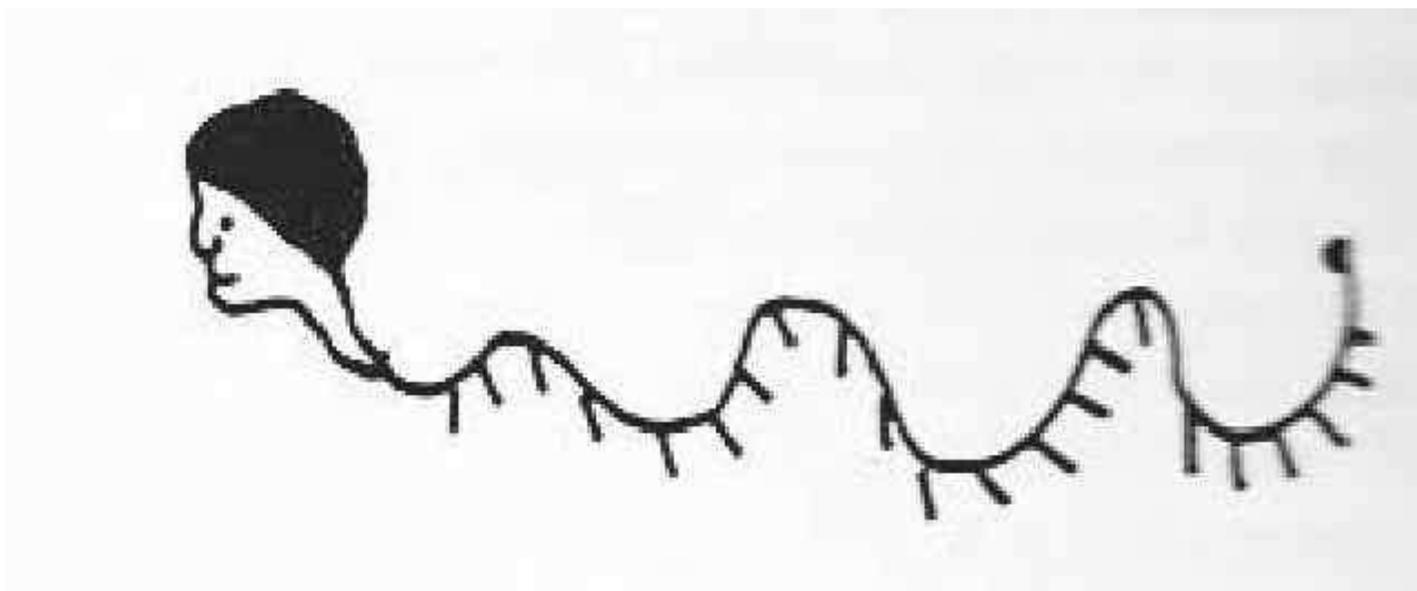


Figura 9. Espíritu animado o Esiwi de la ayahuasca según dibujo del chamán harankbut Alberto Etna, 1977. “Es como una lombriz con muchas patas y cabeza de hombre. Anda siempre de planta en planta.”
(Tomado de Junquera, 1990).

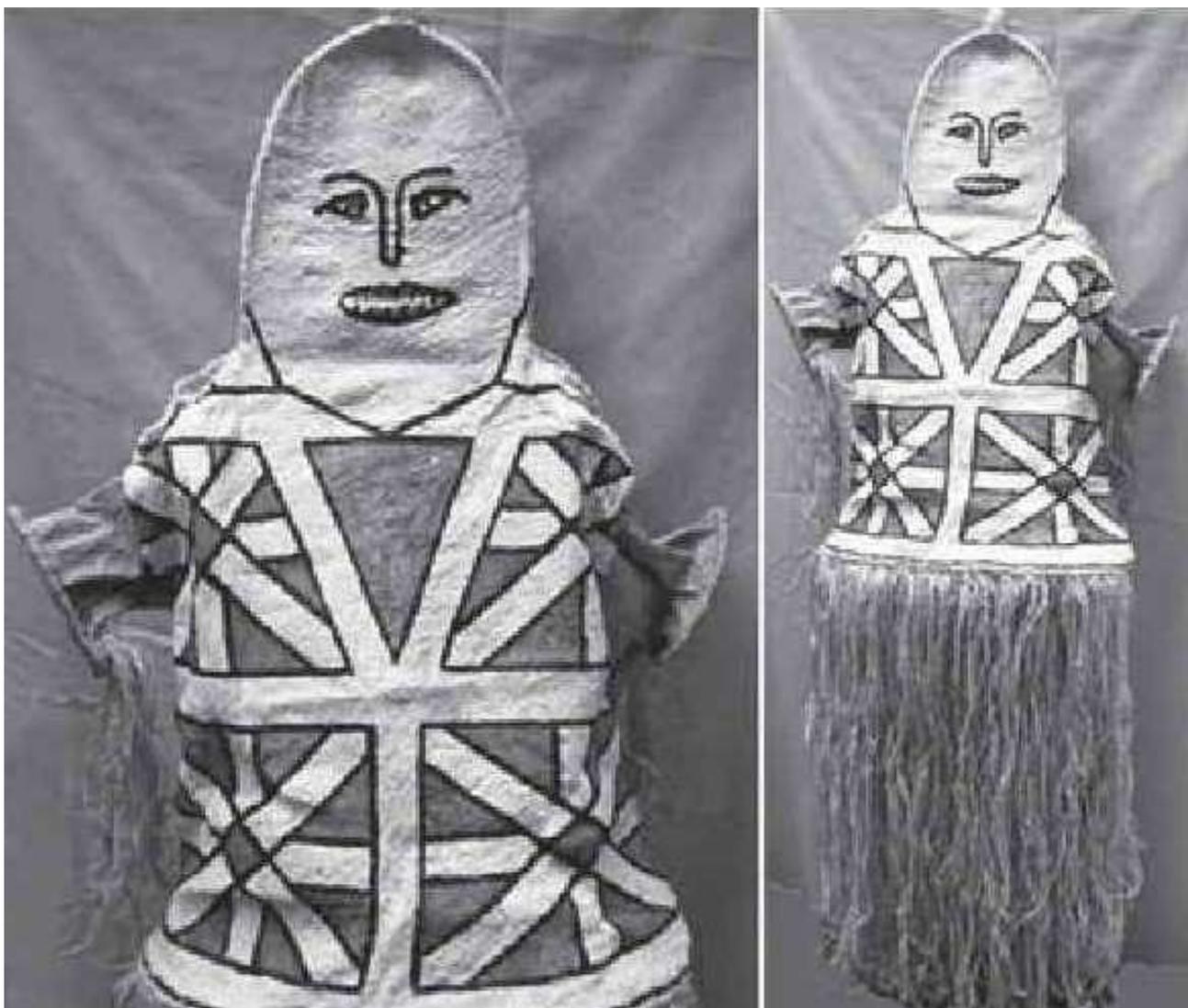




Figura 11. Mestre Raimundo Irineu Serra (1892-1971), fundador del culto Santo Daime en una composición idealizada actual que lo muestra junto a las hojas de chacruna (*Rainha*), la liana ayahuasca (*cipó*) y la *Reina da Floresta*.



Figura 12. Retrato del padrino Sebastião Mota de Melo



Figura 13. José Gabriel da Costa (1922-1971), fundador



Figura 14. Templo o núcleo histórico Caupuri en Porto Velho.





Figura 16. Antonio Muñoz Díaz, *unaia* o chamán shipibo, con corona de plumas y *cushma* o *tari* tradicional, plantando una liana de ayahuasca, 2000. Foto: Néstor Berlanda.



CAPÍTULO 4

Experiencias de contenido biográfico y resolución de conflictos emocionales*

Yo soy médica, y veo que, en cuanto a los problemas más serios de nuestra época, nuestras medicinas son impotentes... pero con la ayahuasca hemos descubierto una medicina verdadera. Medicina con “M” mayúscula... y como ustedes saben, la ayahuasca es considerada “la” medicina por la mayoría de los indígenas del Amazonas y muchas personas en Sudamérica.

Leanna Standish, directora de Bastyr University Research Institute

Y lo sobresaliente de esto es que cerca del 70% de nuestros voluntarios después de dos meses dijeron que esta experiencia estaba dentro de las cinco experiencias personales más significativas de sus vidas. El 30% dijeron que era la experiencia personal más significativa...

Roland Griffiths, farmacólogo, investigador de la DMT

De todas las aventuras de mi agitada existencia, la única que puede compararse a esta visita a la dimensión de los chamanes fue tu muerte, hija. En ambas ocasiones sucedió algo inexplicable y profundo, que me transformó. Nunca volví a ser la misma después de tu última noche y de beber aquella poderosa poción: perdí el miedo a la muerte y experimenté la eternidad del espíritu.

Isabel Allende, sobre su experiencia con la ayahuasca relatada en *La suma de los días*

* En este capítulo colaboró como asesora Gabriela Bollettini, médica psiquiatra de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, quien ejerce funciones en consultorio privado y en el área de internación del Centro Regional de Salud Mental “Dr. Agudo

Neurotransmisores y estados no ordinarios de conciencia

A fines del siglo XIX estaba en auge descubrir los “alcaloides” y principios activos responsables de los intensos efectos de las plantas tradicionales. Los alemanes eran los protagonistas; habían aislado en 1817 el primer principio bioquímico vegetal, la morfina del opio (goma de *Papaver somniferum*) y la cocaína de la coca de los Andes (*Erythroxylon coca*) en 1859. El cactus de peyote fue el que más llamó la atención de los europeos a partir de su introducción en Europa en 1902 por el explorador sueco Carl von Lumholtz. El principio activo fue descubierto por Arthur Heffter en 1898 y sus efectos psicológicos fueron detalladamente descritos en dos monografías de la década de 1920, propias de la psiquiatría descriptiva, una obra de Kurt Beringer y la otra de Heirich Kluver (Díaz, 2003).

En 1924 el alemán Louis Lewin, a quien se considera el padre de la psicofarmacología, delinea por primera vez en su obra *Phantastica* una clasificación de las sustancias psicotrópicas en cinco categorías: 1) *euphorica* (opio y opáceos); 2) *phantastica* (peyote, cannabis, amanita muscaria, ayahuasca); 3) *inebriantia* (alcohol y otros anestésicos generales); 4) *hypnotica* (sedantes artificiales, kava y otras), y 5) *excitiantia* (estimulantes como la cafeína, cocaína). Específicamente sobre la categoría *phantastica* dice:

La acción de una sustancia química capaz de provocar estos estados transitorios (visionarios y psicóticos) sin ninguna molestia física y que duran cierto tiempo, en personas de mentalidad perfectamente normal, quienes en parte o totalmente son conscientes de la acción de la droga. Es a las sustancias de esta naturaleza a las que denomino *fantásticas*. Son capaces de ejercer su poder químico en todos los sentidos, pero influyen particularmente en las esferas visuales y auditivas, así como en la sensibilidad general. (Lewin, 1998)

Esta descripción de Lewin de provocar “estados transitorios (visionarios o psicóticos)” fue el puntapié inicial para encuadrar a estas sustancias como facilitadoras de psicosis experimentales; si bien el primero en autoinducirse una “psicosis” fue Jacques-Joseph Moreau, más conocido como Moreau de Tours, que fue alumno del psiquiatra Jean Esquirol y considerado el padre de la psiquiatría experimental y el iniciador de los estudios sobre las farmacopsicosis. Estos experimentos lo llevaron a consumir hachís en su laboratorio. En su obra principal, *Du hachisch et de l'aliénation mentale*, publicada en 1845, considera que los efectos

materia de patogenia mental”. Es interesante leer el relato que hace de su experiencia:

Habiéndome voluntariamente sumergido en un estado de locura artificial, pude tomarme a mí mismo como sujeto de mis observaciones. Entonces, para mí, se hizo la luz en medio de las tinieblas; me fue demostrado desde entonces, y mi convicción es la misma hoy en día, que la locura no es más que, en efecto, el despliegue del sueño en la vida real. Vi en la acción que el hachís ejerce sobre las facultades morales un medio potente, único, de exploración en materia de patogenia mental. A través de esta sustancia, podría ser uno iniciado en los misterios de la alienación mental, remontarse a la fuente escondida de estos trastornos tan abundantes, tan variados, tan extraños que designamos bajo el nombre colectivo de locura. (Moreau, 2010)

La idea de Moreau de Tours llevó a sus continuadores a buscar alguna sustancia que pudiera repetir el modelo de la patología mental en un ser humano a fin de descifrar el mecanismo que la producía. Este entusiasmo generó que toda sustancia capaz de reproducir “algo” similar a los cuadros psicóticos fuera involucrada en la génesis de los mismos, y la exageración del concepto llevó a conclusiones precipitadas.

Dentro del grupo de sustancias candidatas a imitar estados psicóticos estaban obviamente las descritas por Lewin como *Phantastica*, y de ellas, al ser la primera en ser aislada, la mescalina fue la favorita utilizada en diversos modelos analógicos: psicosis encefalítica epidémica (Claude y Ey en 1934), estados confusionales-oníricos (Barison y Rotondo en 1943), psicosis alcohólicas (Chwelos en 1959), esquizofrenia (Beringer y Kluber en 1929; Zuker en 1930; Morselli en 1935; posteriormente Thale, Denber, Merlis, entre otros) (Ey, 1975, citado por Sanz, Gutiérrez y Casas, 1996).

La síntesis del LSD 25 por Arthur Stoll y Albert Hofmann en 1938 y el posterior descubrimiento de sus efectos psicodislépticos por parte de este último en 1943 abrieron un nuevo campo de exploración en las denominadas “psicosis experimentales”, lo que derivó en múltiples estudios que se cortaron bruscamente a partir de decisiones sociopolíticas en la década del 60. Por más de veinticinco años no hubo publicaciones científicas al respecto, salvo en 1974 un estudio de David Young que realiza una comparación fenomenológica entre los estados debidos al LSD y la esquizofrenia, concluyendo que las experiencias con LSD y las debidas a la esquizofrenia son similares en muchos aspectos pese a sus diferencias.

Si bien hubo estudios, afirmaciones y utilización de estos compuestos

que pudiese penetrar en los confines de la conciencia humana, sumado a causas más sociopolíticas que científicas, hizo que casi siempre se vieran asociados a un marco patológico. A ello se agregó la semejanza estructural de tales compuestos con neurotransmisores como la serotonina, dopamina y noradrenalina, lo que postuló la posibilidad de la producción “endógena” de sustancias psicodislépticas. Aquello que en un paradigma científico del pasado aparecía como patológico, hoy, a la luz de nuevos marcos teóricos, puede considerarse el sustrato biológico de los estados no ordinarios o ampliados de conciencia.

Aspectos sensoperceptivos del uso de ayahuasca

Estas sustancias comunes a los principios psicoactivos de algunas plantas sagradas y a los hallados en pacientes con alteraciones en la sensopercepción cumplen un rol fundamental en la producción de imágenes visuales y contenidos emocionales de los sueños. Claro que aquello que para la psiquiatría clásica son trastornos de la sensopercepción, en otro contexto presenta puertas de acceso a otros mundos. En las psicosis, de hecho, los trastornos de la sensopercepción constituyen uno de los componentes de la enfermedad, pero no es lo único que determina la patología, en la que hay un deterioro generalizado de la vida psíquica y de relación del individuo.

Tanto en los estados no ordinarios de conciencia como en los sueños y en las experiencias con ayahuasca, uno de los aspectos modificados es la sensopercepción, es decir, el modo en que nuestros sentidos perciben el mundo que nos rodea y cómo podemos orientarnos en un espacio y en un tiempo. Al respecto, el espacio en el que vivimos es lo que suele denominarse *espacio orientado*: el espacio geométrico que tiene una superficie horizontal, un eje vertical, donde hay arriba, abajo, cerca, lejos, derecha, izquierda; hay fronteras, hay límites. Las fronteras pueden ser la pared de enfrente que no tiene ventanas o la oscuridad tenaz y silenciosa de la noche, o hasta la comba azul del cielo, que es una forma de limitar, no nuestro horizonte pero sí nuestro espacio. Todos tenemos esa sensación de que el cielo es una cúpula concreta y material solamente de día, porque de noche, cuando se hacen visibles las estrellas, uno tiene conciencia de que el universo es infinito.

Junto a ese espacio orientado en el que podemos decir que “estamos en este momento aquí, en este lugar, ubicado en tal calle y en tal ciudad” existe lo que se llama *espacio sintónico*: es la experiencia determi-

Fueron muchísimas imágenes y discursos internos, todo el tiempo, creo hasta el amanecer. Desdoblamiento. Presencia de personas que imagino pero no conozco. En el parque todo era inquietante. La necesidad de salir al parque fue muy grande, necesité primero sentirme libre de temores, pero la “abuela” me repetía constantemente que yo elegía cómo vivir, o sea que yo decidía si sentir miedos o no. Fue todo placer, mucha gente me asistía en ese lugar y todas las palabras que escuché fueron de amor.

Me sentí muy observada por la naturaleza, y sobre todo se manifestaron mis temores, aunque podía aislarme del temor hasta que pasaba. (M.L.G., comerciante y artista plástica, 51 años, 6 de marzo de 2010)

Visiones de “futuro” propias, de amigos o familiares

A partir de ese momento tuve una experiencia más que nada futurista, ya que tuve muchas visiones de gente que me rodea en lo habitual pero proyectada al futuro. Hasta ayer domingo tenía temor de que todo lo que había visto fueran sólo deseos míos, pero hoy “la planta” me dio la primera sorpresa al ponerme en mi cara una de mis visiones hechas realidad. Aún no lo puedo creer.

En esta proyección pude observar el futuro de mucha de la gente que me rodea, creo que esto tiene que ver con mi percepción sobre lo que “va a pasar”, la mayoría de las veces presiento las cosas antes de que sucedan. Todos mis allegados me dicen que “soy bruja”. N. estaría embarazada y F. (su hijo) de acá a unos años vivía con nosotros. Ellos dos lograron perdonarse lo pasado y yo logré perdonar a N. La visualicé en unas vacaciones con nosotros como si fuera a llevar al nene pero todo estaba bien. Todos teníamos la mejor de las relaciones.

La sorpresa fue el día de hoy cuando F. me dijo que su mamá tenía un bebé en la panza, casi me muero de la sorpresa... no sé qué pensar aún... (N.R.M., empleada, 33 años, 26 de abril de 2008)

La segunda experiencia, tiempo mediante, no fue para nada similar a la primera. Ésta ya requería la madurez que nos exigió siempre la figura masculina, nuestro “Padre”, el portador de la ley. Como un reflejo de la naturaleza masculina de Dios, o de la Creación, empujando a través de la conciencia, el dolor y la muerte.

Personalmente, no me quedó otra opción que enfrentarme con lo que había hecho de mi vida hasta el presente

presarme y me mantenía inmovilizado; la experiencia de muerte por accidente automovilístico; y una tercera opción desconocida.

Pero pude ver que podía elegir, que era yo el que optaba por dejar ir lo viejo, matando aquello que sobrevive a su utilidad, y regenerarme, o experimentar todo esto en el mundo fenoménico alguna vez.

La propuesta de la ayahuasca ha sido puesta sobre la mesa y las cartas están a la vista. La disyuntiva entre muerte o transformación, sea en el sentido simbólico como en el real, es la elección que entiendo debo tomar. Como un antiguo proverbio de los yaqui rezaba: “Haz tu compañera a la Muerte, no la hagas tu enemiga. Si te enemistas con ella, te perseguirá con ahínco, y por más que corras como el viento, ella te alcanzará. Hazla tu confidente y compañera, y así ella te dará los dones de su sabiduría”. (G.C., visitador médico, 27 años, 23 de septiembre de 1996)⁷

Me vi a mí misma con otro cuerpo, más delgado... vi dos hijos míos, uno ciego. Eso me dio mucho miedo... y más que se trate de una premonición. Uno de los tres temas que me dejó la experiencia para tratar en terapia es por qué tengo miedo de tener un hijo que no ve. (N.H., ama de casa, 28 años, 25 de abril de 2009)

Visiones sobre sentimientos de otros

Desde un principio me sentí raro. Me costó empezar a experimentar la ayahuasca. Entré en el cuerpo de varias personas queridas y logré sentir lo que ellos sienten en determinadas situaciones... (R.L.D., comerciante, 36 años, 30 de octubre de 2009)

Cuando estaba entrando en trance veía muchas luces de muchos colores, similares a un caleidoscopio luminoso, como si me metiera en una máquina de luces. Me resultó desagradable, quería dejar de ver eso. Quería ver algo relacionado con la naturaleza.

Abría los ojos para no ver eso pero los tenía que volver a cerrar porque veía que la gente que estaba presente expulsaba un humo negro por la boca y sombras oscuras salían de sus cuerpos. Quería salir y no podía, apretaba la mano de mi amiga que no pudo entrar para sentir el lazo con la realidad y no irme.

El grito y las voces de las otras personas me generaban miedo y me resultaban desagradables y molestas, me dificultaban la concentración en mí misma.

También me identifiqué con otra gente que no estaba presente, por ejemplo sentí que vomitaba la enfermedad de mi hermana que padece de artritis psoriásica, y sentí la sensación de angustia de otra gente querida, de algunas personas que amo y de otras que conozco, también la energía negativa de los que los rodean.

Eso me hacía vomitar.

Dos personas me generaron angustia, como si hubiese sentido una energía que me generaba mucho malestar y ganas de vomitar; a una de estas personas la conozco y a la otra no pero sé que existe.

Sentí mucho la mano de la persona que me ayudaba y me ponía un líquido que tenía como un olor a lima o perfume, la veía como si fuera un duende y vestida de verde, no supe quién era hasta que le pregunté a mi amiga que estaba a mi lado y que también me ayudó. Necesitaba sentir la mano de mi amiga que me conectaba con la realidad, cuando me soltaba me sentía desolada y comenzaba a vomitar otra vez.

Cuando me llevaron hasta el chamán sentí que muchas manos me levantaban y me llevaban, me resultaba difícil caminar. La voz del chico que me hablaba me llegaba distorsionada. También distorsión en el espacio, la distancia era mayor para mí en ese momento.

Vi al chamán como un árbol gigante, con vida, en movimiento, como una fuerza. No lo percibí en ningún momento como persona. Me resulta difícil describirlo... (M.G., masajista y estudiante de psicología, 30 años, 5 de enero de 2010, guiada por el chamán don Antonio Muñoz Díaz)

Sentí una terrible carga de energía cuando nos tomamos de la mano con mi novia y tuve que soltarla porque ya no podía soportar absorber tanta energía proveniente de ella... (J.P.P, analista programador, 28 años, 5 de agosto de 2005)

A veces costaba mucho concentrarme en mis pensamientos, ya que sentía el dolor de los sentimientos agudos del resto... Emociones muy opuestas... alegría, tristeza... Luego de llorar mucho tengo la sensación de haber dejado una mochila muy grande llena de toda la mierda que llevaba dentro. Aun así siento que me quedaron muchas cosas por largar... (E.Z., estudiante y músico, 20 años, 6 de octubre de 2007)

Percibo emociones de otros integrantes... Imágenes de mí mismo pasadas, presentes y futuras... todas relacionadas con conflictos personales y culturas en las que vivieron mis familiares. Me identifiqué con todos ellos. [...] Mucha gesticulación, movimientos faciales, automáticos... Sentía que de algún modo estaba “defendiendo

Veía a los otros... un chico al lado que tenía mucha energía negra. A veces tenía cara de esfinge, a veces el cuerpo desaparecía. La planta me pedía que dialogara con él, pero yo le dije que no podía ayudarlo y que me daba mucho miedo. A mi amigo I. lo veía como una luz blanca, sentía que estaba ahí y que me protegía. Veía que trataba de salir de su cuerpo... con mucha fuerza... pero no podía y volvía... Después me enteré, al terminar la experiencia, que había tomado dos dosis y no le hicieron nada... (M.A., estudiante y empleada, 26 años, 24 de abril de 2009)

El error del modelo experimental de esquizofrenia o psicosis

Investigaciones llevadas a cabo mediante fondos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet) dan la pauta de la continuidad de aquel marco de pensamiento que hunde sus raíces en los trabajos pioneros de Louis Lewin en la década del 20, así como en otros de los años 50 que consideran importante la investigación con enteógenos (equivocadamente llamados “alucinógenos”)⁸ en tanto ofrecerían un “modelo experimental de la esquizofrenia y/o la psicosis”. Resucitando aquellas concepciones sobre “sustancias psicomiméticas”, la psiquiatría biologicista ha creído llegar finalmente –de la mano del más ajado mecanicismo positivista– al estatus de “verdadera ciencia aplicada” en momentos en que la física cuántica y la teoría de cuerdas están resquebrajando las más recalcitrantes versiones del mecanicismo utilitarista.

En efecto, en un artículo publicado en el *Journal of Ethnopharmacology*, los investigadores Marcelo Cetkovich-Bakmas (profesor de psicofarmacología de la Facultad de Medicina de la UBA), Alicia B. Pomilio (profesora de Química Orgánica de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la UBA) y Arturo Vitale (químico) concluyen que la ayahuasca induce una psicosis experimental con rasgos comunes a los de la esquizofrenia. “Lo valioso para nosotros es contar con el modelo experimental de la esquizofrenia, y haber confirmado la teoría de la transmetilación, que había sido dejada de lado por gran parte de los

8. “Alucinógenos” se sigue usando lastimosamente en los ambientes etnográficos y arqueológicos para referirse a las principales plantas y setas enteogénicas de uso cultural tradicional, pese a que el término remite de inmediato a una patología mental. Peor es

psiquiatras que ponían más énfasis en las causas ambientales de la enfermedad”, subraya Pomilio. “En esta enfermedad [la psicosis] se ha observado no sólo un aumento de la N,N-DMT, sino también una reducción de la actividad de la monoaminooxidasa, lo que permitiría que se acumule la molécula psicotónica”, afirman Ciprian-Oliver *et al.* (1988).⁹

Para conocer los presupuestos de un trabajo científico –y decimos esto tanto desde la psicología como desde la antropología sociocultural– siempre es mejor rastrear en alguna entrevista informal las opiniones de los científicos involucrados que leer los propios resultados ya revisados y con la densidad del vocabulario técnico propio de estas publicaciones. Es el mejor modo de encontrar los supuestos básicos subyacentes, tal y como lo sugiere Alvin Gouldner (1979): “Emplear determinados métodos de estudio implica la existencia de determinados supuestos acerca del hombre y la sociedad” (si bien el autor se refiere aquí a los sociólogos, sus palabras bien pueden extenderse a todos los científicos, por muy “duras” que sean sus especialidades). No es posible hoy suponer que el sujeto investigador no está atravesado por vivencias, historia, ideología, prejuicios y cultura que influyen en el modo de organizar sus estudios y sobre todo sus conclusiones. Si bien este hecho se magnifica en las ciencias sociales (sujetos investigando sujetos), también otras ciencias que se piensan más “neutrales” sufren los condicionamientos de paradigmas sociohistóricos (el positivismo, el determinismo y el monismo, por ejemplo) que legitiman una metodología específica.

Echemos una ojeada, entonces, para conocer estos presupuestos ocultos, a la entrevista que el periodista Leonardo Moledo hizo al químico Arturo Vitale, uno de los estudiosos que trabajaron con la ayahuasca en Buenos Aires junto con Cetkovich-Bakmas y Pomilio:

–Usted se dedica a la química de las alucinaciones... me pregunto... ¿por qué no me cuenta un poco cómo es eso?

–Le cuento un poco de historia: yo soy químico orgánico bien orgánico: esto es, los datos son los datos y se acabó. [...] Con la ayahuasca se tienen alucinaciones de colores, se siente volar por encima de las ciudades. En general, tiene un problema serio, aunque se diga que es inocua. El chamán (que es el que sostiene la

9. Tras treinta años de investigación, sin embargo, los resultados no son concluyentes, ya que tanto los voluntarios normales como los pacientes psiquiátricos en muchos estudios presentan niveles comparables de DMT endógena. De esta observación se deduce que la DMT

ceremonia) orienta las alucinaciones de los bebedores. Mire: se sospecha que el suicidio colectivo de novecientas personas liderado por Jim Jones en 1978 pudo haber formado parte de una ceremonia alucinatoria. Es decir, pueden ser alucinaciones orientadas y eso siempre es peligroso...

–Como las que provoca la televisión.

–Una vez pasado el efecto, se vuelve a la normalidad.

–Al revés que con la televisión.

–Bueno, el caso es que este efecto nos sirvió como modelo experimental para la esquizofrenia: una vez que se define que la esquizofrenia es una enfermedad química, metabólica, se abre la posibilidad de que tenga una cura real, cosa que hoy en día no existe; sólo se puede intentar una normalización del paciente. El uno por ciento de la humanidad tiene trastornos esquizofrénicos y no importa el lugar de nacimiento ni nada por el estilo.

–El uno por ciento es una barbaridad.

–Esto, acompañado por la presencia de neurotransmisores metilados... es decir, cuando la serotonina, que tiene un grupo oxidrilo y un grupo amino, en lugar del grupo hidrógeno tiene un grupo metilo (CH₃). Y resulta que el componente principal de la ayahuasca es una serotonina metilada y es por eso que el receptor, en la célula, la puede reconocer como serotonina. Y aquí viene la segunda parte del problema de los esquizofrénicos... [...] Que tienen inhibida una enzima (la monoaminoxidasa), que se encuentra en el hígado y en el cerebro y cumple una función vital para la neurotransmisión: dentro de la neurona se sintetiza la serotonina. Después, para que las neuronas manden la información, mandan un disparo de serotonina que atraviesa la sinapsis. Una vez que se mandó, la serotonina es captada por los receptores. [...] Y entonces pasa que para que los receptores reciban la información, es necesario primero que actúe la enzima que le mencioné, que convierte la serotonina en un ácido; en forma elemental, ése es el mecanismo de neurotransmisión. Y el esquizofrénico, justamente, tiene inhibida esa enzima, con lo cual la serotonina se acumula y satura el receptor. Pero existe otro problema más: tiene otra enzima, la transmetilasa, muy activada: parte de la serotonina se metila y la monoaminoxidasa no la reconoce.

–¿Y cómo se conecta con las alucinaciones?

–Se conecta porque, aparentemente, las alucinaciones provienen de algún tipo de acumulación de neurotransmisores en los receptores. Todavía es un problema no resuelto en la psiquiatría. Ahora bien, si en lugar de serotonina uno tiene un seudotransmisor metilado, que es muy parecido, cumple el mismo efecto: se

un seudoneurotransmisor metilado y un inhibidor de la monoaminooxidasa. Lo que hace es dejar que se acumule la serotonina. Y como le decía, aparentemente, esa acumulación tiene efectos alucinógenos, porque obstruye los neurotransmisores. Por qué las produce, no lo sabemos; una alucinación es una imagen que se genera dentro de uno sin el input.

–Para que la ayahuasca haya servido como modelo experimental, tiene que haber alguna relación entre los que la beben y los que presentan esquizofrenia.

–Sí. *De hecho, lo que genera la ayahuasca es una esquizofrenia transitoria. Si una persona sana tiene alucinaciones durante un rato por la ayahuasca y después se le pasa, tenemos un buen modelo experimental.* Además, es algo que no podemos estudiar en las ratas: no nos damos cuenta si están teniendo alucinaciones.

–¿Y cómo hicieron?

–Conseguimos el brebaje que preparan los chamanes y conseguimos individuos psiquiátricamente sanos que se la tomaron. Una vez tomada, en el momento en que se tenía el pico alucinatorio, se les extrajo sangre para medir los parámetros. Veinticuatro horas después se les hizo un análisis de orina y *resultó que tenía la misma cantidad de dimetilriptamina (la serotonina metilada) que los esquizofrénicos, con lo cual esa parte de la hipótesis estaba comprobada.* O sea que de manera artificial se generaba lo que en los esquizofrénicos se producía de modo natural. Llegar a esta conclusión nos demoró diez años.

–¿Y causa acostumbramiento?

–Justamente, la segunda cosa que había que ver era si no tiene efecto residual ni causa acostumbramiento. *Desde ya, no es como el tabaco, la cocaína, la morfina, eso es cierto, pero sí (y eso lo demostramos recientemente) causa variaciones en los parámetros bioquímicos.* Después hicimos otra prueba: tipos que nunca habían tomado y tomaban por primera vez y consumidores habituales. Ahí hicimos los tests de medición de serotonina, de cortisol y de prolactina en sangre, y tests psicométricos. La serotonina en sangre disminuía en el tipo que la tomaba por primera vez; en el que ya estaba acostumbrado, no había mucha diferencia. Prolactina en sangre: en el tipo que tomaba por primera vez, disminuía y después se normalizaba; el consumidor habitual ya la tenía bastante alta y le subía más todavía. Con el cortisol lo mismo. Es decir que el consumidor habitual ya tenía una alteración de los parámetros.

–¿Y con la percepción qué pasaba?

–Hay tests de percepción que se hacen y que son muy iluminadores. Se hacen, por ejemplo, veinte preguntas de las cuales

Alergia a la aspirina... ¿alergia a los padres? La mal denominada “alergia a la aspirina” (ácido acetil-salicílico o AAS) no es una verdadera alergia sino una sensibilización que tiene la misma sintomatología que las alergias. Cuando una persona es sensible a la aspirina muy probablemente también lo sea a otros agentes antiinflamatorios como el ibuprofeno y el diclofenac. Desde el vamos, la sensibilización a la aspirina es muy difícil que remita por sí misma, y sólo tiene resultados positivos un tratamiento de desensibilización, lo que demanda bastante tiempo.

La voluntaria (L.D.) de este caso, estudiante de veinticuatro años, fue sensible a la aspirina desde que tenía catorce. Esto quizá estuvo relacionado con que su abuela le daba aspirinas ante el menor indicio de fiebre o dolores desde la más temprana infancia. Ya hemos visto que una persona no es sólo un conjunto de órganos sino que todos los sistemas están íntimamente relacionados entre sí y con la estructura psíquica. En el momento en que a L.D. le aparece su alergia, también ocurre algo altamente significativo en su historia personal: criada prácticamente por sus abuelos, a partir de su adolescencia puede retomar la relación con sus padres, que siempre había sido muy distante. Cada año, ella se realizaba el test de transformación blástica que permite medir el grado de sensibilidad a los distintos antiinflamatorios. El último antes de beber ayahuasca se lo había realizado el 30 de julio de 2008, y de acuerdo con lo expresado en el informe de laboratorio arrojaba valores muy por encima de lo normal, fundamentalmente para el ácido acetil-salicílico (aspirina) e ibuprofeno. Considerando que una sensibilización no significativa es menor al 4%, en este análisis los valores estaban por encima del 20%.

Entre este análisis y el siguiente nada significativo ocurrió en la paciente desde el punto de vista clínico; no había padecido ninguna enfermedad ni se había expuesto a los fármacos mencionados ni a ningún tratamiento de desensibilización. El 9 de mayo de 2009 hizo su primera experiencia con ayahuasca. La sesión se desarrolló en forma tranquila las cuatro horas que duró, pero cuando concluyó y realizábamos un trabajo grupal junto a los demás participantes, L.D. comenzó a sentir los efectos del trance y entró en un estado de profunda dinámica interior, donde analizó cuestiones fundamentalmente relacionadas con el duelo por la muerte de su abuela y la relación con sus hermanos. Prácticamente estuvo otras tres horas sumida en aquella introspección, hasta que fue “saliendo” de aquel estado, sintiéndose muy cansada pero con buen ánimo. Habíamos convenido que en los días subsiguientes a su experiencia se realizaría los análisis de sensibilidad a fin de comprobar

tests, que se realizó el 27 de mayo de 2009 en el mismo laboratorio, mostraron un claro descenso de los valores anteriores situándolos dentro de un rango de escasa sensibilidad.

Teniendo en cuenta que el laboratorio contaba con los análisis anteriores, los primeros sorprendidos por estos resultados fueron los bioquímicos, que le propusieron realizarse nuevos estudios el 4 de junio del 2009, que arrojaron resultados similares al análisis anterior, corroborando que efectivamente el rango de sensibilización para la aspirina y el ibuprofeno estaba dentro de los parámetros normales.

Si bien no podemos saber a ciencia cierta qué fue lo que ocurrió, podemos inferir una relación causa-efecto entre el consumo de ayahuasca y los valores arrojados por los análisis. Ante esta situación, uno de nosotros (Néstor Berlanda) le solicitó a L.D. que se hiciera análisis más periódicos a fin de observar si había una evolución en los valores observados.

El 3 de octubre de 2009 L.D. realizó una nueva experiencia; la ceremonia transcurrió mucho más serena y la compartió con un grupo de cuatro amigos, lo que seguramente contribuyó a que se sintiera más contenida. Su trabajo interno giró en torno al rol con sus hermanos y cómo ellos de alguna manera aparecían como un peso o una carga en cuanto a su percepción más profunda, donde ella intentaba controlar diversas situaciones para evitar que sus hermanos sufrieran las mismas coyunturas emocionales por las que ella había pasado a su misma edad. En los resultados del siguiente análisis, realizado el 17 de diciembre de 2009, aproximadamente seis meses después de efectuado el último y dos meses después de la experiencia de ayahuasca, los valores subieron significativamente, en especial para el ibuprofeno; lo que abrió un nuevo interrogante: ¿había una relación entre la sensibilización a los antiinflamatorios y las tomas de ayahuasca? En enero de 2010, la voluntaria estuvo dispuesta a participar en una nueva experiencia con ayahuasca; no por estos resultados, sino porque deseaba continuar con su profunda introspección, aprovechando además que se encontraba visitando la Argentina nuestro principal informante, Antonio Muñoz Díaz. Esta sesión sería distinta de las anteriores: otro marco, otro lugar, más gente (aproximadamente quince personas) y guiada por un auténtico chamán amazónico. La ceremonia, al modo tradicional, se organizó el 6 de enero de 2010. La experiencia de nuestra voluntaria fue sumamente intensa; volvió a trabajar contenidos personales, esta vez relacionados nuevamente con su abuela y en especial con su madre, con quien debía cerrar heridas para por fin liberarse. De hecho días

nueve días después de la experiencia de ayahuasca, esta vez los análisis mostraron que los valores de aspirina e ibuprofeno habían bajado, con excepción del mefenámico (otro antiinflamatorio).

Durante la segunda quincena de febrero, L.D. realizó un viaje a Brasil y conoció a un pariente de una amiga que había sido miembro del culto Santo Daime. A partir de esta relación logró participar en tres “trabajos” con el Santo Daime, el primero con las reglas propias de la religión y los otros dos no tan estrictos. Pudo así completar varios procesos interiores y “tomar conciencia plena” de hechos esenciales vinculados con sus relaciones interpersonales.

Como expresamos al principio, no es sencillo que la sensibilización a la aspirina y otros antiinflamatorios remita por sí sola. Durante más de diez años L.D. fue sensible y, sin que mediara ningún tratamiento médico, esta sensibilidad desapareció. Lo único significativo desde 2008 hasta 2010 fueron sus experiencias con ayahuasca, lo que abre una interesante perspectiva de investigación. ¿La sensibilización a la aspirina y otros agentes tiene relación –más allá de lo estrictamente biológico– con implicancias de orden psicológico, como lo sugiere la psiconeuroendocrinoinmunología? ¿Al desarticular esas trabas internas se soluciona el aspecto biológico? ¿O algunos componentes de la ayahuasca tienen un efecto directo sobre el sistema inmune?

Es llamativo ver que los análisis efectuados antes de los veinte días posteriores a la experiencia son los que presentan variaciones más significativas, aunque hay que destacar que los valores correspondientes a la aspirina nunca más volvieron a los niveles de sensibilización.

Tabla de correlaciones entre análisis de laboratorio y experiencias con ayahuasca

Agentes antiinflamatorios	FECHAS							
	30-7-2008 ^a	9 ^b	27-05-2009 ^a	04-06-2009 ^a	3 ^b	17-12-2009 ^a	6 ^b	15-01-2010 ^a
AAS	21,50		1,60	1,50		3,70		1,80
Diclofenac	4,70	0 ^b	2,10	2,00	1 ^b	4,50	0 ^b	1,50
Meloxicam		5 ^b	1,40	1,20	0 ^b	2,90	1 ^b	3,90
Ibuprofeno	29,50		1,90	1,70		25,10		2,70
Paracetamol	3,20	0 ^b			0 ^b		1 ^b	
Mefenámico		9 ^b	4,10	3,00	9 ^b	4,20	0 ^b	9,20

Plasticidad neuronal

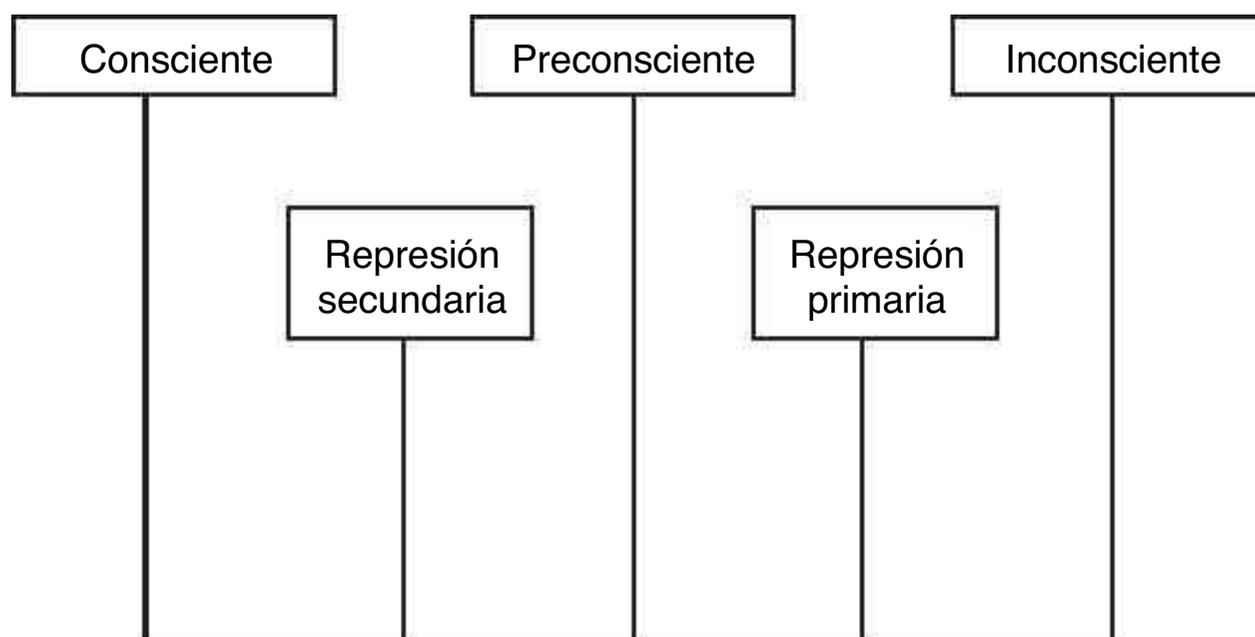
Retomando el análisis que cuestiona la asociación entre ayahuasca y psicosis experimental, es útil recordar que Henry Ey plantea que en la esquizofrenia, así como en otras psicosis crónicas, aparece un debilitamiento intelectual, global, progresivo e irreversible, con disociación de la vida psíquica y disgregación de la personalidad. El psiquiatra suizo Paul Bleuler afirma que hay una desintegración de la capacidad asociativa que, alterando el pensamiento, disocia las ideas de los sentimientos como expresión simbólica de los procesos inconscientes (Ey, Bernard y Brisset, 1978). En las experiencias con ayahuasca, por el contrario, hay integración de la vida psíquica con la personalidad, facilitándose la capacidad asociativa de los procesos del pensamiento, ideas y sentimientos, y dándole a esta integración una expresión simbólica aprehensible para el sujeto, quien le otorga pleno sentido.

A diferencia de Bleuler, que plantea la psicosis como una expresión simbólica de los complejos inconscientes, Jacques Lacan (1984) expone que en la psicosis hay irrupción de lo real, lo que produce la disociación de la vida psíquica del sujeto. No acordamos con la idea de Bleuler, pues consideramos que en la psicosis la expresión de los complejos inconscientes no se produce a través de los mecanismos de simbolización (ya hemos abordado la falla metafórica en la psicosis). Desde un punto de vista biológico, creemos que la asociación e integración de los procesos de pensamiento que se producen como consecuencia de las experiencias con ayahuasca tienen su sustento en lo que François Ansermet y Pierre Magistretti (2006) refieren como fenómeno de *plasticidad neuronal*:

El fenómeno de plasticidad neuronal demuestra que la experiencia deja una huella en la red neuronal, al tiempo que modifica la eficacia de la transferencia de información a nivel de los elementos más finos del sistema. Es decir que, más allá de lo innato y de cualquier dato de partida, lo que es adquirido por medio de la experiencia deja una huella que transforma lo anterior. La experiencia modifica permanentemente las conexiones entre las neuronas y los cambios son tanto de orden estructural como funcional. El cerebro es considerado, entonces, como un órgano extremadamente dinámico en permanente relación con el medio ambiente por un lado, y con los hechos psíquicos o los actos del sujeto, por otro.

En correlación con los sucesos biológicos, sustentamos nuestra hipóte-

de información de los complejos inconscientes, distendiendo las resistencias (represión primaria y secundaria) y favoreciendo la *metaforización* y simbolización de aquéllos. Estamos haciendo aquí referencia al diagrama planteado por Freud en la carta 52, “Los orígenes del psicoanálisis”:



Por último, consideramos que las expresiones “científicas” que exponen que la ayahuasca se liga a una psicosis experimental es irreverente y nos atreveríamos a decir que hasta irrespetuosa. No sólo es osada soberbia de cientificismo occidental que desconoce un saber milenario, sino que implica, paradójicamente, la poca rigurosidad en el uso de términos, conceptos y nosografía.

El término “psicosis” remite a un cuadro *clínico*. Y la clínica se construye en virtud de la semiología, no de los datos de laboratorio, imágenes, etc.; que son métodos complementarios. Estos últimos pueden o no estar, lo que no puede faltar es el sujeto, su clínica y quien la observa, escucha, examina, interpreta. Por ende, asociar conceptos clínicos con valores de laboratorio nos parece, cuanto menos, refutable.

Revisión y precisiones sobre los efectos psicoterapéuticos de la ayahuasca

¿Qué son efectos psicoterapéuticos? Los efectos psicoterapéuticos significan la posibilidad de analizar, reelaborar y tramitar conflictos subjetivos, asumiendo que las representaciones inconscientes, la naturaleza inconsciente de ciertos procesos anímicos, son la causa primera de los síntomas patológicos. De ahí que el conflicto que se desarrolla en la vida anímica im-

Efectos psicoterapéuticos facilitados por la ayahuasca. La ayahuasca facilita los efectos psicoterapéuticos porque, en primer lugar, habilita la emergencia de representaciones inconscientes a partir de vencer las resistencias internas (represiones), es decir, hace accesible a la conciencia lo inconsciente, develando el funcionamiento de las fuerzas psíquicas en conflicto. En segundo lugar, porque promueve la libre asociación de las ideas (ocurrencias espontáneas, asociaciones involuntarias) generando religaduras, interpretaciones y construcciones que actúan como andamiajes dinámicos, pues en la mayor parte de los casos se retoman y reelaboran en experiencias sucesivas. En tercer lugar, lleva al anclaje de verdades subjetivas y a la disminución o desaparición de síntomas psíquicos (y a veces somáticos, según conclusiones de la psiconeuroendocrinoinmunología).

Los efectos de la ayahuasca no difieren de otros enteógenos en cuanto a la importancia que tienen las expectativas del sujeto en la sesión (motivaciones, historia personal, condición psicológica, preparación) y el entorno físico y humano (confianza entre los participantes, contexto ceremonial) por sobre lo puramente farmacológico.

Precisamente este concepto, formulado como *set* y *setting*, fue acuñado en la década de 1960 por el psicólogo Timothy Leary –posteriormente a su expulsión de Harvard, acusado de “gurú del LSD”– para señalar que los resultados obtenidos con las sustancias psicoactivas no se deben únicamente a su reacción química sino que también están mediados por factores y perspectivas personales (a las que denominó *set*) y por factores contextuales (*setting*).

Además de la trascendencia de esos factores, la ayahuasca facilita un estado ampliado de conciencia, que podemos diferenciar de otro tipo de estados no ordinarios. En efecto, preferimos usar este término al de estado “no ordinario”, dado que a nuestro entender la ampliación contempla el estado ordinario y el no ordinario, que trabajan juntos de manera dinámica. La ampliación del estado de conciencia es un concepto ligado a la sinergia y la interrelación, en contraposición a la idea de distinguir ordinario y no ordinario, pensados como compartimentos estancos y de ruptura.

Repasemos brevemente los elementos que –dentro del marco y la ampliación referidos– facilitan la expresión rápida y eficaz de procesos inconscientes:

- *Dialogismo.* La mente se descubre, habla consigo misma y se observa desde el exterior (Fericola 1994b 1994c 1997) Al mismo

- *Visiones.* Aparición interior y/o proyección en el exterior de las imágenes internas, como un modo de expresión de los contenidos metafóricos inconscientes del sujeto, que lo interrogan y se dejan interrogar por él. La creación de la imagen en el exterior se debe a que la estimulación de la vía óptica se produce de la manera inversa. Los estímulos parten de la corteza occipital e impactan en la retina construyendo la imagen, según David Lewis-Williams.
- *Asociaciones libres ideo-afecto-somáticas.* Los pensamientos “ondu lan” y se “enredan” libremente. Se agudizan e intensifican. Cualquier percepción dispara recuerdos, reflexiones y nuevas ideas que se van enlazando junto a sensaciones corporales, imágenes simbólicas, sonidos y olores, integrándose armónicamente, con una gran carga afectiva, apuntando directamente a las soluciones de las angustias o conflictos.
- *Catarsis y expulsiones liberadoras de emociones.* A través de vómitos, diarreas, bostezos, sudoraciones y temblores, percibidos como amargos pero beneficiosas “limpiezas del cuerpo y la mente”. Por esa razón en el Amazonas la ayahuasca es conocida también como “la purga”.
- *Articulación de símbolos biográficos con elementos ajenos.* En algunas ocasiones los ensamblajes metafóricos referidos a la historia personal de los sujetos contienen elementos colectivos arcaicos o ajenos que pueden abordarse teóricamente desde la psicología del inconsciente colectivo (Jung), el movimiento transpersonal (Grof, Wilber, Tart, Laughlin) o la hipótesis de la conciencia de nivel molecular-ADN (Narby). Algunos de estos elementos serán analizados con detalle en el siguiente capítulo.

Para cerrar este apartado, nos parece oportuno ceder la palabra aquí a uno de los tantos voluntarios que participaron en una experiencia de ayahuasca facilitada por nosotros. Juan Pablo P. tuvo su sesión el 5 de agosto de 2005, y junto con una prolija entrega del protocolo de investigación, luego de unos días de reflexión sobre la vivencia enteogénica, también nos acercó un comentario que reproducimos porque sintetiza el común de las observaciones de tantos partícipes en ceremonias. Cabe aclarar que Juan Pablo P. lejos está de ser un escritor o un poeta; pero sabemos bien que tras estas “amplificaciones emocionales” a más de uno se le despierta la pluma del sentimiento. No por nada los descendientes de los antiguos chamanes siberianos eligieron generalmente dos profesiones que consideraban serían la continuación

islam— aseguraba que las patas de la mantis se vuelven siempre hacia La Meca.

La mantis aparece como animal primigenio y símbolo del instinto animal, una idea que llegó a obsesionar a los surrealistas como esencia del comportamiento automático. Es uno de los pocos insectos que puede girar la cabeza siguiendo los objetos y nuestra mirada con su vista; es también un animal “mecánico”, compuesto de elementos (como todo artrópodo, por definición), al punto que el macho prosigue infatigable su cópula mortal mientras es devorado por la hembra, como si las distintas partes de su cuerpo actuaran con absoluta independencia y voluntad propia, instintiva, “mecánicamente”. Este comportamiento, para literatos vanguardistas como Caillois y los surrealistas, fue un auténtico ícono del que emergen innumerables connotaciones intelectuales, psicológicas, simbólicas y artísticas. William Pressley hizo un detallado análisis al respecto en “Surrealism’s praying mantis and castrating woman”, y Ruth Markus en su “The Praying *Mantis* in Surrealist Art”.

El tema de la unión entre sexualidad y muerte (canibalismo) fue explorado tanto por artistas (Buñuel, Ernst, Masson, Escher) como por el psicoanálisis, a través de la imagen arquetípica de la *femme fatale* que precipita una castración física o emocional.

Por su parte, Salvador Dalí creyó ver en la pose de la mujer que reza una plegaria en el cuadro *El ángelus* de Jean-François Millet (1857) la misma postura del mamboretá antes de devorar al macho durante el coito, por lo que luego consideró que ésta era “la expresión de la frustración sexual de la mujer”. Parece que *El ángelus* inspiró numerosas obras de Dalí, entre las que se encuentra *Atavismo de crepúsculo* (1934) en la cual una pareja asume la pose de Millet, pero el hombre lleva por cabeza una calavera y sobre su corazón se dibuja un agujero a través del cual la mujer acaba de morder. El poder imaginativo y poético evocado por el arquetipo femenino del Rogador hizo que tanto André Breton como Paul Eluard criaran mantis en sus hogares, estudiándolas de cerca e invitando a otros artistas a observar sus macabros ritos sexuales. En consonancia con ellos, Georges Bataille desarrolló la idea de que erotismo, sexo y muerte estaban inextricablemente unidos. André Masson pintó al insecto en numerosas oportunidades, sobre todo a partir de 1934 cuando se mudó a España y adquirió algunos ejemplares propios. Uno de sus cuadros, *Summer Divertissement* (1934), muestra humanizadas mantis que van a una fiesta carnavalesca y brutal orgía. (Markus, 2000)

menos que a Joseph Campbell, uno de los mitólogos norteamericanos más eruditos del siglo xx. Un día, a principio de los años 80, Campbell trabajaba en su ensayo *The Way of the Animal Powers*, una enciclopedia sobre mitologías chamánicas universales. Se encontraba en aquel momento totalmente sumergido en escritos, fuentes y artículos sobre el Dios-embaucador, mantis de los bosquimanos del Kalahari. En medio de su trabajo, de repente, el famoso mitólogo experimentó un impulso irresistible e irracional de levantarse para abrir unas ventanas de su cuarto, con vista anodina, que en más de cuarenta años de vivir allí sólo había abierto dos o tres veces. Tras abrirlas, miró hacia su izquierda sin saber bien por qué lo hacía, y sorprendentemente su mirada fue devuelta por una inquietante mantis religiosa trepando... ¡en el décimocuarto piso de su rascacielos en pleno centro de Manhattan! (Grof, 2006).

Si bien la coincidencia redobla su aspecto burlesco, teniendo en cuenta al insigne protagonista, su especialidad y el contexto de la aparición, no es ni de lejos la única *sincronicidad* fuera de toda probabilidad estadística que involucra a estos “chamánicos” insectos.

Sin ir más lejos, cuando uno de nosotros (Viegas) recibió un llamado desde Buenos Aires en su domicilio de Rosario, informando que se aprobaba la edición de este libro y comenzaba el largo proceso de relectura y corrección, una insólita mantis apareció exactamente en el centro de la puerta de entrada, con toda la significación que ello portaba para los autores. No es necesario aclarar que antes jamás había aparecido un insecto de este tipo, ni volvió a hacerlo después.

En cuanto a lo que podríamos llamar la moderna “cultura pop”, en relación con platillos voladores, ovnis y extraterrestres, existe una sorprendente referencia a la mantis como “viajero ultraterrestre” desde la década del 90. En un delicioso artículo titulado “Alien Mantis”, el ufólogo escéptico Martin Kottmeyer cuenta el caso de un típico aficionado y fan de los ovnis, de nombre Joe Lewels, que en abril de 1996 conoció a una mujer, Rebecca Grant, quien decía haber desarrollado cierta relación con un ser en forma de mantis a quien apodaba Mu. Su designación más formal era “maestro del universo”. Tal entidad le habría advertido que en unos veinte años sufriremos en toda su crudeza el daño ecológico que la humanidad ha infligido a la capa de ozono y a los océanos. “La raza humana está esencialmente, sino efectivamente, extinta” (Joe Lewels, citado por Kottmeyer, s/f).

Desde la gestación de toda la moderna mitología de ovnis y extraterrestres en 1947, hasta la década del 90, los presuntos mensajeros del espacio exterior eran siempre utónicos seres rubios o en los últimos

bicho espacial es de lo más novedosa, y al decir de Kottmeyer (s/f), “claramente surrealista”.

Aun para los cánones de la fantásica ufología, admitir un mensaje ecologista proveniente de un extraterrestre con el temible aspecto de una mantis gigante suena demasiado increíble y fuera de lugar... sin embargo, a la luz de las reiteradas experiencias visionarias con ayahwasca que hemos comentado, y del importante rol que tal figura ocupa en diversos contextos mítico-religiosos, chamánicos y folclóricos, la “locura” de los Lewels y Grant se atenúa, al menos, con una nueva coloración de su funambulesco discurso. Y si bien hasta la década del 90 los ufólogos no mencionan ni un solo caso de extraterrestre con ese aspecto, los alienígenas similares a Mu comienzan a hacerse numerosos en estos últimos años. Kottmeyer afirma poder citar al menos veintiséis casos de personas que habrían visto o encontrado mantis religiosas alienígenas en la transición al nuevo milenio. Por ejemplo, una testigo citada por Martin Kottmeyer, Jeanne Robinson, envió cartas en 1990 a varios ufólogos relatando sus comunicaciones telepáticas con extraterrestres, en las que menciona que el alienígena “tipo mantis religiosa” es una antigua y poco vista variedad de los “grises”, alegando que es la “gran madre” de muchas especies y que se trata de “una especie impura cuya herencia está siendo traspasada a bípedos compatibles”.

Hay que recordar que estas imágenes surgen, a veces, de sesiones de hipnosis llevadas a cabo por ufólogos aficionados, en las que se abren, parafraseando una vez más a Huxley, “las puertas de la percepción”. Así Cindy Tindle, en una sesión de hipnosis a la que se sometió el 6 de agosto de 1990, describió una abducción por parte de un bicho –aparentemente un mamboretá– que llevaba peluca y le hizo dudar: “Es mi madre, pero no es mi madre”.

Hacia los años 90, las mantis alienígenas se convierten en una creciente rama de la literatura sobre “abducciones” (o secuestros por parte de extraterrestres). Una mantis gigante aparece en el best-seller de Whitley Strieber, *Communion*, de 1987, y otra en su novela *Majestic*, de 1992; también en el libro de Karla Turner *Into the Fringe*. En febrero de 1992, Ken Rose dibujó una mantis a la que llamaba “el controlador” frente a una consola con cientos de interruptores: “Él lo estudia Todo, hace que Todo ocurra, todo lo que pasa, pasa porque él lo quiere... el controlador está vigilando”.

Estos “insectoides” aparecen de nuevo entre los pacientes de Richard Roylan (1994) Peter Brookesmith en su libro *Alien Abductions*

¿Qué significa la mantis religiosa en la ceremonia ritual del *yagé*, *natema* o ayahuasca? ¿Y qué significan las endebles mantis humanizadas que operan ahora desde el espacio exterior? ¿Nuestra muerte y renacimiento? ¿Por qué esta figura nos acompaña en nuestros sueños, pesadillas, experiencias visionarias, sesiones de hipnosis, cosmogonías religiosas, mitos, leyendas, arte ritual y narraciones folclóricas? ¿Hemos identificado a un habitante “real” de las antípodas de la mente a los que hacía referencia Huxley? ¿O sólo estamos viéndonos en un espejo, cuya imagen temible, reverencial y ajena encierra un mensaje cambiante que se resignifica a través de los individuos, las culturas y los siglos?

Jaguares en la ciudad

El sábado 31 de mayo de 1997 el voluntario Darío R., profesional urbano sin ninguna vinculación con cuestiones antropológicas ni ecologistas, realizó su segunda ingesta de ayahuasca en una vieja casona de la ciudad de Buenos Aires, a instancias de nuestra Fundación: “*Mi predisposición era ahora tener visiones de las que todos hablan... visiones de paisajes, lugares bonitos y esas cosas y pasarla lo mejor posible*”, reconocía antes de la experiencia. Sin embargo, de acuerdo con la descripción dejada por escrito en nuestros protocolos, esto es lo que finalmente ocurrió:

Me encuentro acostado de espaldas y de pronto la música de reminiscencias “selváticas” me lleva a un estado muy particular. Es ahí donde siento que los músculos de mi rostro comienzan a temblar y a deformarse. Siento la mandíbula desmesuradamente grande. Me llega en forma “etérica” mucho más abajo que mi mentón físico. Los cachetes inmediatamente bajo los ojos se sienten enormes, en mi cabeza me parece sentir unas orejas y mi boca se ve forzada en un rictus involuntario a torcerse y abrirse. El ceño se frunce casi hasta la molestia física y hasta mis brazos y manos se mueven lentamente hasta colocarse en una pose que recuerda a los gatos cuando se los echa de espaldas. ¿Qué me pasa? Mi cabeza se mueve suavemente de un lado a otro y muestro mis dientes. Al tiempo de esto salgo a un gran patio que se abre tras un pasillo y me cruzo con una psicóloga que oficiaba de facilitadora. “¿Cómo estás?”, me dice. “Bien”, contesto, un poco confundido. “Yo quería ver paisajes y cosas de ese tipo, pero creo que me he trans-

valoro en su justa dimensión lo que había ocurrido. Había estado leyendo sobre visiones y mal llamadas “alucinaciones”, pero nadie me había dicho que esta planta tenía un poder tan enorme que también podía tomar mi cara y forzarla como una plastilina a transformarse en un felino. Y debía tratarse entonces de un jaguar, el animal más sagrado de los pueblos indios de América, sobre todo de la Amazonia [...] Había una gran serenidad salvaje en aquella transformación. Posteriormente, acostado en un jardín bajo unas plantas, vuelvo a transformarme pero ya con una carga conceptual. Cuando mis pensamientos comienzan a enfrentar determinados problemas internos y ello me abrumba, entonces aparece el jaguar, pero está vacío de contenido y mi fascinación inicial cede al aburrimiento y el tedio. “¿Querés evadirte?, bueno, entreténete con el jaguar”, parece decirme la “voz” interna (que es interior y exterior a la vez). Entonces vuelvo a fijar la atención en el problema y los pensamientos se enrulan y me angustian más y más. ¡Quiero parar de pensar! Entonces vuelve el jaguar con su vacío y su tedio. Es una máscara. Representa y simboliza, la máscara que muchos llevamos para ocultar nuestro verdadero ser y presentar otro.

Las visiones de jaguares son una de las imaginerías más comúnmente comunicadas por las tribus usuarias de ayahuasca desde hace milenios. Como ya advertía Michael Harner (1976), “en algunos casos, tales animales de presa aparecen amenazando o atacando al tomador de *yagé*”. Carneiro –citado por el mismo autor– informa que entre los amahuacas el espíritu del jaguar es el que con más frecuencia se presentaba para enseñar a los bebedores aprendices todo sobre el mundo de los *yoshi* (espíritus). Theodor Koch-Grünberg (1979) ya describía a comienzos del siglo xx que los chamanes yekuaná, del sur de Venezuela, bajo los efectos de la ayahuasca imitaban los rugidos de los jaguares. Pero la transformación física en un felino por parte de un profesional urbano, educado en los valores de las grandes ciudades occidentales y sin ningún tipo de contacto con mitologías de la selva, es una de esas vivencias que obligan a un mejor desarrollo de la antropología transpersonal, disciplina formulada en Estados Unidos hace unos treinta años a partir de la Sociedad Americana para el Estudio de la Conciencia, pero prácticamente desconocida en nuestro país hasta la llegada de la Fundación Mesa Verde.

La descripción y sensación de “convertirse en un jaguar” se halla muy bien reflejada en cantidad de objetos artísticos de numerosas naciones indígenas americanas, donde junto con el águila y la serpiente o caimán es una de las figuras más sacralizadas. Las figuras cerámi-

exactas representaciones de cómo se sienten internamente (y cómo se observan desde afuera) los efectos enteogénicos de la transformación del rostro de una persona asumiendo rasgos y gestos de jaguar. Tanto en las imágenes de Ai-Apaec (por ejemplo, las que hoy se hallan en el museo Larco-Herrera de Lima) como en muchas cabezas de cobre dorado encontradas en las tumbas reales de Sipán, las bocas con comisuras extremadamente forzadas hacia abajo o hacia los lados, con el agregado de colmillos y ceños obligadamente fruncidos, son excelentes muestras artísticas de vivencias bajo estados ampliados de conciencia. Quien ha pasado por una experiencia enteogénica no tendrá dudas de que han sido producto de vivencias similares. Otro ejemplo claro son las “cabezas-clavas” del templo de Chavín de Huántar (región de la sierra de Perú), que representan hombres-jaguar con mocos cayendo de sus narices. Esto es exactamente lo que ocurría en aquellos tiempos (1200 a.C.-300 d.C.) y lo que ocurre en la actualidad en las mesas curanderas de San Pedro, cuando tras la ingestión del enteógeno se realiza la “singada” o introducción de tabaco líquido por la nariz. Objetos ceremoniales, como ciertas hachas votivas de la cultura Olmeca (período Formativo del golfo de México), que lucen personajes antropomorfos con rasgos felínicos y marcados detalles de comisuras, boca, mentón y ceño, también son ejemplos de un reflejo muy exacto de lo que podría haber sido la propia experiencia del artista.

Por lo demás, actualmente no hay dudas de que representaciones artísticas de figuras híbridas humano-felino, máscaras de felinos, iconografías de animales de presa tutelares, decoraciones de textiles, cerámicas o cuevas con manchas de jaguares y otras por el estilo son evocaciones simbólicas directas o indirectas de funciones y conceptos de las cosmovisiones chamánicas, cuya base son los estados no ordinarios de conciencia (Llamazares, 2004).

Conviene recordar que el jaguar ha estado omnipresente en América Central y del Sur como “señor de todos los elementos”. Además de poderoso y temible en tierra, es un excelente nadador y trepador, constituyéndose en dueño de las tres capas cósmicas o submundos del chamanismo: el plano celeste, el plano medio y el inframundo. Asociado según las distintas regiones americanas al Sol, la noche, la Luna y las estrellas (y a lo oscuro, lo inconsciente), este animal caza tanto de día como de noche, y es también metafóricamente “señor del tiempo, de la vida y de la muerte”. Justamente el brillo de los astros se asemeja al reflejo que las hogueras de la selva provocan en sus ojos. Para los incas, el jaguar es padre de todos los felinos, va que hasta el numa (otro animal sagrado)

que tenía pumas y jaguares (*ocelótl*) cuyo valor, astucia y ferocidad quedaron personificados en la elite de los “caballeros del jaguar”, guerreros que lucían las pieles de estos felinos en enfrentamientos rituales. Tanto en la zona del golfo como en el sur de México se asoció este animal con las lluvias y la fertilidad (Saunders, 1995), mientras que en los mitos mayas aparece vinculado con todo tipo de poderes misteriosos y proféticos. Los matsés de la Amazonia peruana se adornan aún hoy con tatuajes que imitan las manchas del felino (se colocan astillas de palma sobre el labio superior para representar los bigotes), mientras que en el noroeste argentino abundan leyendas como la del “tigre-capiango” (hombre que se transforma en yagareté), cuyos orígenes se pierden en las desaparecidas culturas que, como la Aguada (650 a 800 d.C.), estaban verdaderamente obsesionadas con la representación multifacética de este animal sagrado (Pérez Gollán y Gordillo, 1999).

Volviendo a la experiencia registrada en nuestros protocolos, pese a las abismales diferencias témporo-espaciales y culturales que las separan, encontramos una conexión con los relatos recogidos por el etnólogo colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff (1978) entre los tukanos y desanas del Vaupés, quienes bajo la influencia de la droga (en este caso, el rapé de Vihó) “se vuelven” jaguares en un sentido totalmente literal, físico. El comportamiento convulsivo se describe como “ponerse panza arriba”:

Nuestros informantes enseñaban esta posición alzando los puños cerrados a la altura de los ojos y al mismo tiempo doblaban el cuerpo hacia atrás en una postura intensamente forzada. Es decir, representaban la posición del hombre-jaguar con la misma postura convulsiva que adopta una persona bajo la influencia del rapé narcótico. Este paralelo es difícil de explicar. Si las convulsiones de un hombre intoxicado significan que está listo para volverse jaguar, la imagen de un jaguar “al revés” [panza arriba] se basaba también, según toda probabilidad, en un hecho observado [...] Acaso hayan observado los indios que los jaguares mascaban bejucos de *yagé* y se retorcían en convulsiones. Para el observador, la convulsión tiene que haber sido obvia: esos jaguares eran payés [chamanes].

Por lo tanto, relacionando la moderna experiencia urbana con los antiguos relatos tukanos y las interpretaciones de este etnólogo, podemos decir que Darío R. no sólo se “convirtió” en jaguar —en idéntica postura a las descritas en narraciones de la selva colombiana— sino, además, en un jaguar sensible bajo los efectos de la “liana de los espíritus”. ¿Cómo

tamente se “transforman” en serpientes, tal como lo describe otro de nuestros experimentadores voluntarios:

*Comencé a relajarme y lentamente la oscuridad empezó a adquirir movimiento... de a poco estaba entrando en el “nido de víboras” [...] Vi cómo iba en aumento una luz proveniente del centro mismo de esas “figuras serpenteantes”. En cuestión de segundos, todo se había iluminado, bañando de colores todo mi campo visual. Las figurillas eran blancas en el fondo y todas llenas de pequeños dibujos de colores, que se alternaban en rojo y azul, con una pequeña cantidad de detalles amarillos [¿los dibujos geométricos que aparecen en el cuerpo de la serpiente Ronin según el mito shipibo?] [...] Una de esas serpientes multicolores que se enredaban entre sí frente a mí pasa por uno de mis lados y la observo porque me pareció raro [...] sube por mis piernas y sentí que me estaba apretando... sentía cómo me inmovilizaba... En ese punto dejé de sentir mi cuerpo terrenal... hasta ese momento había estado absolutamente consciente. Sabía donde estaba, que había tomado ayahuasca y hasta sabía que estaba acostado, pero luego de que ese extraño animal se enroscara en mí, dejé de sentir “acá” y empecé a sentir “allá” [...] “La víbora” empezó a hablar. Recuerdo que se presentó a sí misma diciéndome que no tuviera miedo, que ella era mi animal [...] llenándome la cabeza de un montón de información increíble a gran velocidad. [...] Súbitamente supe que era una planta viviendo feliz bajo el mar, meciéndome y mirando esa luz arriba mío, un sol cálido. Mi viborita me decía cosas tales como: “La infelicidad es una característica propia del ser humano. Se acuestan pensando en la plata y se levantan haciendo lo mismo... vos no tenés esas preocupaciones... sos una planta... tenés todo: luz, agua, aire, comida y paz... ¡Sos rico! No te falta nada para ser feliz. Vos no sos feliz porque no querés... porque te gusta dar lástima...”. El nido de serpientes multicolores decía: “Todos: animales; plantas; humanos; todos tenemos un ciclo que una vez que concluye, expiramos, pero simplemente para volver a empezar. Todos somos iguales porque todos somos Uno; es todo un gran círculo, una enorme rueda de la fortuna donde todo puede pasar... pero pasa por algo... ¡Nada sucede al azar!” [...] En ese momento me alegré mucho de ver a “mi” vivorita que desde el nido vino reptando a mi lado. Antes que ella me agarre la abracé primero, sintiendo otra vez su cuerpo escamoso y resbaladizo (*Juro que nunca toqué una serpiente... ni se me cruzaría por la cabeza jamás tocar alguna.*) Entonces, luego del abrazo fue que sentí la sensación más alucinante, increíble e indescriptible de toda la experiencia. [...] Sentí una fuerte presión en la mandíbula como*

sí pero a una velocidad increíblemente rápida [...] Acto seguido [...] iba dejando de sentir los dientes uno tras otro, de atrás hacia delante, hasta llegar a los colmillos. Éstos empezaban a crecer como si salieran de mi boca. La cara iba cambiando, como estirándose, a la vez que el cuerpo se sentía muy rígido. No sentía ni brazos, ni piernas, pero sí sentía mucho el torso [...] Había algo muy raro, como si tuviera las fosas nasales cerradas y se abrieran cada vez que tomaba aire [...] y me di cuenta de que me estaba convirtiendo en una víbora. [...] Apareció mi animal, que se convertiría en mi “guía turístico del más allá”, y me llevó adentro del “túnel caleidoscópico multicolor y multifrutal”. Lo curioso fue que comenzamos a “reptar” juntos, y para mí en ese momento fue algo completamente natural. (M.A.D., desocupado, 26 años, 25 de abril de 2009)

Las lagartijas también son frecuentes en la región amazónica y, debido a su aspecto primitivo y aterrador, tanto ellas como sus “versiones” grandes: cocodrilos y caimanes, llenan los mitos de las Américas, Asia, África y Oceanía, muchas veces como metáforas de la ambigüedad humana (su condición anfibia).

Por su lado, los dragones, bestias imaginarias, tienen sin embargo una realidad psíquica indiscutible: como barreras metafóricas de la iluminación, el conocimiento o el orden, libraron batallas contra los santos cristianos tanto como contra los dioses paganos (Horus, Marduk, Thor). Entre los griegos también eran guardianes de secretos, y en China, símbolos de la espiritualidad suprema.

Facilitada con cantos por uno de nosotros (Viegas) en la localidad de El Bolsón, un voluntario hizo la experiencia con ayahuasca entre el río Azul y las montañas:

En medio del bosque, con la luna llena en el cielo nocturno, me arrastraba y contoneaba feliz en la tierra y el pasto... sentía que me transformaba en una especie de lagartija o iguana... Así, acostado boca abajo, acariciaba la tierra y el pasto... No paraba de efectuar ronquidos, bostezos y sonidos guturales, espasmos y retortijos de iguana. Me identificaba con la iguana pero también con la naturaleza. En otro momento con un duende. El mundo exterior se percibe de manera diferente, no con los sentidos, sino con el espíritu... Podía ver la energía a mi alrededor, a mis compañeros, las estrellas y los árboles, aún con los ojos cerrados... Inundado de claridad mental, nuevos conocimientos, abierto a un nuevo universo... predominaron los colores verde, marrón, gris, negro, masas de

Otra voluntaria, cuyo testimonio se lee a continuación, tuvo durante su experiencia visiones de una geometría que poco a poco cobraba forma de serpientes:

Forma de tiras o serpientes, cada vez más rápido, llamando, tirando o sacando... [y posteriormente] me veo por dentro [...] con líquidos que fluyen, a nivel celular [...] ¿el movimiento de las moléculas en la materia? [...] Junto con esos fluidos brillantes veo una especie de lagarto o lagartija o iguana de color amarillo-naranja muy brillante –por momentos alada– que se mueve con las arcadas pero que está muy agarrada a mi páncreas y no se quiere ir. Sé que la tengo que sacar, aunque tengo la sensación de que no es materialmente tangible. La visualizo perfectamente [...] representa mi diabetes, alojada en el páncreas y que tiene un origen emocional [...] Cierro los ojos y veo dos serpientes, una del color del lagarto amarillo-naranja y la otra como el segundo bicho que sí pude expulsar [una cobra] de color verde brillante. (S.I.F., estudiante y empleada, 32 años, 30 de octubre de 2004)

Lagartijas e insectos de todo tipo pueden simbolizar las emociones negativas y las enfermedades. En tal caso pueden aparecer a la conciencia como claramente vinculadas a contenidos personales, aun durante la misma experiencia; sin embargo –como en el caso del “jaguar-máscara” o “jaguar-álter ego”– asumen todos los problemas ya analizados en el sentido de cómo comprender tal imaginería en el contexto occidental, considerando que dichos reptiles e insectos están íntimamente ligados al medio ambiente y a las culturas de la selva.

He aquí otros testimonios de visiones que incluyen insectos:

Al instante escuché los vómitos de uno de mis compañeros. Cada vómito se me presentó a mi visión con la figura de un animal repugnante, malvado, oscuro, en un contorno oscuro. Un escorpión totalmente negro y una especie de rata con una cara extraña son algunos de los que puedo recordar, junto a un ave de cola larga y cuerpo de dragón o de fénix con cabeza alargada y alas extensas y abiertas, que al verla me produjo un espasmo, un tiritar seco y corto que me era familiar. Se encontraba dentro de mí, yo también tenía ese mal adentro. Supe instantáneamente que debía buscar dentro de mí, debía extirparla. Durante el viaje vi insectos que se movían, que huían, pequeñas arañas totalmente negras y bichos negros de muchas patas que no pude reconocer pero se parecían a las garra-patas, no le di mucha importancia, sabía que debía ir hacia la figu-

Durante el viaje siempre estuvo la presencia de una araña ambigua que a veces me ayudaba y a veces me comía las entrañas... En los días transcurridos dejé de comerme las uñas, tengo más poder sobre mí, no me deprimí. (L.T., perita calígrafa, 28 años, 4 de marzo de 2005)

Tuve visiones de hormigas saliendo del interior de un tronco y de unas ramas... muchas hormigas como escapando por orificios, hacia afuera... había hormigas grandes y chicas... también tuve visiones de hojas verdes, de mi pasado, y diálogo con personas fallecidas y conmigo mismo. (S.R.I, empleado, 45 años, 5 de agosto de 2005)

Me encontré como sobrevolando altas montañas de cumbres nevadas. En los Himalayas y quizá también en México. Junto a mí pude ver brillantes libélulas, mosquitos, estrellas relampagueantes... pero sobre todo me llamaron la atención las libélulas... No encontré una linealidad en mis visiones y me faltó concentración debido a los continuos y molestos movimientos de mis amigos. (W.O.R., empleado, 23 años, 6 de marzo de 2010)

La araña ha sido interpretada como una “fuerza femenina”. Los tukanos del Amazonas comparan la telaraña con la placenta e Ix-Chel, diosa maya del parto, adoptó la forma de una araña. La gran tejedora es también divinidad creadora que trama el hilo de la vida, uniendo a toda la humanidad, según los antiguos egipcios; pero para budistas e hindúes hay que desconfiar de la araña, pues es la tejedora de la trama de las ilusiones.

En otras ocasiones puede que los caimanes, serpientes y dragones asuman una función protectora:

Una serpiente pasó por mi columna acariciándome... (M.P.C., profesional, 55 años, 26 de abril de 2008)

Cerré los ojos y sentí que mi cuerpo era bastante liviano y que a través de círculos transparentes comenzaba a girar en sentidos opuestos, de izquierda a derecha. [...] luego tomé una de mis muñecas (la izquierda) con mis manos y sentí que era la boca de un dragón y que trataba de enseñarme algo, con esa boca-mano hacía fuerza y me sacaba un hueso pero sin dolor, era una especie de simbolismo entre la mordida fuerte y mi temor a la impermanencia, mi deseo frecuente de aferrarme a los objetos. O con el dragón me estaba lastimándome sino lo contrario, como

típicamente china, con forma de serpiente y con bigotes largos y de colores rojos opacos. [...] Comencé a fumar pero sin tragar el humo, sino reteniéndolo en la boca y largándolo de una forma muy fuerte. En ese humo presentí que estaba toda la purgación personal [...] Tomé conciencia de que el humo se esparciría por toda la habitación y tenía miedo de que aquél interfiriera en el viaje que tenían el resto de los participantes. Tuve miedo de que ese dolor se metiera en ellos hasta que entendí que las imágenes danzantes de los dragones estaban conmigo y con ellos como una suerte de amuleto de protección, todo ese humo era tragado por los dragones, después ascenderían al cielo o se sumergirían en la oscuridad absoluta del mar para explotar o fusionarse con el cosmos, transmutando el dolor en belleza. [...] Le pedí a uno de los dragones que me comiera por entero [...] Vi de frente al dragón con los largos bigotes y me cubrió con su boca, era una mordida que buscaba sobre todo una pureza, no era bestialidad o signo de enemistad sino lo opuesto, protección infinita. (H.M., estudiante, 20 años, 8 de junio de 2008)

Temas precolombinos u orientales: tramas, ornamentos y templos

A veces las “otras realidades” decididamente parecen no tener nada que ver con simbologías o metáforas dirigidas a cuestiones personales o biográficas, y además no se relacionan con animales o plantas sino con hombres y mujeres, arte, ornamentos, paisajes y arquitectura de las culturas de la selva o de otras regiones americanas, sobre todo el arte o las costumbres de la América precolombina, cuando no se trata de templos, dioses o imaginería de civilizaciones hinduistas o budistas, e incluso de realezas europeas (históricas o legendarias):

Vi un lugar selvático... varios aborígenes debajo de un techo inclinado de paja, con parantes de palo. Yo conversaba con ellos y luego les decía que iba a encontrarme con mi mujer [...] Luego se repite la misma escena de diálogo con una mujer indígena, luego con un hombre, luego con dos personas, y finalmente con tres. (A.A., psicólogo, 64 años, 7 de febrero de 2004)

Colores brillantes entre los que predominaba el rojo... presencié un ritual indígena... yo estaba ahí viéndolos... Sensación de volar por el aire entre las montañas. (J.P.P., empleado, 28 años, 20 de junio de 2007)

Imágenes de playa, con un indio que hablaba y cantaba a través de un cuerno blanco... recuerdo muy bien el rostro del indio. (N.H., ama de casa, 28 años, 25 de abril de 2009)

Vi un cacique indio muy alto haciendo movimientos con los brazos para que me incorpore. (M.P.C., notaria, 55 años, 26 de abril de 2008)

Vi figuras indígenas, tramas como de textiles, y una mujer coya que me cubría con tejidos para calentarme... esculturas de Budas, dioses hindúes. (M.P.C., escribana, 55 años, 26 de abril de 2008)

Sentí que la planta me hizo efecto dentro de los veinte minutos y me llevó directamente a una alma antigua, una chamana, curandera del noroeste, muy vieja, con pelos canosos y largos que me hacía cantar todo el tiempo, sensación que me agradaba, me envolvía y me hacía seguir el canto de don Antonio, hasta que sentí que don Antonio me hacía callar, como diciendo: “Aquí estoy yo y el poder lo tengo yo”, a partir de allí no canté más y comencé a visualizar una flor de loto gigante formada con serpientes ascendentes en el medio de la sala donde estábamos, y entré en laberintos 3D con los dibujos geométricos tradicionales de los shipibos, de colores brillantes, luego comencé a sentirme mal con arcadas y diarrea, frío y calor, no me podía mover, no podía pedir ayuda, quería ir al baño y no podía pedirlo [...] me quedaba allí sufriendo, sin dar lugar a lo que necesitaba y me sentí muy mal, sentía muy fuerte una lucha de poderes, de otras energías, y le pedía a don Antonio protección. En un momento sentí una luz blanca muy fuerte que bajó con la imagen de la Virgen de Lourdes muy brillante y me envolvía y me aislaba de esa lucha tan fuerte de energías que sentía y me calmaba, luego comencé a ver colores claros casi blancos brillantes suspendidos en el aire y me hacían bien y luego lo vi a don Antonio como un genio gigantesco, que estaba protegiendo como un jaguar gigante que cuidaba y también luchaba con algo.

Luego entré en mi doble diálogo, aparecieron todos los personajes femeninos de mi vida, la chamana, la Pachamama, mi abuela, mi madre, mis hijas mujeres, y me mostraban muchas cosas, entre ellas estábamos en la Corte francesa todas vestidas de época y hacíamos “como si”... “aparentábamos”, en un momento aparece la cara de mi padre, como que estaba tranquilo, y a lo lejos la imagen de un tigre que mira de lejos la escena... (C.V.G., psicóloga y artista textil, 47 años, 29 de noviembre de 2008, con la presencia del chamán Antonio Muñoz Díaz)

velocidad de la libre asociación que me abre a distintas líneas conflictivas que llegaba a puntos de verdad sorprendentes... Armonía total cuerpo-mente... (María Gabriela Bolletini, psiquiatra, 36 años, diario personal, por fuera de los protocolos de FMV, 2 de noviembre de 2007)

Instantáneamente una serie de imágenes animadas se me aparecieron ante mí. La única que creo poder identificar es lo que creo que era una flor de loto abriéndose lentamente y dejando en su apertura una luz dorada o blanco muy brillante. Como ésta se repitieron otra serie de imágenes que por algún motivo yo las relaciono con un mismo mensaje [...] “uno con todo, y el todo con uno”... Tal vez ahí está la respuesta a la pregunta que muchos se hacen... “¿Dónde está Dios? ¿Existe un dios?”. Y creo que... hoy por hoy, puedo atreverme a dar mi propia respuesta: sí, un dios o varios existen, no sé qué forma tienen, ni si tienen forma, no sé qué religión tienen, ni si tienen alguna... Pero puedo decir que está dentro nuestro, y que si todos pudiéramos liberarlo, sentirlo, todo sería mucho mejor. Así, lentamente me desperté, entre imágenes de lianas y plantas y yo viendo cómo mis extremidades se retorcían como si fuera el hombre elástico. (E.Z., estudiante, 23 años, 26 de abril de 2008)

Claramente apareció ante mí un ser majestuoso con cabeza de elefante y cuerpo humano rodeado de luz... Después de la experiencia alguien me habló de un dios hindú llamado Ganesha. Yo no tenía idea entonces. Lo primero que hice fue buscar información y me compré un libro sobre Ganesha. (A.L.Ll., estudiante de medicina, 24 años, 17 de febrero de 2004)⁸

Vi una anciana y un hombre maduro de origen oriental milenario que me observaban. (M.O.L., estudiante, 24 años, 12 de noviembre de 2005)

[Sentía] que mi cuerpo era muy difícil de manejar... me costaba mucha fuerza moverlo... eso es lo terrible. En un momento empecé a ver dioses hindúes, así, muy locos... muchos brazos... muchos movimientos y entendí por qué dicen que hay infinitos mundos e infinitas conciencias [...] y esta vez me sentí como ese dios primordial hindú Brahma, y me puse en una pose muy rara y veía fluir todo el movimiento destrucción-creación... y mi ego se perdió en todo eso. Parecía que yo bostezaba por la eterna creación... Me puse en pose como las estatuas hindúes y mi cara era de tedio. Yo decía: “Quiero volver... pero a la vez... no quiero...”

en las diferencias entre las tablas de visiones de ayahuasca y de los sueños, donde Shanon casi no encuentra coincidencias:

Muchas veces los contenidos de los sueños reflejan cuestiones personales, y no los de las visiones de ayahuasca. De forma similar, los objetos domésticos son frecuentemente vistos en los sueños y no con la ayahuasca.

Jung postuló el inconsciente colectivo a la luz de consideraciones muy parecidas a las que surgen en relación con la ayahuasca. Específicamente, al descubrir que varias manifestaciones de la vida psíquica –sueños, visiones, fantasías, patrones de insania y obras culturales– presentaban recurrencias de las que no era posible dar cuenta en términos de las historias de vida individuales, propuso la existencia de un nivel que es al mismo tiempo psicológico y colectivo. En principio, el abordaje jungiano parece especialmente adecuado para el análisis de la experiencia de ayahuasca; sin embargo, cuando se examinan detalles, la situación cambia. Shanon señala tres problemas de la versión jungiana: los dos primeros son generales (no específicos del estudio de la ayahuasca) y el tercero está directamente relacionado con la recurrencia en las visiones del brebaje amazónico. La primera crítica es al concepto de inconsciente colectivo, que más allá de significar que existen fenómenos psicológicos inconscientes pero no individuales, nada explica sobre ellos. Por otro lado, señala la ambigüedad de la naturaleza de los arquetipos jungianos, que está lejos de ser clara: “¿Son meras abstracciones teóricas en el nivel psicológico? ¿Son reflejos de estructuras biológicas que se forman en el curso de la evolución de la especie? ¿O tal vez son formas de tipo platónico con estatus ontológico especial? El propio Jung era consciente de esta indeterminación problemática” (Shanon, 2003). Respecto de la tercera “falla”, relacionada directamente con la ayahuasca según Shanon, “las recurrencias transpersonales encontradas en las visiones son muy diferentes de aquellas asociadas a los arquetipos jungianos. Éstos pueden ser de hecho ligados a la herencia común compartida por todos los seres humanos y que puede muy bien haber evolucionado a lo largo de la historia de la especie. La Gran Madre, el Viejo Sabio, el Héroe, el Eterno Joven, el Burlador o *Trickster*, son papeles asumidos por las personas en el curso de sus vidas o representados por figuras famosas en todas las sociedades, y así son conocidas por todos los miembros de estas. No es éste el caso de las recurrencias observadas en las visiones de la ayahuasca. Ellas no reflejan papeles, funciones o patrones psicológicos generales, más bien son contenidos semánticos específicos: animales, plantas, objetos, paisajes y

existencia. Por lo tanto, de ellos no da cuenta el molde conceptual de los arquetipos jungianos” (Shanon, 2003).

Afirma Shanon que así como las abejas están hechas para producir miel, los seres humanos como especie están hechos para “construir pirámides y hacer pinturas”. El arte es don intrínseco esencial de los *Homo sapiens* para expresar aquello que está arraigado en su ser y conectarse con eso.

Cuando encontramos a Shanon durante el congreso internacional “Medicinas tradicionales, interculturalidad y salud mental” (2009) en Tarapoto, Perú, le hicimos la gran pregunta: “¿De dónde salen todas esas visiones específicas?”; a lo que nos contestó sin dudar: “Todo eso sale del mismo modo que el arte, el cual está presente hasta en la sociedad más simple: de nuestra propia creatividad infinita”. He aquí la razón por la cual templos y obras de arte predominan en las visiones de ayahuasca. El hecho de que se destaquen las recurrencias transpersonales no implica que no haya variaciones individuales, idiosincrásicas, nos dijo, ofreciendo un ejemplo personal:

Cierta vez, en una visión, me apareció aquello que creí era un templo judaico que había en Jerusalén en el período romano. Supongo que si no hubiese sabido del templo, no hubiese tenido aquella visión. Además, no estoy afirmando que la imagen que vi era de hecho la del templo de Jerusalén tal como éste existió; ciertamente mis conocimientos, conceptualizaciones previas y fantasías acerca del templo concurrieron para la formación de esa imagen. Pero lo importante aquí es que vi un templo. Si el hecho de ver el templo judaico tiene que ver con mi historia personal, la visión de un templo no la tiene. Palacios y templos, conforme a mi investigación, son elementos de lo más frecuentes en los contenidos de las visiones de ayahuasca. Así, aquello que aparece en las visiones está referido tanto a las contingencias ligadas a la persona que la bebe, como a patrones cuya universalidad trasciende la individuación personal [...] De hecho, la experiencia de ayahuasca promueve serias cuestiones filosóficas, entre ellas las relacionadas con las inquietudes humanas y la naturaleza de la cultura, la estética, la ética, la teología y el misticismo, muchas plenas de enigmas y misterios.

El DMTverso y los mundos imaginales... ¿la planta me habla?

Volviendo a la experiencia del naramecio, parte de esa “visión” se

y hay miles de ejemplos, es que en las experiencias parecen transitarse hacia un mundo fuera de nuestro mundo, con reglas propias, entidades, “lugares” e información que difícilmente provengan de nuestro cerebro. Si rastreamos en la literatura, en libros sagrados, cuentos de ciencia ficción, en pintura, en el arte en general y en las visiones de los profetas de todas las religiones, encontramos descripciones similares a las producidas en las experiencias con enteógenos, principalmente aquellas que involucran la DMT (dimetiltriptamina).

Nuestro cerebro está preparado para percibir el mundo tal cual lo vemos; obviamente el mundo que vemos no es el de otras especies: sabemos que los delfines perciben su entorno mediante su capacidad de “ecolocación”, una herramienta similar al sonar de los barcos o al escáner médico, construyendo imágenes a través de los ecos y sonidos; las serpientes “ven” dimensiones y figuras con sus receptores infrarrojos, que captan el calor irradiado por otros animales; los perros y los felinos perciben olores y sonidos imposibles de ser percibidos por los humanos; e incluso algunos individuos con enfermedades relacionadas con la percepción, a través de la sinestesia ven los sonidos y sienten los colores. Evidentemente, ese universo no es el mismo que el nuestro; nuestro cerebro puede llegar a percibir esta realidad, pero hay “otra realidad” o, mejor dicho: hay una *única* realidad de la que sólo percibimos una parte. Con la ayuda de los enteógenos u otras técnicas visionarias podemos acceder a esos otros niveles de la realidad. Las visiones prácticamente son las mismas. Shanon ha conducido numerosos estudios psicológicos sobre la ayahuasca; la investigación narrada en su libro *The Antipodes of Mind* surge de sus propias experiencias y de las numerosas entrevistas con personas de diferentes trasfondos culturales, lingüísticos o sociales que ven a menudo majestuosos paisajes con altas torres, campanarios con ingletes hechos de joyas, palacios edificados con redes de luz construidas por Dios, y visiones que ellos sienten que representan la fábrica matemática y celestial donde la realidad se asienta. Otros autores, como Daniel Pinchbeck (2007), han visto “palacios multidimensionales enjoyados, donde las construcciones geométricas y tentaculares son desmontadas y reconstruidas”. Uno de los sujetos entrevistados por Rick Strassman (2000) se encontró en medio de una “estructura domótica de gran belleza, un Taj Mahal virtual”.

Nuestra concepción de la realidad es algo cuantitativo. Si en un cuarto todos vemos una silla, esa silla es real; pero si un sujeto en lugar de ver una silla ve un auto, decimos que está alucinando, que algo le está pasando que no está viendo “la realidad” Nuestro cere-

tado ordinario de conciencia. Pero cuando dicho estado se modifica se perciben otras cosas, y es aquí donde todo se pone más interesante. Es cierto que al beber ayahuasca se produce el estado de mente dialógica, donde se trabajan contenidos personales y aparecen visiones relacionadas con la historia del individuo, contenidos personales que se presentan de diversas formas; pero también es cierto que aparecen imágenes y sensaciones que provienen de otro lado, quizá de ese DMTverso descrito por diferentes autores. Pero entonces, si personas de diversas culturas, entornos sociales y lugares ven lo mismo, ¿no podríamos decir que lo que ven también es real, al igual que la silla del ejemplo? Esas visiones, fuera de los contenidos personales, provienen de algún lado, sea del inconsciente colectivo, las imágenes arquetípicas o bien de otra porción de la realidad... parte del denominado *DMTverso*.

En Occidente, salvo ciertos místicos, filósofos neoplatónicos, alquimistas y más recientemente poetas románticos de los siglos XVIII y XIX (Blake, Coleridge), tendemos a dar al término “imaginación” una connotación peyorativa cercana al concepto de “fantasía”, “invención” o “falsedad”, seguramente como consecuencia del aún arraigado dualismo cartesiano. Pero quizá exista un tercer reino... el de la imaginación sui generis... el producto del propio pensamiento imaginativo como autoexistente y semiautónomo. El gran filósofo Henri Corbin, islamista francés, fue quien propuso la hoy clásica diferencia entre lo imaginario y lo imaginal. El reino de lo imaginal no es, de hecho, lo fantasioso o lo imaginario –según la concepción corriente de esos vocablos–, si bien con relación a la creatividad humana de la que habla Shanon no se trata de asimilar el término a algo ficticio o utópico. Por el contrario, al reino imaginal no puede accederse por medio de la percepción sensorial ni la cognición habitual (que incluye la capacidad de fantasía); sólo puede accederse a él mediante lo que hoy conocemos como *estados ampliados de conciencia* “que desestabilizan las modalidades perceptivas y los sistemas cognitivos habituales. Así como el cielo nocturno sólo es perceptible en ausencia de luz solar, el reino imaginal se revela cuando aquéllos están suficientemente trastornados” (Ring, 1992). Según Corbin (1972), gran estudioso de experiencias místicas, visionarias y técnicas del sufismo, el mundo en el que penetran aquellos místicos es perfectamente real. Al volver, los observadores son conscientes de que han estado “en otra parte”. “El mundo imaginal es tan ontológicamente real como el de los sentidos y el intelecto. Es un mundo que no se ve extensión y dimensión, figuras y

figuras y colores son el objeto de la imaginación perceptiva o de los *sentidos psicoespirituales*”. Además, sugiere que cuando uno ve con el ojo de la imaginación está viendo su propio estado espiritual interior transformado y proyectado al exterior en una visión externa aparentemente objetiva. Dicho de otro modo: lo que vemos en esos estados es lo mismo con lo cual vemos: nuestra alma. El lenguaje natural del alma es entonces la imagen. Más directamente: el alma es lo imaginario, y constituye nuestro basamento y realidad ontológica absoluta, como dice el escritor inglés Patrick Harpur, autor de libros con títulos tan sugerentes como *Realidad daimónica: somos imaginación*.⁹

Así como los chamanes pueden visitar asiduamente ese reino en vida, tras la muerte y la disolución del cuerpo el alma aún se vale de la imaginación activa. Éste es el fundamento del *Bardo Thodol* o *Libro tibetano de los muertos*, que enseñó a generaciones de tibetanos a no aferrarse o atemorizarse con monstruosas o grotescas imágenes que sólo son representaciones del estado del alma que ha desencarnado... la imagen misma del alma... a menudo rodeada de luz refulgente y pura.

¿Podrán orientarnos las tesis filosóficas de Corbin para comprender mejor los encuentros con “otras realidades” durante el trance de ayahuasca? ¿Nos ayuda Corbin a entender esas entidades profundamente ajenas pero a veces –tras un minucioso examen– a la vez profundamente

9. “El racionalismo [ha estado] empeñado en negar toda actividad mental no racional... Felizmente, una cadena de filósofos a lo largo de la historia mantuvo vivo ese fuego secreto...

”–¿Qué fuego secreto?

”–¡El de la imaginación!

”–¿Y qué es la imaginación?

”–La capa más honda de la psique, esa capa psíquica en la que todos participamos y de la que brotan todos los mitos, todos los arquetipos... De la que todo procede: ¡la imaginación es la realidad, más real que lo que nuestro ego racional suele llamar realidad!

”–¿Y qué filósofos forman esa cadena?

”–Gnósticos, neoplatónicos, alquimistas, renacentistas y románticos. Todos ellos anhelan conocer la realidad, el alma del mundo, no escindir mundo y psique. «¡La imaginación es la naturaleza!», dijo Goethe.

”–¡Eso es como decir que usted y yo somos imaginación!

”–¡Somos imaginación!

”–Cíteme a siete filósofos de esa cadena.

”–Platón, Plotino, Ficino, Shakespeare, Blake, Yeats y Jung, que dijo: «La psique es el mundo». Jung reformuló el otro mundo como inconsciente colectivo... La psicología es la

emparentadas con los procesos emocionales internos del sujeto experimentador? Como también hemos visto, a veces lo imaginal aparece como absolutamente ajeno bajo la lupa de minuciosos análisis. Ambos planos, los mundos imaginales y las profundidades del inconsciente personal, se alejan notoriamente y nos topamos con las “antípodas” de Huxley.

Para académicos e investigadores educados en los valores del materialismo cientificista occidental, el encuentro con estas “otras realidades” supone un grave problema que desafía concepciones y supuestos básicos. En el congreso citado sobre medicinas tradicionales organizado en Tarapoto en 2009, hubo un foro abierto muy concurrido por asistentes de unos veinte países (psicólogos, médicos, etnólogos y diversos estudiosos de los estados modificados de conciencia). El tema de debate se resumía en el sugerente título: “La planta me habló. ¿Cómo interpretar la experiencia visionaria?”. La punzante antropóloga brasileña Bia Labate, especialista en subculturas ayahuasqueras contemporáneas, describe aquel foro –con su fino sentido del humor– como una especie de grupo de autoayuda... algo así como “Ayahuasqueros Anónimos” occidentales urbanos intentando discernir entre lo psicológico y lo espiritual, entre las fórmulas neuroquímicas y los seres élficos de las culturas tradicionales, tratando de interpretar qué es exactamente esa “voz de la planta” que todos han vivenciado, pero cuyo contexto cultural aún cartesiano, materialista y monista, en el que han “escuchado” ese “dictado vegetal”, carece de las herramientas necesarias para su integración e impide su total comprensión. Surgen así interminables debates científicos: ¿Los gringos pueden convertirse en curanderos o chamanes? ¿Cómo es posible integrar las técnicas del curanderismo tradicional en un contexto cultural moderno? ¿Hay esquizofrenia entre los indígenas? ¿Cómo se da el proceso de aprendizaje en el mundo curanderil? ¿Qué son las visiones de ayahuasca?

Lo que más me gustó fue una discusión sobre las afirmaciones clásicas de los indígenas, frecuentemente repetidas por varios tipos de personas (en diferentes contextos de uso) de que “la ayahuasca me dictó esto o aquello”. ¿Serían estas proyecciones de nuestro inconsciente? ¿Potencialidades latentes de la psique humana, así como son los dones artísticos? ¿Elementos captados de un inconsciente colectivo? ¿Voces de otros pueblos? ¿Visitas a realidades del más allá? ¿Meras alucinaciones? ¿Efectos de principios activos específicos? Me sentía en un grupo terapéutico de reflexiones y apoyo mutuo para occidentales consumidores de ayahuasca. Si no llegamos a una conclusión, por lo menos los términos de la pregunta eran comunes, y era reconfortante ver tanta gente exquisita junta.

Esther Jean Langdon, conocida antropóloga que estudió a los sionas en la década del 70, sonreía luego del foro y nos confiaba que “los sionas jamás se cuestionaban si la planta les hablaba o no, si esa era la voz de la planta o su propio inconsciente... simplemente les gustaba beber y hacer sus viajes”.

Hay que recordar que esta “voz” podría no ser totalmente ajena a la antigua tradición de Occidente. En efecto, el filósofo Heráclito, nacido en Éfeso (Asia Menor) alrededor del año 500 a.C., escribió sobre la palabra de Dios (usó el vocablo *logos*, “verbo”). Emprendió un viaje con el fin de descubrirse a sí mismo y encontró al “logos compartido por todos”: “No habiéndome escuchado a mí sino al logos es prudente confesar que todas las cosas son una”. Su estilo paradójico, con expresiones opuestas, uso de retruécanos y formas voluntariamente enigmáticas y oscuras, recuerda las fórmulas litúrgicas utilizadas en los Misterios, en particular los de Eleusis, donde los iniciados bebían un brebaje llamado *kikeón*, que al igual que la ayahuasca habría sido psicoactivo. Diógenes explica que los dichos tan oscuros de Heráclito son de una claridad cristalina para un iniciado.

Pero volviendo a la discusión inicial, lo que cuestiona profundamente tanto “la voz de la planta” como “las otras realidades” es el inmenso desconocimiento que tiene la cultura occidental actual de la integración de información obtenida en diferentes estados ampliados de conciencia. Lo que tambalea ante tales vivencias es la férrea concepción de que el universo físico o material es la única y última realidad; que la conciencia es sólo una subfunción del cerebro humano; que solamente podemos conocer el mundo y a nosotros mismos a través de los sentidos y las observaciones empíricas en estado de vigilia, siendo las emociones distorsionantes de la verdad, y los otros estados de conciencia no ordinarios, potencialmente patológicos e inútiles.

Otra propuesta interesante para intentar comprender las visiones de la ayahuasca es la de Jeremy Narby, quien intentando encontrar similitudes entre el conocimiento indígena y la ciencia occidental, se topó con vínculos entre el chamanismo (sobre todo amazónico) y la biología molecular. Su hipótesis es que los chamanes trasladan sus estados de conciencia hasta el nivel molecular y obtienen acceso a información relacionada con el ADN, algo que ellos llaman “esencias animadas” o “espíritus”. Serpientes y cordones trenzados en doble hélices y visiones similares a cromosomas son moneda corriente entre los sabios vegetalistas del Amazonas y en pinturas de los aborígenes australianos. Esta línea de investigación llevó a Narby (1997-2009) a interesarse por los

Las visiones de los chamanes

Hasta aquí hemos realizado un tipo de análisis posible: en primer lugar recolectamos observaciones de experiencias de más de cien individuos mediante protocolos de investigación que incluyen unos 150 ítems y las descripciones puntuales de cada vivencia. Luego procedimos a la identificación de imágenes o imagería más común, y la posterior búsqueda de significaciones tanto subjetivas como de mitos, leyendas y arte universales con el fin de profundizar en los sentidos de aquello que se “ve” comúnmente con la ayahuasca. Es decir, una hermenéutica simbólica de las metáforas que encierran las “otras realidades”. Sin embargo, hay que hacer también una importante salvedad. Si bien de la poca literatura existente sobre el tema, se desprende que muchas de estas visiones, sentimientos y sensaciones no difieren demasiado entre un experimentador occidental y un experimentador indígena, con lógicas diferencias en las interpretaciones y definiciones propias de la percepción y socialización en culturas distintas; también es cierto que los chamanes, tras su ardua iniciación, tienen un tipo de visiones bastante peculiares que hacen justamente a su rol y función en la comunidad.

De esta forma, cada uno de estos oficiantes, de acuerdo con *iniciaciones* más o menos similares en cada etnia amazónica, accede a un “mundo chamánico” con normas dirigidas al cumplimiento de sus funciones específicas. En este sentido, los chamanes poseen en general un tipo de visiones que suelen tener que ver con la acción que desarrollan en tanto curadores o sanadores (si el alma se ha extraviado, ha sido robada o el paciente ha sufrido una posesión, tal la etiología de la enfermedad según las culturas tradicionales), en tanto luchadores contra los hechiceros y/o espíritus que provocan el mal, en tanto psicopompos o conductores de las almas a su destino final, profetas o augures, guías de las partidas de caza y pesca, buscadores de objetos perdidos o como celebrantes de algún tipo de sacrificio oblacional.

Nuestro informante principal, el chamán shipibo-konibo don Antonio Muñoz Díaz, en noviembre de 2005 relataba de este modo uno de esos clásicos enfrentamientos contra los hechiceros, típicos del chamanismo amazónico:

Había un señor que le ha hecho daño a otro chamán. Bien dañado era... Si yo estaba lejos este señor iba a matar a mi hijo... yo sabía eso... He bañado un rato, y antes, como a las

montando los montes... ¡Grande!... ¡Me quería aplastar! Yo agarro mi piedra viva, que se llama Encanto, que tiene dueño, siempre la llevo conmigo. Esta piedra viva se ha escapado de mi mano. Le disparó al tractor... Humo... ¡Todo ardiendo!... El tractor lo envió el yöbé [brujo]... Vi colores de las culebras que cubrían el cuerpo de mi hijo. Después no me ha fastidiado. Le he sacado todo, le botó todo, se ha quedado calmo... He soplado tres veces tabaco. Ya no tuvo nada en su cuerpo... Me he enojado bastante. Casi me ha vencido... pero yo le he ganado. “No fastidies más a mi familia” le he dicho... casi muere el hombre... José Tataco, su nombre...

Como es típico entre los pocos chamanes ancianos que aún no están demasiado expuestos a las influencias de la cultura occidental, su relato lineal no hace ninguna separación entre la vida “real” en su cotidianidad y las “otras realidades” aparecidas tras la ingesta del brebaje sagrado. Para proteger a su hijo enfermo, amenazado por un brujo (*yöbé* en lengua shipibo), sea esto literalmente cierto o producto de “emociones o energías invisibles” tales como una envidia inespecífica, nuestro informante lo enfrenta en una lucha mental directa. Como dato curioso, también típico de los chamanes contemporáneos, las fuerzas del mal no aparecen en este caso mediante una imagen tradicional, como podría ser un feroz animal o demonio de la selva, sino como el propio brujo montado en un tractor (objeto tecnológico de los “blancos” y por lo tanto “prestigioso”) y dispuesto a aplastar a nuestro chamán. Otro ingrediente interesante es la “piedra viva”: se trata de una piedra real que el *unaia* (chamán shipibo) guarda y lleva consigo –a veces un cuarzo–, cuyas características no comunes han llamado su atención en alguna oportunidad. La piedra dentro de las visiones está viva, incluso tiene rostro, y funciona como un guerrero asistente que lo ayuda a destruir al tractor (las fuerzas del daño). Finalmente, el motivo de las serpientes o culebras, tan recurrente no sólo para chamanes sino para todo experimentador, aparece también simbolizando la amenaza del hechicero, que es vencida y derrotada, restableciéndose así la salud del paciente.

Otro motivo exclusivamente chamánico es el de los genios o espíritus de las plantas, que necesariamente van a aparecer una vez completada la iniciación mágica gracias a largos años de ayunos, abstinencias e incorporación de plantas y preparados vegetales. Estos espíritus se ven como personas de baja estatura, vestidas como médicos occidentales o con las túnicas o *cushmas* tradicionales indígenas. En una ocasión

tudiar y descubrir sus posibles propiedades. En un posterior encuentro nos contó que los genios, esencias o espíritus de la yerba mate se le aparecían en sus visiones como indígenas vestidos de un modo muy diferente de los shipibos... y le hablaban en un idioma desconocido para él... ¡aparentemente como guaraníes!:

Yo he comenzado a dietar solo, yo sabía cómo se aprende, cuál es dieta... ni mi papá ni mis hermanos mayores me enseñaron. Uno de mis hijos se murió y vengo a pensar: “Si mi papá era unaia, ¿por que no puedo dietar yo?”... No van a morir mis hijos... He tomado planta huayra caspi, piñón colorado, toé, incaico, todo eso he tomado para ser unaia... no comiendo sal, no tomando dulce... no hacer relaciones... entonces yo he dietado tres años, después de tres años descansé, para tres meses, fuera de tres meses que he descansado, otra planta más... dos años más... y ahí he cortado mi dieta... más de cinco años... Después, antes de comenzar a trabajar con los pacientes he tomado ayahuasca para ver si he aprendido o no. He cocinado y tomado solo. Yo no le he avisado a nadie... ni a mis amigos. Me marié [entrar en trance, éxtasis] y lindo... había aprendido más o menos... Han venido los genios de las plantas que he tomado yo. Ellos cantaban el canto de la medicina... yo los seguía cantando a ellos. Comencé con los chicos, los bebés, para saber si hago algo o no... y me salió bien... sanaba bastante... hasta que llegaron los adultos... Yo no cobraba nada esas primeras veces... me estaba preparando... Hasta hoy día sigo trabajando, preparando mi cuerpo, siguiendo con más dietas... Más que todo venían chicos con susto, airados, constipados de algunos animales... esas creencias tenemos nosotros los shipibos. Los adultos no tienen tanto susto. Los genios de las plantas nos ayudan. No son como nosotros, son chiquitos... vienen con vestido de doctores, tienen su camisa, pantalón, zapatos, ellos cantan para atender a los pacientes. Yo tengo que seguir su canto... así trabajamos... Entre medio de las visiones vienen los genios, ahí les conocimos. Estos genios nos explican cuando vienen los enfermos: “Éste tiene tal enfermedad, o éste está hechizado por otros chamanes...”, ahí nos avisan. Por eso nosotros preparamos los remedios de las plantas. Ya nos han hecho conocer. Al día siguiente lo recogemos [las plantas] para darle de tomar. Hay también los [pacientes] hechizados... tenemos que trabajar poniendo nuestra vida o de nuestra mujer o hijos en riesgo. Pueden tumbarnos [los brujos] a nosotros o a ellos [los genios]. Nos dicen si curar con canto o puede tener un dolor y le tocamos y chupamos ahí para calmar-

chonteado [disparado]... Eso no puede tragar, sino va a quedar tu estómago enfermo... tiene que botarle.¹⁰

El *queñón* o sustancia mágica, que se va formando en el pecho y creciendo con cada dieta de cada planta medicinal (“palo”), es fuente de flechas mágicas o *virotas*, y al chamán le sirve como “imán” para extraer la flecha mágica dañina, aunque también el *queñón* puede ser la flecha que cause el daño a otro.

Otra función típicamente chamánica es la de conocer el destino de objetos o personas desaparecidas: obtener la información de si están vivos o muertos. Las visiones por lo tanto serán consecuencia de una función que únicamente el chamán iniciado y con experiencia puede desempeñar:

Puede conversar con muertos... a veces a mí me busca su familia de alguien que no aparece... ¿está muerto o no... cómo será, no? Yo tomo mi purga, me concentro... llamo su nombre... viene su espíritu... como quien viene... como nosotros... conversa, se ríe... entonces no está muerto... está vivo... “Bueno, tu familia quiere conocer... ¿cuándo vuelves?...”; “En tal tiempo voy a aparecer...”. Cuando pasa la “mareación” le explicamos eso a su familia. Y verdaderamente viene... El espíritu no muere... si está muerto, aparece y también nos lo dice. Viene a avisarme: “Por este motivo me murió [sic]... o por tal otro motivo... o me mató un brujo...” (los que le hacen daño a otras personas). Así trabajamos pues, nosotros.

La forma en que esta información aparece al chamán está impregnada de sus símbolos y mitos culturales. En una de sus visitas a la Argentina, don Antonio fue consultado acerca de un muchacho que había desaparecido en Rosario, en las aguas del río Paraná, tras darse vuelta el velero en que navegaba.¹¹ Antonio refiere haber “visto” a una enorme anaconda que tenía al desdichado joven en cuestión en el interior de su estómago. Según él, cuando esto ocurre, la persona ya no puede ser salvada y la gran anaconda se lo lleva hacia la desembocadura. A partir de esa referencia queda claro que la anaconda sugiere una metáfora del propio río. Es más precisamente su “madre”, *Ibo* o “dueño sobrenatural”, la esencia viva y espiritual del río, que al igual que al resto del mundo natural se le superpone otro sobrenatural. Con

10. Entrevista de Diego P. Viegas a don Antonio Muñoz Díez, 17 de noviembre de 2009.

APÉNDICE 1

Efectos psicomotores, cognitivos y emocionales de la ayahuasca medidos en cien voluntarios de la Argentina mediante la Hallucinogen Rating Scale (HRS)

Diego R. Viegas, Ariel Roldán y Fundación Mesa Verde

Desde 1996, cuando la Fundación Mesa Verde inició sus tareas, las experiencias de los profesionales y otros voluntarios eran volcadas en diarios personales y pronto en un formulario de mayor objetivación que denominamos “Protocolo Mesa Verde” o “Protocolo propio de investigación” (que se reproduce más adelante e incluye datos subjetivos, parámetros del ambiente y del estado previo del sujeto). En 2003 comenzamos a implementar, conjuntamente con dicho listado, la Hallucinogen Rating Scale (o Escala de Valuación de Alucinógenos) creada y monitoreada por Rick Strassman de la Universidad de Nuevo México (1992-1996). Strassman comenzó a desarrollarla entrevistando a diecinueve usuarios experimentados de DMT, quienes también habían consumido cantidades de otras sustancias psicoactivas. Estos voluntarios fumaron dosis específicas de DMT (pura), la habitual para uso recreativo, y describieron los efectos. Tuvieron un rango de experiencias positivas, negativas y neutras, pero la mayoría reportó efectos positivos.

La HRS se diferencia de otras escalas evaluadoras porque no está basada en un marco teórico particular, sino en entrevistas a experimentados usuarios de “alucinógenos”, fue modificada a lo largo de estudios piloto con DMT en cohortes adicionales de usuarios bien preparados, educados y experimentados en sustancias psicoactivas. También difiere de otras escalas por su énfasis en “evaluación del estado mental”, cuyos ítems se distribuyen en seis “grupos clínicos”: 1) somatestesia (signos somáticos, interioceptivos, viscerales); 2) afecto; 3) percepción; 4) cognición (contenido y procesamiento del pensamiento); 5) volición (habilidad deliberada para interactuar con uno mismo y con el ambiente), y 6) intensidad (una medida global de la robustez de la respuesta). El formulario consta de cien ítems cuya respuesta es tipo Likert, con cinco grados (Strassman, 1995, 1992).

En nuestro caso particular, la escala HRS de Strassman se orientó a la descripción del consumo de ayahuasca proveniente la mayoría de las veces de la Amazonia peruana (en un par de ocasiones proveniente de Ecuador), sustancia que preferimos denominar enteogénica o visionaria por su ancestral uso cultural de por lo menos cinco mil años en aquella región, y aplicada a cien voluntarios de la República Argentina. La HRS, además de los estudios del propio Strassman con una muestra de sesenta individuos en Albuquerque (Nuevo México) a los que suministró DMT pura intravenosa, también fue usada en Eu-

ropa en una investigación similar a la nuestra con ayahuasca (“Estudio farmacológico del ayahuasca en humanos sanos”) por Jordi Riba y Manuel Barbanoj (1998),¹ del hospital Santa Creu i Sant Pau (Barcelona, 1998), pero con una muestra mucho menor, de dieciocho voluntarios. También se usó en un estudio sobre ketamina en individuos sanos en la Universidad de Washington, Seattle (Bowdle *et al.*, 1998)² con una muestra de diez voluntarios, y finalmente también Dennis McKenna, Charles Grob, James Callaway y otros utilizaron durante el verano de 1993 los cuestionarios HRS con una muestra muy inferior a la nuestra, de sólo quince voluntarios ayahuasqueros, en la Amazonia brasileña (Grob *et al.*, 1996). Fundamentalmente a partir de estas investigaciones –a las que se suma ahora la nuestra en Sudamérica (Rosario, 2003)–, se pudo ir confirmando la validez del constructo de los cuestionarios de Strassman. Así la HRS fue sensible a los efectos de sustancias diferentes a la N,N-dimetiltriptamina (DMT) pura e intravenosa, para la que fue originalmente diseñada, mostrando validez convergente y discriminante razonable. Así, los resultados sugieren su utilidad en la evaluación de los efectos subjetivos producidos por ayahuasca u otros enteógenos de milenario uso cultural, y también de sustancias psicoactivas sintéticas de otro tipo.

Para cada proposición se pedía a los voluntarios que marcaran la respuesta correspondiente al efecto más intenso experimentado durante un determinado período, sólo una para cada ítem: la respuesta que pareciese más aproximada, aun cuando ninguna reflejase con exactitud la experiencia.

La totalidad de los argentinos que respondieron la HRS son individuos sanos que consumían por primera vez ayahuasca o bien la habían consumido en muy pocas ocasiones (dos o tres), en sesiones facilitadas con música por los profesionales de FMV o en ceremonias tradicionales netamente chamánicas guiadas en general por el chamán shipibo Antonio Muñoz Díaz y en menor proporción por el chamán shuar don Julio Tiwiram Taish.

Reproducimos a continuación los cien resultados en porcentajes, destacando con gráficos de “torta” (que nos servirán en las conclusiones) cuarenta de las proposiciones a nuestro criterio más significativas.

1) *Cantidad de tiempo entre la administración de la sustancia y sentir un efecto*

Esta pregunta en el HRS original contenía una medida en segundos porque fue concebida para voluntarios a los que se administró DMT puro, cuyo efecto es muy rápido y corto, por lo cual eliminamos este ítem, cuyo equivalente en el protocolo propio de FMV (“Latencia”) arroja una mayoría de repuestas entre 30 y 50 minutos.

1. Estos y otros autores realizaron otro trabajo vinculado al alcoholismo (Riba, Barbanoj *et al.*, 2001).

2) *Precipitación, sensación de arrojarse, abalanzarse*

Ninguna: 41% Leve: 15% Moderado: 14% Mucho: 25% Extremo: 5%

2a) *Localización (descriptiva-optativa).*

Sólo cuarenta voluntarios responden este ítem, y entre ellos hay respuestas variadas, pero la mayoría dice sentir precipitarse más “hacia adelante”, seguido por “hacia adentro” y “hacia abajo”.

3) *Cambio en la salivación*

Ninguna: 33% Leve: 21% Moderado: 29% Mucho: 13% Extremo: 1%
NS/NC: 3%

3a) *Tipo de cambios*

Más seco: 41% Más húmedo: 59%

4) *El cuerpo se siente diferente*

Ninguna: 5% Leve: 6% Moderado: 20% Mucho: 31% Extremo: 38%

4a) *Por favor descríballo (descriptiva)*

Sólo 57 voluntarios contestan este ítem. Las respuestas son variadas pero se repite con mayor frecuencia la impresión de sentirse “sin cuerpo/sin huesos/cuerpo en expansión o energético-ligero/liviandad”, seguido por “pesadez”, “relajado” y “falta de control del cuerpo”. También hay dispares referencias, en cinco o seis casos, a movimientos reactivos, frío o calor, e hipersensibilidad.

5) *Cambio en la sensación del peso del cuerpo*

Ninguna: 14% Leve: 10% Moderado: 19% Mucho: 37% Extremo: 20%

5a) *Tipo de sensación*

Más liviano: 40% Más pesado: 25% Ambos: 35%

6) *Siente desplazarse / volar a través del espacio*

Ninguna: 35% Leve: 14% Moderado: 11% Mucho: 19% Extremo: 21%

7) *Cambios en la temperatura del cuerpo*

Ninguna: 26% Leve: 15% Moderado: 31% Mucho: 19% Extremo: 9%

7a) *Tipos de cambios*

Más cálido: 33% Más frío: 25% Ambas: 42%

8) *Sensación de electricidad / hormigueo*

Ninguna: 33% Leve: 22% Moderado: 23% Mucho: 13% Extremo: 9%

9) *Presión o peso en el pecho o en el abdomen*

Alergia:

Cardiopatías:

Diabetes:

Hematológicos:

Hepatopatías:

Hipertensión:

Neuropatías:

Reumatológicos:

Venéreas:

Neurológicos:

Psiquiátricos:

Otros:

4) ANTECEDENTES PSICOLÓGICOS

(Coloque una cruz y comente o amplíe si lo cree necesario)

Autoestima: Baja Normal Alta

Ansiedad:

Angustia:

Depresión:

Otros:

¿Realizó psicoterapia? SÍ / NO

(Motivo, tipo, tiempo, evaluación personal, etcétera)

.....

¿Está en tratamiento psicoterapéutico? SÍ / NO

(Motivo, tipo, tiempo, evaluación personal, etcétera)

¿Emprendería una psicoterapia? SÍ / NO

¿Por qué?.....

5) DATOS PREVIOS A LA EXPERIENCIA

Fecha:

Lugar:

Sustancia:

Principio/s activo/s:

Dosis:

Vía de administración:

Ayuno (especifique el tiempo):

Abstinencia sexual (especifique el tiempo):

Dieta previa (descripción):

Condiciones climáticas:

Individual: Grupal: Número de personas:

Bajo techo: Al aire libre: Supervisión: Chamán:

Motivación (exprese libremente los motivos por los que tenía el deseo de realizar la experiencia):

.....

Sensaciones y sentimientos previos a la experiencia:

¿Es su primera experiencia? SÍ / NO

Nº de experiencias previas:

6) DATOS SOBRE LA EXPERIENCIA

Horario de comienzo:

Latencia (período de tiempo desde que bebió hasta sentir los primeros efectos):

Horario de finalización:

La música:

Concentra Desconcentra Deprime Euforiza

Comentarios sobre la música:

Sentimientos:

Tristeza:

Euforia:

Disgusto:

Ansiedad:

Cólera:

Perplejidad:

Culpa:

Miedo:

Satisfacción:

Susplicacia:

Éxtasis:

Disociación:

Despersonalización:

Otros:

Expresión:

Gesticulación:

Expresiones faciales:

Postura:

Movimientos automáticos:

Movimientos reactivos:

Movimientos dirigidos a un objetivo:

Intensidad de la voz:

Selección del vocabulario:

Identificación:

Con personas:

Con animales:

Con plantas:

Con minerales:

Con otros:

Percepción: Habitual: Modificada:

Auditiva:

Visual:

Olfativa:

Gustativa:

Dolor:

Tacto:

Temperatura:

Movimiento:

Otras:

Comentarios sobre la percepción:

¿Percibe sensaciones o pensamientos de otros? SÍ / NO

Visiones:

De su cultura:

De otra cultura:

Imágenes de sí mismo: pasadas presentes futuras

Triplaris surinamensis

Triplaris surinamensis var. *chamissoana*

PONTEDERIACEAE

Pontederia cordata L

RUBIACEAE

Calycophyllum spruceanum

Capirona decorticans Spruce

Guettarda ferox Standley

Psychotria alba R&P o

*Psychotria carthaginensis** “Tupamaqui”

Psychotria horizontales

Psychotria marginata SW

Psychotria psychotriaefolia

Psychotria sp.*

Psychotria stenostachya Standl.

Psychotria viridis Ruiz et Pavon* “Chacrana”

Rudgea retifolia Standley

Sabicea amazonensis Wernham

Uncaria guianensis “Uña de gato”

SAPINDACEAE

Paullinia yoco Schultes et Killp* “Yocó/Yoco blanco/Yage yoco/Huarmi yoco”

SCHIZAECEAE

Lygodium venustum Swartz

SCROPHULARIACEAE

Scoparia dulcis L

SOLANACEAE

*Brugmansia insignis** “Tao-Toé/Toé/Maricahua”

*Brugmansia suaveolens** “Toé/Floripondio/Borrachero”

*Brunfelsia chiricaspi** “Chiricaspi/Chiric-sanango”

Brunfelsia chirisanango Plowman* “Chiric-sanango”

*Brunfelsia grandiflora** “Chirisanango/Chuchuwasha”

Brunfelsia grandiflora subesp. *schultesii** “Chiric-sanango/Chuchuwusa”

Capsicum sp.

*Iochroma fuchsioides** “Borrachero/Campanitas”

Juanulloa ochracea

Markea formicarium Dammer

*Nicotiniana rustica** “Tabaco”

Nicotiniana tabacum L.* “Tabaco/Mapacho”

STERCULIACEAE

Herrania sp.

VERBENACEAE

Cornutia odoratta

Vitex triflora

VIOLACEAE

APÉNDICE 4

Himnos de las iglesias ayahuasqueras de Brasil*

Himno de Raimundo Irineu Serra (Santo Daime)

LA GUIADO PELA LUA

La guiado pela lua
E as estrelas de uma banda
Quando eu cheguei em cima de um monte
Eu escutei um grande estrondo
Esse estrondo que eu ouvi
Foi Deus do Céu foi quem ralhau
Dizendo para todos nós
Que tem Poder Superior
Eu estava paseando
Na praia do mar
Escutei uma voz
Mandaram me buscar
Aí eu brotei os olhos
Aí vem uma canoa
Feite de ouro e prata
E uma Senhora na proa
Quando Ela chegou
Mandou eu embarcar
Ela disse para min:
–Nos vamos viajar,
Nos vamos viajar
Para un ponto destinado
Deus e Virgem Mãe
Quem vai ai nosso lado
Quando nós cegamos
Nas campinas desta flor

Himno de Raimundo Irineu Serra

ALLÁ DIRIGIDO POR LA LUNA

Allá dirigido por la luna
Y las estrellas de una banda
Cuando vine arriba de un monte
Escuché un gran estallido
Ese estallido que oí
Dios del cielo fue quién retó
Diciendo a todos nosotros
Que tiene Poder Superior
Yo estaba paseando
En la playa del mar
Escuché una voz
Mandaron a buscarme
Ahí mis ojos se llenaron de agua
Ahí viene una canoa
Hecha de oro y plata
Y una Señora en la proa
Cuando ella llegó
Me dijo que embarcara
Ella me lo dijo:
–Nosotros vamos a viajar,
Nosotros vamos a viajar
Hacia un punto como destino
Dios y la Virgen Madre
Quienes van a nuestro lado
Cuando llegamos
En las campiñas de esta flor

* Tomado de Luis Eduardo Luna y Steven White (2000). Traducción: Jasper Lopes Bastos,

Esta é a riqueza
Do Nosso Pai Criador.

Ésta es la riqueza
De Nuestro Padre Creador.

**Himno de Sebastião Mota de Melo
(Santo Daime)**

**Himno de Sebastião Mota de Melo
(Santo Daime)**

EU SUBI MEU PENSAMENTO

SUBÍ MI PENSAMIENTO

Eu subi meu pensamento
Dentro de un grande jardim
Levantei a minha voz
Oh! Minha Mãe, rogai por mim
Eu limpei a mentalidade
Vi uma roda girando
Dentro desta grande luz
Meu Pai está me olhando
Oh! Meu Pai que está no Céu
Este poder Ele nos dá
Ele nos deu este grande Mestre
Aqui n aterra para nos ensinar
Vamos seguir meus irmãos
Não devemos demorar
Ouça o estrondo da terra
E o gemido do mar
Eu olhando para o céu
Vi uma estrela correndo
Ela veio me rodeando
Eu senti meu corpo esmorecendo.

Subí mi pensamiento
Adentro de un Gran Jardín
Levanté mi voz
¡Oh! Mi Madre, ruega por nosotros
Limpié la mentalidad
Vi una rueda girando
Dentro de esta gran luz
Mi Padre me está mirando
¡Oh! Mi Padre que estás en el Cielo
Este poder Él nos da
Él nos dio este gran Maestro
Aquí en la Tierra para enseñarnos
Vamos a seguir, mis hermanos
No debemos tardar
Oiga al estallido de la Tierra
Y al gemido del mar
Yo mirando hacia el cielo
Vi una estrella corriendo
Ella vino rodeandome
Yo sentí a mi cuerpo desvaneciendo.

**Himno de Daniel Pereira
de Matos (Barquinha)**

**Himno de Daniel Pereira
de Matos (Barquinha)**

VALSA DA RAINHA DO MAR

VALS DE LA REINA DEL MAR

Vou cantar uma valsa
Dos mistérios do mar
Como toda alegria
Vamos brincar
Com as lindas sereias
E as ninfas do mar
As lindas Princesas
Todas vêm dançar

Voy a cantar un vals
De los misterios del mar
Como toda alegría
Vamos a jugar
Con las lindas serenas
Y las ninfas del mar
Las lindas princesas
Todas vienen a danzar

Vêm as lindas fadas
 E a Rainha do Mar
 Todas com alegria
 Vêm nos visitar
 Trazendo flores mimosas
 Para nos ofertar
 As flores são mistérios
 Do jardim do mar
 São plantas de luzes
 Dos mistérios do mar
 Estes lindos mistérios
 Vêm nos afirmar
 Nas luzes sublimes
 Da Rainha do Mar.

Vienen las lindas hadas
 Y la Reina del Mar
 Todas con alegría
 Vienen a visitarnos
 Trayendo flores mimosas
 Para ofrendarnos
 Las flores son misterios
 Del jardín del mar
 Son plantas de luces
 De los misterios del mar
 Estos lindos misterios
 Vienen a afirmarnos
 En las luces sublimes
 De la Reina del Mar.

Himno de Francisca Campos do Nascimento (Barquinha)

HINO DA SANTÍSSIMA TRINIDADE E
 A VIRGEM DA CARIDADE

Oh Virgem mãe da caridade
 Vós me curai como o vosso santo amor
 Curais a mim e todos meus irmãos
 Com a luz do vosso divino amor
 Oh virgem mãe da caridade
 Vós me curais com o vosso santo amor
 Vós me curais meu corpo e minha alma
 Para Jesus Cristo Salvador
 Oh Virgem mãe da caridade
 Mãe do nosso Salvador
 Vós curais aos inocentes
 Que estão doentes por causa dos
 pecadores
 Oh virgem mãe da caridade
 Só vós é quem pode nos valer
 E quem pode curas as nossas almas
 E dos pecados podenos defender
 Eu vós peço oh mãe da caridade
 Para que vós venha nos socorrer
 Nos valei na hora da morte
 Do Demônio venha nos defender
 (Coro)

Himno de Francisca Campo do Nascimento (Barquinha)

HIMNO A LA SANTÍSSIMA TRINIDAD Y
 A LA VIRGEN DE LA CARIDAD

¡Oh! Virgen Madre de la Caridad
 Vos me curas con vuestro santo amor
 Cúrame a mí y a todos nuestros
 [hermanos
 Con la luz de vuestro divino amor
 ¡Oh! Virgen Madre de la Caridad
 Vos me curas con vuestro santo amor
 Vos curas mi cuerpo y mi alma
 Para Jesús Cristo Salvador
 ¡Oh! Virgen Madre de la Caridad
 Madre de nuestro Salvador
 Vos curas a los inocentes
 Que están sufriendo a causa de los
 [pecadores
 Oh virgen madre de la caridad
 Sólo en vos podemos valernos
 Quien puede curar nuestras almas
 Y de los pecados nos puede defender
 Te pido a vos, oh madre de la caridad,
 Para que nos vengas a socorrer
 Valednos a la hora de la muerte
 Del demonio nos vienes a defender

Salve o Divino Espirito Santo
Que nos irradia com a luz do amor.

Salve Jesús Cristo salvador
Salve el Divino Espíritu Santo
Que nos irradia con la luz del amor.

- PRECIADO, Iñaki (2003), *Svástica, religión y magia en el Tíbet*, Madrid, Oberón.
- PRESSLEY, William (1973), "Surrealism's praying mantis in Surrealist Art", *Art Bulletin*, N° 55.
- QUADRA-SALCEDO, Miguel de la (1976), "La hierba de la clarividencia", en *El Hombre en el mundo. 500 pueblos, cómo son y dónde viven*, Barcelona, Noguer.
- QUEZADA, Noemí (1989), *Enfermedad y maleficio*, México, UNAM.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1960), "Notas etnográficas sobre los indios del Chocó", *Revista Colombiana de Antropología*, N° 9.
- (1978), *El chamán y el jaguar*, México, Siglo Veintiuno.
- REYNOSO, Carlos (comp.) (1991), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- RESTAK, Richard M. (1994), *Receptors*, Nueva York, New Sciences-Bantam Books.
- RIBA, Jordi y Manuel BARBANOJ (1998), "A Pharmacological Study of Ayahuasca in Healthy Volunteers", *Bulletin of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS)*, vol. 8, N° 3.
- *et al.* (2001), "Psychometric assessment of the HRS", *Drug and Alcohol Dependence*, 62.
- RING, Kenneth (1992), "La iniciación chamánica, los mundos imaginables y la luz después de la muerte", en Gary Doore (comp.), *¿Qué sobrevive?*, Buenos Aires, Planeta.
- ROGERS, Melissa (2006), "Ayahuasca victory", *Subeta-Rosa*, N° 4, marzo.
- ROSASPINI REYNOLDS, Roberto (1998), *Chamanismo, pasado y presente*, Buenos Aires, Continente.
- RUBEL, Arthur, Carl O'NEILL y Rolando COLLADO ARDEN (1995), *Susto, una enfermedad popular*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RUCK, Carl, Jeremy BIGWOOD, Danny STAPLES, Jonathan OTT y Robert GORDON WASSON (1979), "Enteógenos", *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. II, N° 1-2, enero-junio.
- RUOHO, Arnold *et al.* (2009), "The hallucinogen N,N- dimethyltryptamine (DMT) is an endogenous sigma-1 receptor regulator", *Science*, vol. 323, N° 5916, 13 de febrero.
- SAMORINI, Giorgio (2001), *Los alucinógenos en el mito*, Barcelona, La Liebre de Marzo.
- SANZ, Luis, Miguel GUTIÉRREZ y Miguel CASAS (eds.) (1996), *Alucinógenos*, Barcelona, Ediciones en Neurociencias.
- SAUNDERS, Nicholas J. (1995), *Los espíritus animales*, Barcelona, Debate, Círculo de Lectores.
- (2004), "La estética del brillo: chamanismo, poder y arte de la ana-

- SCHOBINGER, Juan (1988), *Prehistoria de Sudamérica. Culturas precerámicas*, Madrid, Alianza.
- (1992), *Las religiones precolombinas*, Buenos Aires, Almagesto.
- (2008), “La interpretación chamánica del arte rupestre, comentario bibliográfico y balance somero de dos décadas de estudios”, mimeo.
- (comp.) (1997), *Shamanismo sudamericano*, Buenos Aires, Almagesto-Continente.
- SEMPER, Luis Alberto (1995), “Marcadores biológicos y esquizofrenias”, *Revista Argentina de Psiquiatría Biológica*, vol. II N° 8, Buenos Aires.
- SENA ARAÚJO, Wladimir (1999), *Navegando sobre as ondas do Daime: História, cosmologia e ritual da Barquinha*, Campinas, Unicamp.
- SEVERI, Carlo (1996), *La memoria ritual. Locura e imagen del hombre blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala.
- (2005), *El sendero y la voz*, Buenos Aires, SB.
- SHANON, Benny (2003), “Los contenidos de las visiones del ayahuasca”, *Mana*, vol. 9, N° 2, Río de Janeiro, octubre.
- (2004), *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of Ayahuasca Experience*, Oxford University Press.
- SINAY MILLONCHIK, Cecilia (1991), *Psicoanálisis y chamanismo. Curar con palabras*, Buenos Aires, Letra Buena.
- SISKIND, Janet (1976), “Visiones y curas entre los sharanahua”, en *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, Guadarrama.
- SMITH, Huston (2001), *La percepción divina. El significado religioso de las sustancias enteógenas*, Barcelona, Kairós.
- SPADAFORA, Ana María, Oscar CALAVIA SÁEZ y Marc LENAERTS (eds.) (2004), *Paraíso abierto, jardines cerrados: pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*, Quito, Abya-Yala.
- SPRUCE, Richard (1908), *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*, vol. 2, Londres, Macmillan.
- STILLINGS, Dennis (1987), “Human consciousness and vegetal nature”, *Artifex*, vol. 6, N° 6, diciembre.
- STOCKINGS, G. (1940): “A Clinical Study of the Mescaline Psychosis, With Special Reference to the Mechanism of the Genesis of Schizophrenic and other Psychotic States”, *J. Ment. Science*, 86.
- STRASSMAN, Rick (1992) “Subjective effects of DMT and the development of the Hallucinogen Rating Scale”, *Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS)*, vol. 3, N° 2.
- (1995), “Hallucinogenic Drugs in Psychiatric Research and Treatment: Perspectives and Prospects”, *The Journal of Nervous and Mental Disease* vol 183 N° 3

- TART, Charles (1979), *Psicologías transpersonales*, Barcelona, Paidós.
- TAUSSIG, Michael (1987), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and healing*, University of Chicago Press.
- TEIJEIRO, José, Teófilo LAIME, Freddy SANTALLA y Sotero AJACOPA (2002), *Atlas étnico de investigaciones antropológicas*, La Paz, UNAN.
- TORRES C., William (1998), ponencia presentada en el seminario-taller “Etnobotánica amazónica y terapéutica psicológica: usos rituales, ceremoniales y psicoterapéuticas del yagé”, Palmira, Fundación CINMA, Universidad Nacional de Colombia, 4-5 de diciembre.
- TORRICO PRADO, Benjamín (1971), *Indígenas en el corazón de América*, La Paz, Los Amigos del Libro.
- TOURNON, Jacques (2002), *La merma mágica. Vida e historia de los shi-pibo-conibo del Ucayali*, Lima, CAAAP.
- TOWNSLEY, Graham (1993), “Songs Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge”, *L’Homme*, vol. xxxiii, N° 2-4.
- URIBE MERINO, José Fernando (s/f), *Curar o aliviar. Los dilemas de la terapia. Una visión antropológica sobre las diversas formas de curar*, Medellín, Universidad de Antioquia.
- VICKERS, William T. (1998), *Los sionas y secoyas. Su adaptación al ambiente amazónico*, Quito, Abya-Yala.
- y Timothy PLOWMAN (1984), *Useful Plants of the Siona and Secoya Indians of Eastern Ecuador*, Chicago, Field Museum of Natural History.
- VIEGAS, Diego Rodolfo (2000), *Los espíritus del aire. Un estudio sobre ovinis, chamanismo y la conciencia*, Rosario, Fundación Mesa Verde.
- (2002), “Encuentros sexuales con extraterrestres y bodas chamánicas”, *La Nave de los Locos*, año 3, N° 14-15, Santiago de Chile, marzo (disponible en www.fundacionmesaverde.org).
- (2003), “La aparición de la conciencia”, www.fundacionmesaverde.org
- (2005), *Breve historia de las grabaciones de cantos chamánicos*, Rosario, Fundación Mesa Verde.
- (e/p), *Ensayos de antropología transpersonal. Sociedad, cultura, realidad y conciencia*.
- VILLAVICENCIO, Manuel (1858), *Geografía de la República del Ecuador*, Nueva York, Robert Craighead.
- VILLOLDO, Alberto y Erik JENDERSEN (1992), *Los cuatro vientos: la odisea de un chamán en el Amazonas*, Buenos Aires, Planeta.
- VITEBSKY, Piers (2001), *Los chamanes*, Colonia, Evergreen-Taschen.
- WASSON, Robert Gordon (1980), *El hongo maravilloso teonanácatl*, México Fondo de Cultura Económica

- , Stella KRAMRISCH, Jonathan OTT y Carl RUCK (1992), *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WEISS, Gerald (1969), “The cosmology of the Campa Indians of Eastern Perú”, Ann Arbor, University Microfilms.
- (1976), “Chamanismo y sacerdocio a la luz de la ceremonia de ayahuasca entre los Campa”, en Michael J. Harner (comp.), *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, Guadarrama.
- WHITE, John (ed.) (1979), *La experiencia mística*, Barcelona, Kairós.
- WILBERT, Johannes (1990), *Le Tabac et l'extase chamanique chez les indiens Warao du Venezuela*, París, L'Esprit Frappeur.
- WOLF, Fred A. (1993), *La búsqueda del águila*, Barcelona, La Liebre de Marzo.
- YENSEN, Richard (1985), “LSD and Psychotherapy”, *Journal of Psychactive Drugs*, 17 (4).
- (2000), *Hacia una medicina psiquedélica*, Barcelona, La Liebre de Marzo.
- YOUNG, David E. (ed.) (1974), *The Story So Far*, Toronto, The Coach Press.
- y Jean-Guy GOULET (1994), *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The anthropology of extraordinary experience*, Toronto, Broadview.
- ZAMANILLO CASTANEDO, Daniel, José Luis MONTOLIÚ, Francina LANGA VIVES, Alfonso LAVADO JUDEZ y Victoria TOVAR HERRADOR (2004), *Mamíferos no humanos mutantes deficientes en receptores sigma y sus aplicaciones*, publicación wo/2004/052092, International Application N° PCT/ES2003/000624, International Filing Date.
- ZINDER, Salomón H. (2000), *Drogas y cerebro*, Madrid, Prensa Científica.
- ZOLLA, Elémire (1988), *La amante invisible. La erótica chamánica en las religiones, en la literatura y en la legitimación política*, Buenos Aires, Paidós.

