

Universidad Nacional de San Martín  
Instituto de Altos Estudios Sociales  
Licenciatura en Antropología Social y  
Cultural

## Ayahuasca, la Planta Maestra

Entre psicología y vegetalismo amazónico. Una aproximación antropológica a las ceremonias de ayahuasca de un Centro Comunitario y Terapéutico de la ciudad de Buenos Aires.

María Soledad del Río

Tesina para obtener el título de  
Licenciado/a en Antropología Social y  
Cultural.

Director de Tesina: Dr. Rolando Silla

UNSAM, Octubre del 2017

# AYAHUASCA, LA PLANTA MAESTRA

ENTRE PSICOLOGÍA Y VEGETALISMO AMAZÓNICO. UNA APROXIMACIÓN  
ANTROPOLOGÍA A LAS CEREMONIAS DE AYAHUASCA DE UN CENTRO  
COMUNITARIO Y TERAPÉUTICO DE LA CIUAD DE BUENOS AIRES.

María Soledad del Rio

---

Coordinador: Dr. Rolando Silla

---

Evaluador:

---

Director Antropología Social y Cultural IDAES-UNSAM: Dr. Gustavo Ludueña

---

## RESUMEN

Ayahuasca, la Planta Maestra. Entre psicología y vegetalismo amazónico. Una aproximación antropológica a las ceremonias de ayahuasca de un Centro Comunitario y Terapéutico de la ciudad de Buenos Aires.

María Soledad del Río

Director: Rolando Silla

Resumen de tesina para obtener el título de Licenciado/a en Antropología Social y Cultural / Instituto de Altos Estudios Sociales / Universidad Nacional de San Martín.

A partir del trabajo de campo etnográfico realizado entre abril del 2015 y julio del 2016, esta tesina se propone analizar cómo la ayahuasca ha sido apropiada por un Centro Comunitario y Terapéutico (CCT) de la ciudad de Buenos Aires resaltando sus efectos “curativos” y “psicoterapéuticos”. Estos efectos que se atribuyen a “*la planta*”, veremos que no son meras “creencias” o “representaciones” sino que surgen de una situación de encuentro entre agentes humanos con la planta de ayahuasca. De esta manera, veremos que la “eficacia” de las ceremonias de ayahuasca proviene del propio ayahuasquero, quién luego de participar en una ceremonia, proyectará dicha práctica en términos “terapéuticos”. Esta eficacia, veremos que es “terapéutica” e implica tanto una “relación” con la planta, una “duda” como “confianza”.

Partiendo de las teorías nativas y de la propuesta de una “antropología simétrica”, el objetivo de esta tesina será abrir un diálogo entre vegetalismo amazónico, las corrientes del pensamiento occidental que no están completamente aceptadas por la academia (pero que son retomadas por “los nativos”) y la propia antropología académica. Para ello, hemos decidido distanciarnos de las metáforas de la representación para, en cambio, proponer un diálogo y una lectura de las ceremonias de ayahuasca que parta tanto de una relación como de la propia reflexividad de los actores involucrados, reconociendo la capacidad de agencia de humanos y no-humanos.

Abrir dicho diálogo nos permitirá dar cuenta de tres cuestiones. En primer lugar, que el CCT tiene, por un lado, su propio “etnométodo” (corpus de conocimientos acerca de qué hacer que retoman ciertos valores de tradiciones románticas y plantean una lectura en clave “psi” de la propia práctica). Por el otro, sus propias “tecnologías del yo”, es decir, conocimientos acerca del “sí mismos” que surgen de la situación de encuentro con la planta de ayahuasca. En segundo lugar, nos permitirá rastrear y re-ensamblar distintos “modos de existencia” de la ayahuasca. Dichos “modos” nos enseñan que la ayahuasca no puede ser reducida solamente a cuestiones relacionadas con la religión o la étnica, sino que constituyen múltiples y variados modos de “ser en cuanto otro”. Por último, estas teorías nativas nos llevarán a repensar categorías como las de “espiritualidad”, “poder”, “saber” y “otredad”.

## ÍNDICE

<b>Introducción.</b> . . . . .	<b>6</b>
Abriendo las puertas de la percepción. . . . .	7
Organización . . . . .	16
<b>Capítulo I</b>	
<b>Un Centro Comunitario y Terapéutico del barrio porteño de Villa Crespo.</b> . . . . .	<b>19</b>
I.I. Las Influencias de la psicología. . . . .	21
I.II. Primer contacto con la ayahuasca. . . . .	29
I.III. Las influencias del Vegetalismo Amazónico. . . . .	30
I.IV. Los ayahuasqueros. . . . .	40
Resumen. . . . .	45
<b>Capítulo II</b>	
<b>La “meditación chamánica” como herramienta para el sentir.</b> . . . . .	<b>47</b>
II.I Meditaciones chamánicas. . . . .	54
II.II. De la mano del mapacho y la ayahuasca: relación entre dos “Plantas Maestras” orientadas al “sentir”. . . . .	64
Resumen. . . . .	67
<b>Capítulo III</b>	
<b>Los “modos de existencia” de la ayahuasca: “sustancia psicoactiva”, “compuesto químico” y “Planta Maestra”.</b> . . . . .	<b>69</b>
III. I. Ayahuasca: <i>Banisteriopsis caapi</i> . . . . .	70
III. II. Las visiones. . . . .	74
III. III. Ayahuasca: la Planta Maestra. . . . .	78
III. IV. La “Eficacia Simbólica”. . . . .	83
III. V. Aspectos legales. . . . .	90
Resumen. . . . .	103
<b>Capítulo IV</b>	
<b>Teorías nativas de la acción: experiencias-relaciones con ayahuasca.</b> . . . . .	<b>105</b>
IV. I. La liberación por medio de la ayahuasca: la experiencia de una radióloga. . . . .	106
Primer contacto. . . . .	106
La entrevista. . . . .	107
Una teoría nativa del poder: de la angustia a la liberación. . . . .	111
IV. II. “ <i>Magia amazónica</i> ”: la experiencia de un músico-informático. . . . .	115
Primer Contacto. . . . .	115

La entrevista. ....	116
Religiones, música y códigos informáticos. ....	120
IV. III. Saltos cuánticos: del interior al exterior. La experiencia de un vendedor de prótesis dentales. ....	127
Primer Contacto. ....	127
La entrevista. ....	127
Los saltos cuánticos. ....	130
IV. IV. “Ser afectado”: el encuentro entre una estudiante de antropología y la planta de ayahuasca. ....	133
Primer Contacto. ....	136
El “ <i>bautismo</i> ”: la ceremonia de ayahuasca como un rito de paso. ....	139
Resumen. ....	145
<b>Conclusiones. ....</b>	<b>147</b>
<b>Apéndice. ....</b>	<b>150</b>
<b>Bibliografía. ....</b>	<b>151</b>

## Introducción

En los últimos años ha sido corriente la divulgación, en distintos países del mundo e incluso en Argentina, de un brebaje preparado a partir de una planta amazónica: la “ayahuasca”<sup>1</sup>. Dicho brebaje utilizado ancestralmente por distintas comunidades indígenas de la Amazonía<sup>2</sup> y del que investigaciones científicas (botánica, farmacología, antropología, psicología) han hablado desde finales del Siglo XIX y principios del Siglo XX, en la actualidad se ha popularizado en los medios de comunicación masivos, redes sociales, terapias psicológicas, sesiones religiosas e incluso en excursiones turísticas (Viegas; Berlanda, 2012).

Como Diego Viegas y Néstor Berlanda no sindicán, se trata de una liana que cocinada durante horas junto con hojas de otras plantas (más adelante veremos bien este punto) resulta una infusión que es conocida como uno de los “enteógenos” más poderosos. De esta forma, la ayahuasca es mucho más que un “alucinógeno” o un “psicodélico”; para muchos nativos amazónicos es considerada una “Planta Maestra” que “otorga sanidad, remedio, fortaleza espiritual y confrontación profunda con los abismos psicológicos” (Viegas; Berlanda, 2013:20). Para las comunidades amazónicas es una “medicina” que permite realizar diagnósticos, tratar dolencias y/o adivinar. “Es una Medicina con mayúsculas, porque sana antes que nada el alma y provee las herramientas para contactar con los espíritus y las esencias ocultas de la naturaleza” (Viegas; Berlanda, 2013:20). Beber esta “medicina”, suscita un “estado ampliado de conciencia” que produce visiones similares a las del sueño y del cual pueden emerger contenidos transculturales, geométricos, paisajes, contenidos emocionales y de tinte biográfico, entre otras (Viegas; Berlanda, 2012).

Según Postula Ismael Apud en su tesis de maestría, los primeros registros acerca del uso de la ayahuasca entre comunidades indígenas de la Amazonía provinieron de viajeros y botánicos. Entre ellos destaca al botánico inglés Richard Spruce, Manuel Villavicencio, Richard Evans Schultes y Dennis McKenna. Con respecto a la

---

<sup>1</sup>En quechua “ayahuasca” significa “liana de los muertos” o “liana de los espíritus”. Originaria de la zona Amazónica y de amplia utilización a lo largo de toda esta región, su nombre varía de diversas maneras de acuerdo a las comunidades que la utilizan. Entre sus otros nombres podemos destacar: “Yagé” o “Yajé” para los Tukano de Colombia, “natém” para los Shuar de Ecuador, “Daime” en Brasil o “hoasca” como adaptación del término quechua a la lengua portuguesa. (Apud, 2013). Por su parte Reichel-Dolmatoff, también señala que entre la familia lingüística tukano, la *Banisteriopsis Caapi*, se designa como “caapi”, “gahpí”, “kahpí”; entre los Cubeo como “mihí”; entre los Guahibo de los Llanos Orientales como “kápi”; los Noanamá del Chocó la designan como “dápa” y los Emberá como “pildé” (Reichel-Dolmatoff; 1969).

<sup>2</sup>Luis Eduardo Luna (1981) ha enumerado 72 comunidades indígenas que utilizan el brebaje (Citado en Apud, 2013).

antropología, menciona la aparición de “etnografías ayahuasqueras” escritas por Michael Harner, Marlene Dobrin de Ríos, Michael Taussig y Luis Eduardo Luna. Por otro lado, a partir de los años 50, Apud destaca que comienzan a crecer las primeras experimentaciones psicodélicas con ayahuasca a través de escritores de la “generación beat”. Aquí se destaca el libro “Cartas a la ayahuasca” de William S. Burroughs y Allen Ginsberg. Desde la psicología, señala como pionero en escribir acerca de la ayahuasca al chileno Claudio Naranjo.

De los años 50 en adelante podemos ver que se inicia un proceso de popularización y transnacionalización del uso de ayahuasca bajo la demanda de una clase media ávida de un encuentro con “lo sagrado” entendido bajo una fuerte influencia de la “cultura psi” (Apud, 2013). Es en este proceso de transnacionalización que la ayahuasca llega a ciudades como la de Buenos Aires, a ser utilizada dentro de un contexto psicoterapéutico y a ser ofrecida por psicólogos y también por curanderos peruanos. Dando lugar así, a contactos e intercambios de saberes, técnicas de curación tradicionales y botellas de ayahuasca.

Teniendo en cuenta esta expansión de las ceremonias de ayahuasca, en la presente tesina proponemos ver cómo la utilización de este brebaje ha sido apropiada por un Centro Comunitario y Terapéutico de la ciudad de Buenos Aires resaltando sus efectos curativos y psicoterapéuticos tanto a nivel físico como emocional. Efectos que, como veremos a lo largo de esta tesina, no son meras “creencias” o “representaciones” sino que surgen de la experiencia misma, de una situación de encuentro (una relación) entre agentes humanos y la planta de ayahuasca (a la cual reconocemos su capacidad de agencia como agente no-humano).

Antes de pasar a la organización y desarrollo de dicha tesina, quisiera comentarle al lector cómo fue mi acercamiento a dicho brebaje como estudiante de Antropología Social y Cultural.

### **Abriendo las puertas de la percepción**

“Si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo se habría de mostrar al hombre tal cual es: infinito” William Blake (Huxley, 2010:7).

En el 2012 llegó a mis manos el libro “*Las puertas de la percepción*” de Aldous Huxley. A partir de esta lectura comenzó a inquietarme el consumo de sustancias

psicotrópicas y su conexión con “lo espiritual” y la “sanación”. La propia experiencia de Huxley con mescalina me llevó a seguir buscando sobre estos temas por Internet. Esta búsqueda me derivó hacia la ayahuasca y su relación con el chamanismo indígena de la Amazonía. Refinando cada vez más esta búsqueda inicial, encontré que los rituales de ayahuasca no sólo se practicaban en la selva al interior de distintas comunidades indígenas sino que también habían llegado a las ciudades en la forma de un conjunto de prácticas que la literatura especializada ubicó dentro del contexto de la “New Age<sup>3</sup> y el circuito alternativo<sup>4</sup>” (Carozzi, 2000) o el “neo-chamanismo<sup>5</sup>” (Apud, 2013), popularizándose, como vimos anteriormente, en los medios de comunicación, en redes sociales, en terapias psicológicas, en sesiones religiosas e incluso en excursiones turísticas.

De este trabajo exploratorio inicial surgieron mis primeras inquietudes en torno a la apropiación de la ayahuasca (entendiendo su consumo como una “práctica chamánica” destinada a la sanación) en contextos urbanos como el de la ciudad de Buenos Aires. Más específicamente, las preguntas que comencé a plantear fueron: ¿cómo son apropiadas las prácticas chamánicas en la ciudad de Buenos Aires?, Si es que la hay, y un poco influenciada por la lectura de los textos de Lévi-Strauss, ¿cuál es su “eficacia simbólica”?, ¿cómo es que psicología y curanderismo amazónico se combinan y entrecruzan?

Todos estos interrogantes que me empecé a plantear a partir de esas lecturas se materializaron en mi primer acercamiento al trabajo de campo etnográfico cuando en el 2015 comencé a cursar “Etnografía y métodos de investigación en antropología”. De

---

<sup>3</sup>La “New Age” es definida por Apud como un movimiento ecléctico de creencias globalizadas, “algunas veces contradictorias pero que comparten una trama común en temas como el cambio de era, el despertar de la conciencia, y la reafirmación de los saberes y prácticas espirituales relegados por la modernidad. (...) Sostiene la convicción milenarista de la llegada de una nueva era astrológica, la “nueva era de acuario” donde cambios a nivel astrológico llevarán a un despertar de la conciencia, y a la inevitable conexión con la mente universal y las energías vitales cósmicas” (Apud, 2013:23).

<sup>4</sup>El “circuito alternativo” está “constituido por una red global de individuos, en su mayoría habitantes urbanos de Occidente, con altos grados de educación formal, que participan, generalmente de manera intercambiable, como consultores y consultantes; coordinadores y participantes de talleres (o workshops); conferencias y miembros de auditorios; maestros y discípulos; terapeutas y pacientes; difusores y lectores de una amplia variedad de disciplinas y técnicas nutricionales, terapéuticas, psicoterapéuticas, del movimiento corporal, esotéricas, espirituales y mística orientales” (Carozzi, 2000:54). Estas disciplinas han sido denominadas como “terapias alternativas”.

<sup>5</sup>Apud define al “neo-chamanismo” como una “nueva práctica religioso-espiritual producto del encuentro entre un occidente ávido de *numen* y comunidades tribales o rurales con sus propias concepciones y cosmogonías” (Apud, 2013:25). Según este autor, el “neo-chamanismo” se encuentra vinculado a espacios por lo general urbanos y a una “sociedad posmoderna” donde se redefinen las funciones de las prácticas y creencias chamánicas en una suerte de sincretismo hiperintegrado, globalizado y psicologizado. Por lo tanto, para Apud, el “neo-chamanismo” refiere a la adaptación de diseños rituales chamánicos a la “sociedad moderna”.



esta manera, con mucha ansiedad y nerviosismo me lancé en la búsqueda de un espacio donde pudiera explorar, ampliar y problematizar todas mis preguntas. Así fue como encontré por Internet al Centro Comunitario y Terapéutico de Villa Crespo en abril del 2015 (Para referirnos a dicho Centro, a lo largo de toda esta tesina utilizaremos la abreviatura CCT). Ahora, sólo quedaba acercarse al lugar. De esta forma, mi primer acercamiento fue de una naturaleza doble: virtual primero, para transformarse luego en un encuentro cara a cara.

El encuentro virtual tuvo dos momentos. El primero consistió en una exploración del sitio Web del Centro, lo que me permitió tener una idea general acerca del lugar, sus fundadores y las actividades que allí realizan. Por su parte, el segundo consistió en el envío de un correo electrónico a sus fundadores. De esta manera, vía e-mail me presenté como una estudiante de antropología que está cursando su cuarto año y más específicamente una materia llamada Etnografía para la cual nos pidieron realizar un trabajo etnográfico basado en una inquietud de conocimiento. Detalle en qué consistía el trabajo de campo, cuál era mi inquietud, el tiempo de duración aproximado y si estaría la posibilidad de una entrevista para conocernos mutuamente. Pasadas unas horas de enviado el e-mail, recibí una contestación a nombre de Sylvia y Jorge quedando así confirmado el encuentro cara a cara.

La entrevista de presentación tuvo lugar el miércoles 8 de abril del 2015 en una habitación del CCT. Jorge, uno de sus fundadores, se sentó en un almohadón sobre el piso y me invitó también a sentarme. Llevaba consigo un morral del cual sacó una bolsita. Comenzó a mirar a sus costados como buscando algo. Luego se dirigió hacia mí y me preguntó si veía una pipa. Le alcancé la que había visto cerca de unos instrumentos musicales que se exhibían sobre el piso de la habitación. De la bolsita sacó tabaco, preparó su pipa y comenzó a inhalar el humo. Después de esa primera pitada, me miró y me preguntó qué era lo que quería saber. Muy nerviosa, saqué mi cuaderno, un lápiz y le pregunté cómo había iniciado su actividad en el CCT. Durante toda la charla me sentí una versión femenina de Carlos Castaneda<sup>6</sup> frente a un Don Juan psicólogo y porteño.

---

<sup>6</sup>Escritor, ¿antropólogo?, personaje sumamente misterioso del cual se pone en duda su lugar de nacimiento (¿Brasil o Perú?, ¿Criado en Argentina?), su verdadero nombre y por sobre todo la autenticidad de sus escritos basados en experiencias de “realidad no ordinaria” con Juan Matus, un indígena Yaqui proveniente de Sonora, México. Uno de sus libros más famosos “*Las enseñanzas de Don Juan*”, publicado por primera vez en 1968 como su supuesta tesis de antropología para la Universidad de California, ha generado un enorme revuelo desde su publicación. Por un lado, para algunos autores ha constituido uno de los impulsos más importantes para la popularización de sustancias psicotrópicas en

Entre pitadas de tabaco y con un tono de voz muy relajado y pausado me fue contando que su primera experiencia con ayahuasca fue con un compañero de facultad de la carrera de psicología de la Universidad de Flores. Este amigo suyo oficiaba ceremonias de ayahuasca y le ofreció participar en una. Luego pasó a centrarse más en las personas que se acercan al CCT que en sus propios aspectos biográficos. Ese acercamiento lo atribuyó a la búsqueda de soluciones, de equilibrio emocional y satisfacción con lo que sentimos por parte de la gente. En este punto aclaró que también se acercan aquellos interesados en la experiencia psicodélica que acompaña la toma de ayahuasca. Pero, según él, esa experiencia es sólo una pequeña parte de lo que es la ceremonia. Según su perspectiva, la ayahuasca nos conecta con lo que él llamó “*el sentir*”, con las emociones, “*nos ayuda a resolver problemas que con la cabeza no podemos resolver*”. Para ser más específico, citó la frase de Descartes “*pienso, luego existo*” para refutarla y decir que en realidad, primero se siente. A lo que añadió: “*sin cabeza puedes vivir, pero sin corazón no*”. Continuó diciendo que “*la ayahuasca nos permite activar nuestro ser espiritual liberando nuestro potencial*”; y que se trata tanto de una experiencia grupal como íntima.

Mientras la charla avanzaba comenzaron a llegar personas que se sentaban sobre el piso, algunas de las cuales además se incorporaron a la charla. Jorge continuó diciendo que se practican dos tipos de ceremonias, las que se realizan de noche y otras “*más suaves*” de día. Según afirmó, ellos son los únicos que ofrecen el último tipo de ceremonias. Toda esa concurrencia de gente que entraba a la habitación se debía a que a las 20hs comenzaban lo que llaman “*meditaciones chamánicas*”. Jorge me invita a quedarme y me indica dónde puedo sentarme. Cuando apareció Sylvia, la otra fundadora del CCT, en la habitación había alrededor de 25 personas esperando para meditar. Ella se encargó de presentar ante todos la actividad. Lo primero que comentó fue que el nombre de la actividad lo propusieron las mismas personas que asistían a ella.

---

Occidente (Apud, 2013). Además de inaugurar un nuevo tipo de literatura, una mezcla de academicismo con conocimiento místico y superación personal (Apud, 2013). Por otro lado, para otros, Castaneda fue solamente un “mentiroso” y un “charlatán” poniendo en duda no sólo la autenticidad de sus libros, sino también la propia existencia de Don Juan Matus. No obstante, en los últimos años, Castaneda ha sido retomado y re-significado. Más allá de la veracidad o no de sus escritos, autoras como Ana María Ramo y Affonso (Magister en antropología social por la UFMG, Brasil) ha reivindicado a Carlos Castaneda y su manera de “hacer antropología”, postulando que “la opción de Carlos Castaneda de utilizar los ‘términos’ de Don Juan para expresar sus propios postulados, es un modo de ‘hacer’ antropología que permite no sólo una aproximación al otro que queremos entender, sino que también nos posibilita un modo diferente de analizar nuestros propios principios, nuestro propio mundo, nuestra descripción” (Ramo y Affonso, 2010:155).

Para más información ver <http://www.lanacion.com.ar/1026391-tras-los-pasos-de-carlos-castaneda> (Consultado por última vez el 23 de Junio del 2017).

Luego, prosiguió con las indicaciones: “*de lo que se trata es de acallar la mente, respirar y entregarse a las sensaciones*”. Pidió que cerremos los ojos y apagó las luces de la habitación y comenzó la meditación (el procedimiento de dicha práctica será desarrollado en el segundo capítulo).

Cuando finalizó la meditación, Sylvia encendió las luces. Ella y Jorge se sentaron junto a la puerta, dijo unas palabras finales a modo de reflexión, tomó una planilla y anunció las próximas fechas en las que se iban a realizar ceremonias de ayahuasca. Las personas que asistieron comenzaron a pararse, algunos se dirigieron al pasillo a buscar sus pertenencias y otros se acercaron a Sylvia para tener más información sobre las ceremonias de ayahuasca. Cuando vi que Sylvia se desocupó me acerqué a ella para preguntarle si podía, en algún momento, presenciar el ritual a lo que respondió negativamente. Según ella no es posible que yo me sienta y vea lo que sucede en una ceremonia sin ninguna participación. Participación que para Sylvia significa beber el brebaje como todos los que asisten a la experiencia. Sólo participando en esos términos podría ser capaz de comprender qué es una ceremonia de ayahuasca. De lo contrario, no entendería nada de lo que sucede; además no lograría estar, según dijo, en conexión con todos. Estos comentarios también estuvieron presentes en algunas personas que vienen a meditar y con las que tuve la oportunidad de hablar: en varias ocasiones terminaban sus relatos diciendo que cuando yo tenga una experiencia propia con ayahuasca iba a terminar de comprender bien de que tratan estas prácticas.

La situación etnográfica descrita en el párrafo anterior, en un primer momento, se me presentó como un grave problema y como una enorme limitación para mi trabajo etnográfico. Al no poder resolver la pregunta que me llevaba hasta allí (sobre la apropiación de la planta de ayahuasca en un contexto urbano) me vi en medio de una encrucijada. Entonces, ¿cómo llevar adelante el dispositivo “*implicación-reflexividad*” (Althabe; Hernández, 2005) si aquello constitutivo de mi pregunta inicial quedaba vedado por la imposibilidad de asistir a una ceremonia sin participación en los términos de los actores? No obstante, por otro lado, lo que en aquel momento se me presentó como una limitación luego me abrió la puerta para poder reflexionar acerca de las lógicas que mueven al CCT y también acerca de mi propio rol dentro del campo: ¿hasta dónde estoy dispuesta a *implicarme*?, ¿cuáles son mis límites dentro del campo?, ¿la experiencia propia con ayahuasca es una condición necesaria para restituir la experiencia ajena?

En un primer momento decidí negociar con Sylvia mi presencia bajo sus términos de “participación” en las meditaciones (las cuales no implican beber ninguna sustancia psicotrópica). De esta forma, las meditaciones me sirvieron de puente para conocer a los que asisten y así a través de entrevistas informales, y a veces charlas esporádicas, restituir sus experiencias. En un primer momento, los primeros contactos fueron mediados por Jorge. Luego, la presentación hacia los participantes del CCT corrió por mi cuenta. Además, la meditación también me permitió, ir conociendo de a poco las lógicas que ordenan el espacio y seguir planteando nuevos interrogantes al campo.

Sin embargo, la tensión de la “participación” no quedó resuelta. Esta volvió a presentarse en las charlas con los que van a meditar. Cuando les preguntaba si alguna vez habían tenido una experiencia con ayahuasca, antes de contestarme, redirigían la pregunta hacia mí. Y como mi respuesta era “todavía no participé en ninguna ceremonia”, ellos decían que cuando haga mi propia experiencia iba a poder entender mejor. No obstante, esto no los frenó a contarme sus historias. Con el transcurso del tiempo, cuando mi presencia ya se hizo más habitual, cada vez que me veían, algunos preguntaban: “*Y, ¿cuándo te vas a anotar en una ceremonia?*” Estas reiteraciones llevaron a plantearme varias cuestiones, principalmente hasta dónde estoy dispuesta a poner el cuerpo en esta investigación, sobre todo, teniendo en cuenta que las experiencias con ayahuasca se compran (y yo como participante debería retribuir con esa colaboración en dinero). Si tomo la decisión de no participar en una ceremonia, ¿qué implicancias tendría esto en la factibilidad de la investigación?, ¿mis reflexiones acerca de ellos estarían incompletas? Por el contrario, si decido participar, ¿cuántas ceremonias se necesitan para entender eso que debería entender? Pero lo que es más importante, ¿qué me dicen estas presiones acerca del grupo?, ¿qué es una ceremonia de ayahuasca para ellos?, ¿Por qué, en sus términos, la experiencia es el límite de acceso al conocimiento?

Estas dudas e incertidumbres me rondaron durante casi un año de trabajo de campo, en el que constantemente me preguntaba ¿qué implica ser una antropóloga? No obstante, todas esas dudas y preguntas que tanto me inquietaban quedaron resueltas a partir de otra situación etnográfica que describiré en el último capítulo de esta tesina: mi propia ceremonia de ayahuasca. Pero antes intentemos responder esa pregunta ¿qué implica ser antropóloga? que a su vez explicará el tipo de metodología desarrollada en

esta tesina. Por ahora, para el marco de esta introducción comencemos con la idea del “anthropological blues” de Roberto Da Matta.

Para Da Matta ser etnólogo implica realizar una doble tarea que se puede transcribir en dos fórmulas. La primera, sería transformar lo exótico en familiar, y la segunda, transformar lo familiar en exótico. Ambas están íntimamente relacionadas. La primera, corresponde a los primeros momentos de la antropología, cuando los etnólogos se lanzaban en viajes a tierras distantes del hogar del investigador, tierras que eran distantes tanto geográficamente como culturalmente. Por su parte, la segunda, corresponde al momento presente cuando la antropología se vuelve para la propia sociedad del investigador lo cual implica extrañar alguna regla social familiar y así descubrir lo exótico en lo familiar. Ambas transformaciones conducen a un encuentro. En la primera transformación, señala Da Matta, el encuentro se da bajo la “metáfora del viaje del héroe clásico” dividido en tres momentos (la salida de su sociedad, el encuentro con el otro en los confines del mundo y el retorno triunfal). En cambio, en la segunda transformación, según Da Matta, el viaje es como el del chamán ya que no se sale del lugar. Aquí el viaje es hacia el interior de su propia cultura pero aún así también conduce al encuentro con el otro y al extrañamiento. En la primera transformación la aprehensión se realiza por vía intelectual y la segunda es una desvinculación emocional. En ambos casos, el proceso de transformación es guiado por un telón de fondo de emociones anecdóticas; lo que Da Matta llama el elemento residual que se insinúa en el trabajo de campo y que no era esperado, aquello que denomina como “anthropological blues”. El “anthropological blues” revela la paradoja de la situación etnográfica que oscila entre “lo familiar” y “lo desconocido”. Da Matta lo explica de la siguiente manera:

“Para descubrir es necesario relacionarse, y en el momento mismo del descubrimiento, el etnólogo es remitido a su mundo y de esta manera se aísla nuevamente. Lo opuesto ocurre con mucha frecuencia” (Da Matta, 1999:176).

Este juego de “acercamientos” y “distanciamientos” está siempre presente ya sea que el etnógrafo estudie una sociedad otra como si estudia la suya propia porque en ambos casos la antropología se funda en la alteridad, ya que sólo existe un etnógrafo cuando hay un “otro” (lejano o cercano). Por lo tanto, a lo que debe aspirarse es a un equilibrio entre “acercamiento” y “distanciamiento”, independientemente del tipo de sociedad con quien estudie el etnógrafo.

De esta forma, mi trabajo de campo etnográfico respondería al segundo tipo de transformación que señala Da Matta, a la investigación en la propia sociedad del etnógrafo. En el caso particular de esta tesina su metáfora del “viaje del chamán” para explicar el proceso de transformar lo familiar en exótico resulta ser bastante literal. Es decir, por un lado, estudiar en mi propia sociedad en un lugar que sólo queda a un tren y un subte de distancia de mi casa, implicó un viaje interior ya que me relacioné con personas que comparten el mismo lenguaje cultural que yo. Por otro lado, también implicó un viaje a mi propio interior, un viaje ontológico. Ya que mi encuentro etnográfico no sólo fue con otros humanos sino también con un otro no-humano: la planta de ayahuasca, la cual pude conocer el 9 de julio del 2016 en mi primera ceremonia. Por lo tanto, en esta tesina la transformación no sólo es de tipo metodológica (en el sentido de la antropología estudiando “en casa”) sino también se trata de una transformación ontológica, el mismo tipo de transformación por el que han pasado “mis otros-nativos”. Suspendamos estas cuestiones de reflexividad por un momento, ya que serán explayadas en el último capítulo de esta tesina. Y centrémonos en cuestiones relacionadas al abordaje teórico conceptual de dicha tesis para proseguir con el desarrollo de esta introducción.

Al principio de mi trabajo de campo me costaba ver a la ayahuasca como un ser de existencia ontológica propia. Por más que en el CCT me lo remarcaban una y otra vez, mi atención se encontraba desviada hacia relaciones entre humanos y “representaciones”. No estaba, como diría Tim Ingold, prestando atención a lo que el mundo (el CCT) tenía para decirme; no estaba, “aprendiendo a aprender”. Por lo tanto, consideraba que, por un lado, siguiendo los postulados de Marcel Mauss acerca de la magia, en el CCT podría ver agentes (humanos), ritos (ceremonias y meditaciones) y representaciones. Y por el otro, pensaba que podía hablar de “eficacia simbólica” en los términos propuestos por Lévi-Strauss. No obstante, estos postulados de la escuela sociológica francesa me daban un acercamiento incompleto a lo que estaba sucediendo en el CCT porque no respetaban las reflexiones “nativas” acerca de la ayahuasca y ocultaban la experiencia con el brebaje como una situación de encuentro, una relación. Si seguía estos postulados encontraba sólo tres agentes: Sylvia y Jorge: los “psicólogos-curanderos”, los curanderos peruanos, y los ayahuasqueros (las personas que se acercan al centro para participar de las ceremonias de ayahuasca). Por su parte, si analizaba la ceremonia de ayahuasca como un rito, entonces el brebaje aparecería como un mero

instrumento o preparación utilizado por “el mago” para sus “ritos de magia”. Cuando para el CCT la ayahuasca es mucho más que un simple brebaje.

Por otro lado, hablar de “eficacia simbólica” en los términos de Lévi-Strauss implicaba hablar de “creencias”, de “representaciones” mentales psicológicas de los agentes. Siguiendo esta idea reduciríamos la cura o sanación de la ayahuasca a una creencia y a un mero estatus social adquirido. Aquellas palabras que nos decía Jorge más arriba acerca de la búsqueda de equilibrio emocional y satisfacción con lo que sentimos; de la ayahuasca como conexión con el sentir y con las emociones; de la ayahuasca ayudándonos a resolver problemas; de la ceremonia como un experiencia que es tanto íntima como grupal; e incluso la misma exigencia de participación por parte de Sylvia, nos muestra que son mucho más que meras “representaciones” o “creencias”; son ideas que nacen de la experiencia; son ideas que nacen de un encuentro con una planta que tiene la capacidad de “hacernos hacer”. A lo largo de la presente tesina veremos que la eficacia, en el caso particular del CCT, no está dada por una mera “creencia” sino por la propia experiencia/relación con la ayahuasca.

En este sentido, siguiendo a Bruno Latour, proponemos ver todos los agentes activos e implicados, sobre todo los agentes no-humanos, en el CCT sin disminuirlos, ocultarlos o negarlos. Al igual que Rolando Silla para explicar la construcción del poder desde la propia reflexión de Luisa, aquí no diferenciaremos entre “agentes reales” y “representaciones” o “metáforas”, sino que seguiremos el curso de razonamiento de los propios agentes. En otro texto, Silla retomando a Tim Ingold, nos dice que aquello que habíamos señalado en un principio como “representaciones” es, en realidad, para las personas con las que estudiamos un “mundo-vida”, un mundo habitado por cosas (humanos, animales, plantas, rocas, autos, etc.).

En el CCT la ayahuasca aparece como una maestra, una guía que tiene poder y que no sólo hace actuar, sino también, transforma. Por lo tanto, reducirla a una mera representación sería un grave error. Como señala Latour con respecto a los seres del mundo invisible:

“Estos seres ya no son representaciones, imaginaciones, fantasías, proyectadas desde el interior hacia el exterior; vienen indudablemente de fuera, se nos imponen. Pero ¿cómo? Tienen su peso de ser, su dignidad ontológica” (Latour, 2013:199).

Devolvámosle a la planta su “dignidad ontológica” entendiéndola como parte de un “mundo-vida” en dónde humanos y no-humanos están constantemente interactuando y modificándose unos a otros. En palabras de Jorge:

*“Toda esta gente está vinculada con un mundo vivo. Todo es vivo. Pero es otro estado de conciencia. Este estado de conciencia (se refiere al “pensamiento racional”) cosifica todo. Mientras que el otro, ese que es peyorativamente como primitivo, se dice, conciencia animista, es una conciencia más integrada con la vida. Entonces, son mundos distintos”.*

Seguir esta perspectiva teórica nos permite ver que es del flujo de relaciones entre humanos y planta de donde surge la eficacia de las ceremonias de ayahuasca y no, como nos haría suponer la teoría de las “representaciones” de una representación mental. Como nos señala Tim Ingold:

“La única manera en que uno puede conocer las cosas, esto es, desde el mismo interior del ser de cada uno, es a través de un proceso de auto-descubrimiento. Para conocer las cosas, uno tiene que crecer dentro de ellas y dejarlas madurar en uno, de modo que se vuelvan parte de quien uno es” (Ingold, 2015:220).

De esta forma, para conocer fue necesario aprender a ver y aprender a escuchar dejándome “ser afectada” (Favret-Saada, 2014) por mi propio campo y por la ayahuasca. Este “dejarme ser afectada” implicó, como afirma Favret-Saada, aprender a tolerar la escisión, es decir, aprender a dar prioridad, según la situación, a aquella parte de mí misma que es afectada, modificada por la experiencia de campo, o dar prioridad a esa otra parte que quiere registrar la experiencia para comprenderla “científicamente”, entendiendo que hay momentos para “ser afectado”, momentos para registrar y momentos para analizar. Para este último momento, el del análisis, hemos intentado distanciarnos de los estudios que ubican las ceremonias de ayahuasca dentro del marco general de la “New Age”, el “neo-chamanismo”, los “nuevos movimientos religiosos” y del mercado global. Este distanciamiento no significa rechazar y/o contrastar dichas posturas, sino más bien, significa suspenderlas por un momento. De seguro si nos ponemos a leer con detalle todas las experiencias que se presentarán a lo largo de esta tesis podremos encontrar aquellas nociones que hagan “encajar” a este CCT dentro de estos análisis. Por el contrario, aquí nos proponemos presentar las teorías nativas acerca de experiencia con ayahuasca (entendiendo, claro está, que éstas son locales e interpretaciones “occidentales” de las practicas chamánicas y que dichas reflexiones son



hechas dentro del marco del trabajo de campo, por lo tanto, mi figura no queda fuera de esas reflexiones) y ver qué nociones y qué agentes surgen de ellas.

## **Organización**

La presente tesina estará dividida en cuatro capítulos. En el primero nos centraremos en la construcción de la historia del Centro a partir de la trayectoria de sus fundadores. De esta manera, nos dedicaremos a presentar los agentes humanos que forman parte del CCT: el curandero peruano, el “piscólogo-curandero” y los “ayahuasqueros”. El capítulo estará dividido en cuatro secciones. En la primera, presentaremos las influencias de la psicología. En la segunda, presentaremos el primer contacto que sus fundadores tuvieron con la ayahuasca. En la tercera, nos centraremos en las influencias del vegetalismo amazónico. Por último, nos centraremos en los “ayahuasqueros” basándonos en los resultados de un cuestionario de 10 preguntas que hemos repartido al finalizar cada meditación.

El segundo capítulo estará centrado en la actividad que los actores definen como “*meditaciones chamánicas*”. Dividido en dos secciones, en la primera nos centraremos en la descripción de la actividad así como también en las reflexiones nativas que surgen de dicha práctica. En la segunda sección, pondremos el foco en la relación que el CCT establece entre las “*meditaciones chamánicas*” y las ceremonias de ayahuasca.

El objetivo del tercer capítulo será rastrear y “re-ensamblar” los modos de existencia de la ayahuasca partiendo del hecho de que “*la Planta*” es un agente más del CCT. Para llevar a cabo dicho objetivo dividiremos el capítulo en cinco secciones. En la primera sección, nos centraremos en la ayahuasca como un agente psicoactivo basándonos en “los modos” que se han producido desde la botánica y la farmacología. En la segunda sección, siguiendo los postulados de Benny Shanon nos centramos en las visiones producidas por la ayahuasca. En la tercera sección, el foco estará puesto en “los modos” que muestran a la ayahuasca como una “*Planta Maestra*”, centrándonos en sus efectos terapéuticos y sanadores, en su capacidad de “transformación”. En la cuarta sección desarrollaremos la idea de “eficacia simbólica” de Lévi-Strauss complejizándola añadiendo el agente no-humano a la tríada: hechicero-enfermo-grupo. Siguiendo las ideas de Carlo Severi, analizaremos a la “creencia” desde tres conceptos: el de vínculo, el de duda y el de confianza. En la última sección mencionaremos algunas discusiones en torno a la cuestión legal del consumo de ayahuasca en contextos urbanos. Para ello, nos centramos en dos leyes argentinas (la ley 19.303 y la ley 23.737), en los

modos que algunos medios de comunicación de nuestro país han informado acerca de allanamientos en ceremonias de ayahuasca y, por último, en las experiencias en torno a los debates relacionados con la legislación del consumo de ayahuasca en tres países latinoamericanos: Brasil, Colombia y Perú.

El cuarto y último capítulo dará cuenta de las teorías nativas acerca del consumo de ayahuasca, teorías que nos llevan a plantear una “teoría nativa de la acción”. El objetivo de dicho capítulo será presentar tres experiencias/relaciones de ayahuasqueros del CCT con “*la Planta*” que nos permitirán ampliar, desde la propia reflexión de los actores, los resultados del cuestionario presentado en el primer capítulo. Todas estas experiencias aparecerán como “tecnologías del yo”, es decir, conocimientos entorno al “sí mismos”. El cuarto capítulo estará dividido en 4 secciones. La primera estará dedicada a la experiencia/relación de una radióloga que nos permitirá reflexionar acerca de teorías nativas del poder y de construcción de la otredad. La segunda sección estará dedicada a la experiencia/relación de un analista en sistemas y músico que nos permitirá reflexionar acerca de la relación entre religiosidad-música-códigos informáticos con la ayahuasca. La tercera sección estará dedicada a la experiencia/relación de un visitador médico que nos permitirá reflexionar acerca de, por un lado, la diferencia entre ayahuasca y “drogas”. Y por el otro, acerca de una “psicologización” de la espiritualidad. Por último, presentaremos mi propia ceremonia de ayahuasca entendida, por “los nativos”, como un “*bautismo*”. De esta forma, mi propia experiencia nos permitirá presentar a las ceremonias como un rito de paso. Pero también nos permitirá reflexionar acerca del trabajo de campo etnográfico y de la importancia de la noción del “ser afectado”.

## CAPITULO I: Un Centro Comunitario y Terapéutico del barrio porteño de Villa Crespo

En la introducción señalábamos que uno de mis primeros acercamientos teóricos para el análisis de las ceremonias de ayahuasca fue el análisis planteado por Marcel Mauss. Según este autor, “la magia está compuesta de agentes, actos y representaciones” (Mauss, 1979:50). Como ya mencioné anteriormente, aquí no hablaremos de “representaciones”, no obstante, algunos de sus postulados pueden servirnos para organizar nuestro análisis acerca de lo que acontece en el CCT. Empecemos por la noción de agente. Para Mauss el agente de la magia es el mago, el individuo que lleva a cabo los actos de magia. Por regla general, según este autor, las prácticas mágicas son ejecutadas por especialistas. Ahora bien, la propuesta de la presente tesina es ampliar esta noción y reconocer la capacidad de agencia tanto de seres humanos como de seres no-humanos. No obstante, en este primer capítulo sólo nos centraremos en los agentes humanos dejando el análisis de la planta (agente no-humano) para el tercer capítulo. De esta forma, en este CCT encontramos tres agentes humanos: sus fundadores (a quienes podríamos llamar psicólogos-curanderos), los ayahuasqueros (o aquellas personas que participan de las ceremonias de ayahuasca) y los curanderos peruanos (que en ciertas ocasiones viajan desde Perú a Buenos Aires a oficiarse ceremonias en el CCT). Pasemos ahora al relato de la historia del Centro Comunitario y Terapéutico del barrio porteño de Villa Crespo.

Restituir su historia requiere remitirse a la trayectoria de sus fundadores: Sylvia y Jorge. Esta vinculación entre historia de una institución e historia del personaje también ha sido señalada por otros autores, como por ejemplo Juan Scuro e Ismael Apud. Juan Scuro se centra en el proceso de formación de una iglesia daimista<sup>7</sup>, Céu de

---

<sup>7</sup>La iglesia daimista representa una de las tres religiones ayahuasqueras oriundas del Brasil que reelaboran la tradición ayahuasquera amazónica con relecturas influenciadas por el catolicismo, el espiritismo karteciano, las tradiciones afrobrasileñas y el esoterismo europeo. A partir de la década del 70 comenzó a expandirse tanto a los grandes centros del sur de Brasil como a diferentes países del mundo (Argentina, Uruguay, Japón, Francia, Holanda, Estados Unidos) (Labate, 2001).

Muy resumidamente y siguiendo a Diego R. Viegas y Néstor Berlanda (2012), los seguidores del movimiento religioso Santo Daime consideran que su doctrina se fundó en 1930 por un cabo de la Guardia Territorial llamado Raimundo Irineu Serra, quien comenzó en aquel año a desarrollar “trabajos espirituales” en Río Branco, capital del entonces territorio de Acre. Estos “trabajos espirituales” con ayahuasca fueron denominados *daime*, “dame” que proviene de su aprendizaje a efectuar pedidos e invocaciones al espíritu de la planta “dame luz”, “dame amor”, “dame fuerza”, “dame sabiduría”.

Según Beatriz Labate, el Santo Daime conserva el carácter sagrado de la fiesta y de la danza, oriundo del catolicismo popular. En su panteón mítico conviven, Dios, Jesús, la Virgen María, los santos católicos, entidades oriundas del universo afrobrasileño y seres de la naturaleza (sol, luna, estrellas). El ritual consiste en la entonación colectiva de “himnos”. Los “trabajos espirituales” realizados por los daimistas

Luz, en Montevideo, Uruguay. Allí señala que la existencia de dicha iglesia se encuentra fuertemente relacionada con la trayectoria de su actual dirigente: Ernesto Singer. Es decir, la historia de la institución se entrecruza con la historia del personaje. Por su parte, Ismael Apud en su tesis de Maestría, analiza los entrecruzamientos entre un Centro holístico uruguayo y un Centro vegetalista amazónico peruano. En su tesina, entonces, afirma que la formación del Centro uruguayo encuentra su impulso en la iniciativa de su directora y para contarnos acerca de él comienza con los estudios y actividades en las que su directora ha participado. Para el caso concreto del CCT de Villa Crespo, si bien no constituye una iglesia y mucho menos una religión, en este primer capítulo nos proponemos presentar su historia a partir de la construcción narrativa de la trayectoria de sus fundadores: Sylvia y Jorge.

De esta forma, el CCT se constituye como una asociación civil destinada al “bienestar emocional y espiritual” hace aproximadamente 12 años a partir de la iniciativa de sus fundadores: un matrimonio de psicólogos de Buenos Aires, Sylvia y Jorge. Según Jorge, el CCT “se construyó de manera espontánea”. No obstante, esta “espontaneidad” que remarca Jorge podría ser entendida como un proceso. De esta forma, para llegar hasta su fundación primero hay que partir de sus estudios como psicólogos que paulatinamente llevarán a la conformación del CCT. Sylvia ejerce como psicóloga desde hace unos 28 años aproximadamente y Jorge, por su parte, hace unos 14 años. Además de psicólogo por la Universidad de Flores, Jorge es analista en sistemas. De hecho, este constituye su trabajo principal, es decir, la fuente de ingresos para su familia.

Así el CCT se presenta como un “espacio ecléctico” que a partir de la combinación de distintas técnicas de la psicología con el curanderismo amazónico se propone brindar herramientas para que las personas puedan alcanzar su bienestar emocional y espiritual. Comencemos primero presentando las influencias que sus

---

son de “concentración” (con períodos de meditación y silencio) o de “bailado” (ejecución de una coreografía simple), pudiendo producirse un verdadero éxtasis colectivo. Del espiritismo kardecista son reelaboradas nociones como las de “karma” y “reencarnación”. Los individuos poseen dentro suyo, elementos de una “Memoria Divina”; al mismo tiempo pueden, a través del propio comportamiento, limpiar y alterar su “karma”, “evolucionando” espiritualmente en dirección a su “salvación”. Los daimistas son concebidos como los soldados del “Ejército de Juramidam”, empeñados en una “Batalla Astral” para “adoctrinar” a los “espíritus sin luz” Todo el ritual está atravesado por un espíritu militar: la utilización de un “uniforme” ritual, las maracas (“armas del guerrero”), el orden, la disciplina, etc. (Labate, 2001).

Para más información sobre el Santo Daime ver Labate (2001); Viegas y Berlanda (2012). Para la expansión del Santo Daime en Argentina ver Victor Hugo Lavazza (2009), para su expansión en Uruguay ver Ismael Apud (2013); Juan Scuro (2012).

fundadores fueron tomando de sus estudios como psicólogos y que les sirvieron de punta pie para la conformación de su CCT. Dichas influencias se encuentran marcadas por la psicología de Carl Gustav Jung, la psicología cognitiva, la psicología conductista, la terapia gestáltica y el análisis transaccional. A continuación presentaremos muy brevemente cada una de ellas.

## **I.I. Las Influencias de la psicología**

### **1- Carl Gustav Jung**

Psicólogo y psiquiatra suizo (1875-1961), Carl G. Jung, constituye un influyente ensayista y fundador de la psicología analítica, también llamada de los complejos o psicología profunda. Comenzó a reflexionar sobre los tipos de personalidades en el Hospital Psiquiátrico Universitario Burghölzli de Zürich que entonces estaba dirigido por Eugen Bleuler, pionero en ese momento en la investigación sobre la esquizofrenia. Pero el hombre que significó un antes y un después para Jung fue el padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, al que conoció en 1907. Jung estaba impresionado por el concepto de Freud de la represión de las ideas y deseos en el inconsciente como mecanismo de defensa y por sus teorías de interpretación de los sueños. Sin embargo, en 1913 pusieron fin a su relación por algunas diferencias teóricas. Mientras que Freud se ceñía completamente al método científico basado en la racionalidad, Jung se interesaba por una psicología que excedía el lado racional del ser humano (Alonso González, 2004). De esta forma, a partir de 1916 comenzó la formulación de sus conceptos sobre la estructura del inconsciente, dejando una vasta obra, como explica la Asociación Internacional de Psicología Analítica<sup>8</sup>.

Según Juan Carlos Alonso González<sup>9</sup>, durante las dos últimas décadas la obra de Carl G. Jung ha despertado un notable interés en América del Sur. Por otro lado, el autor señala que sus teorías no han tenido acceso a la Academia con la excepción de Estados Unidos, en donde hay muchos analistas que dictan sus cursos teóricos en universidades desde hace mucho tiempo. Por ejemplo, en la Universidad de Berkeley se enseña Psicología Junguiana desde 1977 (Alonso González, 2004). No obstante, según señala Alonso González, el ingreso de las teorías de Jung al mundo académico se ha ido

---

<sup>8</sup>Fuente: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/07/150724\\_tipos\\_personalidad\\_jung\\_finde\\_jm](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/07/150724_tipos_personalidad_jung_finde_jm)  
Consultado por última vez 10 de Julio del 2017.

<sup>9</sup>Docente en postgrados de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia: docente de los Diplomados de "Desarrollo Personal en Jung" y de "Técnicas expresivas en el enfoque Junguiano", y de "Estudio de Caso como estrategia de investigación". Desde 2005 hasta la actualidad se desempeña como Director en ADEPAC (Asociación para el Desarrollo de la Psicología Analítica en Colombia).

incrementando en los últimos años. En Colombia, país donde ejerce Alonso González, se han dictado cátedras sobre Jung en las facultades de psicología de dos universidades privadas de Bogotá: la Universidad Javeriana y la Universidad de los Andes (Alonso González, 2004). En Latinoamérica, el país con mayor recepción a las ideas junguianas ha sido Brasil que cuenta con cuatro institutos aprobados por Zurich en Sao Paulo, Río de Janeiro y Minas Gerais (Alonso González, 2004). Venezuela y Uruguay, por su parte, también tienen sus centros aprobados. La IAAP<sup>10</sup> tiene además una categoría de membresía a los que denomina “grupos en desarrollo” que constituyen agrupaciones de personas interesadas en divulgar la psicología analítica. En esta categoría se encuentran una asociación de formación en Argentina<sup>11</sup>, un grupo de desarrollo en Chile y una fundación en Ecuador (Alonso González, 2004).

Con respecto a sus ideas principales, Carl G. Jung entiende que el ser humano puede orientarse en el mundo a través de cuatro funciones básicas, las cuales las personas no utilizan por igual, sino que desarrollan más una que otra: el sentimiento, el pensamiento, la intuición y la sensación (Alonso González, 2004).

Alonso González, señala que los principales fundamentos de la psicología analítica son: la autorregulación de la psique, el modelo de estructura de la psique, el inconsciente personal, los complejos, el inconsciente colectivo y los arquetipos. Por cuestiones de extensión, aquí no nos centraremos en el desarrollo de todos sus conceptos teóricos ya que excede los límites de la temática planteada en la presente tesina; más bien, mencionaremos sólo tres aspectos de su psicología que se encuentran en relación con y que han influenciado al CCT.

En primer lugar, Jung afirmaba que no existía ninguna terapia que fuera válida para todos los individuos, por lo cual, procuraba prescindir de toda teoría al entrar en contacto con un paciente para dejar, de esta manera, que fuera la experiencia la que dictara el camino terapéutico a seguir (Alonso González, 2004). De esta forma, la psicología junguiana, tiende a evitar la creación de lazos de dependencia por parte de los pacientes, o a reducirla en la medida de lo posible. Consideraba de suma importancia la educación del paciente para que éste pudiera continuar con su trabajo terapéutico de manera independiente, es decir, consideraba que el paciente debía aprender a caminar por sí mismo, con la guía del terapeuta (Alonso González, 2004). Por otra parte, con

---

<sup>10</sup>International Association for Analytical Psychology.

<sup>11</sup>Cabe destacar que en Argentina, las teorías de Carl G. Jung están por fuera del ámbito académico universitario.

respecto al terapeuta, señalaba la necesidad de que el médico se transforme a sí mismo para que adquiera la capacidad de transformar a su paciente. Para Jung, quienes tienen la responsabilidad de enseñar algo, deben siempre aplicar en carne propia lo que espera que los demás realicen. Lo importante, entonces, no es el título del profesional sino sus capacidades humanas (Alonso González, 2004).

En segundo lugar, Jung afirmaba que la noción de “persona” representa una “máscara” que el individuo utiliza en su adaptación a la vida social cotidiana (Alonso González, 2004). Esta “máscara” constituye todos los aspectos de la personalidad con los que los individuos se adaptan al mundo exterior, los roles que desempeñan y que resultan presentables y agradables para los demás (Alonso González, 2004). Según él, la sociedad exige que todo sujeto represente un rol a la manera de máscara (como en el teatro), como si el sujeto nunca pudiera mostrarse a los demás con la totalidad de su personalidad (Alonso González, 2004). Si bien, Alonso González señala que el establecimiento de la persona es un recurso natural y necesario, existe la posibilidad de que el “yo” termine identificándose con esa máscara confundiendo así al individuo, quién no podrá diferenciar entre su “yo” y la “persona”.

En tercer y último lugar, el último concepto que desarrollaremos es el de “arquetipo”. Jung distingue entre los “arquetipos en sí” y las “representaciones arquetípicas”. Los primeros constituyen una especie de imágenes en potencia, contenedores temáticos sin contenido. En sí mismos son sólo tendencias y entes potenciales (Alonso González, 2004). Por su parte, las “representaciones arquetípicas” son las variaciones personales que se remiten a esas formas básicas que son los arquetipos en sí (Alonso González, 2004). Los arquetipos predisponen a los humanos a enfocar la vida y a vivirla de determinadas formas, de acuerdo con pautas anticipadas previamente dispuestas en la psique, por lo tanto, están relacionados con situaciones típicas de la humanidad (Alonso González 2004).

## 2- Psicología Cognitiva

La publicación de “Plans and the structure of behavior” de Miller, Gallanter y Pribram en 1960 constituyó el trabajo fundacional de la psicología cognitiva. Esta obra se influenció de fuentes como la Teoría de la Comunicación de Shannon<sup>12</sup>, las ciencias

---

<sup>12</sup>De la Teoría de la comunicación de Shannon, la psicología cognitiva toma los conceptos de “información” entendida como el número medio de dígitos binarios necesarios para distinguir un mensaje determinado del resto del conjunto de mensajes posibles; y el concepto de “símbolo” entendido como

del ordenador, la cibernética<sup>13</sup> y la psicolingüística<sup>14</sup> (Restrepo<sup>15</sup>, 2009). Por lo tanto, para Jorge Emiro Restrepo, “el surgimiento de la psicología cognitiva debe entenderse entonces como la cristalización de un conjunto de ideas, propuestos, personajes e instituciones que consagraron una nueva manera de entender la naturaleza de la mente y sus posibilidades y métodos de estudio” (Restrepo, 2009:72).

Una de las influencias clásicas que señala Restrepo se encuentran en la distinción marcada por Kant en su obra “Crítica de la razón pura” entre el “noúmeno” y el “fenómeno”. Según Kant, había que considerar dos reinos diferentes: el de los objetos, las cosas en sí mismas, el mundo externo, y el de los fenómenos mentales, el de la realidad subjetiva, el mundo interno. (Restrepo, 2009). Para que el “noúmeno” llegase a formar parte del mundo interno tenía que ser transformado por la intuición. Así pues, toda la realidad empírica se validaba como algo real en tanto que era intuida por el sujeto (Restrepo, 2009). Entonces, como afirma Restrepo, lo que el sujeto percibía no era una imagen fiel de la realidad exterior a él sino una reconstrucción, una representación, algo que aparece ante la subjetividad, un “fenómeno”. De esta forma, para Kant a la capacidad de recibir representaciones se la llama sensibilidad, pues los objetos vienen dados por esta; la capacidad que tenemos de pensar los objetos dados por la sensibilidad se la llama entendimiento; y la sensibilidad obra de la mano de la intuición (Restrepo, 2009). Así, las representaciones son la forma que tiene la intuición de obrar sobre los contenidos de la sensibilidad; las representaciones corresponden a los productos de la intuición toda vez que han sido recreados por el sujeto (Restrepo, 2009).

---

aquella entidad sintáctica cuya organización determinaba la información en el flujo del emisor al receptor a través del canal (Restrepo, 2009).

<sup>13</sup>De las ciencias del ordenador y la cibernética, la psicología cognitiva toma la analogía de la mente con los sistemas operativos para explicar la relación mente/cerebro. De esta forma, equipara la mente con el Software y cerebro con el Hardware de una PC. Luego de haber asumido esta analogía, en la actualidad la psicología cognitiva asumió cierto grado de funcionalismo y se ha convenido con éste de que no es necesario, ni siquiera pertinente, mirar el cerebro para hacer psicología (Restrepo, 2009). Es decir, es una disciplina que apela al estudio de lo mental únicamente estudiando los fenómenos mentales, sin importarle si éstos son producto de la actividad nerviosa del cerebro (Restrepo, 2009).

<sup>14</sup>Influenciada por los postulados acerca de los estudios en lingüística de Chomsky. La estructura formal del lenguaje, su sintaxis, era el aspecto central de su teoría. Para Chomsky, la gramática generativa del lenguaje podía ser comprendida a partir de un lenguaje formal estructurado por medio de símbolos que se reescribían de una u otra forma en atención a una reglas de generación que yacían prescritas en el Dispositivo de Adquisición del Lenguaje (Restrepo, 2009). La naturaleza del lenguaje era para Chomsky eminentemente formal, simbólica, y todos los procesos de adquisición, generación, transformación y comunicación debían entenderse bajo esta consideración (Restrepo, 2009).

<sup>15</sup>Jorge Emiro Restrepo es psicólogo de la Universidad Cooperativa de Colombia, filósofo de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, estudiante de Biología de la Universidad de Antioquia y profesor de la Facultad de Psicología, Universidad Cooperativa de Colombia-Medellín.



No obstante, Kant no es la única influencia filosófica de la psicología cognitiva. Entre los antecesores clásicos de la psicología cognitiva Restrepo señala a algunos presocráticos, Sócrates, Platón, Aristóteles, varios filósofos orientales, Santo Tomás, Hume, Descartes, Brentano, Husserl y Heidegger (Restrepo, 2009:74). Estos autores, reflexionaron acerca de múltiples ideas relacionadas con lo que actualmente se considera el núcleo filosófico de la psicología cognitiva: “la idea de que la mente es, esencialmente un sistema de procesamiento de información que opera sobre símbolos y representaciones, y cuyos productos, igualmente mentales o simbólicos, determinan el pensamiento, la emoción y la acción” (Restrepo, 2009:74). Si bien, la terminología de estos autores fue totalmente diferente, la esencia de sus ideas se corresponde notoriamente con los presupuestos teóricos y filosóficos de la psicología cognitiva actual (Restrepo, 2009).

### 3- Psicología Conductista

Aubrey J. Yates define a la psicología conductual como “el intento de utilizar sistemáticamente el cuerpo de conocimientos empíricos y teóricos que resultan de aplicar el método experimental en psicología y en disciplinas afines (filosofía y neurofisiología) con el fin de explicar la génesis y el mantenimiento de los patrones de conducta anormales; y aplicar este conocimiento al tratamiento o prevención de tales anomalías por medio de estudios experimentales controlados que se llevan a cabo en el paciente individual” (Yates, 1970:117). Es decir, la psicología conductista tiene como objetivo reforzar las “conductas deseables” y cambiar los hábitos que se consideran “no deseables”. Por lo tanto, la psicología conductista se centra en la acción. El comportamiento es en sí un problema y el objetivo del psicólogo conductista es enseñar a sus pacientes nuevos comportamientos para reducir al mínimo o eliminar el problema. Por otro lado, los primeros trabajos de la psicología conductual estuvieron dirigidos a las “anormalidades” de comportamiento individual tales como la frecuencia excesiva de orinar, las fobias y los tics (Yates, 1970). Según este autor, “no hay formas estándar de tratamiento del comportamiento; cada caso representa un problema nuevo y único que debe investigarse experimentalmente” (Yates, 1970:119). De esta forma, la validez de la terapia conductista, según Yates, radica en “ver si el comportamiento del paciente cambia sistemáticamente de acuerdo con las deducciones hechas con base en la teoría que se propuso para explicar el desorden en cuestión” (Yates, 1970:119).

Entonces, la psicología conductista se plantea como una metodología que entiende a la conducta tanto como un punto de partida heurístico para conjeturar o postular hipótesis o teorías explicativas de la conducta; y a su vez, como un punto de llegada o de contraste observacional y experimental de dichas explicaciones teóricas (Fuentes, 2011).

#### 4- Terapia gestáltica

Rómulo Burga<sup>16</sup> (1981), afirma que la terapia gestáltica, la cual surge entre los años 30 y 40, constituye una de las teorías y técnicas terapéuticas que buscan conocer al hombre y sus problemas brindándole mayores oportunidades de mejorar sus relaciones consigo mismo y con el mundo. Sus principales postulados fueron formulados por Frederick Perls. Gestalt, palabra en alemán, significa totalidad, unidad.

Para la terapia gestáltica el hombre no percibe las cosas como entidades aisladas sin relación entre ellas, sino que las organiza en el proceso perceptivo en totalidades significativas, es decir, en un proceso de formación de totalidad o unidad (gestalt) a partir de la figura-fondo (Burga, 1981). Esta formación se debe a la importante cantidad de necesidades<sup>17</sup> que tenemos, que se encuentran en constante desarrollo. Es decir, constantemente nos encontramos formando nuevas “gestalts” que al ser satisfechas o cerradas eliminamos y reemplazamos por otras, permitiendo que nuestras conductas y la experiencia perceptual sean organizadas por las necesidades primordiales en la jerarquía (Burga, 1981). La figura o “gestalt” es siempre lo más sobresaliente, lo emergente; y el fondo es lo difuso o indiferenciado. Por lo tanto, desde el punto de vista gestáltico, un sujeto integrado es aquel cuyo proceso se realiza en forma continua y sin interrupciones (Burga, 1981). En cambio, cuando una persona no logra satisfacer algunas necesidades o lo hace a medias, se interrumpe, se perturba el proceso y de ésta manera se forman gestalts inconclusas, denominadas “asuntos inconclusos” (Burga, 1981).

De esta forma, uno de los principales conceptos de la terapia gestáltica es “holismo”. A través de este concepto la terapia gestáltica afirma que toda la naturaleza es un campo unificado, siendo el hombre parte de la naturaleza se encuentra siempre dentro de un campo unificado, consigo mismo y con sus condiciones y manifestaciones sociales y culturales formando un todo (Burga, 1981). Por lo tanto según la terapia

---

<sup>16</sup>Psicólogo y miembro de la Asociación de Psicología Clínica de Lima, Perú.

<sup>17</sup>Al proceso de satisfacer las necesidades, la teoría gestáltica lo denomina "autorregulación orgánica". Ésta permite al organismo interactuar y contactarse con su ambiente; para lograr esto, la Gestalt pone énfasis en el "darse cuenta". El darse cuenta es, “darse cuenta” de lo que somos y tenemos cada uno de nosotros (Burga, 1981).

gestáltica, el hombre es también un campo unificado tanto consigo mismo como con el ambiente: no existen partes sino unificación (Burga, 1981). Según Perls el hombre, si bien holísticamente es un campo unificado, como organismo total posee dos niveles de actividad aparentemente diferentes: el pensar<sup>18</sup> y el actuar (Burga, 1981).

Por lo tanto, con respecto a la relación hombre-ambiente, la terapia gestáltica afirma que cada individuo vive en un campo ambiental y la relación que existe entre él y su ambiente determina su conducta (Burga, 1981). El estudio de la manera como el ser humano funciona en su ambiente, fue denominado por la Gestalt como "límite de contacto". En este "límite de contacto" es donde ocurren las sensaciones, emociones, conductas, modos de vivencia, etc. (Burga 1981). El "límite de contacto" se realiza mediante dos sistemas, ambos constituyen funciones del hombre total y con ellos el organismo y el ambiente se encuentran en una relación de reciprocidad: el sistema sensorial y el sistema motor (Burga, 1981). El primero da orientación, descubre lo que es necesario para sobrevivir en el ambiente y satisfacer las necesidades (Burga, 1981). El segundo proporciona los medios para manipularlo (Burga, 1981).

Otro concepto central de la terapia gestáltica lo constituye el "aquí y ahora". En este sentido, según Perls "toda terapia puede llevarse a cabo únicamente en el presente y cualquier otro modo constituye una interferencia"<sup>19</sup>. La mejor manera que nos permite comprender y permanecer en el ahora es el "darse cuenta", con el cual se descubre y se toma cabal conciencia de cada experiencia real (Burga, 1981). Según la terapia gestáltica aquello que antes había sido sofocado, hundido en el pasado, renace en el ahora a partir del reconocimiento, la intensificación y la focalización continuada (Burga, 1981). Así, sólo el presente, el "aquí y ahora", libera a la persona.

Con respecto al rol del terapeuta, la terapia gestáltica afirma que éste no debe ayudar directamente a resolver problemas sino que tiene que contribuir a restablecer las condiciones bajo las cuales el sujeto pueda hacer mejor uso de su propia capacidad de resolución de problemas (Burga, 1981). En la terapia, el sujeto debe alcanzar todo por sí mismo con la guía del terapeuta.

En resumen, "el objetivo de la terapia gestáltica es desarrollar y facultar al individuo para que actúe sobre la base de toda información posible, que capte no sólo

---

<sup>18</sup>El pensar constituye la actividad mental, tiene como capacidad aprender, manejar símbolos y abstracciones. El uso de símbolos deriva de la realidad y está dirigido a la elaboración de infinidad de actividades como la de construir teorías, afirmaciones, hipótesis, fantasías, además de otras actividades. El pensar incluye toda una gama de actividades como imaginar, anticipar, teorizar, e incluso soñar.

<sup>19</sup>Citado en Burga, 1981, pp.91.

los factores -relevantes del campo externo, sino también la información relevante interna, logrando con ello la autorregulación, tratando de llegar a ella por medio del darse cuenta en el aquí y ahora” (Burga, 1981:93). Busca instruir al sujeto a que preste atención a lo que siente, a lo que desea, a lo que hace para alcanzar una conciencia ininterrumpida y a descubrir de qué manera interrumpe su propio funcionamiento (Burga, 1981). Entonces, la terapia gestáltica antes que una terapia verbal es una terapia vivencial ya que implica revivir los asuntos inconclusos en el “aquí y ahora”, es restablecer el funcionamiento total e integrado del individuo para que por sí mismo pueda modificar su conducta (Burga, 1981).

##### 5- Análisis transaccional

Como afirma María Luisa Naranjo Pereira<sup>20</sup> el análisis transaccional permite comprender y mejorar la calidad de las relaciones interpersonales. A su vez, la autora señala que este tipo de análisis facilita entender las influencias del entorno, esto es, de las personas e instituciones sociales que participan en el proceso de socialización, en la conformación de la estructura y el funcionamiento de la personalidad.

De esta manera, el análisis transaccional intenta explicar cómo a partir de los tipos de mensajes, caricias, mandatos, prohibiciones y permisos que la persona recibe desde etapas muy tempranas de su vida, toma decisiones sobre quién es y cómo debe ser, adoptando determinadas posiciones existenciales o percepciones sobre sí misma, las otras personas y la vida (Naranjo Pereira, 2011). Según el análisis transaccional, a partir de estas decisiones y percepciones, la persona actúa en concordancia tanto consigo misma como con las demás, estableciendo relaciones saludables o enfermizas con estas o participando en juegos psicológicos que le permiten mantener o reforzar sus posiciones existenciales (Naranjo Pereira, 2011). Es decir, este tipo de análisis permite que la persona conozca cómo está estructurada su personalidad y cómo funciona, que tome conciencia de los mensajes recibidos a lo largo de su historia de vida que han influido en la conformación de su personalidad y en sus posiciones existenciales y que analice el tipo de transacciones que comúnmente mantiene con otras personas (Naranjo Pereira, 2011). Esto le permite a la persona poder reconocer su poder para definir su proyecto existencial y convertirse de esta forma en autor y protagonista de su propia vida (Naranjo Pereira, 2011).

---

<sup>20</sup>Docente de la Escuela de Orientación y Educación Especial de la Universidad de Costa Rica.

En resumen, “el propósito último del análisis transaccional es que la persona llegue a ser autónoma, lo que significa que está interesada básicamente en ser ella misma, en plantearse metas realistas que den propósito y significado a su existencia y en desarrollar un sistema ético para aplicarlo a su vida y en la toma de decisiones” (Naranjo Pereira, 2011:3).

## **I.II. Primer contacto con la ayahuasca**

Habiendo presentado las influencias que sus fundadores han tomado de sus estudios como psicólogos, pasemos ahora a continuar con el relato de la fundación del CCT: su primer acercamiento con la ayahuasca. Éste se produce cuando un amigo de Jorge, con quien había estudiado psicología, se contacta con él y lo invita a participar de una ceremonia de ayahuasca. Después de esta primera experiencia, concuerda junto con Sylvia, en brindarle a su amigo un espacio donde éste pudiera ofrecer sus ceremonias de ayahuasca. Este espacio alude a la adquisición de un lugar físico donde dichas ceremonias pudieran llevarse a cabo. Un lugar, donde las personas interesadas pudieran acercarse tanto a meditar como a tomar ayahuasca. Sylvia y Jorge disponían de un pequeño espacio que se encuentra detrás de su casa que consta de un hall y dos habitaciones donde venían realizando sus actividades como psicólogos (lo que actualmente sería la planta baja del CCT). Con el tiempo, pudieron comprar el departamento ubicado en la planta alta de su casa. Con esta adquisición, disponían de una habitación más espaciosa que puede albergar una mayor capacidad de personas (unas 20 personas aproximadamente para las ceremonias y con capacidad de hasta 30 para las meditaciones).

*“(…) Me comentó como era eso y yo sentí que era muy interesante. ¿Viste cuando sentís algo hacia algo? Uno intuye a veces cosas. Como un camino que se abría. Y bueno, le dije que me gustaría ver, conocer de qué se trataba. Y de hecho participé de una ceremonia. Y después de esto estuvimos hablando. Él buscaba un espacio para dar él ceremonia. (...)” (Jorge, julio 2015).*

De esta primera experiencia con ayahuasca de Jorge comienza a nacer un deseo de ayudar a las personas en su “*bienestar emocional y espiritual*”. Entonces, disponiendo de un espacio físico y de ayahuasca, el paso siguiente consistió en nombrar al Centro y diseñar un sitio web que les sirviera para difundir sus actividades. En un primer momento, habían pensado en llamar al Centro “*Ensueño*” pero como al

momento de diseñar la página Web no podían utilizar palabras con la letra ñ, el amigo de Jorge propuso el nombre actual del CCT. En lengua quechua, significa “*desde el cerro*”. A este nombre los actores le atribuyen dos significados: en primer lugar, “*estar abiertos a las influencias de las culturas originarias con el fin de enriquecer la propia cultura con contenidos que aporten beneficios en la calidad de vida propia y de quienes nos rodean*”. En segundo lugar, le atribuyen un significado que llaman metafórico. Así “*desde el cerro*” implica un “*mirar desde arriba*”, es decir, “*apreciar las cosas desde una distancia que permita incluir lo que hay alrededor de cada situación*”.

Sin embargo, la relación entre los tres (Sylvia, Jorge y su amigo) no permaneció libre de asperezas por mucho tiempo. Con respecto a esto, Sylvia me comentó que hubo dos hechos que alejaron a este amigo del CCT. El primero ocurrió cuando le pidieron colaborar con un porcentaje de sus ganancias para costear los gastos del centro. El segundo, cuando Sylvia y Jorge quisieron comenzar a traer al CCT curanderos indígenas para acrecentar su conocimiento con respecto a la ayahuasca. Luego del paso al costado de su amigo, Jorge comenzó a viajar a un centro en Iquitos, Perú, manejado por un curandero indígena shipibo. Estos viajes, realizados una vez al año, tenían como objetivo la adquisición de ayahuasca y también el inicio de un proceso de aprendizaje de técnicas de curación con “*Plantas Maestras*”. De esta forma, la participación de curanderos peruanos representa para los fundadores del Centro, el comienzo de un intercambio de experiencias y botellas de ayahuasca entre personas de “*distintas culturas*” (según la apreciación de los actores). En palabras de Jorge:

*“A nosotros nos interesaba esta cosa de incorporación de gente de una cultura originaria como para que las personas pudieran intercambiar sus, no digo sus ideas, pero al menos la apreciación de la relación que se establece con alguien que tiene otra cultura.” (Jorge, julio del 2015).*

### **I.III. Las influencias del Vegetalismo Amazónico**

Y aquí llegamos al segundo tipo de influencia del CCT que marcábamos al comienzo de este capítulo: el vegetalismo amazónico. Ismael Apud define al curanderismo amazónico como al conjunto de prácticas curanderiles del Alto Amazonas peruano, principalmente de las zonas de Pucallpa, San Martín y Loreto (Apud, 2013). Se trata de una “clasificación genérica aplicada a un conjunto heterogéneo de prácticas curanderiles amazónicas, en un contexto rural mestizo, donde el curandero utiliza

plantas medicinales de todo tipo para el tratamiento de diversas dolencias y enfermedades” (Apud, 2013:71).

Según señala Apud, cada curandero posee su estilo propio, más allá que existan características comunes a todo vegetalista. El curanderismo amazónico resulta una profesión u oficio que generalmente puede ser adquirido por vocación, elección sobrenatural, herencia, iniciación y/o comunicación con los espíritus (Apud, 2013). Por otro lado, Mauss también señala los mecanismos mediante los cuales un mago llega a convertirse en tal. De esta forma, señala que un mago llega a serlo por revelación, por consagración y por tradición. Por su parte, el psicólogo-curandero no se convierte en “curandero” por tradición, pero sí por revelación y por consagración. En este sentido, la primera ceremonia de ayahuasca en la que participó Jorge le sirvió como revelación para adentrarse en el conocimiento del curanderismo. Su “saber” y su “poder”, entonces, vienen de sus viajes a Perú pero también de ver cómo operan los curanderos invitados que ofrecen ceremonias en su propio centro en Villa Crespo.

Lo que distingue al curandero es que adquiere su conocimiento a partir de dietas con distintas plantas (entre las que figura la ayahuasca). Las dietas le permiten al curandero recibir poderes, visiones, hacerse más fuerte, aprender nuevas medicinas y aprender los cantos sagrados o “*icaros*” que le servirán para curar (Apud, 2013). De esta manera, a partir de las dietas se crea una relación con los espíritus de las plantas al incorporarlas al propio cuerpo, sentir las, escucharlas y experimentar visiones a partir de las cuales el curandero puede obtener conocimiento y poder (Apud, 2013). Para el curanderismo amazónico no existe una disociación entre los aspectos psicológicos y los aspectos orgánicos ya que la enfermedad es entendida como una “impureza” que se aloja en el organismo y que puede ser removida mediante ceremonias o purgas (Apud, 2013).

Dentro de la visión del curanderismo amazónico, las ceremonias de ayahuasca pueden utilizarse con diversos fines. Entre ellos Apud destaca: para conseguir visión, para limpieza, para conocer un enemigo que ha infligido un daño, para encontrar objetos perdidos, para ver parientes lejanos, para responder a una pregunta y, además, puede ser utilizada en tanto ritual de curación (Apud, 2013).

Entre los curanderos del vegetalismo amazónico que visitaron al CCT de Villa Crespo, el primero fue el hijo de un curandero que tiene un Centro en Perú; luego vino su padre. Sylvia, en una entrevista, destacó a Doña Asencia, curandera shipibo con quién tuvo su primera ceremonia. Entre otros curanderos que han visitado el CCT cabe

mencionar a Luis Quilquitón (descendiente cocama) y a Richard Rodríguez. Este último resulta central en la historia del CCT. Richard Rodríguez había organizado dos ceremonias de 20 personas cada una pero a último momento llamó a Sylvia y Jorge para avisarles que no iba a dar ceremonia. Hasta el episodio con Richard Rodríguez, Sylvia y Jorge participaban como “ayudantes”, conteniendo a las personas durante las ceremonias con ayahuasca. A partir de lo sucedido, sorprendidos y sin saber qué hacer, decidieron officiar, por primera vez, ellos mismos una ceremonia. Esta decisión se la atribuyen a las personas que asistían al Centro. De esta forma, según el discurso de los actores, es la propia demanda de las personas la que los alentó a officiar ellos mismos ceremonias de ayahuasca. Con respecto a este punto, la opinión pública, Mauss señalaría que:

“Es pues la opinión la que crea el mago, así como las influencias que aquel produce. Es gracias a la opinión que él sabe de todo y puede todo. Es la opinión pública la que quiere que la naturaleza no tenga secretos para él” (Mauss, 1979:68).

Si bien en el CCT la opinión pública (del grupo ayahuasquero) es de suma importancia (ya que en cierta medida le otorga autoridad a Sylvia y Jorge y los ubica como personas que “saben”) no es suficiente para explicar la “eficacia” de las ceremonias de ayahuasca. Como veremos en el tercer capítulo de esta tesina se necesitaran otros conceptos y otros agentes para garantizarla. Por el momento, tengamos presente que este “saber”, como también veremos en el siguiente capítulo, es el que les da el poder de officiar una ceremonia de ayahuasca, se encuentra ligado a un aprendizaje basado en la experiencia propia con “*la planta*”.

Ya mencionamos los mecanismos a través de los cuales un curandero podía convertirse en tal (tradición, revelación, herencia, vocación, consagración, elección sobre natural, iniciación, comunicación con los espíritus). A estos mecanismos Mauss agrega que la magia va unida al ejercicio de determinadas profesiones como la de médico, barbero, herrero, pastor, actor o sepulturero. En este sentido, cabría preguntarse si en los contextos urbanos el ejercicio de officiar ceremonias de ayahuasca puede unirse a profesiones como por ejemplo la psicología. Remitámonos a Lévi-Strauss y su texto “La eficacia simbólica”. Allí Lévi-Strauss realiza una comparación entre la psicología (psicoanálisis) y la cura chamanística. Para este autor, en ambos casos, el propósito consiste en llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido hasta ese momento inconsciente. En ambos casos entonces de lo que se trata es de suscitar



una experiencia estableciendo una relación inmediata con la conciencia y mediata con el inconsciente del “enfermo”. No obstante, el autor señala ciertas diferencias entre ambos métodos. En primer lugar, el papel que desempeña cada uno. En este sentido, el papel del psicólogo es el del oyente mientras que el del chamán es de orador. En segundo lugar, la diferencia se refiere al carácter de la “enfermedad”: psíquico en un caso, orgánico en el caso del chamán. Tanto el psicólogo como el chamán buscan provocar una experiencia, y esto lo consiguen reconstruyendo un mito que el “enfermo” debe vivir o revivir. De aquí se desprenden dos ideas centrales para Lévi-Strauss: en primer lugar, la capacidad de los símbolos (y las palabras) de actuar sobre problemas psicosomáticos o fisiológicos y efectivamente curar; en segundo lugar, la idea de que lo que cura efectivamente es el estatus social adquirido. Con respecto a este último punto cabe destacar, siguiendo a Carlo Severi, que la identidad ritual del chamán oscila entre la de un espíritu benéfico-terapéutico y la de un amenazante, un predador. De esta forma, tornarse el adversario de un ser sobrenatural (causante de la enfermedad) no es nunca un estatus simbólico permanente o una función social estable. La transformación simbólica nunca es válida de una vez y para siempre. “Actuar en tanto chamán” es, en cambio, un estado de la mente y del cuerpo excepcional y provisional que debe ser readquirido cada vez que uno se dispone para una intervención ritual (Severi, 2010). Así, el chamán debe someterse cada vez a una transformación específica; su estatus simbólico, su identidad tiene que ser ritualmente construida y desaparece cada vez que el rito es terminado (Severi, 2010). Es decir, la identidad ritual del chamán está fundada en un conjunto de connotaciones contradictorias y no estables (Severi, 2010). La identidad de Sylvia y Jorge como “personas que saben”, como “psicólogos-curanderos” no es una identidad fija y estable sino que se encuentra sujeta a esta transformación específica señalada por Severi: por un lado, tiene que ser ritualmente construida, por el otro, desaparece una vez finalizado el ritual. Así, la transformación es experiencial y contextualmente situada: en cada ceremonia y meditación es construida para desaparecer luego y volver a aparecer en la siguiente meditación o ceremonia.

Volviendo a los mitos que suscitan estos métodos, en el caso del psicólogo, se trata de un mito individual que el “enfermo” elabora con ayuda de elementos extraídos de su pasado. En el caso del chamán, el mito es social, colectivo. Más allá de estas diferencias en torno al mito, para Lévi-Strauss el psicoanálisis es la forma moderna de la técnica chamanística, es decir, su sucesora:

“Esta forma moderna de la técnica shamanística que es el psicoanálisis extrae, pues, sus caracteres particulares del hecho de que, en la civilización mecánica, únicamente hay lugar para el tiempo mítico en el hombre mismo. De esta comprobación el psicoanálisis puede recoger una confirmación de su validez, a la vez que la esperanza de profundizar sus bases teóricas y de comprender mejor el mecanismo de su eficacia, por una confrontación de sus métodos y sus objetivos con los de sus grandes predecesores: los shamanes y los hechiceros” (Lévi-Strauss, 1997:227).

No obstante, al contrario de lo que sucede en los casos analizados por Lévi-Strauss, en el CCT la ayahuasca provoca una experiencia a partir de la reconstrucción de un mito que es tanto individual como colectivo. Individual ya que son las propias emociones, sentimientos, miedos, traumas, experiencias de vida personal, las que afloran y resurgen (o se hacen conscientes) en la ceremonia de ayahuasca. Pero a su vez también se trata de una experiencia colectiva y esto por varias razones. En primer lugar, las ceremonias de ayahuasca son grupales. Durante las tomas, muchos ayahuasqueros afirman que sienten una interconexión con todos los que se encuentran allí presentes. De hecho, muchos afirman que aquel que llora o vomita durante toda la ceremonia, no sólo está “limpiando” y sanando por sí mismo sino que también lo está haciendo por todos los que se encuentran allí presentes. Entonces, la toma de ayahuasca les brinda un sentimiento de unidad ya que según la visión nativa “*todos somos uno, todos somos parte de lo mismo*”. Por otro lado, “lo colectivo”, como veremos más adelante, también puede hacerse presente en las visiones de la ayahuasca ya que durante la toma generalmente aparecen ciertos aspectos comunes<sup>21</sup> además de visiones influenciadas por las experiencias personales de cada uno.

Según Jorge, en nuestra vida cotidiana constantemente estamos representando mitos. Y aquí entran en juego la noción de “arquetipo” de Carl G. Jung que presentábamos más arriba. Citemos primero un fragmento donde Jorge explicita esta cuestión:

*“(…) Nosotros representamos arquetipos. Y los arquetipos son como los causes de un río. No se ven pero modelan la vida de la humanidad. Si vos ves distintas culturas, bueno, lo que ves en común en todas las culturas, eso son los arquetipos. Fenómenos inconscientes. Y fueron representados, por ejemplo, como el mito del héroe. Como la*

---

<sup>21</sup>Por ejemplo, los entrevistados, han destacado que durante las primeras experiencias con ayahuasca, “*la planta*” suele mostrarles el lugar de dónde proviene. De esta forma, varios han afirmado haber visto la selva amazónica durante sus visiones. Otros, han afirmado haber visto animales selváticos (como aves, jaguares o serpientes) o los diseños de los telares shipibos.

*Odisea. Si vos lees, es todo el camino del ser, la pérdida de identidad y todo el recorrido para recuperar el alma. A través de un camino, sí, espiritual. Y esos mitos los representamos todo el tiempo. Primero viene la caída. Después uno va recorriendo por distintas experiencias que son frustrantes. De repente uno es sacudido por cuestiones y de repente tiene que liberarse. Y de repente llega el destino. Vuelve transformado. Es lo que pasa. Ese mito del héroe es un buen mito porque es la representación de nuestra vida (...) O sea, el mito no es la parte fantástica de la historia. El mito es el proceso viviente de tu forma de moverte en la vida.” (Jorge, julio del 2015).*

De esta manera, podríamos suponer que la experiencia con ayahuasca puede ser entendida como ese “camino del ser” o “mito del héroe” que señala Jorge. En este sentido, podemos interpretar que una persona se acerca por primera vez a la ayahuasca porque sufrió una “pérdida de identidad”. En su camino por recuperarla, accede a la ayahuasca como un camino más entre otros (generalmente antes de llegar a probar ayahuasca muchos sujetos pasan por distintas actividades. Más adelante veremos este punto). Luego de la experiencia, entonces, el sujeto se transforma. Cabe destacar, que esta transformación no siempre es instantánea. Muchos ayahuasqueros señalan que se produce después de un tiempo de la toma en dónde pueden reflexionar acerca de lo que se les presentó en sus visiones, e incluso otros señalan que les llevó varias tomas de ayahuasca.

Entonces, las ceremonias de ayahuasca suscitan la construcción de un mito que es tanto individual como colectivo. Como ya hemos mencionado, la individualidad viene dada por el hecho de que son las propias emociones, sentimientos, miedos, traumas, experiencias de vida personal, las que afloran y resurgen. Pero también es colectivo porque suscita un “mito arquetípico”, por las propias visiones que suelen contener “patrones comunes” y porque la ayahuasca suscita un sentimiento de unidad entre quienes se encuentran compartiendo ese espacio durante una toma.

Por otro lado, un aspecto que resulta importante destacar es que si bien en el CCT sus fundadores no ofician de psicólogos, toman herramientas de esta disciplina para adaptar las prácticas chamánicas a “nuestro contexto urbano”:

*“Nosotros siempre estuvimos trabajando al lado de los curanderos. Nosotros desde nuestro lugar, porque a veces es fuerte. Hay personas que necesitan un soporte, y consideramos que sucede que un indígena que viene de su cultura a veces no está a la altura para poder entender lo que le pasa a una persona de nuestra cultura. Porque además, toda la experiencia se centra en procesos muy emocionales, mucho de*

*liberación, de conexión consigo mismo, con el sentir, como que corta obsesiones, corta cosas, hábitos mentales que le impiden a uno conectarse con su sentir básicamente.”*  
(Jorge, julio del 2015).

A partir de este fragmento podemos ver que uno de los postulados del CCT es “trabajar a la par de los curanderos”, el cual se encuentra estrechamente relacionado con su objetivo de “estar abiertos a las influencias de las culturas originarias con el fin de enriquecer la propia cultura”. Como afirma Alhena Caicedo, los “nuevos taitas” se auto-reconocen como “intermediarios”, “puentes entre culturas”, “traductores” con la capacidad de direccionar las experiencias individuales de los asistentes hacia la construcción de una finalidad: la “espiritualidad común” (Caicedo, 2009). Estas figuras “intermediarias” son los especialistas en el proceso de simplificación, estandarización y resemantización de las distintas prácticas terapéuticas en escena (Caicedo, 2009). En este sentido, podemos observar que el CCT se propone un objetivo puramente antropológico. Es decir, hay una preocupación por la alteridad, la diferencia, y la necesidad de incorporar ese “conocimiento otro”. Como afirma Bruno Latour:

“En el mundo desarrollado, no hay grupo que no tenga al menos algún instrumento de las ciencias sociales adosado. Ésta no es una “limitación inherente” de la disciplina debida al hecho de que los sociólogos son también “miembros sociales” y tienen dificultad para “extraerse” de los vínculos de sus propias “categorías sociales”. Es simplemente debido a que están en pie de igualdad con aquellos a quienes estudian, haciendo exactamente el mismo trabajo y participando en las mismas tareas de detectar vínculos sociales, aunque con instrumentos diferentes y al servicio de vocaciones profesionales diferentes” (Latour, 2008: 56).

Lo que esto quiere decir es que los actores también tienen su propio “metalenguaje” elaborado y plenamente reflexivo, ellos también “hacen” antropología o como postula la etnometodología “todos somos sociólogos en estado práctico” (Coulon, 1988). Los actores tienen sus propios métodos para dar sentido y, al mismo tiempo, para realizar sus acciones de todos los días (Coulon, 1988). El CCT tiene su propio “etnométodo”, un conocimiento de qué hacer. Este conocimiento, abarca por un lado, la incorporación de un “conocimiento otro” (el vegetalismo amazónico), y por el otro, un conocimiento acerca de qué hacer en las ceremonias de ayahuasca. Así como los actores de Becker “aprendieron a fumar marihuana para tener un buen viaje”, en el CCT también hay un conocimiento, un saber, en torno a cómo afrontar la experiencia con

ayahuasca. Participar en una ceremonia implica por un lado, aprender lo que “*la planta*” hace: es decir, entender cuáles son sus efectos farmacológicos y fisiológicos; pero también resulta central entender sus efectos sanadores y terapéuticos ya que se trata de una experiencia visionaria fuerte (como la definen muchos actores) de sanación espiritual y psicológica. Al igual que los fumadores de marihuana de Becker, en el CCT podemos ver que existe un corpus de conocimiento compartido (el cual es construido y no es fijo, sino que puede ir cambiando de acuerdo a las experiencias) acerca de lo que es la ayahuasca, cómo beberla eficazmente y qué experiencias (corporales y visuales) podría producir su consumo. De esta forma, cuando una persona se acerca al CCT a tomar ayahuasca por primera vez, se lo invita a una entrevista previa con Sylvia y Jorge. Allí, como veremos más adelante, se genera un espacio destinado al intercambio de saberes en torno a la planta. Generalmente Sylvia y Jorge, comentan en qué consiste la experiencia. Resaltan los poderes curativos de la ayahuasca, su uso ancestral en comunidades indígenas de la selva amazónica, mencionan los efectos físicos que produce y remarca la importancia de mantenerse relajado durante la experiencia. Luego, se lo invita a una meditación, ya que para el CCT, las meditaciones son recreaciones de las ceremonias de ayahuasca. Entonces, generalmente, el primerizo con ayahuasca que se acerca al CCT, se informa acerca de todo lo que implica la experiencia (vómitos, malestares físicos, visiones, el despertar de sensaciones, sentimientos, miedos, etc.) Además, para que la experiencia con ayahuasca sea fructífera es necesario seguir una dieta alimenticia. El CCT recomienda seguirla al menos una semana antes a la experiencia y continuarla una semana después (en el siguiente capítulo ampliaremos estas cuestiones). Por el momento, quería resaltar esta cuestión de la existencia de un conocimiento compartido basado en las propias experiencias con la planta; y que durante esa misma experiencia/relación la persona se forja una concepción del significado de dicha práctica y adquiere también percepciones y juicios, que posibilitan y vuelven deseable la experiencia (Becker, 2016). Después de la experiencia y luego de un tiempo de reflexión, la persona decidirá si continua o no con la práctica. Cabe destacar que a diferencia de lo que Becker señala para la marihuana, el consumo de ayahuasca, al menos en el CCT, no es recreativo, sino más bien de “sanación”.

En segundo lugar, podemos ver que los fundadores destacan una tarea de adaptación de una práctica indígena en el que su rol como psicólogos parecería cumplir un papel fundamental. Esta profesión les permitiría “*contener*” y “*tranquilizar*” a las personas durante las ceremonias de ayahuasca. Para muchos de los que participan de las

actividades del CCT, el título de psicólogos de Sylvia y Jorge les genera “*confianza*”. Representados por muchos como “*gente que sabe*”, conocedores tanto de la psicología como del chamanismo ayahuasquero, Sylvia y Jorge, aparecen dotados de un saber relacionado a la “*intuición*”. Para muchos participantes del CCT, esta “*intuición*” representa, por un lado, un saber que no necesita del pensamiento racional, es decir, un saber centrado en el “*sentir*”. Y por el otro, se trata de un saber holístico, es decir, un saber que complementa psicología con vegetalismo amazónico. Entonces, en el caso del CCT, podemos ver una conjunción de ambos métodos: el método de la psicología y el método del chamanismo, y ésta relación podemos encontrarla en la tensión permanente entre la tradición de la Ilustración y Romanticismo característica de disciplinas como la antropología y el psicoanálisis (Dias Duarte, 2013). Para Luiz Fernando Dias Duarte:

“La historia de occidente, desde la cual emergimos, puede ser leída como una confrontación permanente entre la ambición ilustrada de un progreso ilimitado y la inquietud por las características históricas de la condición humana contenida en los complejos marcos de una cierta materialidad y de una cierta capacidad simbólica y societaria” (Dias Duarte, 2013:46).

Es decir, esta historia puede ser leída a partir de la existencia de una tensión (que no es recíproca e igualitaria) entre la tradición de la Ilustración y el Romanticismo. Esta tensión se encuentra reflejada en los orígenes de disciplinas como el psicoanálisis y la antropología. Dias Duarte, afirma que ambas disciplinas, pese a las diferencias que se pueden encontrar entre ambas, comparten los principios básicos del Romanticismo, los cuales son revisados y comparados con los principios más básicos de ambas disciplinas (Dias Duarte, 2013). La tensión entre ambas tradiciones conlleva la posibilidad de combinación, de esta manera las posiciones se extienden desde un máximo iluminista hasta un máximo romántico, involucrando también posiciones centrales intermediarias (Dias Duarte, 2013). De esta manera, por un lado, las posiciones máximamente ilustradas lindan con el mecanicismo biomédico, la sociobiología y el economicismo. Por el otro, las posiciones románticas se insertan en el área del espiritualismo, del idealismo vulgar y del empirismo radical (Dias Duarte, 2013).

El Romanticismo es definido por Dias Duarte como el “conjunto de ideas que se oponen a la Ilustración desde mediados del siglo XVIII y que perduran, en sus grandes rasgos, hasta nuestros días” (Dias Duarte, 2013:46). Se trata, de un movimiento reactivo

en contra de los valores de universalismo, racionalismo, materialismo, naturalismo y fisicalismo (Dias Duarte, 2013):

“Se puede y se debe reconocer como “romántica” a toda contrafuerza frente a los valores del iluminismo en nuestra dinámica cultural desde fines del siglo XVIII” (Dias Duarte, 2013:47).

En este sentido, el romanticismo remarca el valor de la “sensibilidad interior”, es decir, “de la presencia de la subjetividad en los procesos del razonamiento y de la modelización científica” (Dias Duarte, 2013:47). Dias Duarte señala como los principios fundamentales del romanticismo a las nociones de “totalidad”, “flujo vital”, “pulsión”, “diferencia”, “singularidad”, “experiencia” y “comprensión subjetiva”. Presentemos muy brevemente qué dice Dias Duarte acerca de cada una de estas nociones, ya que nos ayudarán a entender algunas de las ideas centrales, que más adelante veremos, postuladas por el CCT. Acerca de la noción de “totalidad”, Dias Duarte”, señala que ésta se postula en contra del privilegio de la parte postulada por la ideología del individualismo y el universalismo. El Romanticismo, justamente, critica ese énfasis puesto en la fragmentación, en la segmentación de los elementos constitutivos de todos los entes (Dias Duarte, 2013). De esta forma, en el Romanticismo, el valor de “totalidad” asume la connotación de “unidad” (Dias Duarte, 2013). A su vez, la noción romántica de “totalidad” constituye una “singularidad”, es decir, todo ente puede ser considerado “individual” (como uno entre todos sus semejantes) y como “singular” (como único, una totalidad en sí mismo) (Dias Duarte, 2013). A su vez, la “totalidad” tiene como elemento esencial la “diferencia”. Se trata de una distribución distintiva del valor, es decir, realza la especificidad de un ente en tanto totalidad. Por su parte, la noción de “flujo vital” refiere a una cualidad permanentemente dinámica y móvil de todos los fenómenos y entes; noción contrapuesta a la consideración estabilizada del mundo característica del modelo universalista (Dias Duarte, 2013). El flujo es una cualidad intrínseca a cada “totalidad-singularidad” por lo tanto se manifiesta de manera distintiva (y también es diferente en su propia secuencia interna) (Dias Duarte, 2013). La noción de “pulsión” refiere a la capacidad de todos los entes de progresar en ese “flujo vital”, es decir, refiere a los ritmos y las orientaciones que le son específicas (Dias Duarte, 2013). La noción de “experiencia” constituye la base de la epistemología romántica la cual implica la consideración constante de los procesos subjetivos en juego en la relación con el mundo

exterior en contra de la “objetividad exterior absoluta” del proceso de conocimiento (Dias Duarte, 2013). Por último, la noción de “comprensión subjetiva”, refiere al método de conocimiento que tiene en cuenta la dimensión vivencial, subjetiva, total, opuesta a la noción de “explicación” (lineal, objetivista, típica del proceso universalista) (Dias Duarte, 2013).

Siguiendo los postulados de Dias Duarte anteriormente mencionados, podemos pensar al CCT como un espacio que retoma los valores comunes a la antropología y a la psicología que más las acercan a la tradición del romanticismo. Son estos valores, a mi entender, los que permiten que psicología y vegetalismo amazónico se encuentren y se conjuguen en una nueva re-interpretación; una re-interpretación que conlleva una dimensión anti-ilustrada:

“Contra el poder abstracto, intemporal, mediado, del pensamiento iluminista, sostiene la preeminencia de un conocimiento inmediato, palpable, sensible, vital, ubicado en el tiempo, como fundamento de la verdadera comprensión” (Dias Duarte, 2013:56).

En síntesis, la historia del CCT es inseparable de la trayectoria de sus fundadores y de las influencias que los han marcado en el transcurso de sus vidas. Entre ellas hemos mencionado las provenientes de la psicología y el vegetalismo amazónico. Disciplinas como la psicología y la propia antropología han oscilado entre la tradición Iluminista y la tradición del Romanticismo desde sus orígenes. Es esta tensión y una cierta inclinación al Romanticismo (con sus valores de totalidad, flujo vital, pulsión, diferencia, singularidad, experiencia y comprensión subjetiva) la que nos permite entender el encuentro entre psicología y vegetalismo amazónico. De dicho encuentro surge el objetivo principal del Centro Comunitario y Terapéutico: contribuir al “*bienestar espiritual y emocional*” de las personas, ayudarlas “*a recuperar la otra parte: su sentir*”. Es a través de claroscuros, del “retorno de lo reprimido” (Dias Duarte, 2013:51), de la búsqueda de luz por los caminos de la sombra, que este espacio surge como Centro Comunitario y Terapéutico destinado al “*sentir*”.

#### **I.IV. Los ayahuasqueros**

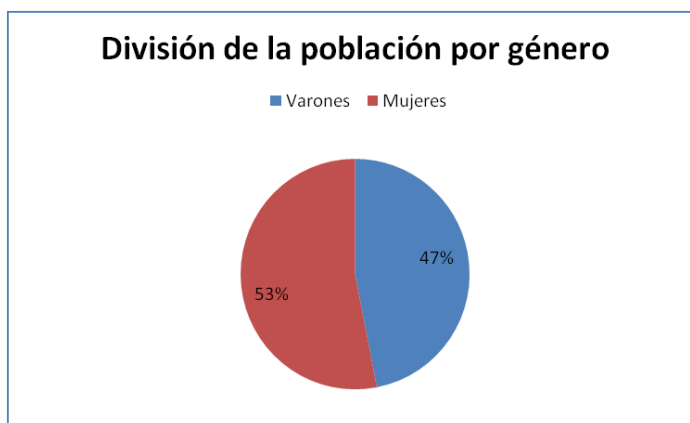
No obstante, al principio de este capítulo habíamos mencionado que sus fundadores y sus curanderos no eran los únicos agentes que constituían el CCT. A continuación nos centraremos en los ayahuasqueros: el público, las personas que se acercan a participar de las actividades del CCT. Si partimos del dispositivo



“observación participante” podemos decir que el público que asiste es bastante heterogéneo en lo que refiere a género, edad, profesiones y trabajo. No obstante, para darle peso cuantitativo a esta afirmación, realizamos unos 66 cuestionarios<sup>22</sup> de 10 preguntas cada uno los cuales se repartieron (a aquellos interesados en responder) todos los viernes al finalizar la meditación durante el 2016. El cuestionario fue anónimo y contó con preguntas centradas en cuestiones biográficas (referentes al género, edad y profesión de la persona) y en las actividades (referidas a el primer acercamiento al CCT, el tiempo que llevan participando de sus actividades y a su participación en otras actividades “similares” en otros lugares). La última pregunta refería a si consideraban que la “*meditaciones chamánicas*” les servían en su vida cotidiana: todos los casos contestaron con la opción “Sí”. Con respecto a esta cuestión, la cual veremos más adelante, una persona me señaló que esa pregunta era la más difícil de responder, ya que lo que más les había ayudado era la ayahuasca, a partir de la participación en las tomas es que la meditación podía significar como “útil” para “sentirse mejor”. A continuación presentaremos los datos de dicho cuestionario en gráficos y breves interpretaciones.

1. Tal y como lo muestra el siguiente cuadro, con respecto al género se obtuvieron los siguientes resultados:

**Gráfico 1.** *División de una porción de la población del CCT por género.*

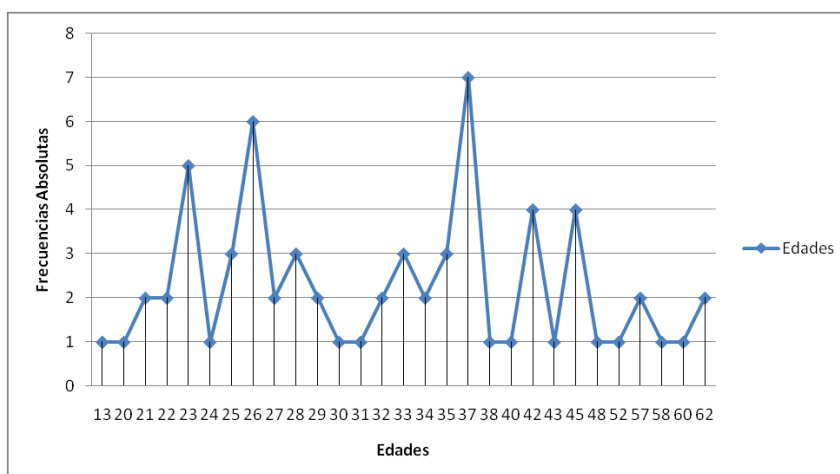


2. Con respecto a las edades, estas se mostraron muy variadas, con un mínimo de 13 años y un máximo de 62 años. En esta escala la edad que más se repitió, sin realizar una distinción por sexo, fue 37 años. Cabe aclarar que la presencia de menores de edad ha sido únicamente en las meditaciones, acompañados de sus respectivos padres:

---

<sup>22</sup> Ver apéndice

**Gráfico 2.** Distribución de frecuencias absolutas por edad.



3. Con respecto a la pregunta referida a las profesiones, los participantes han contestado con las siguientes categorías de profesión o trabajo:

**Tabla 1.** Profesiones.

Profesiones	
"Docente"	5
"Músico"	3
"Ingeniería en sistemas"	2
"Empleado/a"	11
"Estudiante"	13
"Comerciante"	2
"Diseño"	3
"Productor"	1
"Fraccionador de papel higiénico"	1
"Vivir deliberadamente"	1
"Emprendedor"	1
"Artista"	2
"Arquitecto"	1
"Luthier"	1
"Cine"	1
"Redes de mercadeo"	1
"Lic. En relaciones institucionales"	1
"Abogada"	1
"Caminante"	1
"Paseadora canina"	1
"Socióloga"	1
"Publicista"	1
"Lic. Ciencias políticas"	1
"Psicóloga"	1
"Actriz"	1
"Esteticista y terapeuta reikista"	1

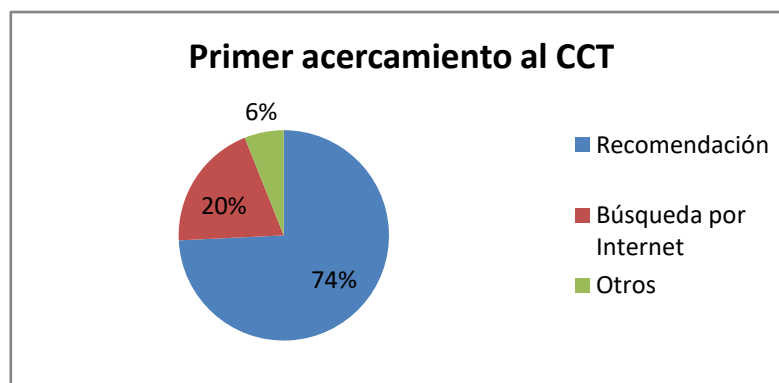
"Terapeuta (terapias alternativas)"	1
"Radióloga"	1
"Jubilada"	1
No contestaron	4
TOTAL	66

*Nota 1: Un ingeniero en sistemas también se autodenominó como músico.*

*Nota 2: De los 13 estudiantes, 5 han señalado que realizan otras actividades. Entre ellas han contestado: "caminante", "programador", "profesor de yoga", "docente" y "profesora particular".*

- Con respecto a cómo las personas que asisten se enteraron de las actividades que realiza el CCT podemos ver que tanto el “boca en boca” como una búsqueda personal por internet constituyen las fuentes centrales para acceder a estas prácticas alternativas de espiritualidad y sanación:

**Gráfico 3.** Primer acercamiento al CCT en porcentajes.

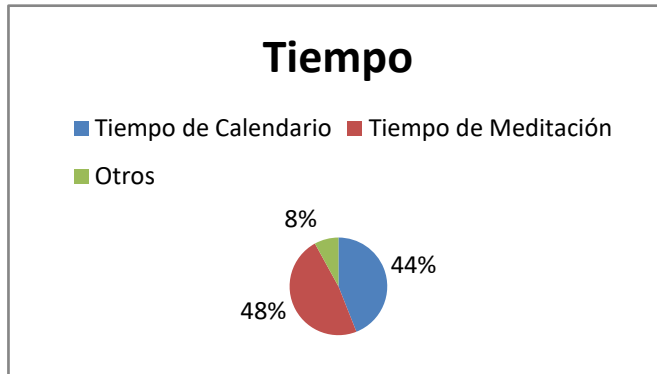


*Nota: La categoría “otros” incluye las siguientes respuestas: “por una meditación en Marcos Paz”; “La abuelita<sup>23</sup> me citó”; “Vine a meditar por primera vez” y “A través de un chamán shipibo”.*

- A la hora de medir el tiempo de participación en el CCT podemos distinguir entre quienes contestaron siguiendo un “tiempo de calendario” a saber midiéndolo en años o meses; y aquellos que siguieron un “tiempo de meditación”, es decir midiéndolo en cantidad de meditaciones:

**Gráfico 4.** Cantidad de tiempo participando de las actividades del CCT en porcentajes.

<sup>23</sup>“Abuelita” es uno de los nombres con los cuales los actores se refieren a la ayahuasca.

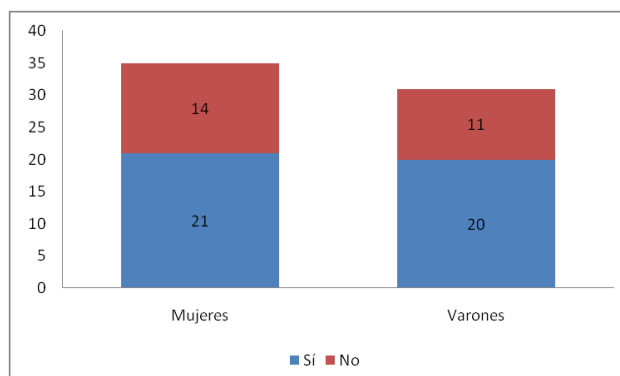


*Nota 1: Estos porcentajes no son sobre el total de la muestra. Sólo incluye a aquellos que contestaron “Sí” a la pregunta número 5 del cuestionario.*

*Nota 2: La categoría “otros” incluye a los que no han contestado.*

6. Una última cuestión que develó el cuestionario fue un panorama muy general para reconstruir las trayectorias previas de las personas. De esta forma podemos ver que más de la mitad de los que participaron del cuestionario ya se encontraban insertos en las redes de las “terapias alternativas” (Carozzi, 2000). Los actores han localizado estas redes en lugares como Quilmes, Buenos Aires, Capilla del Monte, Bernal, La Plata, La Reja, Morón, Comodoro Rivadavia, Mendoza, Brasil, Canadá, China y Francia. Con respecto a las actividades las más nombradas han sido: la participación en yoga; meditaciones; ceremonias de ayahuasca, hongos, San Pedro y wachuma, temazcales; danzas; reiki; sanación femenina; círculos femeninos; registros akashicos y canalizaciones. El siguiente cuadro muestra que entre las mujeres el 21% ha participado en otras actividades del “circuito alternativo” además de las ofrecidas en este CCT. En el caso de los varones ha sido el 20%. Por lo tanto, el 41% de aquellos que contestaron el cuestionario han participado en otros centros:

**Gráfico 5.** Participación en otras “actividades alternativas”.



Si bien este cuestionario constituye una muestra muy pequeña como para generalizar acerca de los acercamientos de ciertas porciones de la población urbana a este tipo de Centros, nos ayuda a construir un perfil general al menos para este en particular. De esta forma, el cuestionario se presentó para reforzar aquello que la observación-participante había percibido. En resumen, podemos decir entonces, que mujeres y hombres de edades que oscilan entre los 13 y los 62 años de profesiones y oficios variados se han acercado al CCT a través de recomendación de un familiar y/o amigo o porque encontraron el centro por Internet, de los cuales más de la mitad ya habían participado de otras actividades perfiladas, por autores como Carozzi, pertenecientes al “circuito alternativo”; actividades tales como yoga; meditaciones; ceremonias de ayahuasca, hongos, San Pedro y wachuma, temazcales; danzas; reiki; sanación femenina; círculos femeninos; registros akashicos y canalizaciones.

### **Resumen:**

Este primer capítulo tuvo como objetivo presentarle el CCT al lector. En esta tarea tomamos la noción de “agente de la magia” de Mauss y presentamos a los agentes-humanos que forman parte de este CCT. Así, señalamos que la historia del Centro es inseparable de la trayectoria de sus fundadores y de las influencias que los han marcado en el transcurso de sus vidas. Entre ellas hemos mencionado las provenientes de la psicología (la psicología de Carl Gustav Jung, la psicología cognitiva, la psicología conductista, la terapia gestáltica y el análisis transaccional) y el vegetalismo amazónico. Siguiendo a Dias Duarte, afirmamos que disciplinas como la psicología y la propia antropología han oscilado entre la tradición Iluminista y la tradición del Romanticismo desde sus orígenes. Es esta tensión y una cierta inclinación al Romanticismo la que nos permite entender el encuentro entre psicología y vegetalismo amazónico en este CCT. De dicho encuentro vimos que surgía el objetivo principal del CCT: contribuir al “bienestar espiritual y emocional” de las personas, ayudarlas “a recuperar la otra parte: su sentir”.

Aquí no sólo prestamos atención a los agentes “psicólogos-curanderos” y los curanderos peruanos; también vimos que había una tercera categoría: los ayahuasqueros. Para presentarlos nos basamos en los 66 cuestionarios. Éste fue anónimo y contó con preguntas centradas en cuestiones biográficas y en las actividades del CCT. Si bien este cuestionario constituye una muestra muy pequeña como para generalizar acerca de los acercamientos de ciertas porciones de la población urbana a

este tipo de Centros nos ayudó a construir un perfil general al menos para este en particular. Como ya vimos, los resultados mostraron que mujeres y hombres de edades que oscilan entre los 13 y los 62 años de profesiones y oficios variados se han acercado al CCT a través de una recomendación de un familiar y/o amigo o porque encontraron el centro por Internet, de los cuales más de la mitad ya habían participado de otras actividades perfiladas, por autores como Carozzi, pertenecientes al “circuito alternativo”; actividades tales como yoga; meditaciones; ceremonias de ayahuasca, hongos, San Pedro y wachuma, temazcales; danzas; reiki; sanación femenina; círculos femeninos; registros akashicos y canalizaciones.

## CAPÍTULO II: La “*meditación chamánica*” como herramienta para el sentir.

Antes de centrarnos en la descripción de la planta de ayahuasca, pasemos a describir otro componente central del CCT, aquello que Mauss presentaría como “los actos de magia”. En este capítulo nos centraremos en lo que “los nativos” definen como “*meditaciones chamánicas*”, dejando las ceremonias de ayahuasca para el último capítulo de esta tesina.

Tanto las “*meditaciones chamánicas*” como las ceremonias de ayahuasca son actividades que se presentan como orientadas hacia el “*sentir*”. Este “*sentir*”, como veremos más adelante en este capítulo, aparece como una categoría nativa asociada a las emociones, a la intuición, a las sensaciones del cuerpo, aparece como una meta, como algo que se debe recuperar y alcanzar.

Para describir estas actividades, utilizaremos algunos postulados señalados por Mauss con respecto a los ritos de magia. Para ello, Mauss se centra en dos cuestiones: en las condiciones para el rito y en la naturaleza del rito. Con respecto a las condiciones para el rito, destaca el momento, el lugar y los objetos del rito. De esta forma, afirma que el momento en el que se tiene que llevar a cabo el rito está cuidadosamente determinado. Como veremos a lo largo de este capítulo, en el CCT, las ceremonias de ayahuasca se realizan los fines de semana, generalmente los días viernes o sábados. Por otro lado, las “*meditaciones chamánicas*” se ofrecen los días miércoles y viernes de 20 a 21hs.

Otro aspecto que señala Mauss es que la ceremonia mágica no se lleva a cabo en cualquier lugar, necesita de lugares cualificados. Para la realización de la magia los cementerios, los cruces y el bosque son lugares predilectos. En el CCT las ceremonias de ayahuasca se realizan en la habitación más grande, que es la misma que se utiliza para las “*meditaciones chamánicas*”. No obstante, en algunas ocasiones, como para los feriados de Pascuas del 2016, el espacio elegido para realizar ceremonias de ayahuasca fue una quinta en La Reja, al aire libre.

En cuanto a los objetos, Mauss afirma que el mago utiliza instrumentos pero no de cualquier tipo y que su preparación y elección es objeto de ritos que a su vez están sometidos a condiciones de tiempo y lugar. Estos objetos poseen un valor mágico. Pero como poseen un valor, más que hablar de “objetos” proponemos, siguiendo a Tim Ingold, hablar de “cosas”. Ingold propone que el mundo habitado por humanos no está compuesto por “objetos” sino por “cosas” (Silla, 2013). Según Rolando Silla, esta

posición es tomada de Martin Heidegger, quien afirma que “la cosa no es materia formada; que por ejemplo, el árbol no es un objeto, sino una cierta concurrencia conjunta de hilos de vida: ‘un parlamento de líneas’” (Silla, 2013:13). Así, para Ingold la vida es una capacidad generativa que abarca campos de relaciones; no se trata de un concepto biológico sino más bien fenomenológico que implica la idea de que habitamos un mundo y que estamos inmersos y lanzados a él, dentro del cual, lo central es la experiencia y los flujos (Silla, 2013). Este “mundo-vida” no puede ser reducido a un modelo congelado en el tiempo ya que siempre se encuentra en un devenir (Silla, 2013). Las “cosas” (humanos, animales, plantas, rocas, autos, etc.) están inmersas en el mundo, se desarrollan en él y tienen diferentes dinámicas (Silla, 2013). De esta forma, si queremos estudiar las relaciones de humanos y no-humanos, las relaciones entre cosas, debemos atender a los flujos vitales. Como afirma Rolando Silla:

“(…) la antropología ya no sería sólo el estudio del Hombre, tampoco de los seres humanos en una sociedad o cultura predeterminada, sino el estudio de las relaciones que los diferentes seres humanos y los no-humanos realizan en el acontecer de la vida. Salimos así de las principales corrientes del pensamiento occidental (tanto en filosofía como antropología) para sumergirnos en lo que habitualmente nuestros nativos afirman que el mundo es. Efectivamente considero que, sin caer en un esencialismo, vitalismo o fetichismo, la posición de Ingold es más cercana al punto de vista de los seres humanos insertos, no ya solo en un tejido de relaciones sociales, sino en el mundo de la vida, que todos compartiríamos con otros seres humanos, pero también con otras cosas” (Silla, 2013:13-14).

En el CCT, para la realización de una ceremonia de ayahuasca el curandero se relaciona y habita su “mundo-vida” con las siguientes “cosas”: el cuenco donde se servirá la ayahuasca, su pipa (uno de sus instrumentos más importantes) con la que soplará el *mapacho*, su voz con la que cantará y guiará toda la ceremonia y la *shacapa* que utilizará para barrer por encima de la cabeza de los participantes. Para la “*meditación chamánica*”, se utilizarán la pipa con la que sopla tabaco, su voz con la que canta, el agua florida (la cual Jorge toma, mantiene en su boca y luego escupe sobre la persona. Sylvia, por el contrario, toma un poco con su mano y la va salpicando), la *shacapa* y también se utilizarán una serie de instrumentos musicales como: flautas, un gong, guitarra, didgeridoo, cascabeles, cuencos tibetanos, entre otros.

Por último, con respecto a la naturaleza del rito, Mauss divide entre ritos manuales y ritos orales. Con respecto a los primeros, afirma que la magia es el arte de



acomodar, de preparar mezclas y fermentaciones. Los productos mágicos se trituran, se muelen, se mezclan, se disuelven para transformarlos en perfumes, bebidas e infusiones, pastas e imágenes con el objeto de ser bebidas, comidas o guardadas como amuletos. Así, Mauss afirma que la preparación y la confección de los productos es el objetivo principal y central de la ceremonia completa. Los ritos manuales, entonces son los gestos. En el CCT, estos ritos manuales estarían marcados por la preparación del brebaje. La ayahuasca, no obstante, no es preparada en el Centro. Es traída en botellas desde Perú. Aquí, simplemente se calienta unos minutos en una pava, se mezcla bien y se vuelve a pasar a una botella. Luego, se sacude un poco, se abre y se le canta para finalmente servirla. Además de la preparación del brebaje, dentro de esta categoría de ritos manuales, podríamos incluir todos los movimientos gestuales del curandero. En este sentido, resultan centrales cuestiones como la imposición de la mano sobre la cabeza en el momento de cantar y de pasar la *shacapa* por la cabeza de la persona, así como también el acto de soplar tabaco o el de escupir agua florida. Tanto el tabaco como el agua florida son utilizados para relajar el cuerpo y la mente en ceremonias de ayahuasca pero también en las meditaciones. No obstante, hay que tener siempre presente que tanto la ayahuasca como el tabaco *mapacho* constituyen más que simples mezclas, preparaciones o fermentaciones, son “Plantas Maestras” y como tales, “cosas” activas insertas en un “mundo-vida”.

Los ritos orales, por otro lado, constituyen los encantamientos. Éstos son juramentos, votos, imprecaciones, oraciones, himnos, fórmulas, etc. Los ritos orales, son las palabras dichas. Los encantamientos, según Mauss, se realizan en un lenguaje especial, que es el lenguaje de los dioses, de los espíritus, de la magia. En el CCT, los cantos, o también conocidos como “*ícaros*”<sup>24</sup>, formarían parte de estos ritos orales. El canto resulta central tanto en la ceremonia de ayahuasca como en la meditación. Su objetivo es sanar a través de las palabras pero por sobre todo cumplen la función de guiar la ceremonia. El canto, además, es inducido e inspirado por la propia ayahuasca. No solo canta el curandero sino también pueden cantar los participantes. Muchas veces estas canciones se cantan con palabras claras y otras, sobre todo Jorge, resultan una serie de sonidos ininteligibles.

Los “*ícaros*” son canciones transmitidas por las “*Plantas Maestras*” que permiten conectar con el “mundo de los espíritus” (Apud, 2013). Éstos pueden ser

---

<sup>24</sup>Del quechua, *Ikaray* significa “soplar”; humo para curar (Apud, 2013).

cantados, silbados o susurrados; a su vez, pueden ser entonados en quechua, algún dialecto local, castellano o “lenguajes no humanos de animales o espíritus” (Apud, 2013). Los “*icaros*” constituyen el “lenguaje de las plantas”, constituye el modo que el curandero tiene de comunicarse con los espíritus (Apud, 2013). La importancia de los “*icaros*” no radica en la letra de lo que se canta sino en la intención (Apud, 2013). Como afirma Carlo Severi, en las sociedades orales lo que convierte a una representación en parte de una tradición es la forma en que está expresada (Severi, 2010). Estas historias están sostenidas por esquemas narrativos ejemplares, secuencias tipo, modelos y estilos (Severi, 2010). Con el transcurso del tiempo, no son las historias en cuanto tales sino los escenarios típicos los que adquieren cierta estabilidad, y así preservan la relativa libertad del narrador y la identidad general de una tradición (Severi, 2010). En el uso ritual del lenguaje de los cantos chamánicos<sup>25</sup> (o los “*icaros*”), la improvisación individual puede tener un rol importante (Severi, 2010). De esta manera, aprender un canto chamánico no implica necesariamente aprender de memoria todos los detalles de un texto, sino más bien, supone aprender una técnica particular que puede ir desde una cierta manera de cantar o modular la voz (diferente a la conversación normal) hasta la manipulación de una forma lingüística (Severi, 2010).

“Aprender a convertirse en chamán significa aprender a cantar, a entonar los ritmos intensos de los cantos, a tejer cuidadosamente una entre otra un cierto número de imágenes verbales transmitidas en el abstruso lenguaje de los cantos chamánicos y a sostener la recitación” (Townesley, citado en Severi, 2010:225).

Para un chamán cantar significa realizar una acción particular, es decir, a través de una transformación específica del uso “normal” del lenguaje, el chamán se torna capaz de entender, ver y nombrar las cosas del mundo de manera excepcional (Severi, 2010). Es entonces el proceso de transformación simbólica realizada a través de la acción ritual la que confiere al contexto de la comunicación ritual una forma peculiar que la distingue de las interacciones ordinarias (Severi, 2010). Esta transformación del lenguaje se produce a través del instrumento lingüístico del “paralelismo” entendido por Severi como el modo de tejer juntas imágenes verbales. El “paralelismo” no es sólo una

---

<sup>25</sup>Carlo Severi afirma que entre los cantos chamánicos podemos encontrar varias situaciones diferentes: desde textos muy largos y complejos aprendidos de memoria, pasando por el uso relativamente libre de un pequeño grupo de metáforas esotéricas, hasta la emisión aparentemente casual de sonidos privados de sentido (Severi, 2010:223-224).

técnica de recitación ya que cuando se aplica a la descripción del sufrimiento<sup>26</sup>, se torna una manera de construir una dimensión sobrenatural, pensada como un “mundo invisible” o como un “mundo posible” que posee una existencia paralela al “mundo real” (Severi, 2010). Pero en los cantos chamánicos no sólo se produce una transformación del lenguaje sino también una cierta transformación del enunciador. De esta forma, de simple individuo, el enunciador asume el rol de un representante de la tradición, se vuelve la voz de un saber compartido (Severi, 2010). Es a través de este pasaje de una transformación orientada de la palabra dicha a una transformación de la figura del enunciador que se produce la generación de la creencia:

“(…) el mismo instrumento de transformación que describimos hasta ahora como un modo de modificar la imagen del mundo, de manera objetiva, puede ser usado también de manera reflexiva, para cambiar la imagen del enunciador. Es a través de ese pasaje crucial del uso objetivo al uso reflexivo de la técnica del paralelismo que se establece, en el caso de las tradiciones chamánicas amerindias, ese particular contexto que caracteriza la comunicación ritual y su efecto mnemónico más específico: la generación de la creencia” (Severi, 2010:230).

Por lo tanto, la simple narración de un viaje al mas allá en un canto chamánico no posee por sí mismo ningún efecto terapéutico, no constituye por sí mismo un contexto ritual. Para ello, es necesario que se utilice la técnica de transformación de un cuerpo, de una persona real en una presencia sobrenatural:

“(…) un contexto de comunicación es ritual (y por consiguiente, más libre que la forma narrativa, pero no obstante fuertemente memorable) cuando y sólo cuando se verifica una transformación de la identidad de los participantes, fundada en la presencia simultánea de connotaciones contradictorias” (Severi, 2010:234).

Es decir, la comprensión del chamanismo no depende solamente de la descripción de las categorías de fondo del discurso chamánico, sino en cambio, se trata de entender lo que concretamente se realiza, en la escena ritual, a través de un peculiar uso del lenguaje y de la modulación de la voz (Severi, 2010). De esta manera, el foco del ritual no es la exploración cosmológica del más allá sino más bien un proceso particular de metamorfosis implicado en un viaje o “caza simbólica” (Severi, 2010). La terapia chamánica constituye el resultado de un conflicto entre dos rivales: un “espíritu

---

<sup>26</sup>Como en el caso de los cantos Kuna destinados al parto difícil analizados tanto por Lévi-Strauss como por Carlo Severi.

patógeno” (generalmente encarnado en la imagen de un predador animal) y el chamán y su “espíritu auxiliar” (generalmente un espíritu vegetal que posee el poder de curar). El ritual ya no constituye un fragmento de un discurso imaginario de la naturaleza del universo sino que se convierte en el instrumento de una “caza simbólica” (Severi, 2010). En esta “caza simbólica” el chamán debe transformarse a sí mismo en un ser múltiple, dotado de una identidad plural; debe adquirir una voz compleja en la que una variedad de criaturas puedan ser evocadas (Severi, 2010). Así, el chamán comienza a hablar la “lengua de los espíritus vegetales” e incorpora dos poderes: el de curar y el de ver lo no visible para los profanos (Severi, 2010). Tiene que no sólo encarnar al “espíritu vegetal” sino también representar, dar voz, a los “espíritus animales” que residen en el cuerpo del enfermo (Severi, 2010):

“El lenguaje es usado en este contexto no sólo como un modo de generar el sentido o como un modo “mágico” de realizar un acto terapéutico, sino fundamentalmente como una *máscara acústica*: un modo reflexivo de generar la identidad ritual del enunciadore” (Severi, 2010:242).

En síntesis, los “*ícaros*” son canciones transmitidas por las “*Plantas Maestras*”; representan el “lenguaje de las plantas” que es entonado por el chamán para sanar dentro de un contexto ritual. Éstos representan, más que una exploración cosmológica del más allá, una “caza simbólica” entre el “espíritu patógeno” (la “enfermedad”) y el chamán y su “espíritu auxiliar”. En el CCT existen dos maneras de entonar estos “*ícaros*”. El primer repertorio de “cantos chamánicos” está constituido por canciones entonadas en castellano, cantadas tanto por Sylvia y los ayudantes como por las personas que participa de las meditaciones habitualmente y conocen las letras. A través del uso de metáforas y del lenguaje poético se busca sanar remitiendo a la “búsqueda del ser”, los sentimientos, el amor, la vida como un fluir, la confianza, el agradecimiento y la liberación.

A continuación transcribiremos dos de estas canciones:

1- “*En espiral hacia el centro  
Al centro del corazón.  
Soy el tejido, soy el tejedor  
Soy el sueño y el soñador  
Soy el tejido, soy el tejedor  
Soy el sueño y el soñador  
En espiral hacia el centro  
Al centro del corazón*”.

2- *“Deja que fluya  
Deja que venga  
Deja que te lleve la marea.  
Todo en la vida  
Tiene un sentido  
Y es el amor  
Lo que está en el centro.  
Y vas amando  
Y vas confiando  
Vas liberando  
Desde adentro.  
Y agradeces  
Mientras recuerdas  
Quién eres tú  
Desde tu centro”*.

Ambas canciones son entonadas tanto en las “*meditaciones chamánicas*” como en las ceremonias de ayahuasca. En las meditaciones, generalmente comienzan a cantarse después de que a cada participante se le haya soplado tabaco sobre su cabeza, pecho y manos. En las ceremonias de ayahuasca su aparición suele ser inspirada, como dicen los propios “nativos”, por la planta de ayahuasca. En este sentido, Sylvia afirma que para aprender a cantar “*ícaros*” sanadores antes hay que aprender de las plantas. Este sería, según ella, el proceso de aprendizaje que inició Jorge. Ya hemos mencionado que todos los años Jorge viaja a un centro en Iquitos donde participa de una dieta con distintas plantas (a este viaje también son invitados amigos y conocidos del CCT). Según me comentó Sylvia, el curandero de Iquitos le habría dado a Jorge una planta especial (no me especificó cuál) que le enseñó a cantar. Por su parte Jorge, tanto en las meditaciones como en las ceremonias de ayahuasca, entona una clase un tanto diferente de estos “*ícaros*” en castellano. Sus canciones suelen ser emitidas en un lenguaje (o no-lenguaje) casi incomprensible, el “lenguaje de las plantas”. En esta clase de “*ícaros*”, lo central no es lo que se dice, sino el sonido. Según Severi, el sonido puede tener existencia autónoma la cual no es ni caótica o insensata, sino más bien, se trata de sonidos que siguen ciertas configuraciones sonoras regulares. Aquí el sonido tiene una profunda relación con el sentido el cual se encuentra escondido en la música, en la entonación, en el canto, en el estilo de los gestos (Severi, 2010). Estos sonidos poseen una regularidad perceptible que guían la escucha (y se encuentran conectados con las visiones en las ceremonias de ayahuasca, ya que también las guían) pero sin que un sonido preciso se asocie a esa regularidad perceptiva (Severi, 2010).

Ambos tipos de “*ícaros*” -los que utilizan un “lenguaje poético” y los que constituyen sonidos sin palabras (pero no por eso carentes de sentido)- reflejan el “lenguaje de las plantas” y su finalidad es la de sanar, cumpliendo funciones como la contención, la invocación, la guía y la dirección de la experiencia visionaria.

Teniendo en cuenta estos elementos señalados por Mauss y las aclaraciones que les hemos hecho siguiendo a Ingold (a través de Rolando Silla) y Severi, acerca de las condiciones, la naturaleza y los objetos del rito, a continuación presentaremos una descripción de las “*meditaciones chamánicas*”.

## **II.I Meditaciones chamánicas**

Las “*meditaciones chamánicas*” son actividades que se organizan los miércoles y los viernes a partir de las 20hs con una duración de una hora. Se trata de un espacio gratuito, al que se puede colaborar de manera voluntaria con \$30, destinado a la relajación y a la conexión con lo que denominan el “*sentir*”. Allí las personas que participan se sientan sobre el piso en la habitación de la planta alta del Centro, la misma donde luego se organizan las ceremonias de ayahuasca.

Generalmente asisten entre quince y veinticinco personas por meditación, tanto hombres como mujeres de edades muy variadas<sup>27</sup>. Con respecto a la concurrencia de las meditaciones, hubo casos en los que llegué a contar treinta y cinco personas (en muchas ocasiones, cuando se organizan ceremonias de ayahuasca tanto los viernes como los sábados, las meditaciones suelen ser más concurridas que días donde no hay ceremonias próximas) y otras en las que fueron sólo siete personas (los casos de baja concurrencia coinciden con climas lluviosos y fríos). Por otro lado, los meses de enero y febrero del 2016 no han superado las veinte personas aproximadamente.

Las “*meditaciones chamánicas*” son guiadas por Sylvia y Jorge, pero también cuentan con la colaboración de “ayudantes” tanto para las ceremonias como para la meditación. De esta forma, se dividen el trabajo sobre todo cuando la meditación es muy concurrida. La presencia de estos ayudantes, así como también de los que van a meditar, no es muy regular. Algunos de los que he visto los miércoles no han estado los días viernes y viceversa. También sucede que son regulares durante unas semanas o meses, dejan de venir y aparecen luego de un tiempo. Los ayudantes se han ofrecido a colaborar con las tareas de soplado de tabaco de manera voluntaria y como

---

<sup>27</sup>Ver los resultados del cuestionario presentados en el primer capítulo para más información acerca de los perfiles de quienes se acercan a meditar.

consecuencia de un deseo de ayudar a las personas en su proceso de “*sanación espiritual y bienestar*”; deseo que ha aparecido luego de participar en varias ceremonias de ayahuasca. Aproximadamente el CCT cuenta con unos siete ayudantes hasta el momento de mi trabajo de campo (mujeres y hombres). Estos ayudantes realizan las mismas tareas que Sylvia y Jorge: soplan tabaco, cantan, tocan instrumentos y, cuando Sylvia y Jorge están de vacaciones, quedan a cargo del centro.

Entre las 19.30 y las 20hs las personas que se acercan a meditar al Centro comienzan a llegar. Tocan timbre, esperan que los atiendan por el portero eléctrico y una vez que se anuncian, la puerta se abre. Ingresan a un pasillo descubierto decorado con plantas. En él, a la izquierda podemos observar una puerta de madera que da a la planta baja del centro y si seguimos caminando, podemos ver la escalera que da a la planta alta. Subiendo las escaleras entramos en un pequeño hall. A la derecha encontramos el baño. A la izquierda, un banco de madera y una mesita con una alcancía para las colaboraciones en dinero. Frente al banco de madera encontramos otra mesa con barritas de cereal, alfajores de maicena, magdalenas, pastaflora, hiervas naturales para el mate, todos productos caseros hechos por algunos de los que meditan y que las personas pueden comprar. Además, el hall consta con percheros para los abrigos, mochilas y carteras, y estantes sobre el piso para dejar el calzado. También hay un pequeño balconcito decorado con plantas. Frente a la puerta de entrada encontramos una puerta que combina madera y vidrio que nos lleva a la habitación dónde se realizan las meditaciones y las ceremonias de ayahuasca.

Se trata de una habitación muy espaciosa en la que caben unas 30 personas sentadas cómodamente, con pisos de madera, luces tenues, tres ventanas tapadas con cortinas, dos ventiladores de techo, aire acondicionado, dos telares colgados sobre la pared que fueron regalos de curanderos shipibos, colchonetas y almohadones ubicados en el piso donde las personas se sientan a meditar y, frente a la puerta, en el centro de la habitación y contra la pared, encontramos una manta con todos los instrumentos musicales, cuencos tibetanos, baldes y botellas de agua exhibidos. Al entrar a la habitación, las personas saludan de manera general a los que se encuentren allí y buscan un lugar dónde sentarse. Algunos, se sientan con las piernas cruzadas, otros con las piernas estiradas, algunos por el contrario, prefieren estar acostados.

Generalmente Jorge ya se encuentra en la habitación cuando las personas llegan. Sentado en la manta de los instrumentos, saca de un morral tabaco y empieza a preparar la pipa que utilizará para soplar el “*mapacho*” a cada uno de los que asisten a la

meditación. El mapacho, una variedad de tabaco que contiene los más altos niveles de nicotina, es utilizado como “planta de protección, purificación y curación” (Apud, 2013). Se lo puede utilizar de tres maneras: inhalando su humo y realizando las “sopladas de tabaco” tanto para proteger y bendecir el brebaje de ayahuasca como para proteger y cerrar el trabajo de sanación en cada uno de los participantes (Apud, 2013); ingiriéndolo en una especie de “té de mapacho” seguido de unos 7litros de agua para inducir el vómito para purificar y limpiar el cuerpo (Apud, 2013). Además, el mapacho puede ser aspirado en rapé de tabaco. Tanto este procedimiento como el soplado de tabaco los he observado (y a su vez experimentado ya que yo misma he aspirado rapé en dos ocasiones y en todas las meditaciones y en mi ceremonia de ayahuasca me han soplado mapacho) en el CCT. Allí, para aspirar rapé se utiliza una especie de tubo que se coloca sobre el orificio nasal, Jorge sopla el rape contenido en dicho tubo mientras que a su vez la persona debe toser exhalando así el humo. El rapé de tabaco según Sylvia sirve para “*aclarar la mente*”. A su vez, Sylvia señaló que la pasta de tabaco que queda en las pipas sirve para cicatrizar heridas. Además, señaló que el tabaco soplado aclara y despeja la mente, relaja y que hasta puede curar la conjuntivitis si se sopla sobre los ojos.

Por su parte, Sylvia es quien se encarga de presentar las meditaciones y de comentar qué es lo que van a hacer. Inicia esta descripción con la frase “*para los que vienen por primera vez...*” y sigue comentando que en la meditación el foco debe ponerse en el “*sentir*”, en “*sentir las sensaciones del cuerpo*”. Anticipa algunas de las actividades que realizan durante la meditación como el soplado de tabaco, los cantos y los instrumentos. Recomienda cerrar los ojos y que cada uno se siente en la postura que más comodidad le brinde, que traten de escuchar lo que dice el cuerpo y recomienda también que para el momento de soplar tabaco las personas se mantengan sentadas, ya que muchos prefieren meditar acostados. Esta recomendación de permanecer sentados es más que nada para la comodidad del que sopla. Al estar sentados, quien sopla tabaco no debe agacharse demasiado y puede soplar sobre la cabeza y el pecho con mayor facilidad y evitarse así dolor de cintura luego. Finalmente apaga las luces.

De esta forma, en medio de la oscuridad, el sonido de la primera exhalación de humo de Jorge da inicio a la meditación. Se acerca a la persona sentada a la derecha de los instrumentos, y parado frente a ella comienza a cantar, generalmente emitiendo sonidos que no se pueden identificar como palabras claras, y a agitar la *shacapa* sobre su cabeza. Se trata de un racimo de hojas secas que agitado sobre la cabeza como



siguiendo un movimiento de barrido, según los propios agentes, tiene la intención de “*relajar la mente*” de todo pensamiento y de “*limpiar*” preparando así a la persona para la meditación. Usualmente la *shacapa* suele pasarse tanto al inicio de una meditación como al final. Acompañada siempre por distintas melodías de cantos, en algunas ocasiones además es acompañada por la imposición de la mano de quien está barriendo por sobre la cabeza o la frente de aquel que se encuentra meditando. Esta imposición de manos tiene la intención de sanar a quien se encuentra meditando.

Este procedimiento lo realiza con cada una de las personas que están en la habitación. A su vez, también comienzan a soplar *mapacho*. Si bien cada uno de los encargados de soplar tabaco tiene su estilo particular, el acto de soplar *mapacho* puede resumirse de la siguiente manera: el que sopla se acerca con su pipa a la persona que se encuentra sentada meditando. Inhala una bocanada de humo, lo mantiene en su boca y lo exhala sobre la cabeza de la persona. Mientras tanto, sus manos se encuentran sobre los hombros del que medita, algunos en cambio, apoyan sus manos directamente sobre la cabeza del que medita. Luego de soplar varias veces sobre la cabeza (generalmente unas tres veces) apoyan sus manos sobre la cabeza de la persona ejerciendo una leve presión. Luego, vuelven a inhalar *mapacho* y esta vez soplan sobre el pecho. Seguido a esto, como por ejemplo Sylvia y algunos de los ayudantes, suelen apoyar sus manos sobre el pecho de la persona sentada y luego sobre el estómago. Finalmente, toman las manos de la persona y juntando palma con palma, soplan sobre los dedos. Como podemos ver, el lugar del cuerpo donde más énfasis se pone en el momento de soplar tabaco es en la cabeza. En este sentido podríamos afirmar que la cabeza es elegida ya que simboliza corporalmente nuestro pensamiento. Y como el objetivo del CCT es acercar a las personas a sus sensaciones, a su cuerpo y a su sentir, el soplar por sobre la cabeza con el *mapacho* simboliza el lograr la relajación de la mente para poner la atención en el cuerpo.

Esta actividad del soplado de tabaco es acompañada, como ya hemos mencionado, por cantos, que en algunos momentos son claros y definidos y, en otros, sonidos que al oído resultan ininteligibles. El primero en cantar en una meditación es Jorge mientras utiliza la *shacapa*. Luego también canta Sylvia y los ayudantes. A su vez, todas las personas que asisten a la meditación, si así lo desean, pueden acompañar cantando una serie de canciones, generalmente cantadas por Sylvia, muy conocidas por quienes ya son habitúes. Estos cantos en el contexto de la meditación, van acompañados de una serie de instrumentos que son tocados delante de cada una de las personas

siguiendo movimientos circulares, como por ejemplo, cuencos tibetanos, el didgeridoo, un gong, cascabeles, palo de lluvia, flautas de madera y el *trueno* (se trata de un instrumento hecho con una lata y una especie de manguera por la cual se sopla y simula el sonido del viento en una tormenta). Estos movimientos circulares se realizan por encima de la cabeza sobre el lado izquierdo, seguido de movimientos circulares sobre el lado derecho. Estos movimientos se van intercalando con el objetivo de activar la sensibilidad de la persona. Según los propios agentes, la elección de estos instrumentos ha sido porque les gusta el sonido que emiten considerándolos propicios para la finalidad de relajación de la meditación y también porque algunos de ellos han sido regalos de amigos u otras personas que meditan en el Centro. Por lo tanto, mientras la *shacapa*, los cantos y el soplado de tabaco se efectúan, se escucha el sonido de instrumentos como: los cuencos tibetanos, los cascabeles, el *trueno*, el palo de lluvia y un conjunto de pesuñas. Después del soplado de tabaco, generalmente Jorge suele tocar la flauta. Luego, ya casi al final de la meditación Jorge toca el didgeridoo y por último, el sonido del gong tocado varias veces da por finalizada la meditación.

Una vez finalizada la meditación, Sylvia enciende las luces. De a poco las personas se van incorporando y abren sus ojos. Sylvia se sienta junto a la puerta, mira a cada uno y sonrío. Expresa sus deseos de que cada uno haya logrado conectarse con sus sensaciones y a través de sus palabras, busca darle un sentido reflexivo a la práctica. Así, en estos últimos minutos, Sylvia reflexiona sobre el “*sentir*” al cual contraponen al “*pensamiento racional*”. Para explicar con mayor detalle estas ideas debemos remitirnos a las influencias e inspiraciones del CCT señaladas en el primer capítulo. Allí mencionamos, por ejemplo, que para Jung el ser humano puede orientarse en el mundo a través de cuatro funciones básicas: el sentimiento, el pensamiento, la intuición y la sensación. El CCT, por su parte, entiende que las personas representan una unidad entre estas cuatro funciones. Estas cuatro funciones son reconocidas y diferenciadas entre sí. Para el CCT “*nuestra cultura*” pone el acento en el pensamiento racional dejando de lado el desarrollo de las otras tres funciones. En este sentido, el Centro se propone despertar y desarrollar los sentimientos y las sensaciones, el “*sentir*”, con las actividades que ofrecen:

*“El pensamiento es una herramienta importantísima pero que por sí sola no basta. Tiene que estar al servicio del sentir. El sentir es aquello que no se puede explicar, porque cuando se explica deja de ser lo que es. Es simple, es sentir las sensaciones del cuerpo. Y el sentir tiene que guiar el pensamiento. El pensamiento está al servicio del sentir”* (Sylvia en RC, 18-9-15).

Este pequeño párrafo de Sylvia muestra que el “*sentir*” está relacionado al cuerpo, al “*estar presente*”. Aparece como una categoría que todo lo abarca, que no se puede explicar con palabras y que debería guiar el accionar de cada uno. Por su parte, el “*pensamiento racional*” es entendido como un pensamiento que fragmenta. Según las reflexiones de Sylvia, el “*pensamiento racional*” divide a las personas y, de esta forma, en las relaciones entre seres humanos entra en juego el juicio. Por el contrario, para ella, desde el “*sentir*” las personas pueden actuar, no reaccionan más ante los hechos, sino que fluyen con ellos. Para la visión “nativa”, el “*sentir*” es liberador ya que libera de la identificación con las ideas, permitiendo así la simple contemplación de las mismas y, de esa forma, la verdadera comunicación con los otros. El “*sentir*” une a las personas porque les muestra que, como dice Sylvia, “*todos somos uno*”.

La idea de “unidad” que conlleva en sí mismo el “*sentir*” se relaciona con varias cuestiones. En primer lugar, como vimos párrafos más arriba, con la idea de que el ser humano representa una unidad entre sentimiento, pensamiento, intuición y sensación. En segundo lugar, la “unidad” se relaciona con algunos postulados mencionados en el primer capítulo acerca de la psicología gestáltica. Como ya vimos, para la terapia gestáltica toda la naturaleza es un campo unificado y, a su vez, el hombre en sí mismo también representa un campo unificado. En el CCT la ayahuasca brinda, según los ayahuasqueros, una sensación de unidad, de pertenencia, con todos los allí presentes. De allí la idea “*todos somos uno, todos somos parte de lo mismo*”. Durante las tomas, muchos ayahuasqueros afirman que sienten una interconexión con todos los que se encuentran allí presentes. De hecho, muchos afirman que aquel que llora o vomita durante la ceremonia no sólo está “limpiando” y sanando por sí mismo, sino que también, lo está haciendo por todos los que se encuentran allí presentes.

Esta noción de “unidad” acerca al CCT hacia las tradiciones románticas. En el primer capítulo de esta tesina, siguiendo a Dias Duarte (2014), vimos que la psicología y la antropología son disciplinas que oscilaron en una tensión entre Iluminismo y Romanticismo. En ese capítulo, además, vimos que la tradición romántica era definida por Dias Duarte (2014) como toda contrafuerza frente a los valores del Iluminismo desde finales del siglo XVIII. También vimos, que la tradición romántica estaba formada por toda una serie de valores y/o nociones. Uno de ellos es el valor de “unidad”, valor que caracteriza al “*sentir*” del CCT. Según Dias Duarte, la “unidad” se encuentra estrechamente relacionada a una noción de “totalidad”. En este sentido, la “totalidad” aparece contra el privilegio de la parte, de la fragmentación y segmentación

del mundo característica de la tradición Iluminista. Este valor de “totalidad”, con frecuencia asume la connotación de “unidad” (Dias Duarte, 2014). En este punto, Dias Duarte aclara que singularidad e individualidad no son lo mismo. La noción de “totalidad” romántica representa una singularidad ontológica. Por ejemplo, las naciones, la cultura, los organismos, los psiquismos y las obras de arte no son totalidades sino en el sentido de entes singulares cada uno en su nivel ontológico (Dias Duarte, 2014). El “*sentir*” del CCT, representa una “totalidad” que asume la connotación de “unidad” ya que, siguiendo la lógica nativa, el “*sentir*” nos recuerda que constituimos una totalidad con la naturaleza, y que a su vez, como seres humanos representamos una totalidad en sí mismos. En tanto seres humanos, en el caso del CCT, más que hablar de “individualidades”, tendríamos que hablar de “singularidades”. Porque esta noción de “singularidad” refleja la interrelación entre cada persona en singular (con su historia de vida personal) con el grupo en su totalidad, con el cual sienten empatía y pertenencia ya que representan una “totalidad-unidad” que se refleja en esa frase de Sylvia “*todos somos uno; somos parte de lo mismo*”.

*“Cuando pensamos tenemos ideas. Las ideas están condicionadas por nuestra historia, nuestra memoria. Cuando estamos tomados por el pensamiento nos creemos ese personaje. Reaccionamos, en cambio, cuando sentimos actuamos. Desde el sentir todos somos uno, si estamos sintiendo nos liberamos de todo juicio, polaridad. Cada idea puede ser distinta y contrapuesta a la de otros. Cuando sentimos nos damos cuenta que es sólo una idea. Cuando nos damos cuenta que no somos pensamiento sino ser que piensa, podemos compartir con los otros. No somos pensamiento. Poner atención en que cada pensamiento es una idea eso ya nos libera. Cuando sentimos realmente nos comunicamos. Si la idea brota desde el sentir entonces ahí no hay problema. Hay tanta fragmentación en el mundo solo por ideas. Cuando nos damos cuenta que no somos esa idea estamos liberados” (Sylvia en RC 25-11-15).*

Por otro lado, en el fragmento de Sylvia, vemos que el “pensamiento” crea “personajes” que nos impedirían actuar desde la autenticidad. Desde la visión del CCT, el “*pensamiento racional*” solo percibe representaciones, reconstrucciones, es decir, no percibe a los seres desde su propia autenticidad. Jung sostenía, como vimos en el primer capítulo, que la sociedad exige que todo sujeto represente un rol a la manera de máscara como si el sujeto nunca pudiera mostrarse a los demás con la totalidad de su personalidad. Desde el punto de vista del CCT, “*vivimos en una cultura centrada en el patrón mental, en el pensamiento racional. Los roles y conductas que habríamos*

*aprendido desde esta perspectiva nos impiden actuar desde la autenticidad*". Al no poder actuar desde lo auténtico los sujetos entrarían en crisis ya que no pueden desarrollar su emocionalidad y sensibilidad:

*"El pensamiento nos mete en una ilusión, en el terreno del condicionamiento. El pensamiento construye escenarios y allí nos creemos un personaje. Si sólo pensamos estamos dormidos. La brújula siempre es el sentir"* (Sylvia en RC, 11-11-15).

La manera de romper con esos personajes, con esa crisis es, para el CCT, desarrollar el "*sentir*", enfocarse en las sensaciones y las emociones. Dos herramientas para lograr dicho objetivo son las ceremonias de ayahuasca y las "*meditaciones chamánicas*". De aquí se desprende el objetivo general del CCT:

*"(...) nuestra misión es ayudar al ser humano a reconectarse con su emocionalidad porque está muy polarizado en la mente, la mente racional, la mente de la palabra, y necesita hacer crecer la otra parte. La otra parte es lo que te permite decidir qué camino tomar para sentirte bien. Pero la realidad es que estamos hablando que hoy en día hay mucha crisis; mucha crisis porque las personas tratan de manejar sus emociones con la cabeza. Y son momentos para poder recuperar el sentir para poder elegir lo que uno quiere en base al sentir"* (Jorge en RC, 1-7-15).

El "*sentir*" aparece como una forma de ser-estar en el mundo. Podríamos decir, que el CCT trata, no de romper con lo que definen como "*pensamiento racional*" sino más bien complementarlo con aquello que consideran olvidado, con esa "*otra parte*". Éste parecería estar ligado al cuerpo en su totalidad (y no solamente a la mente) y a los sentidos pero también es una forma de pensamiento ligado fundamentalmente a la experiencia. Aquí, el aprendizaje es a partir de la experiencia propia, de una relación con la planta, y no del raciocinio. La experiencia en el CCT implica cuerpo y mente, sentimientos y razón trabajando como uno, como "*totalidad*" y no separadamente. Según Jorge, la ayahuasca nos permite "*sentir las sensaciones del cuerpo*"; de estas sensaciones, brotarían "*naturalmente nuestras emociones*"; y las emociones generarían ideas. Esas ideas que se generan que combinan sensaciones y emociones serían, según Jorge, ideas que "*están en armonía con el cuerpo*". En cambio, si las emociones brotan de la mente, entonces el cuerpo puede tensionarse. Para Jorge, estas emociones que brotan de la cabeza hacen que las personas sientan de acuerdo a lo que piensan, lo cual, según él, resulta muy aleatorio y lleva a la inestabilidad emocional. Por otro lado, este énfasis en la "*experiencia*" también es otro punto que acerca al CCT hacia las

tradiciones románticas. Para el Romanticismo el énfasis en la noción de experiencia implica el rechazo a una objetividad absoluta del proceso de conocimiento (Dias Duarte, 2014). La experiencia romántica del CCT privilegia la preeminencia de la subjetividad, de la experiencia subjetiva como primordial, singular, específica e intensa (Dias Duarte, 2014).

La experiencia implica la propia participación en una ceremonia de ayahuasca o en una “*meditación chamánica*”. Como vimos en el primer capítulo Jung afirmaba que no existía ninguna terapia que fuera válida para todos los individuos, por lo cual, procuraba prescindir de toda teoría al entrar en contacto con un paciente para dejar, de esta manera, que fuera la experiencia la que dictara el camino terapéutico a seguir. Con respecto al terapeuta, vimos que señalaba la necesidad de que el médico se transforme a sí mismo para que adquiriera la capacidad de transformar a su paciente. Para Jung, quienes tienen la responsabilidad de enseñar algo, deben siempre aplicar en carne propia lo que espera que los demás realicen. Lo importante, entonces, no es el título del profesional sino sus capacidades humanas. El CCT, también pone la experiencia como centro de aprendizaje y de sanación. Aquí no podemos hablar de la relación paciente-terapeuta, ya que sus fundadores constantemente señalan que sus roles dentro del CCT están por fuera de su labor como psicólogos. Además, es a la planta a la que se le atribuye la capacidad de sanar y no al humano. No obstante, se toma la idea del “autoconocimiento” como vía de acceso a la sanación espiritual y emocional de la persona que se acerca al Centro. Además, aquellos que ofician como “curanderos” (en el sentido de que ofrecen ayahuasca en las ceremonias y soplan tabaco), primero experimentaron ellos mismos la sanación ofrecida por la ayahuasca. Luego de sus sesiones con la planta, surge el deseo de ayudar a sanar a los demás sanándose uno mismo. Al igual que el análisis transaccional, “el propósito último (...) es que la persona llegue a ser autónoma, lo que significa que está interesada básicamente en ser ella misma, en plantearse metas realistas que den propósito y significado a su existencia y en desarrollar un sistema ético para aplicarlo a su vida y en la toma de decisiones” (Naranjo Pereira, 2011:3).

Como afirma Adam Andros Aronovich (2017), la ayahuasca enseña a “sentipensar” con la tierra. El “sentipensar” es un término tomado por Aronovich de la sabiduría popular del caribe colombiano por Orlando Fals Borda y popularizado por el escritor Eduardo Galeano. Según Aronovich “sentipensar” implica pensar con el corazón, con los sentimientos, en contraste con la racionalidad cartesiana y el

positivismo. Pensar con el corazón, según este autor, conecta a los pensamientos con la sangre y el cuerpo (Aronovich, 2017).

De esta forma, para Aronovich, las ceremonias de ayahuasca son experiencias de sentipensamiento, “son un primer paso para reconectar con la naturaleza, un paso en el camino a la des-enajenación y reincorporación a la matriz de la que somos parte” (Aronovich, 2017:6). No sólo permite, como veíamos más arriba mejorar las interacciones humanas, sino también interactuar de una manera más recíproca y respetuosa con los recursos naturales, el conocimiento indígena y el ambiente en su totalidad:

“Esta reconexión con el ininterrumpido flujo de la vida en el planeta es uno de los efectos mayormente reportados por personas que han tenido experiencias de ayahuasca, y es especialmente revolucionario y transformativo en participantes occidentales, quienes venimos de sociedades extremadamente individualistas, competitivas, consumistas y enajenadas. Estas realizaciones, para ser correctamente integradas en la nueva y emergente cosmovisión individual, deben ser puestas en práctica en el mundo, intentado catalizar un cambio social y cultural congruente con la emergente consciencia sentipensante” (Aronovich, 2017:7).

La recuperación del “*sentir*”, según el CCT, puede lograrse a través de la incorporación del conocimiento ancestral indígena. Reivindicando este conocimiento proveniente de curanderos peruanos, el CCT ofrece sus actividades (“*meditaciones chamánicas*” y las ceremonias de ayahuasca) que permitirían alcanzar ese bienestar y el autoconocimiento. Este “*sentir*”, aparece aquí como el núcleo central que estructura el universo del CCT.

*“Sentir es conectarse con eso que nos sostiene. En realidad nunca dejamos de sentir porque el sentir está siempre. Esto tiene que servir para nuestra vida. Si no lo aplicamos queda como una puerta que sólo está abierta”* (Sylvia en RC, 23-10-15).

A su vez, vimos que el “*sentir*” se presenta en el CCT en dicotomía con el “*pensamiento racional*”. Esta dicotomía “*sentir/pensamiento racional*” refleja una oposición entre dos formas de vida: la de los curanderos indígenas (el vegetalismo amazónico orientado al sentir) y “*nuestra cultura*” (que centrada en el pensamiento racional no nos permitiría actuar de manera auténtica). Allí, en el medio de ambas, se ubica el CCT que intenta conciliar e integrar ambas tradiciones, no sólo difundiendo este conocimiento a través de las meditaciones o las ceremonias, sino también invitando

a curanderos peruanos a officiar ellos mismos ceremonias. Aquí es donde entra el concepto de “sentipensar” como un concepto conciliador. Pero no sólo reconcilia sino que también traduce las diferencias culturales tal como ya lo hemos señalado en el primer capítulo de esta tesina.

Una vez finalizadas sus reflexiones, las cuales duran los últimos minutos de la meditación, Sylvia agradece a todos los que se acercaron a meditar y los saluda. De a poco, las personas comienzan a pararse, saludan personalmente a Sylvia y Jorge y se dirigen hacia el hall en busca de sus pertenencias.

## **II.II. De la mano del mapacho y la ayahuasca: relación entre dos “Plantas Maestras” orientadas al “sentir”**

La noche del viernes 22 de abril del 2016 fue una meditación especial. Esa noche en la habitación había alrededor de 30 personas. Eran las 20hs y esperábamos a Sylvia y Jorge para dar comienzo a la meditación. Al ratito Jorge ingresó a la habitación cargando entre sus manos una botella en cuyo interior se podía ver un líquido de color marrón: la ayahuasca. Envolvió la botella en una mantita y la dejó descansando a un costado, junto a los instrumentos. Ese viernes la ayahuasca, la “*Planta Maestra*”, estuvo presente con nosotros durante toda la meditación preparándose para la ceremonia que se ofrecía más tarde. Esa noche “*la Planta*”, que siempre había estado presente en los discursos de los actores materializó su presencia por primera vez en una meditación. De esta forma, se hacía más que evidente la relación entre dos actividades orientadas al “sentir”; y también la importancia y jerarquía que la ayahuasca ocupa en el CCT.

En esta sección el foco estará en ver cuál es la relación entre ambas actividades. Considero que tanto las meditaciones como las ceremonias están unidas por mucho más que el “sentir”. Por ejemplo, han sido varias las oportunidades en las que me comentaron que las meditaciones están pensadas como una “actividad de preparación” para la ceremonia de ayahuasca y también como una “recreación de dicha ceremonia”. De hecho, como veremos en el último capítulo, mi participación en las “*meditaciones chamánicas*” puede ser interpretada como una “preparación” para lo que el 9 de Julio del 2016 fue mi primera ceremonia de ayahuasca.

Por otro lado, Sylvia en sus reflexiones finales siempre nombra las fechas de las próximas ceremonias que van a estar ofreciendo en el Centro. De esta forma, a la calificación de “preparación” y de “recreación”, le podríamos agregar el pensar a la meditación como un “espacio de difusión” para esas actividades con ayahuasca.



Además, en varias ocasiones Sylvia se ha referido a la ceremonia de ayahuasca como una “*meditación plena*” que lleva a las personas a conectarse con el “*sentir*” de una forma más directa que una meditación. De esta forma, considerando que alcanzar/conectarse con el “*sentir*” se constituye como la finalidad estas actividades, se establecería una jerarquía entre las mismas, ubicando a la ceremonia ayahuasca como más efectiva respecto a la meditación. El siguiente fragmento de un registro de campo ilustra esta jerarquía:

*“Las meditaciones, dijo Sylvia, son muy parecidas a las ceremonias de ayahuasca, nada más que con la planta estamos de una patada al sentir; con la meditación la mente puede ir y venir” (Registros de Campo, 15-4-15).*

En muchas ocasiones a esas tres figuras (la preparación, la recreación y la difusión (que suelen aparecer juntas y entremezcladas) se les suma una cuarta que habilita un espacio para compartir la propia experiencia con ayahuasca. La apertura de este espacio no se da con mucha frecuencia pero cuando ocurre, se ofrece al finalizar la meditación y suele ser Sylvia quien incita a que los participantes cuenten sus experiencias. Generalmente, las personas relatan muy resumidamente sus experiencias y se limitan a utilizar calificativos como “*buena*”, “*linda*”, “*recomendable*” y “*fuerte*” cuando se refieren a la ceremonia.

Por su parte, la clasificación de “preparación” ubica a la meditación como una actividad previa a la ceremonia. En algunas ocasiones, las personas se acercan a una meditación para preguntar sobre la ceremonia de ayahuasca. En otras oportunidades, generalmente si se comunican vía e-mail o por teléfono, el primer acercamiento al CCT, es la asistencia a una “charla pre-ceremonia”. Allí, como mencionamos en la sección anterior referente a las ceremonias de ayahuasca, Sylvia y Jorge les comentan cómo es una ceremonia, les preguntan si es su primera vez o si ya han participado en otros lugares y les explican sobre dieta alimenticia. Luego de la charla, las personas son invitadas a participar de una meditación. Incluso, también suelen participar de las meditaciones luego de haber tomado la ayahuasca.

De esta manera, para muchos el interés inicial que los acerca por primera vez al CCT es el deseo de participar en una ceremonia y no la meditación en sí misma. Para ampliar esta cuestión presentaremos el caso de “D” una de las ayudantes, quien me comentó que la primera vez que se acercó al CCT lo hizo porque quería hacer una ceremonia de ayahuasca que la ayudara a salir de una crisis personal:

*“La cosa fue así, yo estaba teniendo una crisis bastante aguda por el consumo de alcohol, algunas drogas también, de marihuana, a veces alternativamente cocaína. Venía de un cáncer importante donde no tenía energía ni para levantarme de la cama. Entonces, las drogas más allá de ser una cosa recreativa, era una cosa intuitiva para poder conectarme, estar en el día. Tenía dolores y además estaba deprimida y estaba muy flaquita, pesaba 52 kilos. Entonces, no sólo era... por supuesto era una fuga, una analgesia... Yo me sentía mal, estaba muy incómoda con lo que me estaba pasando. Entonces, me pareció que era tiempo de buscar porque sino los excesos iban a llegar pronto. Entonces, empecé a buscar en Internet y extrañamente mi mejor amigo había tomado ayahuasca acá y yo lo había acompañado mientras había hecho la dieta, había estado con él pero no había registrado. O sea, lo había acompañado a él en toda su preparación, que había sido muy mala por cierto. Y él no tuvo una experiencia muy amorosa. Entonces había quedado en el olvido. En un momento yo le comenté a él que iba a venir a hacer, que quería. Yo esto se lo comenté a mi psiquiatra, en su momento tenía un psicólogo. Le pareció que estaba muy bien y me dijo que me acompañaba. Entonces vinimos a hacer una meditación, nos anotamos en una ceremonia, yo en una y él en otra” (“D”, 22 de abril del 2016).*

Las características mencionadas más arriba de “recreación” y de “preparación” también se hacen presentes entre quienes asisten a meditar. Por ejemplo, “C”, cuya experiencia relatamos en el último capítulo, en una entrevista se refirió a la meditación como una “recreación” de las ceremonias de ayahuasca. Según sus propias palabras:

*“Ahora, lo de los miércoles y viernes ya lo viste. Es un poco recrear, es original eso no lo vi en ningún lado, **recrear ciertas cosas de la ceremonia** con elementos, viste como el palo santo que a veces ponen, el tabaco, el agua florida, algunos instrumentos, algunos cantos, la yacapa que hace ‘cha cha cha cha’ en la cabeza. Y es como que, incluso hay gente que tuvo como los mismos síntomas a veces, en algo tan inocente como una meditación”.*

Otro hombre al que llamaremos “S”, se refirió a la meditación como “un medio de preparación para la ceremonia de ayahuasca”. “E”, cuya experiencia también relatamos en el último capítulo comparte esta visión de preparación, según él:

*“Primero transitas por el comienzo que es la meditación y ahí te informan. Te introducen. O sea, es obligatorio que hagas una meditación para que te introduzcan y*

*para después comentarte de qué se trata. Y bueno, después preguntan lo que se quieren anotar”.*

Por último, la ayahuasca también vuelve a hacerse presente a través de las “presiones” de los ayahuasqueros para que participe yo misma en una ceremonia. Según ellos, mi no participación me impediría comprender el sentido de lo que cuentan en sus experiencias. Sólo la ayahuasca me guiaría en el camino hacia mi tesis.

A partir de los registros de campo presentados podemos deducir la importancia que tiene la ayahuasca en el CCT. Esta importancia tal vez la podríamos atribuir a su poderoso efecto visionario que lleva a las personas a conectarse más directamente con su “*sentir*” y permitiéndoles ir resolviendo sus problemas emocionales, miedos o angustias. Esta conexión puede llegar a ser más difícil sólo con el tabaco dentro del contexto de una meditación. Si bien se genera cierta jerarquía entre las actividades, tal como pudimos ver a lo largo de esta sección, esto no quiere decir que el tabaco sea menos importante. Éste también es considerado por los actores como una “*Planta Maestra*” que, como ya hemos visto, tiene múltiples usos medicinales y curativos.

Analizar la relación entre ambas actividades, es decir, presentar a la meditación como “recreación”, “presentación”, “espacio de difusión” y “espacio de relato” nos permitió, por un lado, profundizar y entender mejor el sentido de una meditación. Y por el otro, mostrar cómo todos los caminos conducen, tarde o temprano, incluso en mi propio caso, a la ayahuasca.

### **Resumen:**

En este segundo capítulo nos centramos en las “*meditaciones chamánicas*” como herramienta destinadas al “*sentir*”. Para llevar adelante la descripción de estas actividades utilizamos los elementos del rito mágico señalados por Marcel Mauss y los complementamos, por un lado, con las nociones de “cosa” y “mundo-vida” de Tim Ingold. Por el otro, con las nociones de recitación ritual de Carlo Severi.

Además, hemos señalado que la meditación aparece ligada a una dicotomía sentir/pensamiento racional que es retomada por Sylvia al final de todas las meditaciones, la cual abre un espacio de reflexión sobre la propia práctica en la que Sylvia comparte sus propias interpretaciones. A partir de estas reflexiones restituimos que “*nuestra cultura*” (a través de los roles y conductas que aprehendemos) se mueve desde el pensamiento. De esta forma, según la lógica nativa, las personas suelen identificarse muchas veces con sus ideas y pensamientos. Esta identificación,

condicionada por la historia de cada uno, impide que las personas puedan actuar. Por el contrario, desde el “*pensamiento racional*” reaccionan ya que van tomando del pasado para proyectarlo en el afuera. “*Desde el mundo de las ideas, vamos buscando, deseando*” (Sylvia; en RC, 17-2-16). Y en esa búsqueda, según Sylvia, la cabeza fragmenta, separa e impide una verdadera comunicación con los otros ya que los vemos a través de los ojos de nuestras ideas, de los prejuicios. Esta comunicación con los otros también resulta fundamental para comprender las lógicas que mueven al CCT. De esta forma, no sólo plantean una integración de tradiciones o paradigmas sino también una integración en la relación yo/tú a través del “*sentir*”. Así, el “*sentir*” sería aquello que une a las personas, en tanto el “*pensamiento racional*” fragmenta, separa, divide. El “*sentir*”, dentro de esta lógica, libera de los prejuicios, de las ideas previas acerca de las otras personas y facilita así la “*verdadera comunicación*” con el otro. Entonces, “*el sentir muestra que somos todos parte de lo mismo, diferentes matices de un todo*” (Sylvia en RC, 17-2-16).

De esta manera, la lógica del sentir apareció de la mano de la lógica de la experiencia-participación. La meditación es “estar presentes” y este “estar presentes” es lo que devuelve a las personas al “*sentir*” a través de la participación y de la propia experiencia vivida en la meditación. Sentir en este contexto implica, según Sylvia, llevar un registro de las sensaciones en base a lo que le sucede al cuerpo cuando le soplan tabaco o cuando hacen sonar algunos de los instrumentos musicales.

No obstante, la “*meditación chamánica*” no constituye la única herramienta destinada al “*sentir*”, si bien en el último capítulo nos dedicaremos a ella, la ceremonia de ayahuasca también es una herramienta destinada a esa “*otra parte*”. En la última sección de este capítulo hemos visto que ambas actividades comparten mucho más que el ser realizadas en el mismo espacio. Así, vimos que la meditación aparece como una “recreación”, “presentación”, “espacio de difusión” y “espacio de relato”. Esta relación nos permitió mostrar cómo todos los caminos conducen a la ayahuasca. La ayahuasca, aparece como “La Planta Maestra” con mayúsculas y, como veremos en el siguiente capítulo, se le otorga la condición de “guía”, “maestra”, “medicina”, “meditación plena”.

### **CAPITULO III: Los “modos de existencia” de la ayahuasca: “sustancia psicoactiva”, “compuesto químico” y “Planta Maestra”.**

El título del presente capítulo hace referencia al libro de Bruno Latour “Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos”. De esta manera, el presente capítulo intenta rastrear y “re-ensamblar” los “modos de existencia” que aparecen en el CCT en torno a la planta de ayahuasca. Un “modo de existencia” es una versión del “ser en cuanto otro”, una muestra de discontinuidad y de continuidad, de diferencia y de repetición, de lo otro y de lo mismo, y a la vez, un régimen propio de veridicción (Latour, 2013). A lo largo de todo este capítulo, siguiendo las teorías nativas acerca de la acción, veremos cómo los distintos modos de la ayahuasca se diferencian y se complementan: los modos botánicos y farmacológicos (la ayahuasca como molécula de DMT, como compuesto químico), el modo del CCT (la ayahuasca como “Planta Maestra”) y el modo de los medios de comunicación (la ayahuasca como “droga”).

Como mencionamos en la introducción de la presente tesina, al principio de mi trabajo de campo me costaba ver a la ayahuasca como un ser de existencia ontológica propia. Por más que en el CCT me lo remarcaban una y otra vez, mi atención se encontraba desviada hacia relaciones entre humanos y sus “representaciones”. Por el contrario, cuando “aprendí a aprender”, me di cuenta que aquello que me remarcaban eran mucho más que meras “representaciones” o “creencias”; eran ideas que nacen de un encuentro, una relación, con una planta que tiene la capacidad de “hacernos hacer”. A lo largo de este capítulo veremos que la eficacia, en el caso particular del CCT, no está dada por una mera “creencia” sino por la propia experiencia, la relación, con la ayahuasca.

En este sentido, siguiendo a Bruno Latour, proponemos ver todos los agentes activos e implicados, sobre todo los agentes no-humanos, en el CCT sin disminuirlos, ocultarlos o negarlos. Al igual que Rolando Silla para explicar las nociones nativas del poder desde la propia reflexión de los actores, aquí no diferenciaremos entre “agentes reales” y “representaciones” o “metáforas”, sino que seguiremos el curso de razonamiento de los propios agentes. De esta manera, en este tercer capítulo, proponemos centrarnos en el cuarto agente del CCT: la planta de ayahuasca.

Como veremos en el transcurso de este capítulo, en el CCT la planta aparece como una maestra, una guía que tiene poder y que no sólo “nos hace actuar” sino

también “nos transforma”. Por lo tanto, reducirla a una mera “representación” sería un grave error.

El presente capítulo estará dividido en cinco secciones. En la primera sección, nos centraremos en la ayahuasca como un agente psicoactivo basándonos en “los modos” que se han producido desde la antropología y la botánica. En la segunda sección, siguiendo los postulados de Benny Shanon nos centraremos en las visiones producidas por la ayahuasca. En la tercera sección, nos centraremos en “los modos” que muestran a la ayahuasca como una “Planta Maestra”, centrándonos en sus efectos terapéuticos y sanadores, en su capacidad de “transformación”. En la cuarta sección nos centraremos en la idea de “eficacia simbólica” de Lévi-Strauss complejizándola añadiendo el agente no-humano a la tríada: hechicero-enfermo-grupo. Por último, mencionaremos algunas discusiones en torno a la cuestión legal del consumo de ayahuasca en contextos urbanos.

### **III. I. Ayahuasca: *Banisteriopsis caapi***

Como postula Elisa Guerra-Doce, el conocimiento y uso de sustancias psicoactivas puede remitirse a tiempos prehistóricos, y en muchas ocasiones, estos “estados alterados de conciencia” han cumplido un rol central en los sistemas de creencias de las “sociedades tradicionales” (Guerra-Doce, 2015). Según la autora, estos “estados alterados de conciencia” se pueden alcanzar de diversas maneras: por estimulación auditiva, exposición a temperaturas extremas, restricciones alimenticias, deshidratación, privación del sueño, técnicas de respiración, ejercicio físico extremo, meditación, y a través del consumo de agentes psicoactivos (Guerra-Doce, 2015). Las “sustancias psicoactivas” actúan sobre el sistema nervioso central afectando funciones cerebrales que resultan en cambios temporales de la percepción, estados de ánimo, consciencia, cognición y comportamiento (Guerra-Doce, 2015). Entre estas sustancias Guerra-Doce destaca a los alucinógenos, el alcohol y estimulantes. Con respecto a estas, América se ubica en el primer puesto entre los lugares con mayor abundancia y variedad de plantas psicoactivas. Así como postula Gerardo Reichel-Dolmatoff, desde Norteamérica hasta las regiones del sur, se dispone de información acerca de grupos indígenas que han empleado ciertas plantas con efectos psicoactivos para alcanzar estados de alucinación de diversas intensidades y características (Reichel-Dolmatoff, 1969). En “Contexto cultural de un alucinógeno aborigen, *Banisteriopsis Caapi*”, Reichel-Dolmatoff comenta que desde el Siglo XIX, botánicos, farmacólogos y psicólogos se han ocupado de identificar, describir y analizar los componentes químicos

y los efectos sobre el individuo de una amplia variedad de plantas psicotrópicas (Reichel-Dolmatoff, 1969).

En esta sección nos centraremos en una “sustancia psicoactiva” en particular: la *Banisteriopsis Caapi*. Ésta es una especie botánica de liana perteneciente a la familia *Malpighiaceae*, originaria de la zona Amazónica (Viegas y Berlanda; 2012). Más específicamente, citando a Jonathan Ott, Viegas y Berlanda, señalan que la *Banisteriopsis caapi* crece en las tierras bajas de la selva ecuatorial amazónica, siendo su límite al sur Bolivia y al norte hasta Venezuela y Panamá (Viegas y Berlanda; 2012). También la liana crece en la Amazonía colombiana, ecuatoriana, peruana y brasileña, habiéndose propagado a través de los Andes hasta la costa de Ecuador (Viegas y Berlanda; 2012).

Los estudios científicos acerca de la ayahuasca han sido desarrollados desde dos líneas de investigación: desde las Ciencias Naturales (botánica, etnobotánica, bioquímica, fisiología del cerebro) y desde las Ciencias Sociales (mayormente desde la antropología) (Shanon, 2003). Como mencionamos en la introducción de la presente tesina, según postula Ismael Apud entre los primeros registros acerca del uso de la ayahuasca destaca al botánico inglés Richard Spruce<sup>28</sup>, Manuel Villavicencio, Richard Evans Schultes<sup>29</sup> y Dennis McKenna. El primer estudio fitoquímico de la *Banisteriopsis Caapi* fue realizado por el farmacéutico colombiano Rafael Zerda Bayón a principios del Siglo XX, cuando en 1905 aisló, a partir de una muestra de yagé, un alcaloide al que denominó “telepatina” por las supuestas propiedades telepáticas de la bebida (Viegas y Berlanda, 2012). Reichel-Dolmatoff, por su parte, menciona que los aspectos botánicos y etnobotánicos de las diversas *Banisteriopsis* colombianas, además de ser tratados por Schultes y Spruce, otros autores que se han ocupado de estas especies han sido Bristol,

---

<sup>28</sup>“Joven botánico inglés, fue el primer europeo en describir la planta, que conoció en 1852 en la localidad brasileña de Urubú-coára. A pesar de las referencias previas al uso indígena de esta especie –hechas por misioneros: Chantre al final del Siglo XVII, Magnin en 1740, y por algunos viajeros extranjeros- fue Spruce el que primero colectó e hizo la indentificación botánica de la planta en cuestión” (Viegas y Berlanda; 2012: 42; 43).

<sup>29</sup>Schultes describe a la *Banisteriopsis Caapi* de la siguiente manera: “Tanto *Banisteriopsis Caapi* como *Banisteriopsis inebrians*, son lianas con corteza lisa, de color café y hojas verde oscuras, pergaminosas, ovadolanceoladas, que miden hasta 18 centímetros de longitud y 5-8 centímetros de ancho. La inflorescencia es multiflora. Las flores pequeñas son de color rosa o rosadas. El fruto es una sámara con alas de más o menos 3,5 centímetros de longitud. *B. inebrians* se diferencia de *B. caapi* principalmente por sus hojas; Si bien estas lianas son las más importantes y comunes en la preparación del brebaje conocido como ayahuasca aparentemente hay ocasiones en que otras especies se utilizan según la región: *B. quitensis*; *Mascagnia glandulifera*; *M. psylophilla* var. antifebril; *Tetrapteris methystica* y *T. mucronata*. Todas estas plantas son lianas de los bosques y pertenecen a la misma familia” (Schultes y Hoffman, 1994. Citado en Viegas y Berlanda, 2012: 41; 42).

Cuatrecasas, García Barriga, Antonio María Barriga Villalba<sup>30</sup>, Pérez Arbeláez y Uscátegui (Reichel-Dolmatoff, 1969). Finalmente, en 1939 los químicos A.L y K.K Chen demostraron definitivamente la identidad de la “telepatina”, “yageína” y “banisterina” con el alcaloide ya conocido como “hermina” desde 1847 (Viegas y Berlanda, 2012). El principal efecto de este alcaloide es inhibir la acción de la monoaminoxidasa (MAO), una enzima que aparece naturalmente en el cuerpo humano, en tejidos del hígado, cerebro, intestino, plasma sanguíneo, corazón y garganta, y que tiene por función inactivar las monoaminas producidas en forma endógena como la serotonina, la dopamina y la norepinefrina, todos neurotransmisores (Viegas y Berlanda, 2012). Aunque los alcaloides de la *Banisteriopsis caapi* son psicoactivos por sí solos, en todas las muestras testeadas nunca se verificó la dosis mínima necesaria para alterar las funciones psíquicas, debiéndose los efectos del brebaje a los alcaloides (DMT<sup>31</sup>) de las principales plantas aditivas utilizadas en la preparación del brebaje: *Diplopteris cabreana* (“yají” o “chagropanga”) y *Psychotria viridis* (“chacrana”) (Viegas y Berlanda, 2012). Según Viegas y Berlanda (2012), además de estas dos especies aditivas (que aportan el compuesto visionario DMT), una gran variedad de otras plantas<sup>32</sup>, que varían de acuerdo a las comunidades indígenas, se agregan al brebaje de acuerdo al uso que se le dará. Citando a Jonathan Ott, estos autores señalan que las plantas aditivas se dividen en tres grupos principales: las “terapéuticas” (consideradas remedios), las “estimulantes” (aquellas que ayudan a combatir el efecto sedativo y soporífero de la *B. caapi*), y las “enteógenas” por sí mismas (aquellas que poseen la propiedad de alterar la conciencia en presencia o no de *B. caapi*) (Viegas y Berlanda, 2012). No obstante, en la preparación del brebaje, la planta por excelencia es la liana *Banisteriopsis caapi*, que en términos bioquímicos sólo

---

<sup>30</sup>En 1925 reportó la presencia de dos alcaloides a los que bautizó “yajeína” y “yajenina” (Viegas y Berlanda; 2012).

<sup>31</sup>La Dimetiltriptamina (DMT), es la sustancia psicoactiva capaz de provocar experiencias visionarias, transcendentales e incluso de recrear experiencias de muerte-renacimiento. De los enteógenos, es el compuesto más simple; su peso molecular es de 188 unidades moleculares contra 323 del LSD y 211,16 de la mescalina; pero es ligeramente mayor que la glucosa cuyo peso es de 180 (Viegas y Berlanda, 2012).

<sup>32</sup>Entre ellas, Viegas y Berlanda (2012) señalan las siguientes: *Abuta grandifolia* (“abuta” o “trimpetero sacha”, de efecto medicinal: antidiabética); *Brugmansia suaveolens* (“toé” o “floripondio”, de actividad visionaria); *Brunfelsia chirisanango* (“chircsanango”, de efecto medicinal y visionaria); *Calliandra angustifolia* (“bobinsana” o “bubinsana”, de actividad visionaria); *Cedrelinga castaneiformis* (“huayra caspi” o “tornillo”, enseña el oficio chamánico); *Croton* sp. (“sangre de grado”, de efecto medicinal: cicatrizante, antibacterial, antiulceroso); *Ficus insipida* (“ojé” o “doctor ojé”, de efecto medicinal); *Jatropha gossypifolia* (“piñón colorado” o “piñón negro”, de efecto medicinal); *Mansoa alliacea* (“ajosacha”, de efecto medicinal); *Nicotiana tabacum* (“tabaco” o “mapacho”, de actividad visionaria); *Quararibea* sp. (“ishpingo”, enseña el oficio chamánico); *Virola* sp. *Aubli*. (“cumala”, de actividad visionaria) (Viegas y Berlanda, 2012: 46; 47).



permite que el DMT llegue al cerebro para producir efectos psicoactivos sin que sea degradado a nivel intestinal por las enzimas MAO (Viegas y Berlanda, 2012).

Entonces, el brebaje conocido como ayahuasca, constituye un compuesto que combina dos alcaloides: por un lado, los alcaloides “beta-carbolinas” harmina, harmalina y tetrahidroharmina (aportados por la *Banisteriopsis caapi*, que actúan como inhibidores de la monoaminoxidasa y que potencian la acción de la dimetiltriptamina); y el otro, el DMT aportado por las plantas aditivas (Viegas y Berlanda, 2012). Las “beta-carbolinas” de la *Banisteriopsis caapi* bloquean la enzima MAO presente a nivel hepático e intestinal, impidiendo la desaminación oxidativa de la DMT y permitiendo que las “triptaminas metiladas” puedan acceder al sistema nervioso central (Viegas y Berlanda, 2012):

“(…) 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” (Viegas y Berlanda, 2012: 47).

Un dato llamativo resaltado por Viegas y Berlanda (2012) es que este mismo mecanismo hallado en la ayahuasca sería el mismo que se produce en el sueño cuando dormimos, ya que, aparentemente, nuestro cerebro produce regularmente pequeñas proporciones de DMT. Según estas hipótesis, los niveles de beta carbolinas endógenas aumentan durante el sueño y facilitan la actividad de las “triptaminas metiladas” (o DMT) al bloquear su metabolismo (Viegas y Berlanda, 2012). De esta manera, la actividad de las “triptaminas metiladas” fomentan los componentes emotivos y visuales de los sueños (Viegas y Berlanda, 2012). Por lo tanto, según esta hipótesis, parecería que las beta-carbolinas y el DMT presentes en la ayahuasca no son meras sustancias alucinógenas sino que reproducen reacciones fisiológicas y bioquímicas que se producen en nuestro cerebro y que son necesarias para las funciones cognitivas, emocionales y de relación (Viegas y Berlanda, 2012).

Con respecto a los efectos de la ayahuasca en el cerebro, Viegas y Berlanda señalan que éstos pueden ser agrupados en tres niveles. En primer lugar, señalan los efectos o cambios en las áreas de asociación somatosensorial, visual y auditiva (modificaciones táctiles como acartonamiento e hipersensibilidad; visuales como aumento del brillo, cenefas y caleidoscopios; auditivas como mayor sensibilidad y riqueza en armónicos). En el segundo grupo señalan los cambios en las áreas de

asociación heteromodal, entre los lóbulos parietal, temporal y occipital que integran la información que llega a los canales sensoriales originando sinestesia, lo que explica la influencia de la música en las visiones. Por último, señalan la afectación del sistema límbico en el complejo del hipocampo, indispensable en la recuperación de memoria almacenada en todo el cerebro y del córtex cingulado anterior. Éste y la amígdala unen zonas dispersas del cerebro e intervienen en las emociones. El filtro de la información que llega a la corteza también se ve afectado, por lo cual se inunda la corteza de información al consumir ayahuasca (Viegas y Berlanda, 2012:62; 63). Con respecto a este último punto, los autores afirman que:

“Es como si la ayahuasca, al inundar el cerebro de información, habilitara nuevos circuitos neuronales apelando al concepto de *plasticidad neuronal*. Estas nuevas conexiones permitirían redefinir los sucesos traumáticos del individuo o cuestiones emocionales desde otra perspectiva, mucho más rápida y totalizadora que en cualquier enfoque psicoterapéutico conocido” (Viegas y Berlanda, 2012:64).

Esta cuestión de los efectos del brebaje sobre el cerebro y esa re-definición de sucesos traumáticos o cuestiones emocionales señaladas por Viegas y Berlanda (2012), nos llevan a otro de los aspectos de la ayahuasca: las visiones. En la siguiente sección nos ocuparemos de estos efectos visuales que pueden aparecer a partir de la ingesta de ayahuasca.

### **III. II. Las visiones**

“As cenas grandiosas impressionam bastante os bebedores, apresentam narrativas elaboradas e trazem mensagens a que os sujeitos atribuem importância. A sensação é que a experiência visionária não é meramente visual, mas também ideacional, e por ela algum ensinamento é transmitido á pessoa que vê” (Benny Shanon, 2003: 137).

En la primera charla con Jorge que presenté en la introducción de esta tesina, señalamos que me comentaba que la experiencia psicodélica que acompaña la toma de ayahuasca, es sólo una pequeña parte de lo que la ceremonia representa. No obstante, las visiones y sus interpretaciones muchas veces suelen ser las que ayudan en ese proceso de búsqueda de sanación que Jorge señalaba en la introducción. De esta manera, en la presente sección nos centraremos en los efectos visuales del brebaje siguiendo los postulados del psicólogo Benny Shanon, uno de los pocos autores que han

presentado un análisis cognitivo-psicológico (basado en sus propios datos cuantitativos) de las visiones de ayahuasca.

Según Shanon las escenas vistas por los bebedores de ayahuasca durante las ceremonias representan narrativas elaboradas y traen mensajes a los que los sujetos atribuyen importancia. Siguiendo esta idea, podríamos decir que serían estas narrativas y mensajes los que contribuyen a la presentación de la planta como “maestra” o “guía”. De esta manera, el contenido visual y el aspecto “ideacional” (esas narrativas y mensajes) contribuyen a la idea de que la ayahuasca transmite un conocimiento, una enseñanza.

Para Shanon los efectos de la ayahuasca no son ni botánicos, ni antropológicos, sino que envuelven las experiencias subjetivas de las personas. Es decir, la infusión, según este autor, no tiene que ver con el cerebro o la cultura, sino con la mente humana: con posibles universales cognitivos. Más allá de esta discusión en torno al origen de las visualizaciones, la cual excede a la presente tesina, resulta interesante el análisis presentado por Shanon el cual divide a las visualizaciones según aspectos micro (elementos de contenido) y según aspectos macro (por temas más generales). Con respecto a los elementos micro, señala que las visualizaciones de ayahuasca son muy diferentes a los sueños (al contrario de lo que postulaban Viegas y Berlanda en la sección anterior). Según Shanon, los sueños tienen que ver con acontecimientos e intereses de la vida del sujeto, en tanto las visiones tienen que ver con mundos que parecen bastante extraños a la experiencia cotidiana de los sujetos (Shanon, 2003). No obstante, esto no significa que en algunos casos, las visiones puedan estar relacionadas con la biografía individual y con asuntos personales. Según Shanon, estos aspectos suelen ser comunes en los relatos de las primeras experiencias pero a medida que aumentan las experiencias con ayahuasca, estos contenidos se vuelven menos frecuentes (Shanon, 2003). Los elementos de contenido más comunes (y repetitivos) en las ceremonias de ayahuasca son divididos por Shanon en cuatro categorías, siguiendo un exhaustivo trabajo cualitativo. De esta forma, señala que el primer dominio estaría caracterizado por elementos de la naturaleza. Aquí destaca la presencia de animales (serpientes, reptiles, aves, jaguares), paisajes naturales y escenas de vegetación y jardines. El segundo dominio estaría integrado por elementos de la cultura (ciudades majestuosas, magnificencias de la realeza, varios productos de creación artística, religioso y mágico. Generalmente, según señala, son elementos que no pertenecen al medio sociocultural del propio bebedor, más bien asociados a civilizaciones antiguas).

El tercer dominio estaría integrado por elementos de fantasía (tierras mágicas y encantadas habitadas por todo tipo de criaturas que no son ni humanos ni animales; no son escenas mundanas sino que están asociadas a la mitología y a los cuentos de hadas y magia). El último dominio estaría integrado por elementos espirituales y sobrenaturales (personas y reinos celestiales, seres divinos y semidivinos con significados espirituales y metafísicos) (Shanon, 2003: 136; 137). Dentro del CCT varios ayahuasqueros han mencionado que sus experiencias con ayahuasca han estado caracterizadas por la presencia y/o aparición de animales (generalmente relacionados a la selva, como serpientes, aves y jaguares), ambientes selváticos, demonios, espacios como templos o cementerios, voces de mujeres que no conocían (la cual atribuyen a la planta que les habla), luces, la aparición de colores brillantes y también, en algunas ocasiones han mencionado la aparición de elementos relacionados a sus vidas personales. Por ejemplo, una mujer informante me ha comentado que en una de sus ceremonias vio a sus padres, los cuales habían fallecido hace tiempo. A su vez, durante esa ceremonia señaló que tenía náuseas pero que le costó vomitar. Esta combinación de visualizaciones con efectos físicos fue interpretado por la mujer de la siguiente manera: según ella, siempre idealizó y se sintió muy apegada a sus padres, el no poder vomitar lo interpretó como un “no poder dejar ir” a sus padres ya fallecidos. En su siguiente ceremonia, me comentó que vomitó y luego se sintió muy “liberada”. Otra mujer informante me comentó que en su primera ceremonia, bajo los efectos de la ayahuasca, se metió en la cabeza de su ex pareja y pudo ver y escuchar todos sus pensamientos y sentimientos. A su vez, me comentó que también vio a sus hijos (los cuales son menores de edad) ya adultos. Tanto estas mujeres como otros informantes han mencionado que durante sus ceremonias han aparecido tanto elementos ajenos a su campo socio-cultural como elementos íntimamente relacionados a sus experiencias de vida. Por ejemplo, mi propia ceremonia de ayahuasca estuvo protagonizada por escenas selváticas de colores brillantes y saturados. Mi primera imagen visual estuvo constituida por una anciana pequeña que se encontraba sentada con sus piernas pegadas al pecho en el mismo lugar donde yo me encontraba sentada durante la ceremonia. Esta primera imagen me hizo pensar que yo había desaparecido o me había convertido en esa señora, empecé a asustarme. Inmediatamente la señora desapareció y se me presentó toda mi familia, en la mesa cenando. Luego, mis visiones estuvieron protagonizadas por la selva, una fogata inmensa y gente danzando a su alrededor. Por último, desde la lejanía me veía a mí misma, recostada en la habitación del CCT y recubierta de una especie de “domo” con

toda una serie de espíritus (un poco aterradores) que querían atravesarlo pero no podían. Un sentimiento profundo de protección me envolvió durante toda la ceremonia.

Con respecto a los aspectos macro, señala que estas visualizaciones pueden dar lugar a un análisis temático, el cual relaciona el aspecto visual con el ideacional. En este punto señala siete temáticas diferentes. En primer lugar, los temas relativos a la persona individual, es decir, relativos a la auto-comprensión psicológica de cuestiones y decisiones específicas de la vida personal de cada sujeto. En segundo lugar, temas concernientes a la vida de los seres humanos como individuos, es decir, caracterizados por experiencias de muerte, nuevo nacimiento, insights sobre el significado de la vida, moralidad y ética. En tercer lugar, temas relacionados con la experiencia de vida de los seres humanos en calidad de miembros de un grupo mayor, la especie homo sapiens. Aquí aparecen temas relacionados al sufrimiento humano, la historia y su significado, el dilema humano como dialéctica naturaleza-cultura, la naturaleza de la mente y la consciencia, el lugar de la existencia humana en la estructura del ser. En cuarto lugar, señala los temas del nivel supra humano, es decir, temas relacionados a la mitología, a reinos no naturales, frecuentemente referenciados como astrales, experiencias en las que el sujeto siente que encuentra lo divino, experiencias en las que el papel central es de una luz sobrenatural. En quinto lugar, señala temas metafísicos, es decir, temas relativos a la naturaleza del ser y el mundo de las ideas de tipo platónico. En sexto lugar, temas ligados a la creación, es decir, la creación del universo y fuerzas de la naturaleza, al origen de la vida y la evolución biológica, así como a la creación artística. Por último, señala varios tópicos específicos parecen tener importancia en las visualizaciones de ayahuasca, como por ejemplo temas relacionados a la realeza, a civilizaciones antiguas, normalmente de Egipto y civilizaciones precolombinas, a la flora y naturaleza de la vida animal (Shanon, 2003: 29; 30).

Estos contenidos visuales e ideacionales hacen que las visualizaciones de la ayahuasca resulten desafiantes al entendimiento, enigmáticas y planteen la pregunta de si podrían constituir universales cognitivos (Shanon, 2003). Es decir, las ceremonias de ayahuasca, reflejan tanto las contingencias ligadas a las personas (en tanto sujetos) cuanto a patrones cuya universalidad trasciende al individuo (patrones que no pertenecen a su campo socio-cultural, pero los cuales son re-interpretados muchas veces, como sucede en el CCT, en clave “psi”). La experiencia de ayahuasca, entonces, plantea serias cuestiones filosóficas relacionadas a inquietudes humanas, a la naturaleza de la cultura, la estética, la ética, la teología y el misticismo (Shanon, 2003).

### III. III. Ayahuasca: la Planta Maestra

Hasta el momento sólo hemos hablado de la ayahuasca como un “compuesto químico” constituido por dos tipos de alcaloides que combinados tienen determinados efectos sobre nuestra percepción, cuerpo y cerebro. Este “modo de existencia” de la ayahuasca, es sólo un modo y uno bastante esencialista ya que la reduce a un objeto, una planta que preparada de determinada manera produce determinados efectos. Refiriéndose a los “científicos” que postulan estas visiones “esencialistas” acerca de la ayahuasca, Jorge señala que:

*“No entienden pero tampoco han participado de una ceremonia de ayahuasca. Cuando participen de una ceremonia de ayahuasca se darán cuenta que eso es mínimo (refiere a las alucinaciones). Porque hay todo un movimiento emocional, de re-conexión con tu existencia. Y eso no se puede... una visión molecular no sirve sobre esto. No se puede fragmentar en moléculas, en cosas”.*

Pero si empezamos a “prestar atención” a lo que el CCT tiene para decirnos; si restituimos a los actores la capacidad de crear sus propias teorías de lo que compone lo social, entonces veremos que estas teorías ya no son meras “representaciones” o “metáforas” sino que constituyen un corpus de conocimientos válidos que ordenan lo social y que se van construyendo en la cotidianeidad de los actores. Si seguimos estas teorías entonces debemos reconocer que los humanos no son los únicos actores: los no-humanos también lo son. Éstos ya no son “simplemente los infelices portadores de una proyección simbólica” (Latour, 2008:26) sino que se les reconoce un tipo de iniciativa más abierta que la mera causalidad natural tradicional (Latour, 2008). Si seguimos estas teorías entonces veremos que la ayahuasca ya no es una simple sustancia psicoactiva sino una “Planta Maestra”, una “guía” y una “medicina”. Para el CCT, al igual que para el vegetalismo amazónico, la ayahuasca tiene capacidad de acción (“hace hacer”):

*“La idea más poderosa de las ciencias sociales es que otras agencias sobre las que no tenemos control alguno nos hacen hacer cosas” (Bruno Latour, 2008:79).*

Los actores proponen sus propias teorías de la acción para explicar de qué modo se concretan los efectos de las acciones de los agentes (Latour, 2008):

*“Dado que los actores son metafísicos plenamente reflexivos y capaces –como propone la nueva posición por defecto de la TAR- también tienen su propia metateoría acerca de cómo actúa la agencia, y esas metateorías suelen dejar al metafísico tradicional totalmente*

perplejo. No sólo polemizan acerca de qué fuerza está actuando sino también de las maneras en que se hace sentir su efecto” (Latour, 2008: 88).

Entonces, la acción ya no se encuentra limitada a lo que los humanos con intenciones y con significado hacen; la acción se amplía: “cualquier cosa” que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor (Latour, 2008). Además de “determinar” y de servir como “telón de fondo de la acción humana”, las cosas podrían autorizar, permitir, dar los recursos, alentar, sugerir, influir, bloquear, hacer posible, prohibir, etc. (Latour, 2008). Esto no significa que son las cosas las que hacen las cosas en lugar de los actores humanos. La propuesta de Latour, por el contrario, consiste en, por un lado, extender la lista: incorporar elementos no-humanos. Por el otro, en reconocer a esas cosas no sólo como auténticos actores sino también como lo que explica el paisaje plagado de diferencias, los poderes dominantes de la sociedad, las inmensas asimetrías, el ejercicio aplastante del poder (Latour, 2008).

Veamos a partir de una anécdota comentada por Silvia durante mi trabajo de campo, cómo la ayahuasca “hace hacer” ampliando el campo de agencia en el CCT. Durante una entrevista en el año 2015 Sylvia me habló de Doña Asencia, una curandera shipibo que ofició varias ceremonias de ayahuasca en el CCT. Con ella Sylvia tuvo su primera ceremonia de ayahuasca. Debido a que muchas personas se anotaron para esa ceremonia, y que el CCT en ese momento sólo disponía de lo que hoy es la planta baja, tuvieron que realizarla en la casa de los padres de Sylvia ya que éstos disponían de una habitación con más espacio. Esa ceremonia oficiada por Doña Asencia resultó central para Sylvia, ya que según me dijo, “*trabajó la confianza*”. Según sus palabras, se considera una persona “*muy estructurada*” y comenzar a abrir un centro destinado al bienestar a partir de la ingesta de ayahuasca le generaba muchas dudas en ese entonces. Durante esa ceremonia, y relacionado con su intención de disipar esas dudas, Sylvia me relató un episodio con la policía.

El suceso comenzó con una mujer que había participado de dicha ceremonia como recomendación de su madre. Al beber ayahuasca, según Sylvia, “*la chica se brotó, comenzó a patear las puertas, se quería ir, salió y desde la reja gritaba que la querían matar*”. Sylvia, también bajo los efectos de la ayahuasca, intentó calmarla y comenzó a buscar el carnet de la obra social de la mujer para llamar una ambulancia y así poder asistirle. Mientras tanto, Sylvia me comentaba que “***la planta*” (la ayahuasca) le decía que debía estar arriba dónde se estaba realizando la ceremonia.** Luego,

logró llamar a la madre de esa mujer y, por teléfono, le contaron lo sucedido con su hija. La madre de esta mujer no se tomó bien la noticia y se dirigió hasta el lugar de la ceremonia junto con la policía. Mientras tanto, Sylvia me comentaba que ***“la planta” continuaba hablándole; le decía que “todo iba a salir bien, que ella había armado toda esta situación para que aprendiera a confiar”***.

Antes que la madre de esa mujer, llegó la ambulancia con un médico de nacionalidad peruana que sabía cómo bajar los efectos de la ayahuasca. Jorge y una persona más se quedaron con la mujer, y Sylvia subió hasta dónde se estaba oficiando la ceremonia. Allí, Doña Asencia comenzó a cantarle y Sylvia, según sus palabras, empezó a sentir como el canto de Asencia se metía por su boca, pasaba por todo su cuerpo y volvía a salir en forma de canto con su propia voz. Según ella esa fue la primera vez que comenzó a cantar. Nunca cantaba porque consideraba que lo hacía mal, de hecho me comentó que la última vez que cantó fue a los 12 años. A partir de ese día Sylvia canta en cada meditación y en cada ceremonia de ayahuasca.

Esta anécdota nos muestra el poder de agencia de la planta de ayahuasca. Aquí vemos cómo la planta le hablaba a Sylvia diciéndole lo que debía estar haciendo en ese momento: la ayahuasca a través de la aparición de una voz, que Sylvia definió como la voz de una mujer (una voz a la que no le podía atribuir ningún cuerpo presente en la ceremonia), intentaba “influir”, “orientar”, “direccionar”, la acción de Sylvia.

El CCT está repleto de anécdotas de este tipo, en dónde la ayahuasca es presentada como un agente que “hace hacer” a los humanos. A su vez, no sólo tiene capacidad de agencia, sino también es personalizada, es decir, “hecha humana”. Por ejemplo, en el cuestionario presentado en el primer capítulo que realizamos para restituir perfiles, en la pregunta acerca de cómo las personas se enteraron de las actividades que realiza el CCT, una persona contestó *“la abuelita me citó”*. En este caso, *“la abuelita”* es uno de los nombres con el que los ayahuasqueros se refieren a la planta de ayahuasca. De hecho, muchos afirman que en sus visiones ésta se presentó ante ellos/as corporizada en la forma de una mujer anciana. Esta referencia también aparece, por ejemplo, en la canción escrita por uno de los ayahuasqueros, canción que según él, fue inspirada por la propia planta. A continuación sólo presentaré el fragmento que refiere a la personificación de la ayahuasca como una “abuelita”, en el siguiente capítulo, dedicado a su propia experiencia de ayahuasca, transcribiremos la canción entera:

*“Las plantas maestras como abuelas son*



*Tienen gran cariño y también rigor”.*

Además de ser personificada como una “abuelita”, muchos ayahuasqueros afirman que la “planta” también puede presentarse en forma de una voz generalmente de mujer (como sucedió en el caso de Sylvia que presentamos más arriba en esta sección), en forma de animal (generalmente de serpiente), en forma de una luz incandescente, o en su forma botánica, como una liana. En todos los casos, la ayahuasca “habla”, “guía”, “muestra”, “influye”, “orienta”, la acción humana. Este “hacer hacer” no sólo aparece en el momento posterior a la ceremonia, momento generalmente reflexivo en dónde la persona comienza a notar cambios en su cotidianidad, sino también en el mismo momento de la ceremonia, como por ejemplo, en los cantos. Muchos ayahuasqueros, en este sentido, han afirmado que han seguido los cantos invocados por Sylvia y Jorge casi de manera involuntaria. Es decir, afirman que el canto brota del estómago, sube por el esófago y se convierte en palabras que salen de sus bocas, atribuyéndole a la ayahuasca la autoría de aquello que han comenzado a cantar en plena ceremonia (un ejemplo de esto es la anécdota de Sylvia, que comentamos en esta misma sección).

Es decir, la ayahuasca tiene el poder de transformar o, como diría Latour (2013) de “metamorfosearnos”. Cada experiencia con la ayahuasca transforma ontológicamente a las personas que la beben, las convierte en otros, las libera de los “seres de la psicogénesis” que los “poseen” (miedos, traumas, búsqueda de soluciones, de equilibrio emocional y satisfacción con lo que se siente, problemas emocionales y espirituales). Estos “seres de la psicogénesis” o “seres de la metamorfosis”, más que inconscientes, son en realidad, seres invisibles, ocultos que tienen la capacidad de transformarnos, de hacernos devenir otra cosa. Esa experiencia de “sentirse tocado por una emoción” (la “experiencia de la emoción”) implica cualquier cosa que haya provocado un movimiento del espíritu (una palabra hiriente, una actitud que escandaliza, un gesto “atravesado”) que da la impresión de ser transportado por un oleaje incontrolable. Esta experiencia es llamada por Latour “crisis” y, según afirma, como siempre se trata de algo que se “apodera” de uno, la denomina “crisis de apoderamiento”. Esta “crisis de apoderamiento” es lo que Jorge en el primer capítulo definía como “*pérdida de identidad*” que lleva a las personas a iniciar un camino (Jorge hablaba del “*camino del ser*”) por recuperar esa identidad. Lo que sigue a esta crisis es algo como una salida de la crisis, una transformación inversa de la precedente: una “liberación”. Según Latour, uno aquí ve, comprende, se da cuenta de su error de una manera muy particular:

“Uno tiene la impresión de haber sido transformado, de haber sufrido una especie de transmutación. Un gesto, una palabra, un recuerdo, un rito, un “no sé qué”, algo evasivo y decisivo nos ha hecho pasar de un lado al otro de esta prueba” (Latour, 2013: 190).

Es decir, estos “seres de la psicogénesis” son capaces de influirnos, conmovernos, de sacudirnos, de derribarnos, de transportarnos, de devorarnos o también de hacernos ser lo que no sabíamos que éramos capaces de ser y que, desde entonces, nos habitan y nos poseen (Latour, 2013). Son estos seres los que producen esa “*pérdida de identidad*” señalada por Jorge que nos llevan a pasar por dispositivos artificiales, por ritos, para liberarnos. Así, es como las personas se acercaron tanto al CCT para beber ayahuasca y meditar, como a todas las otras actividades del “circuito alternativo” por las que han pasado anteriormente. Pero son también estos “seres de la psicogénesis” los que permiten la liberación, la transformación en otro:

“Uno puede “hacer pasar” esas fuerzas “a otra parte” (lo que el psicoanálisis ha expresado muy bien mediante la idea de la *transferencia*). Pasan, las transformamos, las transferimos y, al pasar, si lo hacemos bien, nos dan la energía para continuar de una manera por completo diferente, como un río activa la rueda de un molino, con la condición de que el molino resista la presión...” (Latour, 2013: 194).

Siguiendo estas teorías nativas acerca de la acción la experiencia con ayahuasca para el CCT ya no implica un simple hecho farmacológicamente inducido, sino más bien, es el resultado de las reflexiones que los actores realizan acerca de la práctica de beber ayahuasca. Para el CCT, los efectos visionarios que destacamos en la sección anterior no son lo central y lo característico de la experiencia con ayahuasca. Aquello que hace a la experiencia es más bien la reflexión que resulta de participar en dicha práctica: aquello que lleva a entender a las ceremonias de ayahuasca como sanadoras y transformadoras. Luego de la experiencia, entonces, el sujeto se transforma. Cabe destacar, que esta transformación no siempre es instantánea, muchos ayahuasqueros señalan que se produce después de un tiempo de la toma en dónde pueden reflexionar acerca de lo que se les presentó en sus visiones, e incluso otros señalan que les llevó varias tomas de ayahuasca. De este modo, el CCT se distancia de las visiones botánicas y farmacológicas de la ayahuasca y centra la mirada en la experiencia (los efectos terapéuticos y de sanación) es decir, en lo que Shanon definía como los “efectos ideacionales”. Desde el punto de vista nativo, la ayahuasca es más que una molécula de DMT. Tanto los “seres de la psicogénesis” como la planta de ayahuasca tienen su propia

capacidad de agencia. Ellos también son agentes que “hacen hacer” y forman parte del “mundo social” del CCT.

Habiendo reconocido la capacidad de agencia de todos los seres que interfieren en el CCT, en la siguiente sección, nos centraremos en la idea de “eficacia simbólica” propuesta por Lévi-Strauss complejizándola añadiendo el agente no-humano a la tríada: hechicero-enfermo-grupo.

### **III. IV. La “Eficacia Simbólica”**

En “El hechicero y su magia” Lévi-Strauss afirma que la eficacia de la magia está en la creencia. Esta creencia es analizada en tres aspectos: 1- la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas; 2- la creencia del enfermo en el poder del hechicero y 3- la opinión pública. Muy resumidamente en este texto Lévi-Strauss presenta tres casos distintos para remarcar que más allá de las capacidades del hechicero es la propia sociedad la que crea al mago. En este texto podemos ver que la opinión pública está constituida por la comunidad tribal. Para Lévi-Strauss, es la creencia y el consenso de la comunidad la que hace que las técnicas del mago sean eficaces y la que en cierto sentido, construye al mago. Lévi-Strauss afirma que los tres elementos (el hechicero, el enfermo y la comunidad) son indisolubles pero que las experiencias del enfermo representan el aspecto menos importante del sistema porque se encuentra subordinado al consenso social. Es decir, para Lévi-Strauss aquello que cura al “enfermo” es el estatus social adquirido; los símbolos tienen capacidad de actuar sobre problemas psicosomáticos o fisiológicos y efectivamente curar gracias a ese estatus social.

Lévi-Strauss está interesado en ver el modo en el que operan las creencias en las tradiciones chamánicas. Para ello, en su texto “La eficacia Simbólica” presenta un análisis del canto chamánico Kuna dedicado a la terapia del parto difícil. Allí, el canto Kuna se torna un modo de construir un acontecimiento y una cadena de representaciones en las que el dolor se torna expresable a través de un simbolismo adecuado. En esta visión, y como vimos en el primer capítulo de esta tesina, el chamán conduce a una operación similar a la del psicoanalista. Ahora bien, como afirma Carlo Severi (2010), quien también realizó trabajo de campo entre los Kuna, para Lévi-Strauss, los microbios poseen una existencia objetiva en el mundo externo. En cambio, los monstruos no existen en la realidad sino que surgen de nuestra conciencia. Es decir, son objeto de una creencia. La relación síntoma-microbio es considerada como una

relación causa-efecto. Por su parte, la relación síntoma-animal mítico es de naturaleza diferente: es interna a la mente, consciente o inconsciente, es una relación entre símbolo y cosa simbolizada (Severi, 2010). Para Severi, los cantos Kuna están formulados en una lengua especial cuyo aprendizaje requiere de una larga iniciación y que ningún paciente, sobre todo en estado de sufrimiento, puede comprender:

“El canto entonado por el chamán no es, entonces, una “historia capaz de interpretar el dolor”, sino una prolongada y monótona secuencia de sonidos incomprensibles, tal vez silabeados solamente por la incesante repetición de fórmulas fijas. La conclusión inevitable es que toda la parte de la argumentación empírica de Lévi-Strauss sobre la eficacia terapéutica de los cantos kuna, que reposaba sobre la premisa de una comunicación de sentido entre chamán y enferma, es simplemente infundada e inhallable” (Severi, 2010: 250).

En el capítulo anterior de esta tesina hemos visto que en el CCT hay dos maneras de entonar los “*ícaros*” o cantos chamánicos: el primer repertorio de “*ícaros*” está constituido por canciones entonadas en castellano. El segundo repertorio de “*ícaros*”, como ya hemos visto, son los entonados por Jorge los cuales, en su mayoría, resultan un repertorio de sonidos (caracterizados por estar emitidos en un no-lenguaje-verbal-incomprensible) entonados con diferentes intensidades. Ahora bien, tanto los cantos chamánicos kuna como los cantos entonados por Jorge no son parte de un lenguaje compartido con las personas a quienes son dirigidos estos cantos. Tanto la parturienta como los ayahuasqueros no comprenden ese lenguaje. Si los cantos chamánicos no son “historias capaces de interpretar el dolor”, sino una prolongada y monótona secuencia de sonidos incomprensibles, entonces ¿por qué el “enfermo” cree en la eficacia de las técnicas del chamán? En este punto, Severi afirma que la creencia ha sido un concepto muy discutido por la antropología: algunos autores focalizan la atención en el lenguaje que el creyente usa para afirmar lo que cree; otros en los actos rituales que constituyen su contexto; otros aún en el modo en el que el concepto mismo de creencia puede variar de una cultura a otra (Severi, 2010). Más allá de algunos matices, todas estas visiones convergen en un punto: la creencia es siempre vista como el acto de creer posible, verosímil o verdadera cierta afirmación sobre un estado de cosas que existe en el mundo externo (Severi 2010):

“Cuando cierta representación se torna objeto de creencia, el problema que tendría que atraer nuestra atención es no sólo como se organizan las creencias entre sí, sino también

cómo funciona ese vínculo peculiar que se establece entre una representación y la persona que realiza el acto de creer. La creencia designa una relación, y el antropólogo debe considerarla como tal” (Severi, 2010:252).

Si, al menos en situaciones rituales, estamos predispuestos a creer en algo no es porque compartimos un mismo patrimonio común, una misma cultura, sino porque gran parte del contenido de la creencia es fruto de una proyección privada del observador que cree (Severi, 2010). Además, en muchas ocasiones, los vehículos de la creencia son discursos entretejidos de imágenes que se ofrecen a la interpretación personal guiada por el contexto ritual más que reglas impuestas para obedecer (Severi, 2010). Entonces, la creencia debe pensarse como un particular proceso proyectivo que conduce al establecimiento de un tipo peculiarmente complejo de vínculo (Severi, 2010).

Centrémonos en este concepto de relación, de vínculo que señala Severi. Si la creencia designa una relación entonces no podemos reducirla a una relación entre brujo-paciente-grupo, es decir, una relación entre humanos como hacía Lévi-Strauss para los kuna. Ya hemos visto en el capítulo anterior que en el CCT las relaciones no son solamente entre humanos sino que también hay otra gama de seres que tienen la capacidad de “hacernos hacer” y que son reconocidos como tales por el CCT. De esta manera, para pensar la “eficacia simbólica” de las ceremonias de ayahuasca en el CCT resulta central incorporar este cuarto agente: la “*Planta Maestra*”.

Si la eficacia de una práctica ritual (como la ceremonia de ayahuasca) radica en una “creencia” entonces cuando hablamos de “creencia” no podemos hacerlo en los mismos términos que la escuela sociológica francesa. La “creencia” en el CCT designa un corpus de conocimientos que surgen a partir de una relación, un vínculo que el ayahuasquero construye no sólo con el curandero y el psicólogo-curandero (Sylvia y Jorge) sino, y por sobre todo, a partir de la relación que construye con la “*Planta Maestra*”. Si decimos los ayahuasqueros creen en la eficacia de la ayahuasca como una planta terapéutica, entonces, hay que tener en cuenta que esta “creencia” surge de la situación de encuentro con el brebaje. Y de aquí se desprende otra cuestión analizada por Severi: la creencia encierra una paradoja, es decir, en el acto de creer es la “banalidad posible” quien constituye la fuerza de una representación, no su extravagancia:

“Tomado en esta tensión, el detalle banal abre un orificio en la descripción de la escena imaginada de la brujería. Un orificio en el que se puede introducir la imaginación privada

del creyente. De aquí nace la forma típica en que la creencia se nutre: la duda. Típicamente, no es la certeza de que algo sea cierto lo que fortalece una creencia. Esta certeza, en el creyente, salvo en casos extremos y excepcionales, no existe nunca. Existe más bien (y esto prácticamente siempre) la *ausencia de certeza* de que es ese fenómeno, ese particular estado de cosas declarado en la creencia, sea falso” (Severi, 2010: 258).

La “creencia” entonces no es fija y estable, no es una esencia. Para Severi, la creencia aparece como un dubitativo, un “no saber si” más que como un afirmativo “saber que”. Para este autor, creencia y proyección, son dos fenómenos psicológicos muy cercanos. De esta manera, según Severi, la creencia más que una “concepción del mundo” es más bien un tipo particular de proyección, desencadenada por la interpretación de indicios particulares. Desde el punto de vista de la cultura, los sonidos emitidos por el chamán dan una representación sensible del mundo sobrenatural y de los espíritus (Severi, 2010). Por otro lado, desde el punto de vista de la experiencia individual (la experiencia del dolor) el punto de conjunción con la palabra ritual está en la construcción ya no de un discurso ni de un sistema de signos, sino de una perceptiva guiada (Severi, 2010). La imagen se presenta incompleta: la familiaridad de la trama elemental se combina con una zona blanca, incomprensible y secreta en la que se constituye progresivamente para el paciente un espacio proyectivo.

En el CCT la creencia, entonces, implica tanto una relación (entre humanos y no-humanos) como una duda. Es decir, nunca se presenta la certeza de que la planta efectivamente pueda sanar en la ceremonia en la que se participe. De hecho, tampoco existe la certeza de que la planta traiga visiones, ya que se han presentado casos de personas en los que la planta nos les hizo efecto alguno (al menos en la primera toma). La duda siempre está presente, no sólo en los neófitos (que hasta que toman el brebaje “no saben” muy bien qué se les va a presentar durante la ceremonia) sino también entre los ayahuasqueros más experimentados, quienes afirman que muchas veces “*con la planta nunca se sabe*”.

Pero en el CCT para que exista esta “creencia” también tiene que aparecer otra noción: la “confianza”. Para que el sujeto decida convertirse en ayahuasquero y continuar con la práctica la confianza resulta central. ¿En quién? En Sylvia y Jorge pero también en el curandero peruano. La confianza en el curandero peruano podríamos decir viene de cierto “romanticismo” por las prácticas ancestrales. Con respecto a este punto, Alhena Caicedo señala que la expansión del consumo ritual del yajé hace evidente un cambio de percepción de las tradiciones y prácticas indígenas. El chamán ha sido

construido como el “fetiche occidental” que sustenta el exotismo del mundo indígena, hoy paradigma de sabiduría y ejemplar de modelo de desarrollo sostenible (Caicedo, 2009). El “brujo”, el “médico”, el “sacerdote”, el “mago”, revive para convertirse en la “inefable alteridad que cura” (Caicedo, 2009). El “neo-chamanismo” posiciona al chamán como fuente de alivio o salud (Caicedo, 2009). De esta manera, el ayahuasquero del CCT confía en el curandero porque considera que éste se preparó durante gran tiempo de su vida para ser socialmente reconocido como curandero y porque aprendió de las propias plantas todo lo que sabe. La confianza en Sylvia y Jorge viene de su profesión como psicólogos. Como afirma Ismael Apud, mientras que en el curandero amazónico la legitimidad corre a través de la filiación a un linaje tradicional dentro de una comunidad, en el caso de los centros holísticos la legitimación se transfiere a través de mecanismos más fragmentarios, relativos a una trayectoria religioso-espiritual, con sus propias modalidades implícitas de construcción de un Currículum Vitae. Se trata de una legitimación heterogénea y múltiple, que confiere autoridad desde diversas líneas de transmisión (Apud, 2013). Es decir el título de psicólogos de Sylvia y Jorge genera “*confianza*”. Si bien Sylvia y Jorge son psicólogos recibidos, afirman que dentro de una ceremonia de ayahuasca no ofician el rol de psicólogos ni la recomiendan entre sus pacientes, sino que simplemente utilizan las técnicas que han aprendido para, siguiendo los términos nativos, “*contener*”, “*tranquilizar*” y “*adaptar*” la práctica a “*nuestro contexto*”. Representados por muchos como “*gente que sabe*”, conocedores tanto de la psicología como del chamanismo ayahuasquero, Sylvia y Jorge aparecen dotados de un saber relacionado a la “*intuición*”. Para muchos participantes del CCT, esta “*intuición*” representa, por un lado, un saber que no necesita del “pensamiento racional”, es decir, un saber centrado en el “sentir”. Un saber relacionado con la “*intención*” de sanar. Según, Sylvia, para que una meditación, por ejemplo, tenga eficacia es necesario que quien se encuentra soplando tabaco “*tenga la intención de curar o ayudar a la otra persona*”. Por el otro lado, además señaló que es necesario también que la persona que se encuentra del otro lado también tenga la intención de querer sanar y creer que esa técnica podría ayudarlo; se trataría entonces, como plantea Jeanne Favret-Saada, de un “dejarse ser afectado”; sólo de esa forma, el ritual, tendría eficacia. Y por el otro, se trata de un saber híbrido, es decir, un saber que complementa psicología con vegetalismo amazónico.

Es decir, la autoridad de Sylvia y Jorge además de estar dada porque “saben” está dada porque hay un grupo que confía en ellos y los eligen para participar de las

ceremonias de ayahuasca que ofrecen. Esta confianza es algo que se construye a partir de la práctica ya que en muchas ocasiones quienes se acercan al CCT por primera vez no conocían a Sylvia y Jorge ni tampoco tenían referencia alguna de ellos. En otros casos, la confianza ya viene dada ya que algunos de los ayahuasqueros que participan de las ceremonias de Sylvia y Jorge se acercaron por recomendación de algún pariente o conocido. Para que exista “creencia” resulta central que haya “confianza” sobre todo teniendo en cuenta el hecho de que en muchos medios de comunicación, como veremos en la siguiente sección, la ayahuasca es presentada como una actividad negativa, como una droga peligrosa presuntamente ilegal.

En conclusión, la creencia en la eficacia de la ayahuasca aparecerá a partir de una situación de encuentro entre el humano y la planta. Luego de esta primera experiencia, siempre con la duda presente, el sujeto podrá proyectar o interpretar (o también puede no hacerlo) dicha experiencia en términos “terapéuticos”. Si el sujeto se asusta durante la ceremonia de ayahuasca y deja que, siguiendo los términos nativos, el “*patrón mental*” rija por sobre el “*sentir*” lo más probable es que dicho sujeto no continúe con la práctica:

*“Por eso la persona, en una ceremonia, a veces se asusta. Es la cabeza. Empieza a sacar conclusiones de lo que le está pasando. Como no puede controlar lo que siente, empieza a crear pensamientos, ideas, ideas, fantasías. Y para colmo una vez que se convence, es eso. Por eso siempre decimos: es para sentir, es para tu corazón, es para sentir, no es para tu cabeza. Tu cabeza va a sacar cualquier conclusión pero cuando empezas a sentir te vas a dar cuenta que esos discursos están siempre a pesar tuyo” (Jorge, 1 de julio del 2015).*

En tanto exista dicha interpretación de la ayahuasca como una “Planta Maestra” de efectos terapéuticos (siempre y cuando la planta también así lo exprese<sup>33</sup>) el sujeto seguirá participando en dicha práctica. Si el sujeto continúa con la práctica no es porque a priori existe una creencia en que eso va a curarlo, sino que primero tuvo la experiencia y luego, dependiendo de si esta fue “buena” o “mala”, decide si el ritual tiene o no eficacia para él. Es decir, como afirma Severi, es el sujeto mismo quien construye para sí la propia eficacia. La eficacia proviene del propio ayahuasquero quien atribuye sentido a sus visiones con ayahuasca y más que simbólica, es, como afirma Favret-

---

<sup>33</sup>Muchos ayahuasqueros me han contado acerca de experiencias de personas que han tomado en una o dos ocasiones y que han escuchado una voz que les decía “*vos no necesitas más de esto*”; aludiendo que dicha voz era de la planta.



Saada para el caso de la brujería, una “eficacia terapéutica”. No obstante, tal y como vimos en el primer capítulo, esto no excluye la existencia de un conocimiento compartido, un método acerca del “qué hacer”. Nuevamente, vemos como lo “individual” se imbrica y entrelaza con “lo grupal”. Por un lado, se trata de una experiencia individual e interior que tiene la finalidad de alcanzar un “bienestar ideal”:

“Siguiendo esta lógica, la evolución a este nuevo estado de comunión universal más allá de cualquier diferencia de orden social, cultural o religioso, sólo será posible a través de un trabajo individual conseguido a través de la experiencia directa, y cuya finalidad es la transformación de la propia conciencia. En un sentido más estricto, la evolución espiritual se apoya en una visión del mundo y del ser humano que encuentra en la transformación de las conciencias individuales la solución al estado de crisis del mundo moderno” (Caicedo, 2009:23).

Y por el otro, esto no quita que la experiencia sea también grupal. Según Jorge, son muy raros los casos de personas que han tomado ayahuasca solos, los rituales de sanación suelen realizarse en grupos y con la presencia de un “curandero” o “chamán” que guíe dicha experiencia:

*“Hay gente que me he enterado que ha tomado sola. ¡Dios mío! No quiso tomar nunca más por el ataque de pánico que ha sentido. Porque vos sin una contención... Esto se hace en un campo ceremonial, un campo de experiencia arcaica, un campo de experiencia donde vos te vas a conectar con ese ser que habita en vos que es el ser arcaico de tu prehistoria (...) Es una estructura ceremonial. Es una estructura espiritual, es una estructura sagrada. Uno entra en un campo sagrado. Hay personas que, me he enterado, toman por su cuenta y como se amplifica lo emocional si uno no tiene la contención, imagínate, empiezan a brotar tus fantasmas, tus miedos, tus traumas, tus dramas. Si no tenes quien te sostenga, uno entra en pánico porque es un trabajo para el sentir no es para la cabeza. Y lo que se va a activar si vos estás solo es la cabeza” (Jorge, 1 de julio del 2015).*

A lo largo de este tercer capítulo hemos presentado dos “modos de existencia” de la ayahuasca: el primero, la ayahuasca como compuesto químico; el segundo, la ayahuasca como “Planta Maestra”. También nos hemos centrado en los efectos visuales de la ayahuasca y en cómo se construye la “eficacia” de dicha práctica. Pasemos ahora a centrarnos en los aspectos legales de dicho brebaje y en las interpretaciones que algunos medios de comunicación presentan acerca de la ayahuasca.

### III. V. Aspectos legales

- Yo: ¿Hay un, a nivel nacional, hay un marco legal o...?

- Jorge: *No hay nada. Que yo sepa no hay nada. Mirá que yo sepa no hay nada. Yo lo único que puedo decir es que si a la gente le hace bien y no hay nada, yo le doy para adelante. Está bien. Si mi gratificación es ver que a la gente le hace bien...* (Entrevista, 1 de Julio del 2015).

El uso de sustancias psicoactivas por parte de grupos indígenas así como también por parte de los “nuevos movimientos religiosos sincréticos” se ha convertido en un área de controversia (Labate y Feeney, 2012). Una de ellas ha sido el debate en torno al uso ritual y religioso de la ayahuasca; práctica que ha forzado a un gran número de países a buscar un equilibrio más eficiente entre los intereses religiosos de grupos que utilizan la ayahuasca y del combate mundial contra las drogas (Labate y Feeney, 2012). En la presente sección nos focalizaremos en los debates presentes tanto en la legislación argentina que presentan algunos medios de comunicación masiva así como también en los debates en torno al uso de ayahuasca en países como Brasil, Colombia y Perú.

Como afirman Diego R. Viegas y Néstor Berlanda (2012), y también Jorge en el fragmento de entrevista presentado al principio de esta sección, en Argentina la ayahuasca no está específicamente prohibida; la legislación argentina no es muy clara al respecto. Según afirman dichos autores, al menos hasta la publicación de su libro en 2012, el único país que mantiene una prohibición específica en su legislación del brebaje y sus plantas en estado natural es Francia. En la argentina existen dos leyes dedicadas al uso de sustancias psicotrópicas: la ley 19.303 y la ley 23.737. La primera ley, del año 1971, establece una lista de sustancias que han de ser consideradas como “psicotrópicas”. En el artículo tercero de dicha ley se establece que:

ARTICULO 3.- Queda prohibida la importación, exportación, fabricación, fraccionamiento, circulación, expendio y uso de los sicotrópicos incluidos en la Lista I, con excepción de las cantidades estrictamente necesarias para la investigación médica y científica, incluidos los experimentos clínicos, que se realicen bajo autorización y fiscalización de la autoridad sanitaria nacional, conforme a lo que establezca la reglamentación.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup><http://www.anmat.gov.ar/webanmat/Legislacion/Medicamentos/ley19303.pdf>. Consultado por última vez en Septiembre del 2017.

Entre la lista de sustancias “psicotrópicas” figuran el DMT, harmina y la harmalina (algunos de los componentes que poseen las plantas utilizadas en el brebaje). La ley prohíbe el uso de dichas sustancias por fuera de la investigación médica, farmacéutica y científica autorizada por el Estado. Ahora bien, no dice nada acerca del uso de dichas sustancias en su estado natural. Ni mucho menos acerca de su uso ritual, religioso o terapéutico. Dicha ley fue promulgada de acuerdo a lo estipulado por CPS (Convención de las Naciones Unidas sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971). Como postulan Beatriz Labate y Kevin Feeney de acuerdo con la CPS (Art. 32), los países signatarios pueden eximir del control “plantas que crecen espontáneamente y contienen sustancias psicotrópicas, incluidas en el Nivel I y que son tradicionalmente usadas por grupos pequeños y claramente demarcados, en ritos mágicos o religiosos” (Labate y Feeney, 2012).

Por otro lado, la ley 23.737 regula el consumo, comercialización y fabricación de sustancias consideradas “estupefacientes”:

- Art. 5°** — Será reprimido con prisión de cuatro (4) a quince (15) años y multa de cuarenta y cinco (45) a novecientas (900) unidades fijas el que sin autorización o con destino ilegítimo:
- a) Siembre o cultive plantas o guarde semillas, precursores químicos o cualquier otra materia prima para producir o fabricar estupefacientes, o elementos destinados a tales fines;
  - b) Produzca, fabrique, extraiga o prepare estupefacientes;
  - c) Comercie con estupefacientes, precursores químicos o cualquier otra materia prima para su producción o fabricación o los tenga con fines de comercialización, o los distribuya, o dé en pago, o almacene o transporte;
  - d) Comercie con plantas o sus semillas, utilizables para producir estupefacientes, o las tenga con fines de comercialización, o las distribuya, o las dé en pago, o las almacene o transporte;
  - e) Entregue, suministre, aplique o facilite a otros estupefacientes a título oneroso. Si lo fuese a título gratuito, se aplicará prisión de tres (3) a doce (12) años y multa de quince (15) a trescientas (300) unidades fijas.<sup>35</sup>

La ley 23.737 habla de “estupefacientes”, es decir, sustancias susceptibles de producir dependencia física o psíquica. Desde este punto de vista, la ayahuasca no es un

---

<sup>35</sup><http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/138/texact.htm> Consultado por última vez en Septiembre del 2017.

“estupefaciente” sino una medicina ancestral. Existe una gran cantidad de estudios antropológicos y arqueológicos que dan cuenta del uso milenario de sustancias psicotrópicas entre las comunidades indígenas tanto del pasado como del presente. Se estima que la ayahuasca posee una profundidad temporal de al menos cuatro mil años en la Amazonía Americana (Viegas y Berlanda, 2012). Así como también existen numerosos estudios desde la antropología del uso religioso de plantas psicoactivas por parte de movimientos religiosos sincréticos que se han formado posteriormente (Labate y Feeney, 2012). Además, existen numerosos casos que comprueban que la ayahuasca no genera adicción sino que al contrario es utilizada para tratar adicciones. Con respecto a esto Jorge señala que:

*“No es adictivo. Hay gente que con una vez sola no quiere saber más nada. Porque no todos quieren conectarse con lo más oscuro de sí mismos. La persona que viene a esto no es una persona que quiera estar mejor. Es una persona que quiere algo diferente para estar mejor y no sabe qué. No quiere más de lo mismo (...) Libera un poco de esta cuestión de los mandatos, de las prohibiciones. Porque cuando vos estás conectado con el sentir obviamente se va a acercar siempre aquello que te produzca más bienestar. Y el bienestar se traduce en el cuerpo como relajación, en la mente, como sosiego”* (Jorge, 1 Julio del 2015).

Para mencionar dos casos en los que la ayahuasca se utiliza en contextos de rehabilitación, por ejemplo, en 2008 el Centro Takiwasi en Perú, que combina terapia convencional con medicinas tradicionales, incluida la ayahuasca, obtuvo el premio a la Salud Mental en España por sus altos índices de recuperación (Viegas y Berlanda, 2012). Por su parte, en Brasil en una cárcel ubicada en Porto Velho, un equipo de terapeutas, médicos y psiquiatras de Acuda utilizan ayahuasca como método experimental para reintegrar presos a partir de la auto-inspección. Según afirma un artículo periodístico<sup>36</sup>, el suministro de la sustancia responde a nuevas búsquedas del gobierno brasileño de lidiar con la inmensa población carcelaria, y como modo de poner fin a la violación de derechos humanos:

“El objetivo del programa es reducir la reincidencia, al “expandir la conciencia” de los presos sobre lo que está bien y lo que está mal, según explica Luiz Marques, fundador de Acuda. En las ceremonias se ven rostros de honda reflexión y contemplación, lágrimas

---

<sup>36</sup><http://www.buendiario.com/carcel-brasilena-recupera-a-presos-mediante-ayahuasca/> Consultado por última vez en Septiembre del 2017.

por doquier, cantos catárticos. “Yo sé que las cosas que hice fueron crueles, pero ahora aprendí a reflexionar sobre la posibilidad de que algún día pueda redimirme de lo que hice”, dice Darci Altair Santos da Silva, uno de los presos. Y esa es la palabra clave: redención. Aprendizaje. Realmente reeducarse para no lastimar a nadie y vivir sanamente en libertad”<sup>37</sup>.

Si bien no pretendo realizar un análisis y una interpretación detallada de las leyes ya que excede tanto los límites de esta tesina como los límites de mi interpretación, parecería que las leyes argentinas no son claras cuando de ayahuasca se trata. Primero, porque reduce la cuestión a un tema de “estupefacientes” y de patentes farmacológicas. Segundo, porque no tiene en cuenta su uso ritual, terapéutico y sus capacidades curativas (como vimos en el ejemplo del Centro Takiwasi en Perú). Además, tanto dentro de las visiones nativas del CCT como dentro de las comunidades ayahuasqueras de la Amazonía, la ayahuasca no es un “estupefaciente” o una “sustancia” sino una medicina tradicional, una “Planta Maestra”. A su vez, como afirman Labate y Feeney, aunque la CPS relaciona la DMT como sustancia controlada, no prohíbe explícitamente la *P. viridis*, planta que contiene DMT y que se utiliza en la preparación de la ayahuasca (Labate y Feeney, 2012). Según estos autores, gran parte de la confusión relativa al alcance de la CPS deriva de una provisión que afirma que "una preparación está sujeta a las mismas medidas de control que las sustancias psicotrópicas en ella contenidas" (Labate y Feeney, 2012). Aunque la CPS defina "preparación" como "cualquier solución o mezcla, en cualquier estado físico, conteniendo una o más sustancias psicotrópicas," el comentario que acompaña a la Convención sugiere que las bebidas o infusiones de plantas no están incluidas allí (Labate y Feeney, 2012). Si esta interpretación del comentario es válida, entonces, la ayahuasca no está cubierta por la CPS, ya que se trata de una bebida hecha de dos plantas (Labate y Feeney, 2012). En 2001, estos comentarios quedan legitimados por el Consejo Internacional de Control de Narcóticos, órgano de alcance cuasi-jurídico del sistema de control de drogas de las Naciones Unidas. Dicha institución intentó aclarar lo que la CPS prohíbe, en función de una solicitud de acusados en procesos legales contra la Iglesia del Santo Daime en Holanda (Labate y Feeney, 2012). En respuesta, Herbert Schaepe, Secretario del INCB, escribió: "Ninguna planta (materia natural) que contiene DMT se encuentra actualmente controlada por el Convenio de 1971. Por lo tanto, preparaciones (por ejemplo,

---

<sup>37</sup>Op. Cit.

decocciones) hechas con estas plantas, incluida la ayahuasca, no están sujetas a control internacional y, de este modo, a ninguno de los artículos del Convenio de 1971" (Labate y Feeney, 2012)<sup>38</sup>.

No obstante, en los medios de comunicación de la Argentina, sigue prevaleciendo esta visión de la ayahuasca como “droga” o como “estupefaciente”. Por ejemplo, el 20 de mayo del 2016, en la sección “policiales” de Infobae, salió una nota titulada “La ceremonia de ayahuasca VIP que terminó en abuso sexual”<sup>39</sup>. En dicha nota se relata cómo durante una ceremonia de ayahuasca realizada en enero del 2014 en la casa del Tigre de Ignacio Liprandi, un reconocido galerista de arte, tres mujeres fueron abusadas sexualmente por el chamán peruano que ofició la ceremonia. La noticia se dio a conocer recién en el 2016 y cómo todavía me encontraba haciendo trabajo de campo puede comentarla para discutirla con los ayahuasqueros del CCT. Con respecto a esto, Jorge señaló que la prensa suele presentar estos temas de manera amarillista para generar revuelo entre la sociedad. Una ayahuasquera decía que la ayahuasca era presentada en la nota como una droga que te hace perder la conciencia pero que la idea general del artículo era dejar mal parado a Liprandi. Durante la discusión del artículo, aludieron al hecho de que son cuestiones que pueden pasar cuando uno no es muy cuidadoso con lo que está haciendo. Uno de los ayahuasqueros dijo que “*chantas hay en todos lados, incluso en esto*”. El caso no fue tomado ni como una amenaza a la práctica de las ceremonias ni tampoco se habló del hecho del abuso, fue tomado más bien como una movida política amarillista, ya que, Liprandi no sólo es galerista de arte sino que también, según afirma el artículo, fue el encargado de diseñar los primeros programas culturales del actual presidente de la Argentina.

Por otro lado, Córdoba ha sido una provincia en la que en varias ocasiones en operativos antidrogas han secuestrado ayahuasca. Por ejemplo, en Agosto del 2011 en Diario Uno, salió una nota titulada “Encontraron en Córdoba a 17 personas catatónicas

---

<sup>38</sup>Sin embargo, como afirman Labate y Feeney, aunque no hay consenso internacional sobre la aplicabilidad de la CPS en el caso de la ayahuasca, parece que la interpretación de las naciones individuales será relevante en la cuestión de la reglamentación (Labate y Feeney, 2012). De esta manera, aunque algunos gobiernos gradualmente se adaptan a la expansión de las religiones basadas en la ayahuasca, otros como Alemania y Francia reaccionaron de forma particularmente hostil (Labate y Feeney, 2012). Cada país puede interpretar a la CPS de manera diferente y formular leyes más estrictas (Labate y Feeney, 2012). Por ejemplo, en Oregon, un tribunal determinó en su uso ceremonial, la ayahuasca no se caracterizaba como droga y que, de ese modo, no estaba sometida a la reglamentación por el Consejo (Labate y Feeney, 2012). En Holanda, una vez que el gobierno fue incapaz de establecer que su uso traía un riesgo significativo para la seguridad y la salud pública, el tribunal entendió que el uso religioso de la ayahuasca no podría ser legítimamente prohibido (Labate y Feeney, 2012).

<sup>39</sup><http://www.infobae.com/2016/05/21/1813112-la-ceremonia-ayahuasca-vip-que-termino-abuso-sexual/>  
Consultado por última vez en junio del 2016.

tras haber consumido ayahuasca”<sup>40</sup>. La nota relata cómo la policía ingresó a unas cabañas ubicadas en las sierras cordobesas en medio de una ceremonia de ayahuasca. Según el informe del comisario las personas “afectadas” sufrían “vómitos y descontrol de esfínteres”. Según afirmó el comisario, “estaban en estado catatónico, en trance, casi semiinconscientes. Algunos estaban rodeados de baldes para que hicieran sus necesidades”. Además, luego del parte médico, el comisario añadió que “las 17 personas encontradas en el lugar no tenían sus signos vitales normales y varios corrían riesgo ante la ingesta del alucinógeno”. Mientras tanto, el artículo afirma que el chamán que ofició dicha ceremonia les dijo que esas personas se encontraban en su centro porque estaban en una terapia para combatir su adicción a las drogas. Si bien el artículo afirma que dicha irrupción de la policía no terminó en ninguna detención, la causa fue derivada a la Justicia Federal por “práctica ilegal de la medicina”. Otro artículo publicado en septiembre del 2011 en La Voz<sup>41</sup> afirma que el caso anterior culminó con dos personas imputadas por el delito de suministrar estupefacientes. A su vez, dicho artículo relata cómo la policía allanó una casa en la localidad de San Esteban dónde además de realizarse ceremonias de ayahuasca, detuvieron a un chamán, los dueños de la vivienda y dos extranjeros por tenencia de marihuana. Según el comisario, en dicha propiedad encontraron “unos 750 centímetros cúbicos de una sustancia amarronada conocida como ayahuasca, una liana de 20 centímetros y 39 plantas de *Cannabis Sativa*”. Según El fiscal federal, Gustavo Vidal Lascano, “en la ayahuasca habría principios activos contemplados como sustancias prohibidas en la ley de drogas número 23.737”. Además, agregó que “la ley de drogas habla de estupefacientes en términos generales, pero remite a un listado de sustancias comprendidas en un anexo que dicta el Ministerio de Salud. Esta sustancia (por la ayahuasca) tendría tres principios activos comprendidos en la norma.

En septiembre del 2016 el mismo diario (La Voz) publica una nota titulada “Desbaratan un ritual con una droga milenaria”<sup>42</sup>. Allí se relata cómo la Fuerza Policial Antinarcotráfico (FPA) procedió a allanar un paraje de Villa Yacanto, Valle de Calamuchita, Provincia de Córdoba, lugar donde se reunía un grupo de personas “que se dedicaban a la enseñanza y aplicación de terapias alternativas holísticas”. Los dos

---

<sup>40</sup> <http://www.diariouno.com.ar/pais/encontraron-cordoba-17-personas-catatonicas-haber-consumido-ayahuasca-20110822-n73497.html> Consultado por última vez en junio del 2016

<sup>41</sup> <http://www.lavoz.com.ar/noticias/sucesos/tres-detenidos-ritual-con-ayahuasca> Consultado por última vez en junio del 2016

<sup>42</sup> <http://www.lavoz.com.ar/sucesos/desbaratan-un-ritual-con-una-droga-milenaria> Consultado por última vez en junio del 2016.

organizadores, un varón y una mujer, quedaron detenidos según lo dispuso el fiscal de Lucha contra el Narcotráfico de Río Tercero.

Siguiendo tanto la legislación como los hechos policiales detallados por los artículos periodísticos vemos otra interpretación de la ayahuasca que se aleja de la presentada por el CCT. Más cercana a las interpretaciones farmacológicas que vimos al principio de este capítulo, agregamos ahora las visiones de la ayahuasca como “droga ilegal” y “estupefaciente”. Para estas visiones la ayahuasca deja de ser una “Planta Maestra” para convertirse en un asunto de policías, de la FPA y de ejercicio ilegal de la medicina. A mi entender, el problema aquí reside en el hecho de que la práctica es interpretada desde el entocentrismo. Cuando un ayahuasquero hace referencia a la planta como una “medicina” no está hablando en los mismos términos que “occidente” suele entender a la medicina. No se trata de un remedio recetado ni tampoco de un fármaco. Si tenemos en cuenta la TAR (Teoría del Actor Red postulada por Latour), entonces podremos entender que cuando un ayahuasquero se refiere al brebaje como “medicina” está ampliando los agentes que intervienen en el “mundo social”. La ayahuasca es una “medicina” desde el punto de vista nativo porque es proyectada como “sanadora” dado los efectos terapéuticos que el ayahuasquero proyecta en ella. Es decir, es “medicina” no sólo porque es parte de la “medicina tradicional” indígena sino también porque la ayahuasca es vista como un agente que tiene la capacidad de “hacernos hacer”; es vista como un agente con poder. Como menciona Alhena Caicedo los seguidores de las tomas de yajé o ayahuasca piensan en esta práctica como una fuente alternativa de salud. Según esta concepción, el consumo ritual de yajé es una práctica terapéutica fundada en la descontaminación regular del cuerpo, la mente y el espíritu (Caicedo, 2010). Se trata así de un ejercicio de “limpieza” donde a través del consumo del psicotrópico se barre la enfermedad y se alcanza la salud, el bienestar, la felicidad (Caicedo, 2010):

“Para la mayoría de yajeceros urbanos, la noción de curación es comprendida en función de un particular estado de enfermedad actual, inherente a la humanidad como género. La enfermedad se concibe como un estado de emergencia generalizado que se hace manifiesta, entre otras, en el deterioro ambiental, en los paradigmas capitalistas de la acumulación y el prestigio, en la guerra, la intolerancia y en la angustia existencial frente a la incertidumbre” (Caicedo, 2010: 71).



Es en este contexto de incertidumbre y angustia que las tradiciones indígenas son representadas como una alternativa de curación, que considera a los indígenas como portadores de otra forma de relación con el mundo y la naturaleza y como detentores de un saber ancestral olvidado que debe rescatarse para formular un nuevo paradigma de bienestar (Caicedo, 2010).

Pasemos ahora a ver cómo dicha controversia en torno al uso ritual y religioso de la ayahuasca se ha presentado en otros países latinoamericanos que cuentan tanto grupos indígenas ayahuasqueros como con grupos considerados por la literatura especializada como “nuevos movimientos religiosos sincréticos”: Brasil, Colombia y Perú. Empecemos por Brasil.

En Brasil el proceso de legalización del uso ritual de la ayahuasca estuvo atravesado por conflictos y polémicas que pusieron en jaque la legitimidad de los grupos religiosos y que, por momentos, amenazaron su existencia (Labate, 2001). La primera política importante en torno a la ayahuasca fue presentada en 1985 por la División Nacional de Medicamentos (DIMED) que clasificó a la B. Caapi como una sustancia prohibida (Labate y Feeney, 2012). La UDV<sup>43</sup> le dirigió una petición al Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) pidiendo la anulación de la sanción (Labate, 2001). Entonces, el CONFEN determinó la formación de un Grupo de Trabajo<sup>44</sup> para profundizar en el tema. En 1987 se presenta el informe final del Grupo de Trabajo el cual recomendó la suspensión definitiva de la B. Caapi como sustancia prohibida (Labate y Feeney, 2012). Así, el uso de la ayahuasca comienza a ser definido como una práctica que no constituye crimen, autorizando su “uso ritual y religioso” (Labate, 2001). El debate prosiguió en el 2002 con la prohibición de la exportación de ayahuasca y de su uso en menores de 18 años. En el 2004 se crea un Grupo de Trabajo Multidisciplinario para continuar con los debates integrado por miembros del gobierno, investigadores y representantes de grupos ayahuasqueros (Labate y Feeney, 2012). En 2010 fue adoptada una Resolución como tentativa para establecer una deontología del uso de la ayahuasca (Labate y Feeney, 2012). De esta forma fue establecido un conjunto de reglas, normas y principios éticos a ser seguidos incluida la prohibición de la distribución comercial, uso terapéutico, turismo, publicidad y consumo de ayahuasca

---

<sup>43</sup>União do Vegetal es una de las tres religiones ayahuasqueras (junto con Santo Daime y Barquinha) oriundas del Brasil que reelaboran la tradición ayahuasquera amazónica con relecturas influenciadas por el catolicismo, el espiritismo karteciano, las tradiciones afrobrasileñas y el esoterismo europeo.

<sup>44</sup>Compuesto por antropólogos, juristas, historiadores, sociólogos, filósofos, teólogos, médicos y psiquiatras (Labate, 2001).

con otras drogas ilícitas (Labate y Feeney, 2012). Además, por un lado, fueron definidas reglas relativas al transporte de ayahuasca y a la colecta de las plantas *B. caapi* y *P. Viridis* recomendando la sustentabilidad ecológica (Labate y Feeney, 2012). Por el otro, la Resolución estimuló la promoción de investigaciones científicas sobre las potencias terapéuticas del uso de la ayahuasca (Labate y Feeney, 2012).

Según Labate y Feeney, el proceso regulatorio brasileño destaca numerosos temas y preocupaciones relativos a la reglamentación del uso religioso de drogas. Estos temas, que ya se han reflejado en experiencias de EEUU y algunos países europeos, serán probablemente significativos para otros países que procuren conciliar las preocupaciones occidentales dominantes relativas al “consumo de drogas” con los intereses de las minorías religiosas (Labate y Feeney, 2012). Estos temas, según postulan Labate y Feeney, generalmente, recaen en tres categorías: aspectos legales (ligadas a la Convención de las Naciones Unidas sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971); aspectos ligados a la libertad religiosa y a los desafíos de definir lo que se entiende por “religión”; y por último, aspectos ligados a la seguridad biomédica de la ayahuasca (Labate y Feeney, 2012). Ahora bien, en lo que concierne a la legislación en torno al uso religioso de ayahuasca en Brasil, estos autores encuentran una paradoja:

“Paradoxalmente, notamos que o reconhecimento do Santo Daime e da UDV como religioes autenticas foi, de certo ponto de vista, atingido mais facilmente em paises como USA, Canada e Holanda do que no proprio Brasil. Em sua terra natal, esses grupos foram inicialmente encarados com ceticismo e suspeita com relacao a suas verdadeiras intencoes, e detalhadamente esmiucados pelo CONAD, ao passo que no exterior, mesmo quando perseguidos pela legislacao nacional sobre drogas, seu “carater religioso” nao foi seriamente questionado” (Labate y Feeney, 2012: 18).

Esto autores muestran que determinar la legitimidad de diferentes prácticas religiosas no es tarea fácil, pero algunas de esas experiencias internacionales pueden constituirse como ejemplos para otros países (Labate y Feeney, 2012). El estudio detallado de los grupos ayahuasqueros en Brasil, así como la inclusión de representantes de esos grupos y de antropólogos familiarizados con el uso de ayahuasca, ayudó al gobierno brasileño a establecer que esas reivindicaciones religiosas eran sinceras, y contribuyó en última instancia a la producción de directrices para distinguir entre uso religioso legítimo e ilegítimo (Labate y Feeney, 2012).

De acuerdo a las fuentes que pude rastrear parecería que en Colombia no existe ninguna normativa explícitamente dedicada a la medicina de la ayahuasca o yajé (Rodríguez Pérez<sup>45</sup>, 2012). En Colombia, el yajé queda incluido dentro de la cuestión más general de los pueblos indígenas. Según Rodríguez Pérez, más que un asunto de “libertad religiosa”, parecería que en Colombia el uso del yajé es una cuestión étnica. En cuanto a una legislación específicamente aplicada al yajé dentro de un marco étnico, Rodríguez Pérez señala una declaración por parte de la UNESCO del conocimiento tradicional de los chamanes jaguares del Yuruparí como patrimonio inmaterial de la humanidad. En 2010, Colombia reconoció el Yurupari como patrimonio cultural inmaterial de la nación. Al año siguiente, en 2011, la UNESCO reconoció el Yuruparí como patrimonio inmaterial de la humanidad. Ahora bien, como señala Rodríguez Pérez, el yajé es un elemento central del Yuruparí y como tal, es mencionado tanto en el texto de la UNESCO, como en el sitio de la Dirección de Patrimonio del Ministerio de Cultura colombiano. Dado que la nominación como patrimonio inmaterial es aplicada a todo el conjunto cultural, el yajé quedaría considerada dentro de la denominación de patrimonio inmaterial (Rodríguez Pérez, 2012). Esto aproximaría el caso colombiano del caso peruano, donde el conocimiento en torno a la Ayahuasca es considerado como patrimonio inmaterial dentro de un marco étnico (Rodríguez Pérez, 2012). Sin embargo, no se observa ninguna voluntad explícita de hacer del yajé en sí un elemento de patrimonio inmaterial de la nación colombiana (Rodríguez Pérez, 2012). Se debe mencionar, además, que Colombia se abstuvo de votar y no ha ratificado la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU del 2007, cuyos artículos 24 y 31 tratan sobre plantas medicinales (Rodríguez Pérez, 2012).

No obstante, como afirma Alhena Caicedo (2010) en la actualidad, las tomas se presentan al público urbano como una alternativa terapéutica o de curación con un importante componente espiritual, y dirigidas en especial a la gente no indígena. El rótulo de “medicina tradicional indígena” bajo el cual apareció el consumo ritual de yajé en las ciudades colombianas fue introducido por intelectuales y académicos que iniciaron el proceso de urbanización-elitización de las tomas (Caicedo, 2010). Esta etiqueta se ha convertido en el principal gancho para promover legítima y legalmente el consumo de yajé (Caicedo, 2010). Así, podemos ver cómo prácticas que durante mucho tiempo estuvieron circunscritas a las representaciones sobre lo popular y eran

---

<sup>45</sup>Disponible en <http://www.bialabate.net/news/situacion-juridica-de-la-ayahuasca-yage-en-colombia> Consultado por última vez 10 de Septiembre del 2017.

consideradas como creencias de incultos, “supersticiones baratas” y “brujería y hechicerías de indios”, adquirieron un valor inverso, al ser retomadas por sectores de elite y de las clases medias urbanas (Caicedo, 2010). Además, como afirma la autora, en varios casos, las mismas organizaciones indígenas decidieron ofrecer tomas como estrategia de reivindicación política e identitaria, utilizando la medicina tradicional indígena como punta de lanza de sus políticas culturales (Caicedo, 2010).

A pesar de que la condición del yajé y sus usos no han sido objeto de ninguna política por parte del estado colombiano, sí lo ha sido por parte de un grupo de líderes indígenas apoyados por organismos internacionales, agrupados en la Unión de Médicos Indígenas yajeceros de la Amazonia Colombiana (UMIYAC). El código de ética de dicha organización incluye como propuesta la certificación y carnetización de los taitas como garantía de legitimidad y autenticidad frente a posibles charlatanes (Caicedo, 2010). A su vez, el código exige: la erradicación del uso de alcohol en las tomas de yajé, la negativa a considerar la práctica de los taitas como ambivalente, es decir, con posibilidad de hacer tanto el bien como el mal, la prohibición de hacer publicidad y propaganda por el servicio, la prohibición de migrar a la ciudad y el compromiso de permanecer en la comunidad, la recuperación del vestido tradicional, la renuncia a cualquier forma de desprestigio entre los mismos taitas, la conformación de un Tribunal de Ética, la exigencia de una legislación nacional e internacional para la conservación de territorios, recursos y conocimientos, la prohibición a participar en el comercio y tráfico de yajé, así como de la venta de yajé crudo o preparado para que sea distribuido entre la gente no indígena, la exigencia de que ningún tipo de medicina se atribuya el nombre, las prácticas, los símbolos y los vestidos de los médicos yajeceros, entre otras disposiciones (Caicedo, 2010). Dicha política cultural, se funda en la representación del yajé y sus usos como patrimonio de las comunidades yajeceras del Putumayo, es decir, como legado o herencia cultural exclusiva de las anteriores generaciones sobre las que se constituyen consensualmente lo específico y valorado de las representaciones de sí (Caicedo, 2010).

Por su parte, en julio del 2008 el Instituto Nacional de Cultura de Perú declaró Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación a los conocimientos y usos tradicionales de la ayahuasca, practicados por comunidades nativas de la zona de la Amazonía de ese país. A continuación presentaremos un fragmento de dicha declaración:

“Que, la planta Ayahuasca-banisteriopsis caapi-es una especie vegetal que cuenta con una extraordinaria historia cultural, en virtud de sus cualidades psicotrópicas y a que se usa en un brebaje asociado a la planta conocida como Chacrana-Psichotria viridis;

Que, dicha planta es conocida por el mundo indígena amazónico como una planta sabia o maestra que enseña a los iniciados los fundamentos mismos del mundo y sus componentes. Los efectos de su consumo constituyen la entrada al mundo espiritual y a sus secretos, es así que en torno al ritual de Ayahuasca se ha estructurado la medicina tradicional amazónica en algún momento de sus vidas, e indispensable para quienes asumen el papel del portadores privilegiados de estas culturas, se trate de los encargados de comunicación con el mundo espiritual o de los que lo expresen plásticamente;

Que, los efectos que produce la Ayahuasca, ampliamente estudiados por su complejidad, son distintos de los que usualmente producen los alucinógenos. Parte de esta diferencia consiste en el ritual que acompaña su consumo, que conduce a diversos efectos, pero siempre dentro de un margen culturalmente delimitado y con propósitos religiosos, terapéuticos y de afirmación cultural;

Que, por la información de sustento se desprende que la práctica de sesiones rituales de ayahuasca constituye uno de los pilares fundamentales de la identidad de los pueblos amazónicos y que su uso ancestral en los rituales tradicionales, garantizando continuidad cultural, está vinculado a las virtudes terapéuticas de la planta;

Que, se busca la protección del uso tradicional y del carácter sagrado del ritual de Ayahuasca, diferenciándolo de los usos occidentales descontextualizados, consumistas y con propósito comerciales<sup>46</sup>.”.

A lo largo de esta última sección hemos visto que a nivel internacional y de países vecinos como Brasil, la legislación en torno al uso de la ayahuasca ha sido reducida a un “uso religioso”. Por otro lado, en países como Colombia y Perú, ha sido tratada como “patrimonio cultural”. Cabría preguntarse ahora, qué sucede con la ayahuasca en contextos urbanos en donde su uso es más bien terapéutico. Ya hemos mencionado que en la Argentina la legislación no es muy clara y que la ayahuasca es

---

<sup>46</sup>Citado en <http://www.bialabate.net/news/peru-declara-la-ayahuasca-patrimonio-cultural> Consultado por última vez en septiembre del 2017.

tratada como un asunto referido al narcotráfico y al ejercicio ilegal de la medicina. Pero también hemos visto que estas visiones suelen ser no sólo etnocéntricas sino que también poco informadas. Además actualmente no hay evidencia científica de que la ayahuasca sea peligrosa cuando se utiliza en contexto religioso. Aunque se necesitan nuevos estudios para determinar sus efectos a medio y corto plazo, un enfoque estrictamente biomédico no será suficiente para proporcionar una comprensión completa de estas religiones y las implicaciones más amplias del uso de la bebida (Labate y Feeney, 2012). El carácter singular de los contextos sociales en que la ayahuasca es usada demanda un abordaje psicosocial capaz de tener en cuenta esos factores contextuales (Labate y Feeney, 2012). También se plantean cuestiones fundamentales en cuanto al criterio adoptado por los gobiernos para declarar determinadas sustancias nocivas (Labate y Feeney, 2012). Sin normas y salvaguardias apropiadas, no siempre queda claro cuando un gobierno está actuando en nombre de la seguridad pública y cuando se trata de persecución étnica o religiosa (Labate y Feeney, 2012).

El “campo ayahuasquero” es un campo amplio que involucra numerosos actores: desde curanderos de diferentes nacionalidades, “nuevos curanderos urbanos”, ayahuasqueros/as, redes de intercambio de botellas de ayahuasca y de conocimientos en torno a sus usos (usos que como vimos, en la actualidad no pueden reducirse a “usos étnicos”, sino que también incluye “usos religiosos y terapéuticos” en las ciudades de distintos países del mundo) hasta nuevas formas romantizadas de representar “lo indígena”. Con respecto a este último punto, Alhena Caicedo afirma que la figura del chamán indígena encarna hoy en día un ideal de bienestar alternativo para el mundo moderno: “el sabio sanador ecológico de la actualidad” (Caicedo, 2010). De esta manera, el “chamán-médico” se convierte en el agente que cura las enfermedades existenciales de la modernidad, el “chamán-sabio” que conoce los poderes de la naturaleza, el “chamán-mago” que desconoce arbitrariamente los límites de la razón, el “chamán-ancestral” que nos recuerda con nostalgia la herencia de un pasado olvidado (Caicedo, 2010). De esta forma, se van construyendo distintas dimensiones en torno a la ayahuasca y a la otredad. Alhena Caicedo menciona tres de ellas que significan la práctica de las tomas de yajé en Colombia pero que también pueden aplicarse al CCT: lo sagrado, lo tradicional indígena y lo terapéutico. En primer lugar, el yajé se considera sagrado y es concebido como un medio para acceder a dios y a lo divino, además, proviene de una tradición indígena milenaria (Caicedo, 2010). En segundo lugar, es un

“patrimonio” ancestral compartido por los taitas del Putumayo, máximos detentores de este saber, que es necesario recuperar (Caicedo, 2010). Por último, a través del consumo de yajé se obtiene curación; el yajé es considerado una medicina sagrada (Caicedo, 2010).

Entonces, dada la creciente expansión de la ayahuasca, tal vez es momento, por un lado, de escuchar lo que voces autorizadas (como antropólogos, psicólogos y demás científicos sociales e incluso los grupos involucrados) tienen para decir acerca del uso ritual y terapéutico en contextos urbanos de la ayahuasca a partir de las experiencias de personas que han tomado el brebaje (e incluso de las propias experiencias de dichos científicos sociales). Y por el otro, de seguir de cerca el proceso de legalización en países como Brasil, Perú y Colombia. Estas cuestiones podrían ayudar a nuestro país a establecer legislaciones que no estigmaticen, minimicen o malinterpreten la práctica. Pero también, por otro lado, ayudarían a los Centros Terapéuticos a ser reconocidos como tales: como centros destinados al bienestar a partir de la utilización de técnicas holísticas; como espacios que brindan un contexto cuidado y seguro para el consumo de ayahuasca. Cuando el momento de discusión y reflexión llegue, será necesario tener en cuenta, entre otras cuestiones, que para muchas comunidades indígenas, prácticas médicas, artísticas y espirituales se encuentran a menudo mezcladas, a diferencia de la sociedad occidental que busca distinguir entre las esferas de “lo sagrado” y “lo secular”. Estos entrecruces entre diferentes esferas también son tomados por los Centros holísticos y terapéuticos, por lo tanto, una legislación en torno al consumo de ayahuasca tendrá que tener en cuenta no sólo sus diferentes usos sino también una ampliación de lo que entendemos por “religioso” y por “terapéutico”. Por ello, a mi entender, el aporte de ciencias como la antropología será de suma importancia en dicho debate.

## **Resumen**

El objetivo de este tercer capítulo ha sido, por un lado, rastrear y “re-ensamblar” los “modos de existencia” de la ayahuasca. Para ello, en primer lugar, hemos rastreado tres modos de existencia: el modo botánico y farmacológico (que presentan a la ayahuasca como molécula de DMT, como compuesto químico psicoactivo); el modo del CCT (que presenta a la ayahuasca como una “Planta Maestra”, como un agente de poder); y por último, el modo legislativo (la ley 19.303 y la ley 23.737), y de los medios de comunicación (que presentan a la ayahuasca como un “estupefaciente”, “una droga”). En segundo lugar, ampliamos la noción de agencia reconociendo y basándonos

en las teorías nativas de la acción. De esta forma, desarrollamos la idea de “eficacia simbólica” de Lévi-Strauss complejizándola añadiendo el agente no-humano a la tríada hechicero-enfermo-grupo. Siguiendo las ideas de Carlo Severi, hemos analizado a la “creencia” desde tres conceptos: el de vínculo, el de duda y el de confianza. Así, llegamos a la conclusión de que la creencia en la eficacia de la ayahuasca aparecerá a partir de una situación de encuentro entre el humano y la planta. Luego de esta primera experiencia, siempre con la duda presente, el sujeto podrá proyectar o interpretar (o también puede no hacerlo) dicha experiencia en términos “terapéuticos”. Si el sujeto se asusta durante la ceremonia de ayahuasca y deja que, siguiendo los términos nativos, el “*patrón mental*” rija por sobre el “*sentir*” en una ceremonia de ayahuasca lo más probable es que dicho sujeto no continúe con la práctica. Por último, hemos presentado las experiencias en torno a los debates relacionados con la legislación del consumo de ayahuasca en tres países latinoamericanos: Brasil, Colombia y Perú.



#### **Capítulo IV: Teorías nativas. Experiencias-relaciones con la planta de ayahuasca**

Este último capítulo pretende ser un desprendimiento y una ampliación de los capítulos anteriores. De esta forma, el objetivo de este cuarto capítulo será rastrear y restituir las teorías nativas de la acción no como meras “representaciones” o “metáforas” sino como corpus de conocimientos válidos que ordenan lo social y que se van construyendo en la cotidianeidad de los actores. Aquí reconoceremos que los actores son agentes metafísicos plenamente reflexivos que tienen su propia meta-teoría acerca de cómo actúa la agencia.

Estas teorías nativas se verán reflejadas en tres entrevistas que se presentan como una ampliación de los resultados del cuestionario presentado en el primer capítulo, ya que nos permite presentar el relato de cómo los actores llegaron al CCT y de qué otras actividades participan desde su propia subjetividad. En cada una de estas tres entrevistas se podrá apreciar la propia reflexión de estos tres ayahuasqueros acerca de las ceremonias de ayahuasca. A su vez cada una de ellas refleja aquello que en el primer capítulo Jorge definía como “*camino del ser*” o “*mito del héroe*”. A lo largo de las tres entrevistas veremos cómo estos ayahuasqueros han iniciado un camino de búsqueda (de una nueva vida, de espiritualidad, de sanación, de bienestar) que los fue llevando por diferentes actividades hasta llegar a encontrarse con la ayahuasca. Las reflexiones aportadas por cada uno de ellos no sólo reflejan sus propias experiencias sino que también fueron construidas dialécticamente, es decir, a partir de la entrevista etnográfica y de la posición que cada uno de ellos me atribuye como estudiante de antropología.

De esta manera, el presente capítulo estará dividido en cuatro secciones: en la primera presentaremos la experiencia de “A”, una radióloga de unos 45 años que nos introduce a una teoría nativa acerca del poder. En la segunda sección, presentaremos la experiencia de “C” un músico y analista en sistemas que relaciona la ayahuasca tanto con la música como con la informática. En la tercera sección, presentaremos la experiencia de “E”, un visitador médico que relaciona la ayahuasca con la terapia. Por último, presentaré mi propia experiencia de ayahuasca entendida como un rito de paso que le da un cierre tanto a la situación etnográfica (la negociación de la “participación”) como a las dudas e incertidumbres, ambas presentadas en la introducción de dicha tesina.

#### **IV. I. La liberación por medio de la ayahuasca: la experiencia de una radióloga**

A continuación nos centraremos en la experiencia de “A”, una radióloga de 45 años. Su experiencia nos ayuda a ejemplificar y ampliar dos cuestiones que venimos desarrollando a lo largo de esta tesina: una noción de poder y los recorridos que los agentes realizan en su “búsqueda de liberación”.

##### **Primer Contacto**

Al finalizar la meditación del 3 de junio del 2016 me acerco a uno de los meditantes que conocí en mis inicios de trabajo campo, “C” (cuya experiencia presentaremos en la siguiente sección), para saludarlo. Él estaba hablando con “A”, así que me sumo a la charla que ambos mantenían. Me comentaron que se conocieron en la selva, en un viaje que hicieron con Jorge para realizar una dieta con plantas sagradas en un Centro de Iquitos, Perú.

Esa noche nos fuimos del CCT los tres juntos. Caminamos hasta Corrientes y Malabia (donde está el subte de la línea B) y fuimos hablando sobre las ceremonias de ayahuasca y sobre mi investigación para mi tesina. Cuando llegamos al subte, nos despedimos. Como con “C” ya habíamos tenido la oportunidad de charlar, me pareció que “A”, al tener también experiencias con ayahuasca en el CCT y en la selva, se convertía en un personaje interesantísimo para entrevistar. Así que me armé de coraje (ya que me cuesta “romper el hielo”) y le pregunté si le gustaría charlar conmigo para contarme su experiencia. Al principio me miró con un poco de desconfianza. No supe qué decirle para dejarla tranquila. En ese momento “C” me robó las palabras de la boca y le dijo que las entrevistas eran anónimas que los nombres reales se iban a guardar. Eso la tranquilizó, me sonrió y me pasó su dirección de e-mail. Al día siguiente le escribí. Me contestó a las pocas horas de ese día y coordinamos encontrarnos para charlar el martes 14 de junio del 2016 a las 15hs.

La entrevista con “A” fue muy especial ya que fue la primera vez que uno de “mis nativos” me citó para charlar en su propia casa y no en un café como venía haciendo. Esta situación, debo admitir, subió muchísimo mi autoestima. Desde mi perspectiva esto representó una muestra de confianza, teniendo en cuenta que nos vimos sólo una vez, para ella yo era una completa extraña. Pero también un gran gesto de interés en mi investigación. De hecho, durante la charla fui interpelada de una manera distinta a otras charlas. Para “A”, mi condición de estudiante de antropología me

habilitaba a difundir a un público más amplio el “mensaje de la ayahuasca”; lo cual ella consideraba muy importante:

*“Todo lo que vos hagás llegar, vos que tenés más acceso a más gente por ahí, a gente joven, es re interesante que le acerques este conocimiento viste. Por lo menos que existe, saber que existe. Hay mucha gente que no sabe. Yo de la meditación no tenía ni idea antes de que me acercaran el libro y que lo hice. Y me doy cuenta que la gente no sabe. Así que, bueno, lo vas diciendo, va despertando interés.”*

## **La Entrevista**

“A”, una mujer de 45 años, ejerce su profesión de radióloga hace unos 20 años. A los 22 años de edad contrajo matrimonio. Como la vida de casada no la convencía, a los 30 terminó divorciándose. Tanto en ella como en otros ayahuasqueros la búsqueda de “otra vida”, de la “espiritualidad” y la conexión con el “sí mismo” aparece como algo que “siempre estuvo”:

*“Y porque la vida nunca me gustó me parece. Que siempre fue... siempre como que desde chica ya noto que había algo de fondo que ya tenía una cierta búsqueda, que no me cerraba nada. No me cerraba nada de lo que veía (...) Yo creo que esto de la angustia existencial, de qué sos, o sea, por qué me puedo mirar al espejo, por qué el agua hierve, yo creo que eso lo tuve siempre. Y nada, vos vas creciendo y vas... lo que vi que es lo que le pasa a mucha gente, no sé si a vos pero, vas creciendo y vas haciendo lo que la vida te va poniendo adelante, como que no, yo no me considero que pude ir eligiendo durante muchos años. Iba haciendo lo que iba surgiendo. Me case es más. A los 22 años me casé. Porque mis hermanas se habían casado, que sé yo... después me di cuenta que no me gustaba, no me gustaba estar casada. Bueno, un tiempo sí, ponele, pero yo creía que era lo que había que hacer. No me daba cuenta que había todo un mundo, que podía ir a remar al Tigre ponele. Me separo a los 30 y bueno empiezo a moverme un poco más y me encontré con un montón de cosas. Pero siempre en el fondo yo creo que es la búsqueda lo que te mueve. Y viste una cosa va llevando a la otra. Empezas a... nada, empecé a descubrir el mundo creo que yo recién ahí a los 30 ponele. He pasado por depresiones... Por eso, la vida nunca me terminaba de cerrar. Y después una cosa va llevando a la otra (...).”*

Este cambio radical la llevó a probar marihuana por primera vez y tener su primera experiencia con una planta que conecta con el sentir. Luego, en el 2012 por intermedio de un amigo suyo, llegó al CCT para beber ayahuasca por primera vez. Desde el 2012 hasta el 2015 ha hecho aproximadamente 4 ceremonias por año, siendo la

última su experiencia en la selva peruana. Como en casos anteriores, esta radióloga de 45 años antes de participar en una ceremonia, se informó a través de videos que encontró en youtube y lecturas sobre esta planta y sus efectos en el cuerpo. En ese sentido, el saber de “la ciencia” aparece como legitimador de la práctica junto con los testimonios de experiencias.

Con respecto a su primera experiencia, describió que se acercó con mucho temor y que al finalizar se sintió enojada y desilusionada:

*“Después casi pensé que en la primera cuando salí, que no iba a hacerlo más. Salí enojada, no entendía nada de lo que me había pasado a pesar de que fue fuerte igual, pero no entendía nada. (...) Uno cree que por ahí te va a cambiar viste, que al otro día ya sos distinto. Pero no. Va con el tiempo. Los cambios van siendo con el tiempo. Le pedí una entrevista a Sylvia me acuerdo después de la primera. Y también le dije: “No, cómo puede ser que me pasó esto...””.*

Pasados los días comenzó a notar cambios y, pasado un tiempo, la necesidad de volver a realizar otra ceremonia. Es decir, luego de un momento reflexivo, “A” proyectó la toma de ayahuasca como una actividad terapéutica y sanadora. Como vimos en el capítulo anterior, es esa proyección la que posibilita que el ayahuasquero vuelva a participar de dicha práctica:

*“Y bueno, después de la primera empezas a ver... al tiempito empezas a ver los cambios. Y ya cuando ves el cambio, te empieza a gustar y decís: “Apa acá algo está pasando”. Y después en un momento, mira me ha pasado a mí y a todos los que conozco que han hecho, sentís como que te estancas de nuevo viste. Te estancas y hay un momento así que decís: “necesito otra”. Y vas dando como saltos cuánticos. Y bueno, ahí empezas. Yo fui haciendo, más o menos, al principio hice dos en un año; después tres. No, cuatro ya directamente el año siguiente. Porque más o menos al tiempito empezas a notar... y están tan buenos los cambios que quieres más obviamente.”*

En el 2015 viajó con Jorge y un grupo de personas a Iquitos para realizar una dieta con plantas en la Amazonía peruana durante toda una semana. Una vez que llegaron a Iquitos, los fueron a buscar y viajaron en lancha hasta la selva y de ahí caminaron durante una hora hasta el lugar donde se daban las ceremonias y la dieta con plantas. Con respecto a estas ceremonias remarcó un sentimiento de ansiedad, de necesidad de compartir con otros la propia experiencia. Luego, con el tiempo, afirma que esta ansiedad se va calmando y que empezó a preferir no hablar tanto de ello. Uno

de los motivos, es que considera que es difícil expresar en palabras aquello que se siente en una ceremonia de ayahuasca. Según “A” las ceremonias oficiadas por curanderos son muy distintas a las ceremonias oficiadas por Sylvia y Jorge. Incluso la diferencia puede notarse entre los mismos curanderos. Si bien afirma que el trabajo de Jorge es muy bueno, considera que los curanderos tienen mucho poder y que esto se debe a que dedican su vida al camino de las plantas:

*“Lo que transmiten es muy fuerte, es muy fuerte. O sea, tienen una vibración con los cantos, es como que ellos llevan la ceremonia pero también tienen toda la vida dedicado a eso. Es muy intenso lo que hacen. Sí, me parece que hay una pequeña diferencia. Igual no es que decirte ¡ay esto no, prefiero con el chamán! No, no... Son todas diferentes. Jorge hace muy buen trabajo. Pero sí, una pequeña diferencia hay. No sé si pequeña pero hay.*

*(...) Pero internamente también es diferente siempre el estado en el que vas siempre es diferente. Siempre hay temor. Yo hasta ahora después de tantas que he hecho igual siempre hay temor, un poquitito. Pero nada, ya igual cambia. Va cambiando, vas tomando... Sabes que es sentarte y esperar lo que te pase y aceptar y nada más. Así que se va, el temor se diluye pero hay”.*

Al volver del viaje leyó un libro que la acercó a la meditación vipassana, meditación que practica desde enero del 2016 en un centro llamado *Dhamma Sukhada* ubicado en Brandsen. Según sus palabras, la meditación vipassana es una técnica de meditación desarrollada por Buda hace 2500 años. Para aquellos que practican ese tipo de meditación por primera vez le dan un curso de 10 días donde les enseñan la técnica día a día. Quienes dan los cursos, “*los maestros*”, no explican cómo es la técnica ellos mismos sino que dan audios ya que se trata de un retiro de silencio.

Con la marihuana en un primer momento, y con la ayahuasca y la meditación vipassana luego, fue encontrando un camino volcado hacia el auto-conocimiento; “*un camino de búsqueda de equilibrio que la ayudó a calmar la ansiedad y la angustia existencial*”, que según ella, caracterizan al “*ser moderno y urbano*”. Esta búsqueda además, la llevó a tener una mirada muy crítica hacia el catolicismo, religión que practicaba por mandato familiar:

*“(...) Me metieron en el catolicismo desde que nací porque mi mamá era muy religiosa y no... el cristianismo es nefasto pobrecito (...) La verdad que cuando me empecé a dar cuenta, fui católica hasta, ponele, no sé, hasta quinto año que fui a colegio de curas, he*

*ido a misa y después me casé por iglesia. Tuve así como de fondo el cristianismo, sí. Pero no, después empezas a abrir los ojos cuando empezas a darte cuenta que todo lo que te enseñan es terrible. Te conectan con el miedo, la culpa, te manejan todo. Han manipulado mucho porque hay cierta sabiduría que tienen de conocimiento que no la hacen llegar digamos al cristiano común y que sí es verdadera, verdadera ponela, pero tienen conocimiento que no lo transmiten y que está bueno pero no. Es manipulación pura el cristianismo. Manipulación pura. Después de que te vas dando cuenta y de leer y cómo se inició la iglesia, es un asco. Un poder político más. Nada más. Y bueno, juegan con esta angustia existencial del ser humano que todos tenemos y la gente se vuelca. Sí, después que es muy interesante me doy cuenta el poder de la oración, sabiendo por lo que pasas por la meditación y todo eso te das cuenta que los milagros sí existen. Te lo venden como que lo hace dios y como hace la iglesia pero no, lo haces vos. El poder de la intención y de la oración es muy fuerte. Somos muy poderosos nosotros. Lo puedes hacer vos, puedes mover montañas realmente. Pero bueno, ellos te lo venden como que es una entidad aparte como que dios está ahí mirándote desde otro lugar y no, no, no, dios, no, está en cada uno (...)*”

Esta crítica también se traslada a la medicina occidental y al sistema capitalista en general. Con respecto a la medicina, la radióloga señaló que los médicos “*andan por la vida creyendo que son dioses. Jugando a dios*”. Según ella es una carrera que esclaviza y:

*“(...) Te vuelve frustrado, entonces, cómo calmas toda esa frustración: con guita porque es un agujero que jamás se va a llenar, es un saco sin fondo. Entonces, los médicos están atrás de la guita. Es un asco el sistema, un asco.”*

Por otro lado, considera que el sistema capitalista es “*nefasto*” y “*terrible*” ya que mantiene a los seres humanos alienados y alejados de su espiritualidad vendiéndoles consumo y felicidad: “*algo importante que es que los grandes poderes políticos no quieren que vos te acerques a determinadas cosas porque vas a dejar de creer que un auto te va a hacer más feliz*” En el siguiente fragmento esto se detalla aún más:

*“(...) te venden que la felicidad realmente, que te venden que está afuera y no, es un estado interno la felicidad. Yo no me puedo considerar hoy, todavía, feliz, ponela. Pero yo me pude dar cuenta de por dónde viene viste y más con la gente que he tenido contacto que medita hace mucho... la meditación te da lo mismo que la ayahuasca, creo que ya te dije eso, es lo mismo, físico, químicamente, al cerebro es lo mismo. Entonces cuando vos lo llevas por un montón de tiempo, yo ponela, vos lo ves al chamán Luis*

*Quilquitón y es feliz ese ser humano. A Wagner lo ves y la sonrisa que tiene todo el tiempo, es feliz. Yo conozco lo maestros ahora de vipassana y gente que hace vipassana hace mucho y son felices. Yo estoy en esa búsqueda. Es un estado interno, no lo ves afuera porque no está afuera, te venden que está afuera. Y yo también lo he creído mucho tiempo...”*

En síntesis, el acercamiento a estas prácticas, según esta radióloga, funciona como una especie de “*despertar*”. Des-aliena a los individuos de su vida “*rutinaria y vacía*” para conectarlos con su interior, para calmar las ansiedades. Les permite, según ella tomar conciencia, conectarse con su sentir y acallar la mente. En este punto, con respecto al tomar conciencia, citó a Castaneda y me dijo que “*libertad total es conciencia total*”. “*Este tomar conciencia les muestra que el ser humano es permanente cambio y que no existe nada seguro*”. Según ella, la seguridad es “*la mentira más grande que nos vendieron a los seres humanos*”. Los grandes poderes políticos, sostiene, “*hicieron que se aleje el ser humano de sí mismo, no conoces tu propio cuerpo, para venderte cosas*”. Sin embargo, no los aleja completamente de él. No obstante, esto no quiere decir que las prácticas chamánicas anulen la capacidad de cambio social produciendo una completa aceptación del orden de las cosas. Al contrario, son sujetos pacíficos porque logran encontrar un equilibrio emocional pero también la ayahuasca les permite resistir al sistema. En el caso de esta radióloga, esta búsqueda de pacificación aparece de la mano de la espera del cambio:

*“(...) Porque también está que tanta opresión ya no se aguanta más (...) Yo lo que noto es que ya hay ciertos sectores de la sociedad que no están aguantando tanto la opresión. No sé si hay tanta cantidad de gente dispuesta a agachar la cabeza para seguir laburando, para dejar la sangre y muchos se llenen de guita. Por eso también se me hace que va a haber un cambio viste. Por ese lado”.*

### **Una teoría nativa del poder: de la angustia a la liberación**

Para el análisis de la entrevista con “A” propongo dos dimensiones desde las cuales podría ser leída, lo cual no implica que sean las únicas. La primera dimensión refleja una cuestión que no sólo también se repite en otros ayahuasqueros del CCT sino también en otros ayahuasqueros urbanos (como por ejemplo en los casos analizados por Alhena Caicedo). “A” comenzó la entrevista hablando de una “*angustia*” que se manifestaba en un descontento por el seguimiento de ciertos “*mandatos sociales*”, como por ejemplo, en su caso particular, el matrimonio. Pero ella no habla de cualquier

angustia sino de lo que define como una “*angustia existencial*”, es decir, una angustia que parecería ser compartida por la mayoría de los seres humanos. En este sentido, Alhena Caicedo (2010) señala que para la mayoría de yajeceros (o ayahuasqueros como los llamamos en esta tesina) urbanos, la noción de “curación” es comprendida en función de un particular estado de “enfermedad” actual, inherente a la humanidad como género. La “enfermedad” se concibe como un estado de emergencia generalizado que se manifiesta, entre otras, en el deterioro ambiental, en los paradigmas capitalistas de la acumulación y el prestigio, en la guerra, la intolerancia y en la angustia existencial frente a la incertidumbre (Caicedo, 2010). Es en este contexto de crisis que las prácticas chamánicas son entendidas como alternativas de sanación. De esta forma, las plantas psicotrópicas y los curanderos o chamanes son entendidos como fuentes de alivio y de sanación. Así, para muchos ayahuasqueros la toma de ayahuasca aparece como una “limpieza”; que justamente “limpia” el malestar interior.

Esta “*angustia existencial*” de la que habla “A” nos lleva nuevamente a los “seres de la psicogénesis” que señalábamos en el capítulo anterior. La “*angustia*” que describe “A” podría ser entendida como la experiencia de “sentirse tocado por una emoción” de la que nos habla Bruno Latour (2013). Esta “*angustia*” provocó un movimiento del espíritu y le dio a “A” la impresión de ser transportada por un oleaje incontrolable: por una “crisis de apoderamiento”. Esta “crisis de apoderamiento” es lo que Jorge en el primer capítulo definía como “*pérdida de identidad*” que lleva a las personas a iniciar un camino de búsqueda (Jorge hablaba del “*camino del ser*”) por recuperar esa identidad. “A” inició su camino con marihuana y lo continuó con ayahuasca y meditación vipassana. Las ceremonias de ayahuasca y la meditación vipassana fueron aquello que ayudaron a “A” a salir de esa “crisis de apoderamiento”: aquellas herramientas que la llevaron a la “liberación”.

Vemos así, que se multiplican los seres con agencia, que hay seres que son capaces de influenciar, guiar, modificar, alentar, sugerir, bloquear, hacer posible la acción: la angustia por un lado provocando una “crisis de apoderamiento”, la ayahuasca por el otro, liberándola de ese “ser de la psicogénesis”. Esta ampliación de la agencia es la que nos lleva a hablar de una teoría nativa del poder, la segunda dimensión que propongo para leer la entrevista con “A”. En primer lugar, vemos que en el relato de “A”, las relaciones no se limitan a relaciones entre humanos. Ella menciona dos plantas (psicoactivas) a las que asigna cierta cuota de agencia: la marihuana y la ayahuasca. Ambas ejercieron cierta influencia o actuaron de mediadoras en las acciones de “A”,



abriendo su percepción, en sus reflexiones en torno al sistema capitalista, al consumismo y la medicina occidental, “limpiando” o como ella dice “*haciendo su laburo*” y conectándola con su “*sentir*”. Las plantas ejercen poder pero éste no es un poder coercitivo, alienante o limitante, no es un “poder disciplinario”, al contrario, para “A” es un poder que abre, que amplía, que posibilita su propia acción. Por otro lado, vemos que ella realiza una distinción entre “curanderos peruanos” y Jorge. Si bien reconoce que el trabajo de ambos es “*muy bueno*” cada uno desde su propio lugar, dice que “*los curanderos tienen mucho poder*”. Y aquí vuelve a aparecer la relación saber-poder que ya hemos mencionado en el primer capítulo cuando hablamos tanto del trabajo de los curanderos como el de Sylvia y Jorge. Más que a una persona en particular, el poder aparece asociado a un saber y a la propia naturaleza (las “Plantas Maestras”, ellas enseñan, guían, muestran, curan, sanan, ayudan, influyen, abren, modifican...) a un conocimiento sobre el uso de determinadas plantas psicoactivas.

No obstante, en este conocimiento de las “Plantas Maestras”, parecería que los curanderos peruanos llevan la delantera, ya que, tanto para “A” como para otros ayahuasqueros, son personas que han dedicado toda su vida al conocimiento de las plantas. Este saber, más que estar apoyado en las técnicas de la razón (cartesiana) y el lenguaje, se apoya en las técnicas del “*sentir*”, de la contemplación, de la experiencia. Como postula Foucault (1980), el poder se introduce en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo, en este caso, a través de la incorporación de las plantas psicoactivas: ellas son quienes enseñan a sanar. De esta manera, lejos de estorbar al saber, el poder lo produce: la incorporación de la ayahuasca, esa situación de encuentro entre el humano y el no humano, produce saber, produce un corpus de conocimientos sobre la práctica, sobre la sanación, sobre el “yo”. El poder se ejercita, no existe más que en acto (Foucault, 1980). Esto nos lleva nuevamente a lo que Severi nos afirmaba en el segundo capítulo de esta tesina: la identidad ritual del chamán no es nunca un estatus simbólico permanente o una función social estable. El chamán debe someterse cada vez a una transformación específica; su estatus simbólico, su identidad tiene que ser ritualmente construida y desaparece cada vez que el rito es terminado. Entonces, siguiendo a Foucault podemos ver que el poder es algo que circula, funciona en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien (Foucault, 1980). El poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos (Foucault, 1980). El poder no es más que un tipo

particular de relaciones entre individuos (Foucault, 2008). En el CCT vemos cómo el poder circula en redes que involucran agentes tanto humanos como no humanos.

Esta entrevista también refleja cierta construcción de otredad. La alteridad en contextos urbanos, parecería que se hace visible de manera “romantizada” y en muchas ocasiones también “idealizada”. Ya hemos visto en el capítulo anterior que el “campo ayahuasquero” involucra formas romantizadas de representar “lo indígena”. El “chamán” o “curandero” aparece como una invención “occidental”. Tanto el “chamanismo” como en “neo-chamanismo” aparecen como invenciones que implicaron una larga historia donde intervinieron y se conjuraron discursos académicos, prácticas psicoterapéuticas, aventuras de viajeros, experiencias etnográficas, movimientos sociales y contraculturales, “nuevos movimientos religiosos”, nuevas formas de religiosidad y espiritualidad (Apud, 2013). La figura del “chamán” o “curandero” ha cambiado a lo largo de la historia: de la figura del chamán como demonio, como “charlatán” o impostor del siglo XVIII, pasamos a la figura del chamán como pre-científico del siglo XIX. A lo largo del siglo XX, con los textos de Lévi-Strauss y Mircea Eliade pasamos a la figura del chamán como “agente psico y socio integrador”; hasta las formas más actuales del chamán como “el sabio sanador ecológico de la actualidad” (Caicedo, 2010). Esta historia que hemos resumido a unas pocas líneas Ismael Apud la desarrolla con muchísimo más detalle en su tesis de maestría. Aquí, simplemente quisimos demostrar, siguiendo a Said con sus postulados acerca del orientalismo, que el “chamanismo” y el “neo-chamanismo” no son realidades que simplemente están ahí entre las culturas indígenas de la Amazonía americana, sino que son creaciones humanas. Así como el propio “occidente”, el chamanismo y el neo-chamanismo son ideas que tienen una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para occidente. Es decir, son las ideas que “occidente” inventó acerca de lo que representaba como “chamanismo” a través de una larga historia de encuentros e intercambios. No obstante, como postula Said, esto no quiere decir que sean pura fantasía, sino que se trata de un cuerpo de teorías y prácticas; implicó toda una serie de conocimientos tanto acerca de “lo otro” como de un sistema para conocer al propio “occidente”. En este sentido, las ideas, las culturas, y las historias no se pueden entender ni estudiar seriamente sin estudiar al mismo tiempo su fuerza o sus configuraciones de poder (Said, 2003). La relación entre “occidente” y las comunidades indígenas (y los “chamanes”) es una relación de poder (en términos de hegemonía) y de complicada dominación.

A lo largo de esta sección hemos intentado rastrear las redes por las que circula el poder. Así lo hemos encontrado en individuos, en plantas y en relaciones de alteridad. Por último, el poder aparece al final de la entrevista en forma de crítica al sistema de “poder disciplinario” que “A” atribuye al sistema capitalista, al poder político y a la medicina “occidental”. A partir de esta crítica es que el “chamanismo” aparece como fuente alternativa de conocimiento del sí mismo y de sanación. La crítica, siguiendo los postulados de Foucault en “Microfísica del poder”, aparece como una especie de producción autónoma no centralizada que no necesita para afirmar su propia validez del beneplácito de un sistema de normas comunes: la crítica es de carácter local (Foucault, 1980:128). Esta crítica, además, se ha realizado a través de los “retornos del saber”: la “insurrección de los saberes sometidos”. Lo que vemos aquí es lo que Foucault define como “genealogías”, un acoplamiento del saber erudito (ciertas nociones de la antropología, la sociología y la historia) con el saber de la gente. Este saber “híbrido” va contra los efectos del saber centralizador (en el caso de “A” contra el capitalismo alienante) que ha sido legado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado en el seno de “nuestra sociedad”; una sociedad entendida como “disciplinaria” (Foucault, 1980). Pero que deja librados ciertos espacios de libertad y de crítica que habilitan una lucha por el cambio, una lucha individual, como la de “A”, que proclama el retorno de ciertos saberes entendidos como “olvidados”.

#### **IV. II. “*Magia amazónica*”: la experiencia de un músico-informático**

A continuación presentaremos la experiencia de “C”, un licenciado en sistemas y músico (pianista de tango) de unos 57 años. Esta experiencia nos abre una puerta para el análisis de la relación entre las sustancias psicoactivas y la música por un lado, y de estas mismas sustancias con la informática, por el otro. Ambas relaciones más que un a priori, surgieron de la reflexión del entrevistado en el marco de la entrevista etnográfica.

##### **Primer contacto**

Con “C” nos conocimos en la meditación del 15 de julio del 2015. Ese día fue al CCT y durante la meditación tocó la guitarra y cantó una canción que, como veremos en la entrevista, él mismo compuso luego de una ceremonia con ayahuasca. Al finalizar dicha meditación me acerco y le digo que me había gustado mucho su canción. A lo que me había dicho que podía escuchar una “*versión mucho más linda, mejor hecha y grabada en un estudio*”, por youtube buscándola como “*Magia Amazónica*”. A partir de

ese día, comenzamos a charlar al final de cada meditación sobre mi trabajo como estudiante de antropología y sobre sus experiencias con ayahuasca. Carlos Castaneda ha sido un tema muy recurrente ya que muchos ayahuasqueros del CCT asocian la antropología con los libros de Castaneda. Recuerdo que en una de las meditaciones se me acercó con cara reflexiva y me preguntó: “¿por qué no estás estudiando esto en la selva?”. Antes de que pudiera contestar, respondió a su propia pregunta diciendo (voy a parafrasear un poco sus palabras): “Claro. Esto es como cuando Castaneda y Don Juan están en el monte mirando la ciudad y Don Juan le dice a Castaneda: ‘esta es tu selva’”. Desde julio en adelante, luego de cada meditación “C” me acompañaba a la estación del subte y charlábamos acerca de sus experiencias con ayahuasca tanto en el CCT como en la selva. Hasta que en septiembre del 2015 le pregunté si quería formalizar nuestras charlas en una entrevista etnográfica. Así, el 9 de septiembre del 2015 nos juntamos en un café de Villa Crespo luego de una meditación.

### **La entrevista**

Su acercamiento al CCT fue consecuencia de una búsqueda de “*un grupo no religioso, o sea que no bajaran línea, pero que dieran un espacio para abrirse a experiencias así como más afuera de la razón*”. Búsqueda que culminó en el año 2011 a raíz de un e-mail que Jorge le había enviado invitándolo a participar del centro que estaba formando. El contacto entre Jorge y “C” estaba dado por un chamán que ambos conocían.

Su primer acercamiento con la ayahuasca fue en el 2004. A partir de una charla con un amigo suyo, éste le comentó que había tomado ayahuasca, y al notar los cambios que éste brebaje había producido en su amigo decidió él mismo tener su propia experiencia:

*“El fue y le hizo tan bien... porque yo me daba cuenta, cuando vos conoces mucho a una persona y está muy bien, te das cuenta cuando te dice hola. ¡Hui qué bien que le hizo! Él que nunca se dedicó a la escritura, escribió un poema de la selva, de punta a punta, con rima, métrica, todo, y tenía contenido.”*

En ese mismo año, además experimentó con hongos psilocibes. Luego de esta primera experiencia, alrededor del 2008, dio con el “Camino Rojo<sup>47</sup>”. Allí, participó en los temazcales, baños de vapor característicos de la medicina tradicional de gran variedad de pueblos indígenas mexicanos.

Luego de un año decidió que debía alejarse de ese grupo porque lo veía “*muy religioso*” y sentía que repetía su pasado. “C” viene de una familia evangelista. Incluso lo habían becado para ir a estudiar a Estados Unidos para convertirse en pastor. Aproximadamente en 1986 decidió dar un paso al costado de la religión ya que, según sus palabras, “*había cosas que no le cerraban*” y paulatinamente se fue “*animando a abrir la cabeza*” a otras actividades ya que comenzó a considerarse como “*un libre pensante*”. Este alejamiento del evangelismo lo define como “*muy duro*” ya que para él implicó, por un lado, tomar un camino distinto al de su familia. Y por el otro, comenzar su vida de cero, ya que todas sus amistades pertenecían al círculo del evangelismo. Después de su alejamiento de la religión y antes de iniciar en el Camino Rojo, dio con un grupo denominado “Platillistas”<sup>48</sup>:

*“Y después, dos años después, me puse en un grupo que era Platillistas. Pero me metí en ese grupo porque decían que no era por fe sino por el razonamiento y que las respuestas venían porque las sacaban de la red. Entonces, estaba todo bien al principio porque yo hacía preguntas, te respondían todo pero después es como que no se podía profundizar más y querían la entrega. Y yo dije bueno, ahí me di cuenta que era lo mismo que lo otro. Que estábamos nosotros los salvos y los demás están equivocados. Nosotros somos los convertidos y buenos y el otro es el mundo el que se va al infierno o el que se va a perder. Y así. Es el mismo esquema. Y por fe en algo que no te consta. Y dije no, no. Y ahí me calló la ficha que el tema era interior”.*

La gran influencia que su pasado evangelista ejerció sobre él más la comparación de la estructura del evangelismo con el funcionamiento de los grupos del Camino Rojo y el Platillista, lo llevaron a abandonar ambos movimientos. Por lo tanto, su acercamiento al CCT está relacionado con una búsqueda de satisfacer su espiritualidad de una manera menos dogmática y más libre. La decisión de abandonar

---

<sup>47</sup>Muy brevemente, el Camino Rojo se autodefine como una asociación civil sin fines de lucro inspirada en una gran variedad de creencias amerindias a través de la práctica de actividades como temazcales, ceremonias de tabaco, medicina sagrada y búsqueda de visión. Fuentes:

<https://caminorojoargentina.jimdo.com/campo-camino-rojo/>

<https://caminorojo.wordpress.com/about/>

<sup>48</sup>Los Platillistas son grupos estructurados en torno al fenómeno OVNI y extraterrestre.

estos grupos y comenzar a participar en el CCT se ve reflejada en las siguientes palabras de “C”:

*“Y a parte era eso de repetir, siempre me hizo acordar mucho a esa cosa de evangélico y no... yo dije: no, basta. Basta porque eso yo me lo morfé casi 30 años. Esto [haciendo referencia al CCT] me gusta, dentro de todo es más práctico. No hay religión. Nadie te va a decir lo que vos tenes que vivir ni lo que tenes que creer. Me encantó eso. Para mi ego, me encantó”.*

*“No hay un maestro. El maestro aparece cuando vos estás ahí en la ceremonia. Podes ser vos mismo yo supongo. O a veces lo ves afuera. Es muy loco porque tiene eso escatológico del vómito, del eructo, las cosas que pueden surgir y sin embargo, a veces o casi siempre, ves cosas muy celestiales y mucho depurativas de uno”.*

Para “C” las ceremonias de ayahuasca lo ayudan a “bajar los decibeles de la bordaje ciudadano y laboral”. Tienen un contenido “terapéutico”, de “autoconocimiento” y de “limpieza”. Representa a la ayahuasca como una “terapia profunda” que le permite sacarse miedos y fantasmas. La define como un “momento de introspección y a veces de sacralidad”. Además, las ceremonias le permiten conectarse con “la otra parte”, es decir, con el “sentir”. Según “C”, el sentir es como una “fuerza donde el juicio pasa a un segundo plano. El juicio, si está bien o mal, si me conviene o no me conviene”. La ayahuasca le da la posibilidad de salir de su zona de confort, incluso en su actividad como músico:

*“Yo que vengo con mucha carga de la profesión musical y todo eso, permitirme cosas que capaz que escolásticamente serían reprobables, acá está bien, te animas y chau y es algo hasta terapéutico. Y así se fueron muchos largando. Gente muy tímida que le costaba cantar y agarrar un instrumento. Algo muy loco para la gente que está en la onda de la ayahuasca es que a veces uno larga el instrumento que domina. Por ejemplo, conozco un guitarrista que desde que se metió en las ceremonias y todo eso se copa más, a nivel ceremonial y todo, con la flauta. Mi instrumento es el piano y acá prefiero algo más íntimo como la guitarra, la flauta o alguna percu. Es como que quieres que la cosa no vaya tanto por lo estructurado sino por esa otra parte que un poco se despertó. O sea, que el grupo un poco creo que logra esto”.*

En el 2012 viajó por primera vez a Perú, junto con Jorge, a un centro ayahuasquero en Iquitos. De este viaje a la selva destacó que las ceremonias de ayahuasca se dan día por medio. Además, señaló que durante la estadía en la selva no

sólo se toma ayahuasca, sino que a cada uno, el curandero le da para dietar una planta en especial, en su caso el uchu sanango<sup>49</sup>. Según “C”, es como un extracto de planta, una especie de jarabe. A estas dos plantas se le suma también el tabaco líquido. Éste se sirve como un té y debe acompañarse con un litro de agua. La finalidad es depurativa por lo tanto resulta esencial vomitar el contenido que se bebe y el litro de agua ayuda a ello. Esta experiencia con tabaco líquido la describió como muy desgarradora ya que le llevó a conectarse con sus emociones:

*“Es tóxico, tiene que salir. Y ahí fue una guerra muy fuerte porque yo no quería vomitar y me salía angustia, creo que hasta lloré. Sentía como que sacaba dentro de mí cosas que no... muy dolorosas que hasta... de la muerte. O sea, no era un vómito común y me quedé casi cuatro horas en la hamaca paraguaya reposando porque fue muy fuerte. Y otra gente que vomitó y nada más lo vivió normal. Pero para mí fue muy desgarrador. Es como si hubieran sacado emociones que yo tengo acorazadas”.*

Con respecto a las ceremonias de ayahuasca, señala que “*son muy liberadoras*” pero que también tienen una parte oscura relacionada a los malestares físicos que provoca el brebaje pero también a ciertas visiones que pueden provocar miedo, sentimiento de muerte, tristeza o angustia. Luego de su viaje a Perú, “C” señala que volvió a Buenos Aires “*muy sensible*” y que esta sensibilidad lo inspiró a escribir y componer una canción sobre su experiencia con la ayahuasca; tema que denominó “*Magia Amazónica*”. Allí destaca las propiedades de la ayahuasca y las representa como una medicina de “*amor*”, “*limpieza*” y “*liberación*”:

*“Las plantas maestras guían nuestro ser.  
Cuerpo, espíritu, alma hacia un renacer.  
Limpian emociones que en el cuerpo están  
Muestran pensamientos para observar.  
Planta de ayahuasca, cura el corazón  
Vomita los miedos, libra la razón.  
Medicina de amor. Medicina de amor.  
En la noche oscura, suele aparecer  
La muerte en la vida para hacernos ver  
Los posibles pasos que podemos dar  
En nuestro camino para avanzar.  
Planta de chacruna, muestra la visión  
Ante nuestros ojos con todo esplendor.*

---

<sup>49</sup>Conocida científicamente como *Bonafosia*, el Uchu Sanango es una planta medicinal tradicional utilizada por chamanes y curanderos por sus propiedades curativas y espirituales. Se puede utilizar como parte de una dieta chamánica o como una mezcla de ayahuasca. Entre sus propiedades se destaca su uso contra el reumatismo y la artritis. Se puede utilizar tanto su raíz como sus hojas para preparar un té para tratar los dolores de cabeza, los parásitos intestinales y las náuseas.

Fuente: [https://www.ecured.cu/Uchu\\_Sanango](https://www.ecured.cu/Uchu_Sanango). Consultado por última vez el 6 de abril del 2017.

*Medicina de amor. Medicina de amor.  
Las plantas maestras como abuelas son  
Tienen gran cariño y también rigor.  
Por la pachamama brindan su amor  
Que se los derrama desde el creador.  
Misterio infinito, gran espíritu  
Gracias por las plantas que nos dan salud.  
Medicina de amor. Medicina de amor.  
Medicina de amor. Medicina de amor.<sup>50</sup>”*

La ayahuasca en el caso de “C” está representada como una “*terapia profunda*” que le permite liberarse de sus miedos, de su mente racional y lo lleva a sus emociones y sensibilidad. La ayahuasca, para “C”, aparece como un espacio dónde los cambios en su cotidianidad son posibles a partir de la guía y enseñanzas que le otorga la planta:

*“A veces estoy en un lugar donde, porque yo también soy informático, como si fuera un lenguaje de máquinas, un lenguaje que está en la base de todo. Y a veces veo que con la ayahuasca voy a parar a un código más básico. Incluso esa frase me vino así como diciendo ‘en este plano los cambios son posibles’. Entonces ahora estoy más consciente de eso y digo ojalá no pierda esta consciencia cuando estoy allá porque decís capaz que puedo programar un cambio a ese nivel en mi vida, algún giro que... porque a veces me pregunto por qué tengo que ir todos los días a hacer este laburo, que esto, que el otro... Bueno, capaz que tengo que hacerlo. (...) Es algo muy loco pero a veces lo veo por ese lado que es un lugar muy básico donde se maneja otro tipo de info y se pueden dar los cambios. Bueno eso es lo que yo sentí algunas veces. A veces lo veo claro. Una vez vi que todos éramos uno. Uno. No viviendo la experiencia parecida, la misma experiencia. Como si fuera, yo lo vi como un movimiento de metegol, viste todas las figuras moviéndose a la vez. Pero después dije ‘no puede ser, si eso es mentira’. Pero la sensación fue real. Eso lo dicen muchos maestros pero yo nunca lo creí para mí siempre fue metáfora. Pero ahora, a veces vos recibís esas cosas y después qué haces con eso, bueno, no sé”.*

### **Religiones, música y códigos informáticos**

Tres son los aspectos que quisiera destacar de la entrevista con “C”; aspectos que plantearé como posibles lecturas. El primero tiene que ver con la religión. “C”, como vimos en la entrevista, viene de una tradición familiar evangélica. Alrededor de los años 80’ decidió alejarse de dicha tradición porque comenzó a experimentar cierto descontento con la institución, los dogmas y las respuestas que recibía a sus inquietudes.

---

<sup>50</sup>Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=fN1oBH82yaA>. Consultado por última vez el 2 de mayo del 2016.



Este alejamiento lo llevó a acercarse al grupo de Platillistas y luego al Camino Rojo. Luego de un tiempo abandonó ambos grupos por motivos similares que lo llevaron a alejarse del evangelismo. Tanto en “C”, en “A” y en la experiencia que veremos más adelante, como en la mayoría de los ayahuasqueros del CCT, podemos ver cierto rechazo a la religión como institución. Este rechazo al dogmatismo de lo que la literatura científica entiende como “religiones históricas” nos lleva a pensar en nuevas formas de entender, no a la religión en sí, pero sí a la espiritualidad y los medios y herramientas para conectarse con ella. De esta manera, aquí la ayahuasca además de aparecer como terapéutica, aparece como un camino (entre tantos otros) que permite conectarse con esa espiritualidad. La espiritualidad se desprende de las “religiones tradicionales”, los dogmatismos, la organización jerárquica de su institución y de las tecnologías del pastorado<sup>51</sup> (Foucault, 2008) para convertirse en una “tecnología del yo”. Entendidas estas últimas como “juegos de verdad” específicos, como saberes desarrollados por los seres humanos acerca de sí mismos (Foucault, 2008). Las “tecnologías del yo” permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 2008). Entre estas tecnologías “el cuidado de sí”, “la preocupación por sí”, “el sentirse preocupado, inquieto por sí”, “el ocuparse de uno mismo”, “el cuídate a ti mismo”, “el concóctete a ti mismo”, figuran entre sus principios más importantes (Foucault, 2008).

El cristianismo pertenece a las religiones de salvación. Conduce al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad (Foucault, 2008). Para conseguirlo, ha impuesto una serie de condiciones y de reglas de conducta con el fin de obtener cierta transformación del yo (Foucault, 2008). Pero no es sólo una religión de salvación, es también una religión confesional: impone verdades muy estrictas de verdad, dogma y canon (Foucault, 2008). El deber de aceptar un conjunto de obligaciones, de considerar cierto número de libros como verdad permanente, de aceptar

---

<sup>51</sup>Como postula Foucault (2008), la metáfora del rebaño como modalidad de poder aparece en las sociedades orientales antiguas como Egipto, Asiria y Judea. Pero fueron los hebreos quienes desarrollaron y amplificaron el tema pastoral con una característica muy singular: Dios y solamente Dios, es el pastor de su pueblo (Foucault, 2008). El pastor tiene poder sobre su rebaño; lo agrupa guía y conduce; el papel del pastor consiste en asegurar la salvación de su rebaño, dispone de una meta para su rebaño. El poder pastoral supone una atención individual a cada miembro del rebaño: este conocimiento es particular, individualiza (Foucault, 2008). El cristianismo también ha adoptado y desarrollado estas tecnologías del poder individualizante.

las decisiones autoritarias en materia de verdad, el no sólo creer ciertas cosas sino el demostrar que uno las cree y el aceptar institucionalmente la autoridad, son todas características del cristianismo (Foucault, 2008). A lo largo de la historia, el cristianismo ha desarrollado sus propias técnicas específicas referidas al conocimiento del sí mismo. Aquí no entraremos en detalle en el desarrollo de tan larga historia, pero diremos siguiendo a Foucault, que el “conócete a ti mismo” ha ido oscureciendo al “cuidate a ti mismo” hasta tal punto que en el “mundo moderno”, el conocimiento del sí constituye el principio fundamental (Foucault, 2008). Lo cual implica reconocer que el “cuidado y el conocimiento del sí” constituyen una de las tradiciones occidentales más antiguas. De esta forma, la preocupación por el sí se convierte en un principio universal, una manera de vivir para todos y para toda la vida; no es una pedagogía más sino se ha convertido en un cuidado médico permanente (“uno debe convertirse en el médico de sí mismo); además, el “conocimiento del sí” dio lugar a distintas costumbres (Foucault, 2008). Por su parte, la ayahuasca también conlleva su “tecnología del yo”. Aquí también vemos que el “conócete a ti mismo” es impulsado como un principio universal. La ceremonia de ayahuasca es entendida como un ritual de conocimiento del sí mismo y de transformación. También tiene sus propias reglas, verdades y prohibiciones (la exigencia de una dieta alimenticia, de la pureza, limpieza del cuerpo, antes del ritual) pero aquí se desarma el principio del pastoreo y se enfatiza la horizontalidad. Esta horizontalidad, no obstante, no implica la no existencia de jerarquías. Ya hemos visto que los curanderos peruanos, Sylvia y Jorge, son vistos como “*gente que sabe*”. Sin embargo, la horizontalidad se refleja en la disolución paulatina de la diferencia entre “maestro” y “aprendiz”: el “maestro” aparece más bien como un guía; el maestro, el guía, en este caso es la planta de ayahuasca. Para acceder a ese conocimiento, a ese saber, basta con incorporar a la planta: “uno se convierte en su propio maestro”. Incluso también cualquier ayahuasquero puede comenzar a sanar soplando tabaco en las meditaciones, por ejemplo.

A diferencia de lo que ocurre con las “religiones históricas”, las tomas de ayahuasca en contextos urbanos, al menos para el caso del CCT, no se rigen por una promesa: no prometen la salvación, no promete la eternidad ni la felicidad después de la muerte. Las tomas de ayahuasca, tal y como se presentan en el CCT, no constituyen una religión pero sí un dispositivo de acceso a la espiritualidad alternativo a esas “religiones históricas”. Comparte con ellas aquel principio propio del “mundo occidental” del “conócete a ti mismo” pero ofrece un medio más flexible, esporádico, autónomo, móvil,

cambiante, que el de las “religiones históricas”. No hay una promesa, no hay evangelización; los agentes humanos son definidos como “buscadores espirituales” - como dice María Julia Carozzi (2000)- que se acercan a las tomas de ayahuasca (tal y como vimos según los resultados del cuestionario del primer capítulo) ya sea porque ya se encuentran circulando por estas “redes del circuito alternativo” o por recomendación de algún familiar o conocido. Es sólo a partir de la experiencia que surgirán las proyecciones de la ayahuasca como un camino hacia el bienestar, la felicidad, el autoconocimiento, etc.

El segundo aspecto a destacar tiene que ver con la relación entre la música (o el arte en general) con las sustancias psicoactivas. En la entrevista “C” señala que decidió tomar ayahuasca por primera vez, después de haber notado los cambios positivos que percibió en su amigo. Entre estos cambios destacó que su amigo escribió un poema sobre su experiencia con ayahuasca. Incluso “C” él mismo escribió una canción sobre la ayahuasca cuya autoría se la concede a la “Planta Maestra”. Además, destaca que las ceremonias de ayahuasca “desestructuran” incluso musicalmente: “C” toca el piano y señala que en las ceremonias de ayahuasca fue sintiéndose más atraído por instrumentos como la guitarra, las flautas o la percusión. A su vez, un elemento central en las ceremonias de ayahuasca, como vimos en el segundo capítulo de la presente tesina, son los cantos o “*icaros*” que pueden o no ir acompañados por distintos instrumentos musicales. Según Jeremy Narby (2011), los chamanes establecen una comunicación con los espíritus por medio de la música. Este autor, citando a Angelika Gebhart-Sayer, habla de una “música visual”: imágenes tridimensionales que se funden en el sonido y que el chamán imita emitiendo las correspondientes melodías (Narby, 2011). Por su parte, las comunidades shipibo-conibo<sup>52</sup> del Perú son conocidas por sus diseños sobre un soporte material (piel, cerámica, tela o madera) que ponen de manifiesto los diseños observados en las visiones nacidas de la ingesta de ayahuasca y que poseen un gran poder curativo (González, 2016). Parecería entonces que las expresiones artísticas y la ayahuasca se encuentran sumamente relacionadas. Incluso podemos decir que las

---

<sup>52</sup>Como postula González, en las comunidades shipibo-conibo, la belleza camina junto a la percepción de lo sagrado; no existe una línea divisoria clara entre la experiencia religiosa y la experiencia estética. Los diseños abstractos y simétricos tienen una finalidad esencialmente estética y terapéutica (González, 2016). Se trata de un arte estrechamente ligado a prácticas chamánicas, consumo de alucinógenos (ayahuasca) y estrategias de sanación de índole sinestésica, en que se oscila entre expresiones visuales, musicales y coreográficas. (González, 2016). Esta unión de estética y medicina puesta en acción en los diseños comporta una dimensión musical esencial: cada diseño es también un canto (*ikaro*) que interpreta el chamán en su ritual de sanación (González, 2016).

visiones inducidas por la ayahuasca poseen su propia estética y podrían ser consideradas ellas mismas como artísticas. De esta manera, las visiones y las experiencias de “C” con ayahuasca lo inspiraron a escribir y componer la música de su canción “Magia Amazónica”. Esta presencia de “tradiciones chamánicas” en la música también la podemos observar por ejemplo en el músico argentino Luis Alberto Spinetta, quien se ha inspirado en los libros de Carlos Castaneda para escribir y componer distintas canciones. Por ejemplo, en un recital en Río Gallegos en 1981 Spinetta decía:

*“Quizás alguno de ustedes estén familiarizados con la literatura de un antropólogo mexicano llamado Carlos Castaneda. No. Ok. Bueno, este, este señor becado por la Universidad de California realiza un viaje de estudio antropológico a una región de México donde habitan unos indios, los indios “Yaquis”, quienes sorprenden, sobre todo uno de estos indios que es una especie de hechicero llamado Don Juan. Este sorprende al antropólogo con una cantidad de vivencias que, bueno son un poco complejas de explicar acá, yo les recomendaría que si pueden por lo menos lean “Las aventuras de Don Juan” de Carlos Castaneda.” (...)*

*“Todo esto era de prólogo porque hay una región de México que se llama Ixtlán. En esta región transcurre uno de los libros que escribió Carlos Castaneda llamado “Viaje a Ixtlán”. De la lectura de este libro he extraído algunas nociones poéticas diría, ya que no me he inspirado en la ideología de estas aventuras porque distan mucho de coincidir con un hombre de ciudad como soy yo que me la paso yendo a los ensayos. No podría jamás internarme en un desierto para dialogar con los indios pero sí todo lo que está descrito en este libro tan hermoso me ha despertado imágenes y sentimientos que quisiera transmitirlos con esta canción que se llama “Ixtlán”<sup>53</sup>.*

Muchos géneros musicales están repletos de canciones inspiradas por el consumo de sustancias psicoactivas. El diario “El País” postula que “la música está considerada entre los elementos que causan más placer en la vida. Libera dopamina en el cerebro como también lo hacen la comida, el sexo y las drogas. Todos ellos son estímulos que dependen de un circuito cerebral subcortical”<sup>54</sup>. Además, también señala que “la música puede ser una herramienta poderosa en el tratamiento de trastornos cerebrales y lesiones adquiridas ayudando a los pacientes a recuperar habilidades

---

<sup>53</sup>La transcripción de la cita de Spinetta es mía. El audio se encuentra disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=m8ZNckaE7fs> Consultado por última vez en junio del 2017.

<sup>54</sup>Disponible en [https://elpais.com/elpais/2015/08/31/ciencia/1441020979\\_017115.html?rel=mas](https://elpais.com/elpais/2015/08/31/ciencia/1441020979_017115.html?rel=mas) Consultado por última vez en septiembre del 2017.

lingüísticas y motrices, ya que activa a casi todas las regiones del cerebro”. Al igual que las sustancias psicoactivas (como las “Plantas Maestras”) la música también puede inducir estados alterados de conciencia, tiene determinados efectos sobre nuestro cerebro y puede ser usada dentro de contextos terapéuticos (como es el caso de la musicoterapia). Las sustancias psicoactivas, a su vez, al modificar la percepción, modifican también la escucha de la música: no sólo puede despertar o desarrollar cierta creatividad artística, sino que también se pueden percibir sonidos o melodías que en estados normales de conciencia tal vez serían más difíciles de percibir.

El tercer y último aspecto que quisiera destacar de la entrevista con “C” se trata de su reflexión en clave informática (ya que “C” además de músico es analista en sistemas) acerca de la experiencia con ayahuasca. Al final de la entrevista “C” señala que a veces durante sus ceremonias se encuentra como en una especie de *“lenguaje de máquinas”*, un *“lenguaje que está en la base de todo”*, *“un código más básico”*. Estas afirmaciones de “C” se relacionan con la idea de la ayahuasca como fuente de conocimiento. Parecería que para “C” las ceremonias a veces lo conectan con un conocimiento de tipo universal. En una ocasión, hablando con “C” sobre los avances de mi tesina me recomienda leer un artículo del antropólogo canadiense Jeremy Narby titulado “La serpiente cósmica”. Allí, Narby, muestra su interés por una afirmación de los Ashaninka de Quirishari (Perú): que su conocimiento botánico procedía de alucinaciones inducidas por plantas. De esta forma, se propuso realizar una investigación acerca del enigma de la comunicación con las plantas, lo que le requirió el reconocimiento de que la naturaleza tiene su propio lenguaje. Esto lo llevó a preguntarse acerca de la procedencia de dicho conocimiento: “¿provenía esta información desde el interior del cerebro humano, tal como afirmarían el punto de vista científico, o desde el mundo exterior de las plantas, como afirman los chamanes?” (Narby, 2011). Luego de su lectura de un texto de Michael Harner acerca de su experiencia con ayahuasca entre los Conibo, Narby comenzó a plantear la hipótesis de que la fuente de las alucinaciones podría ser tanto interna como externa llevándolo a considerar, por un lado el ADN como dicha fuente (“lo científico”), y por el otro lado, el chamanismo (a través de la lectura exhaustiva de textos de Harner, Reichel-Dolmatoff, Jean-Pierre Chaumeil, Lévi-Strauss, Mircea Eliade sobre mitología):

“Realmente había ADN en el cerebro humano, al igual que en el mundo exterior de las plantas, dado que la molécula de la vida que contiene la información genética es la misma

para todas las especies. De este modo, el ADN podía ser considerado como una fuente de información tanto externa como interna – en otras palabras, justamente lo que había estado intentando imaginar” (Narby, 2011:4).

Según Narby, las personas utilizan diferentes técnicas en diferentes lugares para acceder al conocimiento del principio vital. De esta manera, para este autor, en sus visiones los chamanes consiguen bajar su conciencia a nivel molecular (Narby, 2011). Es de esta manera, que para Narby, los chamanes aprendieron combinar hormonas cerebrales con inhibidores del monoamino oxidasa. Para Narby existe un fuerte vínculo entre la mitología (la aparición de figuras de serpientes, gemelos, escaleras, en varias culturas del mundo) y la biología molecular (el ADN):

“El ADN es la fuente de su impresionante conocimiento botánico y médico, que sólo puede ser logrado en estados de conciencia desfocalizados y “no-racionales”, aunque sus resultados son empíricamente verificables. Los mitos de estas culturas están llenos de metáforas biológicas. Y las explicaciones metafóricas de los chamanes corresponden con bastante precisión a las descripciones que los biólogos están empezando a proporcionar” (Narby, 2011:8).

Mi propósito al comentar el texto de Narby no es ni afirmar su hipótesis como verdadera pero tampoco es rechazarla. Simplemente, mi objetivo fue mostrar que la ayahuasca permite acceder a un tipo conocimiento, descifrar la naturaleza de dicho conocimiento tal vez constituya una tarea un tanto engorrosa y excede los límites de la presente tesina y de mi pregunta de investigación. Al igual que Narby, “C” afirma haber accedido en algunas de sus ceremonias a dicho conocimiento básico, compartido y universal que lo llevó a reflexionar sobre una de las cuestiones que hemos desarrollado en los capítulos anteriores de esta tesina: la noción de unidad. Ahora bien, una cuestión que me parece interesante señalar es la complejidad y la diversidad de “modos de existencia” que pueden aparecer en las distintas experiencias con ayahuasca. Lo cual considero demuestra la imposibilidad de “encasillar” la ayahuasca bajo el concepto de “religión” o “terapia alternativa”. Adentrarse en la tarea de comprender las ceremonias de ayahuasca implica en primer lugar, entender que los agentes formulan sus propias teorías, y que estas teorías constituyen en sí mismas fuentes de validación e invalidación (o de felicidad e infelicidad como dice Bruno Latour). En segundo lugar, reconocer que las “relaciones sociales” están constituidas por más que sólo humanos. De esta forma, mi objetivo ha sido tomar dichas teorías como verdaderas, y en lugar de partir de

aprioris, partir de estas teorías y analizarlas tanto desde sus propios conceptos como desde conceptos clásicos de la literatura antropológica. Esto permite, a mí entender, ver la riqueza y diversidad que surge de la experiencia con ayahuasca sin limitarla a un solo enfoque.

#### **IV. III. Saltos cuánticos: del interior al exterior. La experiencia de un vendedor de prótesis dentales.**

A continuación presentaremos la experiencia de “E”, un vendedor de prótesis dentales de unos 55 años. Esta experiencia, al igual que las anteriores, nos permitirá reflexionar acerca de la religión (utilizando el concepto de “psicologización de la religión” de Pablo Semán), la diferencia entre “drogas” y “*Plantas Maestras*”, las nociones de “interior” y “exterior”, la noción de “confianza”, el vínculo entre “saber-poder” y, por último, las nociones que ya hemos desarrollado de “unidad”.

##### **Primer Contacto**

“E” me fue presentado por “S”, otra ayahuasquera, odontóloga jubilada de unos 59 años. “E” y “S” se conocieron un día que “E” entró en su consultorio buscando clientes para vender prótesis dentales. “S” me presentó a “E” a principios del 2016. En mayo de dicho año coordinamos una entrevista etnográfica entre los tres a las 18hs en un café ubicado en Mosconi y Artigas. Por cuestiones de extensión y para evitar la repetitividad, sólo presentaré la experiencia de “E” ya que me parece más representativa y esquemática para desarrollar las nociones que mencioné en el párrafo anterior.

##### **La entrevista**

“S” fue quien le recomendó a “E” acercarse al CCT para participar de las meditaciones y de las ceremonias de ayahuasca. A diferencia de los casos de “A” y de “C”, todas las ceremonias en las que participó “E” fueron en el CCT:

*“No tengo interés en ver otro lugar porque siento que esta gente es muy respetuosa, sabe lo que hace. Yo me siento plenamente confiado y eso para mí es muy importante. No me gustaría estar en manos de una persona que no tenga el conocimiento y la guía necesaria como para poder... no me interesaría porque es muy poderosa la planta. Tiene que estar en manos de gente que sabe hacer lo que tiene que hacer”.*

Su acercamiento con la planta está marcado por una “*búsqueda espiritual*” y con la intención de “*conectarse con distintas disciplinas*”. Antes de llegar a la ayahuasca, esta búsqueda estuvo marcada por el estudio del hinduismo, siendo la figura de Buda muy importante para “E”. Además, durante muchos años acudió a terapia psicológica. En la actualidad, considera que la terapia ya no es suficiente para saciar su búsqueda por lo tanto decidió dejarla y explorar nuevos caminos, como por ejemplo, las ceremonias de ayahuasca:

*“Tengo muchos años de terapia que en realidad me hizo muchísimo bien, muchísimo bien. Pero eso durante un tiempo. O sea, considero que terminó mi vida ahí. Hoy en día no me serviría por eso uno busca otros caminos. Y fue formidable pero porque me dio gran base eso de poder observar de otra manera y de curiosear en otros campos porque si uno no experimenta no puede hablar respecto de nada”.*

De esta forma, en la actualidad “E” considera que la ayahuasca es un camino que le permite continuar con su “*búsqueda espiritual*” y a su vez, conectarse con dios. En su relato, compara la ayahuasca con la cocaína. Durante unos años de su vida, “E” fue consumidor de cocaína. Esta experiencia le permite realizar una comparación entre una sustancia química que considera como venenosa y hecha por el hombre (cocaína), con otra que considera como un extracto que viene directo de la naturaleza (ayahuasca):

*“A mí me cuesta meditar pero cuando yo tomo ayahuasca entro en una profundidad que no lo logro cuando no tomo ayahuasca. Y lo respetuoso de esto es que requiere de un esfuerzo que tiene que ver, por ejemplo, con dietar. O sea, estamos hablando de que esta sustancia no es algo para recrearse como la cocaína. Tiene que ver con la búsqueda espiritual y con la conexión con dios, así de corta. (...) Por ejemplo, para hacer cocaína vos tenes que agarrar la planta y transformarla a través de procedimientos químicos. De hecho, lleva ácido sulfúrico. O sea, imaginate lo venenosa que es la sustancia. Eso lo hizo el hombre. Pero acá es un extracto de la pachamama, es directo. (...) Pero lo interesante de esto es que no sufre una transformación química producto del hombre sino de un conocimiento que vaya a saber de dónde viene”.*

Las ceremonias de ayahuasca según “E” representan un “*mundo compartido*”, expresión de un “*amor fraternal*” y de la unidad de los seres humanos. Tanto para él como para muchos de los que asisten al CCT “*todos somos parte de lo mismo*”. Esta afirmación de unidad constituye una enseñanza de la experiencia con ayahuasca y



explicaría la relación entre lo individual y lo grupal que muchos afirman haber sentido o experimentado:

*“Entonces, acá hay una conexión entre todos. Y eso lo sentís, que es un amor fraternal. (...) Lo interesante de esto es que vos observas que todos pueden ver algo que pertenece a una cosa muy profunda y después cada uno vive lo suyo. Para mí es como un salto cuántico, poder estar dentro de uno ver su mundo y a la vez poder observar otros mundos. (...) Es un mundo compartido, y ese mundo compartido tiene que tener una esencia, algo superior, algo que está más allá de todos. Y esa es la reunión”.*

Al igual que para muchos ayahuasqueros, a “E” la ayahuasca le permitió conectarse con su sentir, con sus emociones. Conexión que realza la propiedad terapéutica que muchos le asignan a la ayahuasca. Para muchos, la mejoría y los cambios en la vida cotidiana que pueda traer “*La planta*” forman parte de un proceso, un trabajo, que requiere de ciertos “*sacrificios*”, como por ejemplo, seguir la dieta alimenticia:

*“Mis padres jamás me dijeron ‘te quiero’ y no me abrazaron. Pero yo vi que en eso le erraron tanto porque en un momento tuve una abrumadura tan grande que ahora cuando yo le digo a una persona ‘te quiero’ se lo digo desde lo más profundo del corazón. Y eso me hace muy bien y lo siento porque si no, no lo digo. Bueno, fueron trabajos que fui realizando. Eso es transmutar. Y la conexión con la ayahuasca es que eso lo puedes vivenciar porque es como que no hay imaginación, está el sentir; más allá de las imágenes que pueda tener”.*

*“Yo lo que puedo interpretar es que la planta te prepara, te muestra lo maravilloso que somos de alguna manera, con todas esas visiones maravillosas, con ese bienestar, con ese gran profundo amor fraternal. Te muestra todo eso pero te dice después ‘bueno, no, está bien, esto es maravilloso, este es el estado, pero para lograr ese estado hay que pulir el diamante’. Y bueno, va trabajando en determinadas capas que tenemos nosotros que las tenemos engorrosas como, qué sé yo, cada uno tiene la suya. Eso sería el karma que nos obliga a la reencarnación, o sea, el karma de cada uno, individual. Entonces cada uno tiene que limpiar su karma, digamos, mejorar acorde de lo que necesite. Ni ella ni yo vamos a tener exactamente lo mismo, es imposible. Por más que compartamos este momento, cada uno tiene su trapito”.*

La preparación previa a la toma de ayahuasca resulta central para “E”. Para él esta preparación es tanto emocional (en el sentido de “*sentirse preparado para*”) como

física. Esta preparación física estaría relacionada tanto con la dieta alimenticia como con los malestares físicos (ya sean mareos, vómitos o descompostura) que puede ocasionar tanto la toma del brebaje en sí mismo como también la ruptura de dicha dieta:

*“Yo, por ejemplo, me pregunto por qué no tomé antes si yo tenía este conocimiento. Evidentemente no estaba preparado (...) Llegó el momento, llegó el momento de que pueda ver otras cosas. Por eso, es que yo creo que es para todos pero no es para todos porque cada uno tiene su camino”.*

*“Y te digo, esta última vez cobré como loco. Me fui del régimen y cobré. Pero a la vez, después tuve una compensación maravillosa (...) La última vez fui irrespetuoso violando unas cosas de la dieta, o sea, ahí está. O sea, vos tenes que prepararte, tenes que dejar determinadas sustancias que comes cotidianamente que hacen daño. Y la planta te lo está pidiendo. No es ‘ay me tomo una línea de cocaína’. No. Todo lo contrario. Por eso, no hay aborígenes que sean adictos. Además, la sustancia es, el trance es tan difícil que nadie se puede hacer adicto. Imposible. Y te habla un adicto. O sea, eso puedo decírtelo. Imposible”.*

Fuente de sabiduría proveniente de la selva, para “E”, la ayahuasca es el “*elixir de los dioses*”. Beber ayahuasca para él representa experimentar las “*profundidades del ser*”, entrar en uno mismo y animarse a ver sus miedos. De esta forma para E “*vos sos tu propio terapeuta*” con la ayuda de la planta. Este autoconocimiento, ligado a la búsqueda espiritual y la sanación, representa para él un camino “*arduo y luminoso*”.

*“Mira hay algunos que agarran y exploran el mundo, suben montañas, montañas y travesías increíbles porque andá a subir al Everest. Pero creo que la travesía más difícil que tiene el ser y la más hermosa que tiene el ser es escalar a uno mismo, en su interior. Ahí están todos los universos”.*

### **Los saltos cuánticos**

En primer lugar, la experiencia de “E” nos lleva a la noción de confianza que desarrollamos en el capítulo anterior cuando hablamos de la “*eficacia simbólica*”. Al tratarse de una sustancia psicotrópica la confianza en Sylvia y Jorge, resulta central para que el sujeto continúe con la práctica. Esta confianza en Sylvia y Jorge, hemos visto que viene de su profesión como psicólogos. Esta “*confianza*” nos lleva a otra noción que hemos estado desarrollando: el vínculo entre “*saber-poder*”. “E” afirma que “*la planta es muy poderosa*” y que por lo tanto, “*tiene que estar en manos de gente que sabe lo que tiene que hacer*”. Dada la construcción del CV de Sylvia y Jorge (con sus

conocimientos tanto de la psicología como del vegetalismo amazónico, conocimientos vinculados a la “*intuición*” y al “*sentir*” opuestos a la razón cartesiana), a la construcción de una “*confianza*” hacia ellos y a la propia experiencia de “E” con la planta, se llega a la proyección de que su uso y consumo requiere de un conocimiento y que este conocimiento es indisociable de las teorías nativas de poder que presentamos en la experiencia de “A”. Un poder, que como vimos circula transversalmente no sólo sobre los individuos sino también sobre los agentes no humanos.

Por otro lado, “E” nos lleva nuevamente a la noción de “*buscadores espirituales*” que mencionamos en la experiencia de “C” y que podríamos remarcar como un aspecto en común a la gran mayoría de los ayahuasqueros. En la introducción de la presente tesina, Jorge nos contaba que la gente puede acercarse al CCT por diversos motivos, pero que la “*búsqueda*” era algo que estaba presente en todos. Búsqueda que en otros capítulos de dicha tesina asoció a una “*pérdida de identidad*” que llevan al sujeto a iniciar un “*camino del ser*” para recuperarla y así poder “*liberarse*”. Parecería que para alcanzar el bienestar entonces, primero hay que buscar. Y en ese camino algunas personas se encontraron con la ayahuasca. Y como ya hemos visto, aquellos que pudieron proyectar la práctica en términos de “*terapia*”, de “*liberación*”, de “*autoconocimiento*”, continuaron con las tomas de ayahuasca. En esta “*búsqueda de espiritualidad*” “E” establece una relación entre todos sus años haciendo terapia psicológica y su experiencia posterior con la ayahuasca. Esta relación de “E” me llevó a pensar en el concepto de “*psicologización de la religión*” que Pablo Semán desarrolla en su tesis de doctorado.

En su tesis, Pablo Semán, establece un vínculo entre las experiencias religiosas de los fieles pentecostales y católicos del barrio Independencia del Gran Buenos Aires, y la psicoterapia. En estas experiencias heterogéneas aparecía un factor común: una lectura que tematiza un “*yo*”, una interioridad. De esta manera, Pablo Semán afirma que:

“Existe una psicologización que interactúa con una individualización y que se asocia con la experiencia religiosa creando un tono específico y relativamente independiente de la pertenencia pentecostal o católica de los informantes. Esa psicologización, que más de una vez da cuenta del complejo entramado de relaciones entre el mundo popular y el mundo moderno, constituye un punto por el cual el proceso de experiencia religiosa popular se heterogeneiza y crea su propia modernidad” (Pablo Semán, 2000:219).

Entonces, la noción de psicologización implica por un lado, el uso de un recurso psicoterapéutico y el desenvolvimiento de categorías que problematizan y valorizan el procedimiento de una búsqueda interior (Pablo Semán, 2000). A diferencia del uso de la función psicoterapéutica, la psicologización implica un discurso cuya significación es localizada: se trata de sujetos que no agotan su experiencia en el “yo” sino que no dejan de pensarse como dependientes de una orden divina en la que viven y postulan como antecedente lógico y cronológico y también experiencial: la construcción de una interioridad se marca en el contexto de un círculo encantado del cual el sujeto sigue constituyendo (Pablo Semán, 2000). Tanto en “E” como en la mayoría de los ayahuasqueros podemos ver quizá no una “psicologización de la religión” pero sí una “psicologización de la espiritualidad. Al igual que los sujetos psicologizados y religiosos de Villa Independencia, aquí los ayahuasqueros median la influencia de “lo sagrado” (la ayahuasca y sus visiones) a través de prestaciones de la psicología, y a su vez, también proporcionan nuevas lecturas de “lo sagrado” y “lo espiritual” y nuevos modos de vivirlo. Entender a las ceremonias de ayahuasca en clave “psi” (una de las tantas posibilidades que señalan los ayahuasqueros) implica el desarrollo, como vimos para la experiencia de “C”, “tecnologías del yo”. Es decir, de saberes desarrollados por los seres humanos acerca de sí mismos: “el cuidado de sí”, “la preocupación por sí”, “el sentirse preocupado, inquieto por sí”, “el ocuparse de uno mismo”, “el cuídate a ti mismo”, “el conócete a ti mismo”. Estas tecnologías abarcan el respetar la dieta alimenticia antes de incorporar a la planta (entendida ésta como un “sacrificio”<sup>55</sup>, algo a lo que renunciar para acceder a otro estado), la importancia de la preparación para la ceremonia, el desarrollo de, como veremos más adelante, rituales de “limpieza” como los que me recomendó otro ayahuasquero para mi propia ceremonia de ayahuasca, lecturas acerca de la ayahuasca (como el texto de Jeremy Narby que me recomendó “C” o los videos de youtube de “A”), las charlas previas a las ceremonias con Sylvia y Jorge, charlas con alguno de los curanderos que han visitado el CCT, entre otras técnicas que cualquiera de los ayahuasqueros pudiese desarrollar.

Estas lecturas en clave “psi” son las que llevan a “E” a pensar a la ayahuasca como viaje al interior de sí mismo; a entenderse como su “propio terapeuta”. Pero

---

<sup>55</sup>De esta noción de “sacrificio” está relacionada con la noción de tabú. Para Van Genep (1986) el tabú es una prohibición, una orden de no hacer, de no actuar, responde a la no voluntad. En este sentido, las ceremonias de ayahuasca implican una prohibición, un sacrificio que viene dado de seguir una dieta estricta. El tabú existe pero esto no quiere decir que sea cumplido al pie de la letra. Dentro del tabú existe cierta flexibilidad que lleva a los sujetos a romper la dieta en algunas circunstancias.

también lo llevan a marcar una diferencia entre “drogas” y “ayahuasca”. En su pasado, “E” se reconoce como un ex consumidor de cocaína. Esta experiencia le permitió realizar una comparación entre lo que considera como una “*sustancia química producida por el hombre*” y la ayahuasca, la cual considera como “*un extracto de la pachamama*”, un “*elixir de los dioses*”. A partir de la toma del brebaje, las personas que pasaron por la experiencia vuelven transformadas. Afirman que la ayahuasca, a quién además se le atribuye la capacidad de hablar, mostrar y enseñar, los ayudó a sanar emocionalmente, superando miedos, traumas, trabas, etc. Estas revelaciones, según afirman los nativos, muchas veces no son inmediatas a la toma, sino que sus efectos permanecen durante unos días más. De esta forma, la transformación suele darse de manera bastante posterior a la ingesta y, en algunos casos, después de varias tomas. Además, la transformación que produce en estas personas la ceremonia de ayahuasca permite que la relacionen con la terapia. En el CCT, la ayahuasca no es una droga es una medicina justamente porque transforma, porque cura tanto física como espiritualmente. Para estos actores, los efectos psicodélicos de la planta, sus efectos visionarios, son sólo una pequeñísima parte de lo que representa una ceremonia. De esta forma, en el CCT intentan romper con los prejuicios que califican a la ayahuasca como una droga poniendo énfasis en el contexto ceremonial en el cual se desarrolla la toma, en sus efectos sanadores y en el hecho de que no genera adicción al contrario de las drogas sintéticas. Para todos ellos, la ayahuasca es una “*Planta Maestra*” con mayúsculas. Esta interpretación de “E” de la ayahuasca como un producto de la naturaleza, nos lleva nuevamente a la noción de “unidad”. Para “E” la ceremonia es un “*mundo compartido de amor fraternal*”. Las ceremonias le permiten dar saltos cuánticos de su propia interioridad hacia “*otros mundos*”, otras interioridades. Esto nos lleva a los capítulos anteriores cuando Sylvia mencionaba que es el “*sentir*” lo que permite la comunicación y la relación con los demás. Vemos así, que detrás de la noción de unidad está ese principio característico que Foucault señala para el “mundo moderno”: “conócete a ti mismo”.

#### **IV. IV. “Ser afectado”: el encuentro entre una estudiante de antropología y la planta de ayahuasca**

A lo largo de este capítulo hemos presentado tres experiencias con ayahuasca que nos permitieron reflexionar acerca de nociones nativas de poder, la religión y la espiritualidad, ampliar nuestro campo de agencia incorporando otros seres a la acción,

desarrollar las nociones de “confianza”, “unidad”, “terapia”, “saber” y la diferencia que se establece entre la ayahuasca y las “drogas”. Estas experiencias nos han permitido dar cuenta de las distintas “tecnologías del yo”, corpus de conocimiento acerca del sí mismos, que han desarrollado los ayahuasqueros en torno a la práctica de beber ayahuasca.

En el CCT las ceremonias de ayahuasca se realizan los fines de semana, generalmente los días viernes o sábados. Allí, se ofrecen dos tipos de ceremonias. La primera, que podríamos definir como “tradicional”, se realiza durante la noche entre las 22hs hasta la mañana del día siguiente. Cuando invitan curanderos peruanos, generalmente ellos son quienes offician este tipo de ceremonias mientras que Sylvia y Jorge offician de ayudantes. La segunda, es lo que los actores definen como “*ceremonia diurna*” o “*ayahuasca suave*”. Éstas sólo son oficiadas por Sylvia y por Jorge sin ayuda de ningún curandero peruano. Según sus fundadores ellos son los únicos que realizan este tipo de ceremonia. En cuanto a procedimiento no tiene ninguna diferencia con la “tradicional”. La única diferencia que podemos marcar entre una y otra es, por un lado, el horario, ya que las *ceremonias diurnas* comienzan entre las 16 y las 18hs y finalizan a las 00hs aproximadamente. Por otro lado, el brebaje es rebajado con un poco de agua. No obstante, esto, según los nativos, no modifica la capacidad del brebaje de inducir el trance. Incluso, muchas personas que han asistido a ambos tipos de Ceremonia han encontrado a la diurna como más intensa a nivel emocional. Y por el otro, el precio, siendo las “*ceremonias diurnas*” de menor valor que las “tradicionales”. Ambas ceremonias además, se realizan en plena oscuridad. Las luces son apagadas y las cortinas de las ventanas se cierran. Incluso la puerta de salida es cerrada con llave. Si en algún momento de la ceremonia alguien quisiera ir al baño, se le recomienda que no encienda la luz. Para poder ver, Sylvia deja una vela encendida. Según ella, esto es así para evitar que las personas vean su reflejo en el espejo ya que, según afirma, esto podría ocasionar que la persona se asuste porque podría no reconocerse a sí mismo. Además, antes de realizar cualquiera de las dos ceremonias se recomienda seguir una dieta alimenticia, tanto una semana antes como una semana después. Consiste en la abstención de frituras, picantes, carne de cerdo, atún, embutidos, comidas grasas, quesos, café, mejillones, alcohol, estimulantes y/o sustancias psicoactivas (como marihuana por ejemplo). Por otro lado, no se recomienda la participación de personas con ataques de pánico, patologías cardíacas o crónicas, hipertensos de carácter severo, gastritis o úlceras gástricas, personas con cuadros psicóticos o de epilepsia, personas

medicadas con antidepresivos o ansiolíticos. Sugieren además, llevar ropa cómoda, una bolsa de dormir abrigo y una botella de agua para el día de la ceremonia; y abstenerse de tener relaciones sexuales 48hs antes a la toma de ayahuasca. Otra característica en común, es que cuando las ceremonias, tanto la *diurna* como la tradicional, se dan por finalizadas se ofrece un espacio para compartir las experiencias personales de cada uno acompañadas por un té, galletas, y distintas frutas para comer (banana, manzana y tomates cherry).

Según el punto de vista de muchos ayahuasqueros del CCT, en el éxito de una ceremonia de ayahuasca, influyen: la propia planta, quien está oficiando como chamán o curandero, uno mismo y su estado de ánimo ese día, el grupo y el ambiente en su conjunto. Muchos afirman que cuando escuchan a alguien llorar, vomitar o alguien muy enojado, eso les produce angustia, tristeza o interrumpe su concentración. El vómito y el llanto son considerados por muchos ayahuasqueros como sanadores, ya que tanto a través del llanto como del vómito, la persona estaría expulsando sus miedos y angustias. Este “sacar hacia afuera” tiene un efecto de “*limpieza*” tanto de cuerpo como de mente para aquellos que participan de las ceremonias de ayahuasca.

En el primer capítulo hemos remarcado que la gran mayoría de las personas que se acercan al CCT lo hacen por recomendación de algún amigo o familiar y otros porque encontraron el centro comunitario y terapéutico por internet. Ahora bien, para la realización de una ceremonia, aquellos que antes de acudir al centro deciden enviar primero un e-mail, son invitados a una charla previa y posteriormente a una meditación. Aquellas personas que se acercan directamente a la meditación, cuando esta termina, se acercan a Sylvia, le expresan su deseo de realizar una ceremonia de ayahuasca y charlan al respecto tanto con ella o con Jorge acerca de la dieta, el monto a pagar, las fechas y demás recomendaciones.

Las charlas pre-ceremonias generalmente tienen lugar los mismos días que se ofrecen las meditaciones (miércoles o viernes) a partir de las 19hs (siempre y cuando haya demanda de esa charla, es decir, no es una actividad fija como las meditaciones). Allí Sylvia y Jorge (a veces juntos, otras veces sólo uno de ellos) les comentan cómo es una ceremonia, les preguntan si es su primera vez o si ya han participado en otros lugares y les explican sobre dieta alimenticia previa. Se trata de un espacio de diálogo e intercambio donde las personas pueden sacarse todas las dudas que tengan al respecto y comentar, en caso de haberlas tenido, sus experiencias previas con el brebaje. Luego,

son invitados a participar de una meditación. Pasemos ahora a describir mi propia experiencia con la “*Planta Maestra*”.

### **El primer contacto**

El primero de julio del 2016 asistí a una de las “*meditaciones chamánicas*”, tal y como lo venía haciendo desde abril del 2015, y al finalizar, le entregué a Sylvia un sobre con dinero para guardarme así un lugar en la ceremonia de ayahuasca que se organizó para el 9 de julio. El viernes 8 de julio, el día anterior a mi primera ceremonia, asistí nuevamente a las meditaciones. Ese día decidí dejar de lado mis técnicas habituales de registro de campo (anotar en un pequeño cuadernito las reflexiones finales de Sylvia, charlar con los participantes sobre sus experiencias y repartir el cuestionario destinado a restituir el perfil de quienes asisten) y poner en práctica la propuesta de Jeanne Favret-Saada del “ser afectado”.

Esa noche, mientras permanecía sentada, con las piernas estiradas y los ojos cerrados, Jorge pasó la *shacapa* sobre mi cabeza “barriendo” sólo sobre el lado derecho, su mano izquierda permaneció apoyada sobre mi frente y cantó emitiendo sonidos que no podía distinguir. Esto llamó mi atención ya que, generalmente, Jorge suele “barrer” sobre toda mi cabeza sin hacer preferencias sobre un lado u otro. Al llegar a mi casa, busqué en internet información sobre los hemisferios del cerebro. Allí encontré que, mientras el hemisferio izquierdo es el encargado de las funciones del habla, escritura, numeración, matemática y lógica; el hemisferio derecho se encarga de los sentimientos, las emociones, la creatividad y de las habilidades del arte y la música. Después de haber leído eso volví a mis apuntes de campo y encontré que en una ocasión Sylvia me comentaba que existían técnicas para despertar la percepción del lado del cerebro más conectado con el “*sentir*” y la subjetividad: ella me decía que esto se podía lograr, por ejemplo, pasando los instrumentos de forma circular por ese lado de la cabeza. Teniendo esta información, interpreté y comprendí por qué Jorge se había centrado sobre el hemisferio derecho de mi cabeza: él estaba focalizando en mis emociones, tratando de activar y preparar esa parte para la ceremonia de ayahuasca en la que iba a participar al día siguiente.

Cuando la meditación finalizó me quedé charlando con dos personas que asisten a las meditaciones, una mujer que llamaremos “M” y un hombre que llamaremos “Ed”. Contentos y sonrientes por mi ceremonia del 9 de julio, me compartieron palabras de aliento: “*la planta es muy buenas con los primerizos*”, me dijo “M”. Por su parte, “Ed”



me recomendó hacer dos rituales de “*purificación y limpieza*” para que realice antes de la ceremonia. Me comentó que estos rituales están relacionados con tres elementos: el agua, el fuego y el aire, pero como considera que el del aire es muy difícil sólo me describió como hacer los otros dos. Para la limpieza con agua, me recomendó darme un baño de inmersión antes de la ceremonia; si poseer una bañera es un problema, entonces dijo que con una ducha bastaba. Para el de fuego, por su parte, recomendó prender un pequeño fueguito. Finalmente me abrazaron y “Ed” puso un collar de cuencos de madera sobre mi cuello, diciéndome que ese collar me iba a proteger durante toda la ceremonia. Les agradecí por sus consejos y nos fuimos con “E” (cuya experiencia hemos presentado anteriormente) y “S”, quienes también iban a participar en la ceremonia del 9 de julio, al subte. Allí, hablamos de la dieta, esta vez no como “informante-estudiante de antropología” sino como pares, como personas que se estaban preparando para la misma experiencia: la ceremonia de ayahuasca. Además de algunas recomendaciones culinarias “E” se dirigió a la dieta como un paso importantísimo, necesario e inquebrantable pero también como un sacrificio. No obstante, en la charla también apareció la otra cara de la dieta: la flexibilidad del tabú. De esta forma “E” y “S” comentaron haber roto la dieta: “E” confesó haber comido carne antes de ir a la meditación y “S” un pastelito de membrillo. Yo confesé haber comido un muffin unos días antes. Una vez que llegamos a la última estación nos despedimos.

En la mañana del sábado llevé a cabo los rituales recomendados por “Ed”. Luego, emprendí mi viaje hacia el CCT. Al llegar nos recibieron en la planta baja del centro. Allí nos dieron un papel que teníamos que completar con datos personales como nombre, dirección, un teléfono para contactar en caso de emergencia y número de obra social en caso de poseerla. Además, aparecían preguntas concernientes a: si era la primera vez que tomábamos ayahuasca, si habíamos tenido experiencias con drogas en algún momento, si consumíamos algún medicamento y si sufríamos de ataques de pánico. Finalmente, cada uno debía firmar haciéndose responsable de la decisión de participar en una ceremonia. Una vez completado el papel, fuimos subiendo hacia la habitación de las meditaciones. Cada uno dejó sus zapatos en el hall, tomó sus pertenencias, que en su mayoría se trató de una botella de agua, una manta y abrigo, y entramos en la habitación en busca de un lugar. Me senté al costado de la puerta, a mi derecha se sentó “E” y a mi izquierda estaba “S”. En la habitación había unas 20 personas aproximadamente. Jorge, sentado junto con los instrumentos, agarró una botella con un líquido espeso y oscuro: la ayahuasca. La agitó, la destapó y comenzó a

cantar sobre el pico de la botella, luego volvió a taparla. Sylvia, parada junto a Jorge, dio unas recomendaciones antes de iniciar: pidió que en lo posible permanezcamos sentados, si en algún momento alguien se siente mal que por favor pida ayuda, que la luz del baño iba a permanecer apagada pero que ubicó velitas para que nadie se tropiece, que tratemos de no tocar a las otras personas y avisó que por seguridad la puerta de salida quedaba cerrada con llaves. Luego de estas recomendaciones, Jorge abrió nuevamente la botella y sobre un cuenco comenzó a verter el líquido invitando a cada uno a beber. Cuando llegó mi turno, me senté frente a él y bebí del cuenco la cantidad que me ofreció. Luego volví a mi lugar. Durante más o menos unos veinte minutos tuve la impresión de estar sentada esperando, sintiendo que nada pasaba, que nadie vomitaba. De repente vi una anciana sentada exactamente en mi lugar con sus rodillas al pecho y comencé a sentir una vibración en todo el cuerpo que nacía de mi estómago. Me asusté. En ese momento me di cuenta que había entrado en trance y que la anciana podría haber sido “la abuelita ayahuasca”.

Durante toda la ceremonia me dio la impresión de haber transitado ciclos que iban desde la turbulencia a la calma más extrema. Mis visiones se veían influenciadas por los tonos de los cantos: cada vez que Jorge cantaba, sus sonidos se me hacían rápidos y cada vez más turbulentos, induciéndome imágenes relacionadas a demonios que me generaban temor. Luego, cantaba Sylvia, en tonos más suaves y todo aquello que me atemorizaba se diluía en la nada. Sentía que flotaba, me sentía segura y calma. Luego volvía a cantar Jorge y el ciclo se reanudaba. Muchas de las personas que han participado de ceremonias de ayahuasca simbolizan a Jorge como un padre: guía pero deja que uno mismo encuentre su propio camino. Según ellos, Jorge es quien “*revuelve el barro*”, es quien te empuja a sumergirte en lo más profundo de tu ser. En cambio, Sylvia es simbolizada como una madre protectora.

Las visiones y los efectos de la planta comenzaron a diluirse cuando uno de los ayudantes se acercó a soplarme tabaco. Me encontraba acostada, tapada con mi manta y de mi cuello colgaba el collar que me había prestado “Ed”. El ayudante se acercó y me preguntó si podía sentarme. Aunque me sentía algo mareada pude sentarme sin ningún problema. Quien me sopló el mapacho era “F”. Lo conocí en junio del 2015 en unas meditaciones a las que Sylvia y Jorge no asistieron porque se habían ido de vacaciones con su familia. “F” junto con otra ayudante mujer, se habían quedado a cargo del centro. En esa ocasión me acerqué a él para preguntarle si podría comentarme acerca de su experiencia para mi trabajo de tesina a lo que me preguntó si yo ya había participado

en una ceremonia de ayahuasca. Como todavía no había hecho ninguna, “F” me dijo que me iba a ser muy difícil entender si no tenía yo misma la experiencia. Esa noche del 9 de julio, después de que “F” me sopló tabaco en mi primera experiencia con ayahuasca, terminé con la sensación de haber comprendido aquellas palabras que me expresó en el 2015. Creí haber comprendido lo difícil que puse ser transmitir en palabras una experiencia en dónde el cuerpo es el principal protagonista.

Alrededor de las doce de la noche, una de las ayudantes comenzó a poner un largo mantel en el centro de la habitación. Fueron despertando a cada uno y cuando encendieron la luz pude ver latas con innumerables saquitos de té, termos con agua caliente, canastas con frutas (bananas, manzanas, tomatitos cherry), miel, grisines y galletitas de arroz. Un gran festín para compartir una cena “liviana” entre todos. Sylvia comenzó a dar sus impresiones acerca de lo que fue toda la ceremonia, luego invito a cada uno a que contara qué fue lo que vivenció, abriendo un espacio donde cada uno pudiera contar su propia experiencia. Como ese día no me anuncié ante todos como una estudiante de antropología, considero poco ético comentar las impresiones de las personas que participaron de esa ceremonia. Pero sí me parece importante remarcar el hecho de que las ceremonias de ayahuasca se cierran con un momento dedicado al compartir la propia experiencia donde se van creando conocimientos compartidos. Me despedí de Jorge y Sylvia con un abrazo. Sylvia me dijo “*ahora si tenes material para escribir tu tesis*”. Desde el CCT, fuimos caminando con “E” y “S” hasta chacarita. Al llegar a la parada del colectivo, “S” me saluda y me da un obsequio, lo abro y se trataba de una cadenita con una estrella de cinco puntas. Me dijo “*un regalo de bautismo*”, según ella, la estrella de cinco puntas simboliza la armonía del hombre con los cuatro elementos. Nos despedimos y se fueron. Para el CCT, mi propia experiencia me habilitaba a hablar “*con conocimiento*” y autoridad de la ayahuasca. Para ellos, ya estaba “*bautizada*”.

### **El “*bautismo*”: la ceremonia de ayahuasca como un rito de paso**

Mi experiencia con ayahuasca nos lleva nuevamente a la introducción de esta tesina en dónde describí mi primera charla con Jorge y la posterior negociación de mi permanencia en el campo con Sylvia: nos lleva la noción de “participación”. En la introducción vimos que para Sylvia si yo quería escribir una tesis acerca de las ceremonias de ayahuasca debía yo misma pasar por dicha experiencia. Sólo participando en esos términos podría ser capaz de comprender qué es una ceremonia de

ayahuasca. Estos comentarios y exigencias de “participación” también estuvieron presentes en algunos ayahuasqueros con los que tuve la oportunidad de hablar: en varias ocasiones terminaban sus relatos diciendo que cuando yo tenga una experiencia propia con ayahuasca iba a terminar de comprender bien de que tratan estas prácticas.

Esta noción de “participación” de Sylvia me llevó no sólo a definir los límites de mi campo sino también me llevó a cuestionarme mis propias técnicas de trabajo de campo.

Desde Malinowski en adelante, la antropología social adoptó el cometido científico de describir y explicar las “sociedades salvajes” a la luz de los preceptos dominantes en las ciencias sociales de la segunda mitad del Siglo XIX y la primera del XX (Guber, 2004). Aquello definido como “lo social” entonces debía estudiarse a través de un contacto directo, no mediado, con el mundo empírico. De esta manera, la antropología social se planteó como meta primordial desarrollar un conocimiento objetivo de estos pueblos, y ese conocimiento no podía hacerse sólo desde las categorías occidentales sino que había que incorporar las locales (Guber, 2004). Las herramientas conceptuales del investigador debían tomar al objeto tal cual aparecía, de modo que debía evitar la extrapolación de nociones y valores procedentes de su sociedad a sus objetos de estudio (Guber, 2004). Es decir, el investigador debía captar la racionalidad subyacente, los sentidos propios, el “punto de vista nativo”. Para la época de Malinowski, las modalidades de trabajo de campo etnográfico se asociaban con la “revolución funcionalista” que buscaba comprender la integración sociocultural de los grupos humanos mediante la acumulación de datos de pueblos en casi segura extinción (Guber, 2004). De esta manera, se fueron diseñando los “requisitos legítimos” del trabajo de campo: el trabajo de campo sistemático (basado en la residencia prolongada), la recolección de datos de primera mano mediante la presencia del investigador en el campo (la profusión de datos en escala microanalítica), la diferenciación entre la perspectiva del actor y la perspectiva del investigador, la importancia de las técnicas de observación, el perfeccionamiento de las técnicas de registro, la realización del trabajo de campo para reconocer la lógica interna de la sociedad como una totalidad autónoma e integrada (Guber, 2004). Estas posturas “positivistas”, si bien la gran mayoría se mantienen hasta la actualidad, fueron criticadas por la perspectiva “interpretativista” según la cual los hechos humanos no se rigen por movimientos mecánicos ni por un orden inmanente y externo a los individuos, sino por las significaciones que éstos asignan a sus acciones. De esta forma, el investigador debía revivir en carne propia las

situaciones de sus informantes, sometiéndose a sus reglas de juego y aprender a participar exitosamente (Guber, 2004). Se reconoce así la subjetividad del investigador en el proceso de conocimiento. El trabajo de campo, por su parte, ya no se plantea como una cantera de hechos-datos sino como la experiencia misma sobre la cual la antropología organiza su conocimiento (Guber, 2004). El investigador aparece como un traductor: la traducción etnográfica se concibe como una decodificación y la cultura, como un texto en lengua desconocida que el antropólogo aprende a expresar en su propia lengua y términos haciendo uso del procedimiento hermenéutico (Guber, 2004). El trabajo de campo es entendido como el modo en que el investigador aprende otras culturas y las técnicas basadas en la participación son el medio por excelencia para recrear formas de vida a través de la experiencia (Guber, 2004).

En la actualidad el trabajo de campo antropológico sintetiza cualidades propias de los paradigmas positivista e interpretativista (Guber, 2004). De la mano de ambas corrientes se trazó un perfil de trabajo de campo en torno a la presencia directa, individual y prolongada del investigador en el ámbito cotidiano de los miembros de la cultura o sector social que se va a estudiar estableciendo un diálogo entre dos técnicas centrales: la observación-participante y la entrevista antropológica<sup>56</sup> (Guber, 2004). El trabajo de campo implica una relación social entre actores, sujetos, agentes, cada uno portador-protagonista-constructor de su mundo social: el investigador se vincula a la unidad sociocultural que estudia (Guber, 2004). A su vez, el investigador lleva a cabo su práctica de campo a través de la negociación de su propia categorización social con aquellos a quienes estudia (Guber, 2004). La negociación se opera entre el rol que el investigador pretende autoasignarse y el que le asignan sus informantes. El investigador abre un espacio en el cual los informantes son quienes fijan cuáles son las actividades participables y observables, así como los canales de inserción (Guber, 2004). La negociación no es una instancia formal para comenzar el trabajo de campo, es el trabajo mismo; su resolución es parte de la resolución de la investigación. En mi caso, la negociación de aquello en lo que podía participar y aquello que podía observar comenzó en mi primer día de trabajo de campo y culminó con el cierre del mismo (el día de mi primer ceremonia de ayahuasca). A mi entender, la condición de Sylvia de “participar” se encuentra más relacionada con lo que la tradición interpretativista entiende por

---

<sup>56</sup>Se trata de una técnica flexible, no directiva. En este tipo de entrevista el investigador “solicita al informante que lo introduzca en su universo cultural, que le dé indicios para descubrir los pasajes que le permitan comprender su lógica (...).” (Guber, 2004:138-139).

trabajo de campo. En los términos de Sylvia, no había nada que observar, para conocer era necesario que yo misma experimente desde mi propia subjetividad. “Participar” implicaba mucho más que un mero “estar ahí”. Para dar cuenta de la experiencia de la ayahuasca no bastaba con el dispositivo clásico de “observación-participante”, era necesario que tanto la reflexividad nativa como mi propia reflexividad entraran en diálogo.

El trabajo de campo realizado en esta tesina intentó partir de ese presupuesto: del trabajo etnográfico como una relación, un diálogo y un encuentro entre una estudiante de antropología y “sus otros”, dando cuenta de la reflexividad de ambos. En cuanto a las técnicas, el dispositivo “observación-participante”, si bien fue utilizado durante las meditaciones chamánicas, encontró sus limitaciones en mi trabajo de campo ya que, por un lado, no me permitía ver y rastrear aquellos agentes que no eran humanos pero que tenían una presencia muy importante en el campo: los seres de la psicogénesis (esos sentimientos de angustia, temor, miedo, etc) y la ayahuasca entendida como “Planta Maestra”. Y por el otro, como ya vimos, en cuanto a las ceremonias de ayahuasca no había nada que observar y la participación implicaba mucho más que un mero “estar ahí”. No obstante, gracias a la flexibilidad de las técnicas de investigación en antropología, hubo un dispositivo que me ha ayudado a aprender a ver y a escuchar lo que el campo me señalaba: el “ser afectado” de Jeanne Favret-Saada (2014).

El “ser afectado” refiere a un estado, a una experiencia. El “dejarse ser afectado” por el objeto de estudio implica construir un conocimiento a partir de esa experiencia directa. Para Favret-Saada, el proyecto etnográfico del “ser afectado” presenta cuatro rasgos distintivos: 1-Su punto de partida es el reconocimiento de que la comunicación etnográfica ordinaria resulta inadecuada para proveer información acerca de los aspectos no verbales e involuntarios de la experiencia; 2-El investigador debe tolerar vivir una suerte de escisión (dependiendo de la situación, debe dar prioridad a aquella parte de sí mismo que es afectada, modificada por la experiencia de campo; o bien dar prioridad a esa otra parte en él que quiere registrar esa experiencia, a fin de comprenderla y transformarla en un objeto de estudio de las ciencias); 3-Las operaciones de conocimiento se extienden en el tiempo y están separadas las unas de las otras (en el instante en que uno es más afectado, no puede relatar la experiencia, cuando se la narra no es posible comprenderla. El tiempo para el análisis viene después); 4-El material recogido es de una densidad particular y su análisis nos lleva inevitablemente a romper con las certezas científicas mejor establecidas (Favret-Saada, 2014). Como

postula Jeanne Favret-Saada, “participar” y “ser afectado” nada tienen que ver con el término “empatía”. La autora señala que empatía significa “indirectamente, poder experimentar las sensaciones, percepciones y pensamientos de otro” (Favret-Saada, 2014). La empatía entonces implicaría cierta distancia ya que justamente porque no se está en el lugar de otro se intenta imaginar o representar lo que sería estar allí (Favret-Saada, 2014):

“Posiciones, no obstante, que hay que ocupar en lugar de imaginarlas, por la sencilla razón de que lo que ocurre en su interior es literalmente inimaginable – al menos para un etnógrafo acostumbrado a trabajar con las representaciones -. Cuando se está en tal lugar, somos bombardeados por intensidades específicas (llamémoslas afectos) que no se significan generalmente. Por tanto, esa posición y las intensidades que la acompañan, deben ser experimentadas porque esa es la única manera que tenemos de aproximarnos a ellas” (Favret-Saada, 2014:63).

Existe además una segunda definición de empatía, que del alemán, la autora traduce como “comunidad afectiva”. Esta acepción destaca la inmediatez de la comunicación, la fusión con el otro a la que se puede llegar a través de la identificación con él (Favret-Saada, 2014).

Al igual que lo que le sucedió a la autora en su estudio sobre la brujería, al haber pasado por mi propia experiencia con ayahuasca no necesitaba representar ni imaginar nada. Yo me encontraba en la misma posición que “mis nativos” sacudida por sentimientos de ansiedad, miedo y curiosidad, característicos de los momentos previos a beber ayahuasca. Pero, como aclara Favret-Saada, encontrarme en la misma posición no me informaba sobre los “afectos del otro”, ocupar ese lugar sólo me afectaba a mí. No obstante, ocupar ese lugar abre un tipo de comunicación específica con los actores: entre personas igualmente afectadas por el lugar que están ocupando se producen cosas que resultan inaccesibles para la percepción del etnógrafo, se hablan de cosas que los etnógrafos no hablan, o también puede darse el caso de que las personas callen pero aún así se trata de una forma de comunicación (Favret-Saada, 2014).

De esta manera, sólo cuando me deje “afectar” por la ayahuasca es cuando las miradas hacia mí cambiaron. Si bien antes no tuve inconvenientes a la hora de realizar entrevistas antropológicas, ya que todas las experiencias que me compartieron fueron antes de mi ceremonia, sólo después de dicha experiencia es cuando el rol que yo misma me asignaba como “tesista estudiante de antropología” fue legitimado como tal. Desde

el punto de vista nativo, mi propia participación en términos de afectación me daba el conocimiento que precisaba para escribir mi tesina. Así es como mi ceremonia fue resignificada como un “bautismo”. Es esta noción de bautismo la que me llevó a pensar las ceremonias de ayahuasca como un rito de paso. Para Van Gennep (1986), los ritos de paso son aquellos ritos cuyo objetivo es asegurar un cambio de lugar, de posición social de estado o de edad. Así, la ceremonia constituye un rito que implica una transformación ontológica; transformación por la que han pasado todos los ayahuasqueros (ya hemos visto en el capítulo 3 que las ceremonias de ayahuasca pueden pensarse como “modos de ser otro”).

De esta manera podríamos pensar que antes de mi participación en una ceremonia con ayahuasca, mi presencia se asemejaba a la del “sujeto liminal” propuesta por Victor Turner (2007) para el análisis de los ritos de paso entre los Ndembu. Turner señala que antes del rito iniciático que marca esa transición, el neófito es un “ser invisible” en dos sentidos. En primer lugar, porque es un ser transicional que estructuralmente resulta indefinible. En segundo lugar, porque se halla definido por un nombre y un conjunto de símbolos. Por otro lado, Turner señala que lo que genera el sujeto liminal en su sociedad es una contradicción ya que, por un lado, ya no están clasificados y, por el otro, al mismo tiempo todavía no están clasificados. Su condición, entonces, resulta ambigua y paradójica. Se encuentran en otro lugar. Tienen realidad física pero no realidad social. No tienen nada, ni estatus, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos, ni rango o situación de parentesco. De ahí que el neófito tenga que permanecer escondido. Su condición, según Turner, es el prototipo mismo de la pobreza sagrada. Los símbolos que los representan se toman de la biología de la muerte, de la descomposición y de otros procesos físicos que tienen un matiz negativo. Todos estos procesos de destrucción, disolución y descomposición van acompañados por procesos de crecimiento, transformación y reformulación. Esta coincidencia de procesos opuestos en una misma representación es propio de lo liminal, ya que para Turner, el sujeto liminal no es ni una cosa ni otra y a la vez es ambas.

Durante la primera etapa de mi trabajo de campo, mi presencia fue interpelada como la del neófito a punto de iniciarse. Mi no participación me hacía invisible, ambigua, molesta, me ubicaba en el lugar de lo liminal. Además se contradecía con la visión de antropología que tenían “mis nativos”: la antropología de Carlos Castaneda. Si quería conocer y entrar al mundo ayahuasquero, entonces ¿por qué no pasaba yo misma por la experiencia así como Castaneda se convirtió en un aprendiz de brujo para Don



Juan? De hecho, todo mi trabajo de campo desde abril del 2015 hasta julio del 2016 puede ser entendido como un proceso de preparación para ese último día: la ceremonia. Ese día representa una transición (entendida como un proceso, un “llegar a ser” entre dos estados distintos: de una neófito estudiante de antropología (que no conocía las reglas del juego social del CCT, que preguntaba y quería saber todo, que “observaba y participaba”) a, como llaman Sylvia y Jorge a los que se animan a pasar por la experiencia, una “*valiente guerrera*”, una ayahuasquera. Así, fui “cultivada” y “dotada de nuevos poderes”, fui transformada ontológicamente:

“El conocimiento de lo arcano, la gnosis obtenida durante el período liminar, se considera que cambia la más íntima naturaleza del neófito, imprimiendo en él, como se imprime un sello en la cera, las características de su nuevo estado. No se trata de una mera adquisición de conocimientos, sino de un cambio ontológico. La pasividad aparente se revela como una absorción de poderes, que empezarán a ser activos una vez su status social haya quedado redefinido en los ritos de agregación” (Turner, 2007:113).

El haber experimentado por mi cuenta los efectos de la planta, el haberme dejado “ser afectada”, me resituaron dentro del campo. Para la “visión nativa”, incorporar la planta en mi propio cuerpo ahora me daba la legitimidad y el material suficiente para llevar a cabo mi investigación acerca de las ceremonias de ayahuasca. Así, mi propio cuerpo sufrió una transformación de estatus, dejando el lugar de lo liminal para ubicarme dentro de aquellos que “*saben*” y/o “*entienden*”; aquellos que se animaron a aprender a partir de la ingesta de la ayahuasca.

## **Resumen**

El objetivo de este último capítulo ha sido reflexionar acerca de determinadas categorías (como las de poder, religión, espiritualidad, acerca del propio trabajo de campo, ritos de paso) a partir del diálogo con los actores. Es decir, hemos partido del hecho de que los actores tienen sus propias teorías y que estas teorías deben ser reconocidas como válidas ya que ellas mismas implican sus propios medios de veridicción. De esta manera, para ampliar los resultados del cuestionario presentado en el primer capítulo, nos propusimos presentar tres experiencias que dieron cuenta de la reflexión de los actores en torno a sus ceremonias de ayahuasca. Estas tres experiencias nos han servido para reflexionar y replantearnos nociones como la de poder, alteridad,

religión, neochamanismo y chamanismo, las relaciones entre las sustancias psicoactivas con la música, la informática, la espiritualidad y la terapia, la diferencia entre “drogas” y ayahuasca. Además, como entendemos que el trabajo de campo implica una relación, una situación de encuentro del etnógrafo con “sus otros” (otros que en mi caso fueron tanto humanos como no humanos), de la reflexividad y los afectos del etnógrafo en diálogo con la reflexividad y los afectos de “los otros”, también hemos presentado mi propia experiencia con ayahuasca que nos ha permitido reflexionar acerca de la experiencia del trabajo de campo.

Para cerrar el presente capítulo quisiera establecer los puntos en común entre estas tres experiencias:

1- Todas ellas, incluso mi propia experiencia, pueden ser vistas como “ritos de paso”, ya que todas implicaron, cada una a su medida, una transformación de tipo ontológica.

2- En las tres experiencias de los ayahuasqueros se hace evidente una fuerte crítica y un rechazo a las “religiones históricas” como instituciones dogmáticas. En este sentido, la ayahuasca apareció como una actividad alternativa para desarrollar la espiritualidad.

3- Todas ellas implicaron ciertas “tecnologías del yo”, es decir, el desarrollo de corpus de conocimientos acerca del sí mismos.

4- En cuarto lugar, podemos ver una lectura en clave “psi” de la espiritualidad, es decir, la espiritualidad es entendida en términos de una interioridad. Esto lleva a proyectar la ceremonia de ayahuasca como una “terapia”.

5- La presencia de un diálogo, un entrecruzamiento entre un “interior” y un “exterior” que lleva a pensar en una noción de “unidad”: “*todos somos uno*”, “*somos parte de lo mismo*”.

6- La construcción de una teoría nativa del poder que nos llevó a multiplicar los seres con agencia. Así vimos como el poder transita por plantas y humanos. Las plantas entendidas como “maestras”, los sentimientos (los seres de la psicogénesis) como transformadores, y los humanos desde dos sentidos: Sylvia y Jorge como “*gente que sabe*” y los chamanes peruanos desde una construcción de la “alteridad romantizada”: el chamán como el “el sabio sanador ecológico de la actualidad”.

## Conclusiones

Las ceremonias de ayahuasca del Centro Comunitario y Terapéutico de Villa Crespo habilitaron un intercambio entre la medicina tradicional indígena (el vegetalismo amazónico) y ciertas corrientes de la psicología (la psicología de Carl Gustav Jung, la psicología cognitiva, la psicología conductista, la terapia gestáltica y el análisis transaccional). De esta intersección el CCT planteó su propio proyecto antropológico, su propia preocupación por la diferencia. Así, nuestro CCT tomó una práctica amazónica y se encauzó en la tarea de “traducción” planteando su propio “etnométodo”, su propio corpus de conocimientos retomando ciertos valores de las tradiciones románticas y planteando una lectura en clave “psi” de la propia práctica.

Estos conocimientos y reflexiones nos han llevado a dar cuenta de “teorías nativas” de la espiritualidad, del poder y de la otredad. Cada experiencia-relación con la planta de ayahuasca habilitó para cada ayahuasquero un espacio de reflexividad acerca del “sí mismos”. Siguiendo estas teorías nativas pudimos ver que las ceremonias de ayahuasca tienen múltiples y variadas lecturas (las cuales no pueden ser reducidas únicamente a cuestiones de religión o etnia) que nos permitieron rastrear y “re-ensamblar”, siguiendo a Bruno Latour, “modos de existencia”, es decir, versiones del “ser en cuanto otro”, regímenes propios de veridicción.

Además, todas estas reflexiones nativas han aparecido como, utilizando el concepto de Foucault, “tecnologías del yo”, corpus de conocimientos centrados en el principio del “conócete a ti mismos” que les han permitido a los sujetos cierto número de operaciones sobre sus cuerpos, almas, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación ontológica con el fin de alcanzar cierto estado de “felicidad”, “pureza”, “sabiduría”, “bienestar”.

Privilegiando y respetando estas reflexiones nativas, el objetivo de la presente tesina ha sido abrir un diálogo entre el vegetalismo amazónico, las corrientes del pensamiento occidental que no están completamente aceptadas por la academia –pero que sí son retomadas por “los nativos”, como por ejemplo Carlos Castaneda y algunas corrientes de la psicología que presentamos en el primer capítulo- y la propia antropología académica. Para ello decidimos distanciarnos de los estudios centrados en la “Nueva Era”, “los nuevos movimientos religiosos” y el “neo-chamanismo”. No obstante, esta distancia no implicó un rechazo o una refutación de dichas teorías ya que nos han servido y orientado en la reflexión. De aquello que quisimos distanciarnos es de las metáforas de la representación para, en cambio, proponer un diálogo y una lectura de

las ceremonias de ayahuasca que parta de la propia reflexividad de los actores involucrados, reconociendo la capacidad de agencia de humanos y no-humanos. Es decir, el objetivo de esta tesina ha sido centrarse en las teorías nativas, en las experiencias (entendiendo que este concepto de experiencia refleja más bien una relación. Una relación con la propia historia, con los “seres de la psicogénesis”, con la religión, con el sistema capitalista, con la propia profesión de los actores, con el “mundo occidental”, con curanderos peruanos, con Sylvia y Jorge, con otros ayahuasqueros y, por sobre todo, con la propia planta de ayahuasca). De esta manera, el conocimiento antropológico que dicha tesina pretende haber construido parte él mismo de una relación, de una situación de encuentro, de un diálogo entre la reflexividad nativa, la planta de ayahuasca y mi propia reflexividad como estudiante de antropología.

Nuestra propuesta parte de la idea de la antropología como el estudio de las relaciones que los humanos y no-humanos entablan en el acontecer de la vida. Esta idea se encuentra estrechamente relacionada con la “antropología pos-social” o “antropología simétrica” propuesta por Bruno Latour. Siguiendo a Marcio Goldman, la “antropología simétrica” se propone renunciar de modo riguroso a todo presupuesto sobre la mejor adecuación de nuestras categorías frente a las de las personas con quienes trabajamos. Según Goldman, este objetivo lleva, por un lado, a plantearnos el grado de veracidad que estamos efectivamente en condiciones de aceptar en el discurso “nativo”. Por el otro, nos lleva a reconocer lo frágil que es lo que creemos que sabemos acerca de los demás, es decir, reconocer que aquello de lo que hablamos nunca es exactamente la realidad que está “allá afuera”, sino más bien es el resultado de un diálogo explícito e implícito entre lo que pensamos y lo que nos proponen las personas con quienes convivimos (Goldman, 2016). En palabras del autor:

“Lo que propongo es explorar la posibilidad de practicar una antropología que, de la manera más radical posible, no pase por la descalificación de la práctica y el pensamiento de aquellos y aquellas con quienes trabajamos. (...) En última instancia, la posibilidad de practicar la antropología a partir de un “desconocido” fundamental o de una especie de *no sabemos* trascendental, en el sentido filosófico del término. Procedimiento que, lejos de paralizar el trabajo de investigación, funcionaría, por el contrario, como su impulso dinámico” (Goldman, 2016:30).

Así es como las ceremonias de ayahuasca se nos presentaron como “una realidad vivida” y no como meras representaciones. La relación que el humano establece con “la

*Planta*” aparece como un hecho real, como un fenómeno que nos “metamorfosea”, nos transforma. Es, partiendo desde una “antropología simétrica”, que las ceremonias de ayahuasca aparecen como teorías nativas que implican ontologías, métodos y conocimientos específicos; implica, siguiendo a Goldman, una “cosmopolítica” específica. Ya no se trata, como dice el autor de establecer qué existe y qué no existe, sino que tenemos que reconocer que lidiamos con relaciones y no con sustancias o esencias. Entonces, el problema pasa por “cómo incluir la realidad definida por las personas con quienes vivimos en el conjunto de las relaciones que describimos y analizamos sin que, subrepticamente, la realidad de esa realidad sea negada” (Goldman, 2016:34). De hecho, como postula Latour, “lo más compartido en el mundo no es la razón –en todo caso cartesiana-, con seguridad tampoco es la Ciencia, sino que son las elaboraciones sutiles inventadas por todos los colectivos” (Latour, 2013:202). Son esas elaboraciones, esos “modos de existencia” con sus propias cosmopolíticas y ontologías los que pretendimos rastrear y “re-ensamblar” en esta tesina.

Nuestra propuesta ha sido abrir un nuevo debate en torno al consumo de ayahuasca en los contextos urbanos de nuestro país. Un debate cuyas categorías de análisis partan del propio trabajo de campo, de las propias teorías nativas, y no de aprioris. No obstante, todavía quedan muchas puntas abiertas que no hemos desarrollado en esta tesina. Entre ellas, quedará para futuras investigaciones, completar la propuesta de una “antropología simétrica” incorporando los propios modos de existencia de la selva, de las comunidades indígenas peruanas con las que nuestro CCT se relaciona e intercambia conocimientos y botellas de ayahuasca. Así como también el rastreo de otros Centro Comunitarios y Terapéuticos que funcionan en nuestro país. Las redes del “campo ayahuasquero” son amplias y variadas, si las seguimos, nos llevarán por distintos lugares, distintas ontologías, distintas categorías.

En síntesis, la ambición de esta tesina es abrir un nuevo campo de análisis para la antropología argentina que, partiendo de una “antropología simétrica”, ofrezca un espacio de reflexión y análisis acerca de las prácticas, ontologías y cosmopolíticas que ciertos sectores de nuestra sociedad están adoptando. En definitiva, nuestro deseo, desde un punto de vista más general, es abrir un espacio de reflexión y debate en torno al consumo de “drogas” o sustancias psicotrópicas que van más allá del calificativo de “recreación” o “desviación”. Debate que, por ejemplo, nos permita pensar una nueva legislación para el caso de la ayahuasca menos etnocéntrica y más respetuosa.

## APÉNDICE

### Modelo del cuestionario que se entregó al finalizar cada meditación en el CCT

1- Género

---

2- Edad

---

3- Profesión

---

4- ¿Cómo se enteró de las actividades que realiza Urkumanta? (por recomendación de un amigo, pariente, conocido; porque buscó por Internet, etc.)

---

5- ¿Es la primera vez que viene a las meditaciones de Urkumanta?

Sí

No

**Si responde “Sí” pase a la pregunta 7**

6- ¿A cuántas meditaciones vino? Puede responder con el número de meditaciones a las que asistió (por ejemplo 5 meditaciones) o también por el tiempo que lleva participando en Urkumanta (por ejemplo hace 1 año)

---

7- ¿Ha participado de actividades similares en otros lugares?

Sí

No

**Si responde “NO” pase a la pregunta 10**

8- ¿En dónde?

---

9- ¿Qué tipo de actividades eran estas? (meditación, yoga, ceremonias de ayahuasca, etc.)

---

10- ¿Siente que las meditaciones le ayudan en su vida cotidiana?

Sí

No

## **Bibliografía**

ALONSO GONZÁLEZ, Juan Carlos (2004). “La psicología analítica de Jung y sus aportes a la psicoterapia”. En *Universitas Psychologica*, vol. 3, núm. 1, enero-junio, 2004, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. pp. 55-70.

ALTHABE, G y HERNÁNDEZ V. A (2005). “Implicación y reflexividad”. En: Hernández et al. (comps.) *Etnografías Globalizadas*. Ediciones SAA, Bs. As. Pp. 71 a 90.

APUD, Ismael (2013). “*Ceremonias de ayahuasca: entre un centro holístico uruguayo y el curandersimo amazónico peruano*”. Tesis de Maestría. Departamento de Humanidades y Arte. Metodología de la investigación científica. Universidad Nacional de Lanús.

ARONOVICH, Adam Andros (2017). “Sentipensar con las plantas: el potencial papel de la ayahuasca hacia una interculturalidad recíproca e interdependiente en la Amazonía peruana”. Texto presentado en el V Congreso De la Asociación Latinoamericana de Antropología - XVI Congreso de antropología en Colombia, Bogotá, 6-9 junio de 2017.

BECKER, Howard (2016). “*Cómo fumar marihuana y tener un buen viaje: Una mirada sociológica*”. 1º edición, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

BURGA, Rómulo (1981). “Terapia gestáltica”. En *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 13, núm. 1, 1981, pp. 85- 96. Fundación Universitaria Konrad Lorenz Bogotá, Colombia.

CAICEDO FERNÁNDEZ, Alhena (2009). “Nuevos Chamanismos Nueva Era”. En: *Universitas humanística* no.68 julio-diciembre de 2009 pp: 15-32. Bogotá, Colombia.

- (2010). “El uso ritual de Yajé: patrimonialización y consumo en debate”. En: *Revista colombiana de Antropología*, Vol. 46, núm. 1, enero-junio, 2010, pp. 63-86. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia.

CAROZZI, María Julia (2000). *Nueva Era y Terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*, Buenos Aires, EDUCA.

COULON, Alain (1988). *La etnometodología*. Ed. Cátedra, Madrid.

DA MATTA, Roberto (1999). "El oficio del etnólogo o como tener 'Antropological Blues'". En *Constructores de otredad*. Antropofagia. Buenos Aires. Pp. 172-178.

DIAS DUARTE, Luiz Fernando (2013). "Antropología y psicoanálisis: retos de las ciencias románticas en el siglo XXI". En *Revista Culturas Psi*. Vol 1. Pp. 45-63

FAVRET-SAADA, Jeanne [1990] (2014). "Ser Afectado". En *Avá. Revista de Antropología N°23*. Posadas. Traducción de Laura Zapata y Mariela Genovesi. Pp. 49-67.

FOUCAULT, Michel (1980). *Microfísica del poder*. Edissa. Madrid.

- (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. 1ª ed. Paidós. Buenos Aires.

FUENTES, Juan Bautista (2011). "El Conductismo en la Historia de la Psicología: Una Crítica de la Filosofía del Conductismo Radical". En: *Psychologia Latina* Copyright 2011 by Psychologia Latina 2011, Vol. 2, No. 2, 144-157.

GOLDMAN, Marcio (2016). "Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica". En *Cuadernos de Antropología Social* N° 44. Pp. 27-35.

GONZÁLEZ, Paola (2016). "La tradición de arte chamánico shipibo-conibo (Amazonía peruana) y su relación con la cultura diaguita chilena". En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 21, No 1, Santiago de Chile. Pp. 27-47.

GUBER, Rosana (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

GUERRA-DOCE, Elisa (2015). "Psychoactive Substances in Prehistoric Times: Examining the Archaeological Evidence". En: *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture*, 8:1. Pp. 91-112.

HUXLEY, Aldous (2010). *Las puertas de la percepción*. 3ª ed. Debolsillo. Buenos Aires.

INGOLD, Tim (2015). "Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía". En *Etnografías Contemporáneas* 2 (2), pp. 218-230.



LABATE, Beatriz Caiuby (2001). “Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo”. En: Jacques Mabit (org.), *Ética, mal y transgresión. Memoria del II Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena*, Lima, Takiwasi-CISEI.

LABATE, Beatriz y FEENEY, Kevin (2012). “O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações”. En: *Revista Periferia*, Vol. III, No 2. Pp. 1-29.

LATOUR, Bruno (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. 1ª ed. Manantial. Buenos Aires. Pp.13-127.

- (2013). Capítulo 7, segunda parte, “Restituir los seres de la metamorfosis”. En: *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Adaptado por Alcira Bixio – 1º ed. – Buenos Aires. Paidós.

LAVAZZA, Víctor Hugo. 2009. “Usos sacralizados de los principios urbanos de existencia: ‘Santo Daime’, el empleo espiritual de una sustancia activa en el contexto de la ciudad”. En: *VIII Reunión de Antropología del Mercosur. “Diversidad y poder en América Latina”*. G.T. 56 RAM. Pp. 1-15

LÉVI-STRAUSS, Claude [1958] 1997. “El hechicero y su magia” y “La eficacia simbólica”. En *Antropología estructural*. Barcelona. Ediciones Altaya.

MAUSS, Marcel [1902-1903] 1979 “Esbozo de una teoría general de la magia”. En *Antropología y sociología*. Madrid. Ed. Tecnos.

NARANJO PEREYRA, María Luisa (2011). “Una revisión de la teoría de Análisis Transaccional y posibles aplicaciones en la educación desde Orientación”. En: *Educación*, vol. 35, núm. 1, 2011. Universidad de Costa Rica, San Pedro, Montes de Oca, Costa Rica. Pp. 1-47.

NARBY, Jeremy (2011). La serpiente cósmica. En: Onirogenia magazine. Disponible en la web: <http://www.onirogenia.com/lecturas/la-serpiente-cosmica-por-jeremy-narby/>

RAMO Y AFOFONSO, Ana María (2010). “Modos de conocimiento: La lección de Castaneda”. En: *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 8, vol. VIII, núm. 1, junio de 2010, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Pp. 155-172.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo [1969] (1977). “El contexto cultural de un alucinógeno aborígen, Banisteriopsis caapi”. En: *Estudios Antropológicos*. Instituto colombiano de cultura. Bogotá. Pp. 295-327.

RESTREPO, Jorge Emiro (2009). “La mente desencarnada: consideraciones históricas y filosóficas sobre la psicología cognitiva”. En: *Psicología desde el Caribe*, No 24, agosto-diciembre 2009. Universidad del Norte. Pp. 59-90.

RODRÍGUEZ PÉREZ, Leonardo (2012). “Situación Jurídica de la ayahuasca (Yagé) en Colombia: Reflexión a partir de tres fuentes primarias”. Disponible en: <http://www.bialabate.net/news/situacion-juridica-de-la-ayahuasca-yage-en-colombia>

SAID, Edward [1978] 2003. “Introducción”. En: *Orientalismo*. Debolsillo. Barcelona. Pp. 19-54.

SCURO, Juan (2012). “Sair para buscar, encontrar e voltar: de cómo surgió una iglesia de Santo Daime no Uruguay”. En: *Debates do NER*, Porto Alegre, año 13, n. 21, Pp. 151-180.

SEMÁN, Pablo (2000). *A ‘Fragmentação do cosmos’: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro de Grande Buenos Aires*. Tesis de doctorado. Porto Alegre.

SEVERI, Carlo (2010). Capítulo 3 “Memoria, proyección, creencia o la metamorfosis del enunciador”. En: *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Grupo Ed. Sb. 1ª Ed. Buenos Aires. Pp. 219-172.

SHANON, Benny (2003). “Os conteúdos das visões da ayahuasca”. En: *Mana*, 9(2). Pp. 109-152.

SILLA, Rolando (2011). Anexo Construyendo Poder en el Alto Neuquén: el relato de una mujer campesina. En: *Colonizar Argentinizando. Identidad, fiesta y nación en el Alto Neuquén*. 1a ed. - Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 233-256.

- (2013). Presentación, Dossier *Tim Ingold, neo-materialismo y pensamiento pos-relacional en antropología*. Papeles de trabajo, Año 7, N°11, mayo del 2013, pp. 11-18.

TURNER, Víctor [1966] 2007 “Entre lo uno y lo otro: el período liminar en los ‘ritos de passage’”. En: *The forest of symbols. Aspect of ndembru ritual*. Madrid. Siglo XXI editores.

VAN GENEP, Arnold [1909] 1986 “Introducción y Conclusión”. En: *Los ritos de paso*. Madrid. Altea. Taurus. Alfaguara, S.A.

Viegas, Diego y Berlanda, Néstor (2012). *Ayahuasca medicina del alma*. 1ª ed. Biblos. Buenos Aires.

YATES, Aubrey J. (1970). “La definición de Terapia Conductual”. En: *Revista Latinoamericana de Psicología*, Vol. 2, Núm. 2. Fundación Universitaria Konrad Lorenz, Bogotá, Colombia. Pp. 113-121.

### **Fuentes de Internet citadas**

Acerca de Carlos Castaneda:

<http://www.lanacion.com.ar/1026391-tras-los-pasos-de-carlos-castaneda>

Acerca de Carl Gustav Jung:

[http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/07/150724\\_tipos\\_personalidad\\_jung\\_finde\\_jm](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/07/150724_tipos_personalidad_jung_finde_jm)

Ley 19.303:

<http://www.anmat.gov.ar/webanmat/Legislacion/Medicamentos/ley19303.pdf>

Ley 23.737:

<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/138/texact.htm>

Declaración de la ayahuasca como patrimonio cultural, Perú:

<http://www.bialabate.net/news/peru-declara-la-ayahuasca-patrimonio-cultural>

Video “Magia Amazónica”:

<https://www.youtube.com/watch?v=fN1oBH82yaA>

Audio Luis Alberto Spinetta:

<https://www.youtube.com/watch?v=m8ZNckaE7fs>

### **Artículos periodísticos**

“Cárcel brasilera recupera presos mediante ayahuasca”, por Guido Segal:

<http://www.buendiario.com/carcel-brasilena-recupera-a-presos-mediante-ayahuasca/>

“La ceremonia de ayahuasca VIP que terminó en abuso sexual”, por Federico Fahsbender:

<http://www.infobae.com/2016/05/21/1813112-la-ceremonia-ayahuasca-vip-que-termino-abuso-sexual/>

“Encontraron en Córdoba a 17 personas catatónicas tras haber consumido ayahuasca”:

<http://www.diariouno.com.ar/pais/encontraron-cordoba-17-personas-catatonicas-haber-consumido-ayahuasca-20110822-n73497.html>

“Tres detenidos en ritual con ayahuasca”, por Patricia Cravero:

<http://www.lavoz.com.ar/noticias/sucesos/tres-detenidos-ritual-con-ayahuasca>

“Desbaratan un ritual con una droga milenaria”, por Redacción la Voz:

<http://www.lavoz.com.ar/sucesos/desbaratan-un-ritual-con-una-droga-milenaria>

“¿Qué le hace la música a nuestro cerebro?”, por Facundo Manes:

[https://elpais.com/elpais/2015/08/31/ciencia/1441020979\\_017115.html?rel=mas](https://elpais.com/elpais/2015/08/31/ciencia/1441020979_017115.html?rel=mas)