UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES

TRABAJO DE GRADO

Presentado para optar al título de:

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA
(SOCIÓLOGO)

PINTANDO CARACAS CON LOS COLORES DEL YAGÉ

La translocalización de los rituales de Ayuhuasca

Rosimar Landaeta Casanova

Profesor guía: Cantaura La Cruz

RESULTADO DEL EXAMEN:

Este Trabajo de grado ha sido evaluado por el Jurado Examinador y ha obtenido la

Calificación de: _____ ( ) puntos.

Nombre: _____Firma: _____

Nombre: _____Firma: _____

Nombre: _____Firma: _____

Caracas de de

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA: SOCIOLOGÍA

PINTANDO CARACAS CON LOS COLORES DEL YAGÉ

La translocalización de los rituales de Ayahuasca

Tesista: Rosimar Landaeta Casanova
Tutora: Cantaura La Cruz
Caracas, Septiembre de 2017

INDICE

DEDICATORIA **5**

AGRADECIMIENTOS **6**

RESUMEN **7**

A MANERA DE INTRODUCCIÓN **8**

Objetivo de la investigación **9**

I. UN VIAJE CON AYAHUASCA **13**

¿Qué es la Ayahuasca? **13**

Del uso tradicional al uso neochamánico **16**

Unificando fronteras: redes de la Ayahuasca **23**

La ayahuasca fuera de la Amazonia 23

La circulación mundial 26

II.APROXIMACIÓN A LA TRANSLOCALIZACIÓN DE LOS RITUALES DE AYAHUASCA **28**

La Ayahuasca en un sistema neochamánico emergente **28**

Espacios sin territorios: proceso de translocalización de la Ayahuasca **31**

Lo glocal y translocal 31

Translocalización religiosa 33

El mercado de creencias 34

III.HACIENDO ETNOGRAFIA: MÉTODO Y CAMPO **37**

IV.SALUD Y BUENA PINTA: LAS CEREMONIAS DE YAGÉ **43**

La figura central: El papel del *Taita* **44**

Los "ícaros" 46

Participar en una ceremonia: El preámbulo **47**

Llegue a la toma. ¿Y ahora?: Preparación y explicación para la primera copa **50**

Setting ceremonial 53

V.MÁS ALLÁ DE LA CEREMONIA DE YAGÉ: UNA MIRADA SOCIOLÓGICA **56**

La experiencia con Ayahuasca: Sus implicaciones, aspecto social y "religioso-espiritual" **56**

La Ayahuasca anclada en lo local: El "espacio-temporal" **60**

Cura, cura cuerpecito: La Ayahuasca como discurso *New Age* **63**

El componente mercantil de la Ayahuasca 66

VI.CONSIDERACIONES FINALES 70

Sobre el objeto de estudio 70

Sobre las *tomas* de Ayahuasca..... 72

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS 77

DEDICATORIA

*Para ti, lector anónimo, del que nada sé, pero que lees y me lees en tu soledad. Que alguna palabra de este trabajo te diga una cosa nueva y te lleve muy lejos, y que ninguna te impida volver, si es que así lo quieres; porque la experiencia con el Yagé permite vivir experiencias naguales diferentes a las narradas en las mitogonías. En todas las ocasiones propicia una percepción háptica (visible-táctil). Así, lo visto es tangible, se pueden palpar los colores, se escucha la musicalidad del color y la musicalidad del color se hace táctil. Un color es así mismo un cuerpo y un cuerpo es multiplicidad de colores, de presencias de sonidos y una experiencia que cambia la vida. Por ello, este trabajo se titula "**Pintando Caracas con los Colores del Yagé**"*

AGRADECIMIENTOS

En cierto momento de nuestro pregrado, a la distancia, pudimos haber llegado a mirar el Proyecto Especial de Grado como algo lejano, algo que se demoraría un buen tiempo en llegar, y que todavía había esperanza para meditar y prepararse; lo veíamos lejos, pero sabíamos que en un determinado tiempo, finalmente llegaría. El Trabajo Especial de Grado es, para ciertas personas, un elemento de superación y de crecimiento, mientras que para otras, se trata de un mal momento en la vida universitaria que hay que afrontar si se desea culminar la carrera. Al fin y al cabo, las consideraciones que tenga cada quien sobre el Trabajo de Grado dependen de la manera en que se proyecte la tarea práctica, y la manera en que se domine esta bestia, a la cual si no se le pone cuidado desde el primer momento, puede convertirse en un verdadero dolor de cabeza.

Al referirme a este trabajo, tengo que reconocer que nos marca considerablemente, ya sea de manera positiva o negativa, y después del arduo trabajo que esto precisa, nos damos cuenta de que llega la retribución y el placer de saber que concluimos lo complicado, y con éxito. Por esto, en esta oportunidad quiero agradecer, desde el corazón y en especial:

A mis padres: Edmar Landaeta y Eunice Casanova, quienes han sido mis pilares en la vida y siempre me dieron su apoyo incondicional para la realización de este trabajo.

A mi tutora: Cantaura La Cruz, quien durante todo este proceso se convirtió en mi amiga y ejemplo a seguir, por ello le guardo una profunda admiración. Gracias por caminar junto a mí este sendero.

A Francisco Rodríguez y Crisber Garcia quienes me acompañaron durante mis 5 años de carrera. Fuimos, somos y seremos siempre, compañeros, colegas, amigos y hermanos.

A Patricia Velez, mi fiel compañera de trabajo y de debates teóricos. Esta aventura no hubiese sido lo mismo sin ti.

A Adriana Borrego, Karla Charris y Laura Ayala, personas incondicionales que me regalo la sociología

A Daniel Méndez, Illiannock Burgos y Adriana Bañez, con quienes no compartí un salón de clases pero conocí en este hermoso camino de la sociología. Siempre serán colegas y amigos.

A Bárbara Ramírez, Dadora de la medicina de Yagé, quien me acompaño en muchos procesos de aprendizaje con la Ayahuasca.

Finalmente, quiero agradecerle a la vida por haberme dado la oportunidad de llegar a este momento de éxito y haberme permitido conocer a gente maravillosa como Freymar Donaire y Karelys Santeliz, con las que compartí algo más que un salón de clases.

Por este momento, los que vendrán, y todos lo demás. ¡GRACIAS!

RESUMEN

Las *tomas* de Ayahuasca, originarios de algunos grupos étnicos de la región amazónica, se han puesto muy de moda en Caracas. Cada vez más se multiplican entre los citadinos que acuden a estos rituales para usar esta decocción de plantas psicoactivas como vehículo a una experiencia personal y espiritual. Estos rituales son producto de una translocalización cultural, que se enmarca dentro de lo que se ha denominado como neochamanismo y prácticas *New Age*, y se han popularizado de tal forma que han llegado a tomar un carácter de evento mercantilizado. La presente investigación pretende dar una aproximación a las nuevas significaciones que han tomado los rituales de Ayahuasca en La Gran Caracas/Venezuela; por ello, el trabajo se encuadra en una investigación de tipo etnográfica, de manera tal de identificar los elementos simbólicos que dinamizan las *tomas* en este nuevo contexto, los cuales son claves para entender el auge de esta práctica.

Palabras clave: Ayahuasca, Yagé, translocalización cultural, espiritualidad, Neochamanismo, mercantilización religiosa, *New Age*, plantas psicoactivas.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Por medio de mi amiga Oriana, el 14 de enero de 2016 me llega una invitación por correo titulada: *Ceremonia Yagé[1] con Taita[2] Jojoa Pai - Febrero 2016,* y en su descripción decía:

> *Invitación de Amor y Reencuentro con la Medicina Sagrada Yagé de la mano del Taita José Francisco Jojoa Pai, Médico Tradicional de la Etnia Inga del Putumayo, Colombia. La Ayahuasca es una medicina natural que al ser ingerida, penetra en el organismo sanando la manera en que nos manejamos en la vida e influye en nuestra salud física, emocional y espiritual (…) Las tomas ancestrales de Yagé son una extraordinaria oportunidad de conectar con nuestro ser interior y la naturaleza, a la vez que nos ayuda a ordenar nuestro propósito para nuestra sanación.(…) Debido a la situación de frontera que estamos teniendo entre ambos países, el Taita requiere visitarnos por vía aérea, por el gran cariño que el Taita le tiene a nuestro país ha tomado la decisión de donar el Yagé de esta Gira, por lo tanto los aportes para la ceremonia serán para cubrir los pasajes de avión y los gastos de alojamiento y comida (…) Aporte: 4500 Bs por persona.*

Inmediatamente pensé que había llegado el momento de experimentar la toma de Ayahuasca. Con mucha ansia y temor decidí dar el "aporte" para participar en la ceremonia. Para mi sorpresa, al mes, llega nuevamente un correo con la cancelación de la ceremonia debido a ciertas complicaciones, pues no se pudieron comprar los boletos aéreos del "Taita" y su equipo de labor. En el mismo correo se específica que aquellos que gusten pueden asistir a la ceremonia del *27 de Febrero - Yagé con el Taita Crispin Chindoy*, pero el "aporte" para este sería de 8000 bs por persona.

Una vez cancelado el "aporte", llega el día de la ceremonia y tomé en consideración todas las recomendaciones dadas para asistir, entre las cuales figura: abstenerse de tener relaciones sexuales tres días antes de la toma; comer moderadamente alimentos frescos, naturales y evitar carnes rojas, cerdo, pollo; evitar ingerir grasas, picantes, comidas muy condimentadas, cebollas, quesos añejados, ajos y ácidos. Alrededor de las 8 p.m. salgo con

[1] A la Ayahuasca también se le puede conocer con el nombre de Yagé con G o con J. igual que la Ayahuasca se puede escribir con W (Ayawuasca). Dependiendo del grupo étnico donde se utilice se puede conocer con distintos nombres, entre ellos: Caapi, Mihi, Natema, Jagube, Dapa, Daime, Datém, Cipo, Mariri, Vegetal, Oni, Nishi, Pinde, Hoasca (Trujillo, Frausin, Correa, & Trujillo, 2010)

[2] Los Taitas son los Chamanes que conducen las ceremonias por lo que se usan los calificativos como sinónimos

rumbo a Los Teques donde sería el ceremonial, acompañada de mi amiga, quien me "cuidaría" durante mi primera experiencia, ya que ella había asistido a otras ceremonias.

En esta ceremonia, por primera vez, pude experimentar algo que realmente cambiaría por completo mi forma de entender los hechos mágicos religiosos, como un componente esencial de las sociedades modernas. Esta vivencia me llevó a reflexionar sobre la popularización de las *tomas*[3] de Ayahuasca en un lugar tan cercano a la ciudad, puesto que estos rituales urbanos transcienden los márgenes de la tradición indígena, convirtiéndose en un movimiento centrifugo el cual se transforma, readaptándose a los contextos locales; siendo este, un punto de encuentro de las fronteras simbólicas y culturales entre ambos extremos. De aquí la relevancia de profundizar en la dinámica social producida por estos rituales, ya que es prácticamente nulo lo que la sociología o la antropología venezolana ha ahondado al respecto. Por ello, me propuse investigar el significado de los rituales de Ayahuasca como producto translocal, procurando encontrar conceptos que pudieran explicar el papel del ritual en el encuentro entre las tradiciones indígenas y las sociedades modernas, y así poder responder a la pregunta central que guía esta investigación: ***¿Es la dinámica social de los rituales urbanos de Ayahuasca, en la Gran Caracas/Venezuela, un vehículo de translocalización cultural?***

Esta investigación permite tener una mayor comprensión de como el uso de la Ayahuasca se está integrando en contextos muy diferentes de su ámbito tradicional, la cual tiene una importancia simbólica como una nueva forma de expresión de los hechos mágicos religiosos en la sociedades modernas ya que la práctica se desdibuja como una mercancía que se va adaptando en forma y fondo a diferentes espacios.

Objetivo de la investigación

En Venezuela los rituales de Ayahuasca, originarios de diferentes grupos indígenas del Amazonas[4], se han venido intensificando hasta alcanzar niveles significativos en un ámbito urbano; estos responden a necesidades espirituales que engloban diferentes sectores y grupos de la sociedad que son de interés para la sociología. Por este motivo, surgen interrogantes con

[3] En la jerga común de los ayahuasqueros, a los ceremoniales de Ayahuasca se les llama "Toma"

[4] Especialmente de Colombia, Perú y Brasil

respecto a los elementos culturales y simbólicos que dinamizan los rituales en un contexto local los cuales sustentan esta práctica como hecho cultural y fenómeno social emergente.

Este trabajo de investigación se ancla desde una perspectiva teórica en diferentes corrientes de análisis:

- En primer lugar, nos concentramos con elementos de una sociología de la globalización, ya que como expresa Saskia Sassen (2007) un proceso o entidad que se encuentre dentro un territorio no significa que sea un proceso de entidad nacional, puede ser también una localización de lo global o bien una entidad nacional que está en proceso de desnacionalización. (Sassen, 2007).
- Por otra parte nos anclamos a la sociología de la religión puesto que en palabras de Godelier (1998) "las creencias surgen de lo imaginario y con ellas nace la distinción entre lo sagrado y lo profano" (Godelier, 1998 en Hermida, 2009; pág.60). Aunado a esta primera idea, intenta integrar conceptos traídos de la antropología simbólica ya que la práctica se aferra a ciertos elementos simbólicos que denotan su carácter sagrado. De esta manera, el análisis de la investigación se verá privilegiado por la participación de distintos planteamientos para así poder arribar a un conocimiento multidimensional del fenómeno de estudio.

El proyecto se enmarca dentro de tres ejes de análisis a través de los cuales se pretende explorar la dinámica social de los rituales urbanos de Ayahuasca en La Gran Caracas/Venezuela, como posible vehículo de un proceso de translocalización cultural. El primero reside en la comprensión de la dinámica sociocultural y simbólica de las *tomas* urbanas de Ayahuasca.

El segundo eje se configura en función de dos componentes: en primer lugar, el imaginario colectivo que se ha consolidado en torno a los rituales de Ayahuasca en un contexto urbano. En segundo lugar, los motivos que hacen consuetudinarias las prácticas de estos rituales. Esto debido a que en el imaginario colectivo los rituales suelen estar cargados de un contenido peyorativo; sin embargo, el incremento de los adeptos a esta práctica es cada vez más notorio.

El tercer y último eje de análisis se inclina hacia el discernimiento de las relaciones mercantilistas que giran en torno a los rituales de Ayahuasca, como producto de la translocalización religiosa. Una de las características de las sociedades modernas es la movilidad territorial, llevando consigo elementos culturales, entre ellos los religiosos/espirituales, que se adaptan a nuevos contextos; esto provoca que las sociedades flexibilicen sus raíces territoriales haciéndose más abierta a la circulación y flujo de bienes culturales (De la Torre, 2008), de esta manera haciendo posible la construcción de un *ethos* que sobrepasa sus fronteras originales.

Objetivo General

- Explorar la dinámica social de los rituales urbanos de Ayahuasca en La Gran Caracas/Venezuela, como vehículo de un proceso de translocalización cultural.

Objetivos Específicos

- Describir los aspectos simbólicos y socioculturales que dinamizan el marco actual de los rituales de Ayahuasca en La Gran Caracas/Venezuela
- Describir las relaciones mercantiles que giran alrededor de los rituales de Ayahuasca
- identificar las razones de la consecuente adhesión voluntaria a los rituales de Ayahuasca

I

UN VIAJE CON AYAHUASCA

¿Qué es la Ayahuasca?

La Ayahuasca es un enteógeno[5] utilizado por las comunidades indígenas[6], resultado de la decocción de dos plantas. El término se deriva de la lengua quechua y literalmente significa *la soga del muerto o la soga de los espíritus. Aya: espíritu*, *huasca: soga*, siendo este el nombre más conocido. La composición más común del brebaje son la liana *Banisteriopsis caapi*[7] y la hoja *Psychotria viridi*. La *caapi* contiene beta-carbolinas con acción IMAO (Inhibidores de la Monoamino Oxidasa); mientras que la *viridis* contiene el agonista serotoninérgico DMT[8] (Dimetiltriptamina). La DMT no es activa oralmente porque se destruye por la acción de las enzimas de MAO (Monoamino oxidasas) en el tracto gastrointestinal, pero la combinación con alcaloides IMAO presentes en la *caapi* bloquea su descomposición metabólica y lo vuelve oralmente activo (Riba, 2003). El descubrimiento de la combinación sinérgica entre estas dos moléculas contenidas en dos plantas, es una de las realizaciones etnobotánicas más significativas de las culturas indígenas del Amazonas.

---

[5] Un enteógeno es una sustancia, comúnmente vegetal o preparado de sustancias vegetales, que al ser ingerida provoca un estado de conciencia alterado. El término se acuño en 1979 por The Journal of Phychedelic

[6] La Ayahuasca es utilizada por lo menos en 72 etnias indígenas alrededor de toda la hoya amazónica (Ecuador, Perú, Colombia, Bolivia y Brasil) (Trujillo, Frausin, Correa, & Trujillo, 2010)

[7] Originalmente era llamado *Banisteria caapi* (Trujillo, Frausin, Correa, & Trujillo, 2010) y fue identificado por primera vez en 1852 por el botánico británico Richard Spruce cuando presenció la tribu Tukano (Colombia) haciendo uso para la preparación de un alucinógeno. Posteriormente cambió su nombre a *Banisteriopsis caapi***.** Según registros, a pesar de que los indígenas en Venezuela no consumen Ayahuasca, la comunidad Piaroa, ubicada al sur de Venezuela, utiliza este compuesto en la preparación de otros alucinógenos (Rodd, 2008).

[8] El DMT es un enteógeno sintetizado por primera vez en 1931 y aislado de dos plantas distintas. En 1965 un equipo de investigadores de Alemania anunciaron a través de la revista *Nature* que habían podido aislar DMT de la sangre humana. Investigaciones posteriores han clasificado a la DMT como "el primer psicodélico humano endógeno", ya que no sólo se encuentra en la naturaleza, sino que también lo produce nuestro propio cuerpo (Strassman, 2001)

El principal componente visionario de la Ayahuasca es el DMT. Esta molécula activa la glándula pineal, encontrada en el centro del cerebro, la cual bajo cierto nivel de estrés o estimulación segregaría cierta cantidad de DMT. Sin embargo, a través de la meditación, la danza y otras técnicas podría ocurrir un flujo endógeno de DMT que estuviera correlacionado con experiencias místicas o espirituales (Strassman, 2001).

El uso de las plantas *B. caapi y* la *P. viridi*, como principal componente para la realización de la Ayahuasca, por las diferentes etnias indígenas en la región amazónica de Colombia, Perú y Brasil, ha sido bien documentado por un gran número de investigadores etnográficos, tales como: Reichel-Dolmatoff (1971, 1975), Eduardo Luna (1986, 1991), Michael Taussing (1992) Joseph Ferigclá (1996), entre otros. (Rodd, 2008). Estos investigadores coinciden que históricamente las sociedades indígenas usan este tipo de enteógenos para alcanzar experiencias espirituales, pues con la ingesta de estas plantas visionarias es posible obtener un contacto con la naturaleza (Mazar, 2014). En principio "los indios dicen tomar Ayahuasca para conocer el "mundo verdadero", o el mundo de los espíritus de donde vienen todos los conocimientos" (Macrae, 1998, pág. 40). Y es que se considera que, a través del consumo paulatino de estas plantas, se van alcanzando grados más complejos de conocimiento (Scuro, 2015). En la Amazonia, la Ayahuasca es considera como la madre de todas las plantas, entendido "madre" no en su significado tradicional sino como el origen y apertura para las demás plantas. (Tasorinki, 2009). Así lo expondría Scuro (2015) citando la investigación de Eduardo Luna (1986) *Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*:

> Entre los vegetalistas de la Amazonía peruana hay ideas similares a las de los diversos grupos étnicos en relación con la Ayahuasca y otras plantas. Estos dicen que la Ayahuasca es un médico. Posee un espíritu fuerte y se considera un ser inteligente con el que es posible establecer un *rapport* y con la cual es posible adquirir conocimientos y poder si la dieta y otras exigencias son cuidadosamente seguidas[9] (Luna 1986 en Scuro 2015, pág. 173)

Como muestra esta cita de Eduardo Luna (1986), lo significante es la relación que se establece con la Ayahuasca y otras plantas, puesto que se construye una relación de

[9] Traducción propia

aprendizaje bajo la creencia de que las plantas tienen el poder de enseñar y dar poder a los que las utilizan (Scuro, 2015)

La Ayahuasca, siendo un enteógeno, su principal efecto es el alucinógeno, y en los rituales a estos efectos se les llama *pintas*[10]. Sobre este punto Maurizio Ali (2011) retomaría la aclaratoria hecha por Reinchel-Dolmatoff (1975) en su libro *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*

> Con referencia al Yagé, hay dos categorías de visiones: una que tiene una base neurológica y consiste en sensaciones luminosas que aparecen como relámpagos en el campo visual, incluso en la obscuridad absoluta. Generalmente se trata de líneas y puntos, estrellas y círculos; es decir, motivos geométricos y no figurativos que, técnicamente, se designan como fenómenos. Ya que todos poseemos la misma estructura cerebral, todos tenemos las mismas sensaciones luminosas, independientes de una luz externa. (…) La otra categoría de visión alucinatoria tiene una base cultural y no biológica, pues consiste en imágenes figurativas que la persona proyecta, a base del acervo acumulado de sus experiencias, sobre el fondo de colores y movimientos causados por la ingesta del brebaje. (Reinchel-Dolmatoff, 1975 en Ali, 2011. pág7)

Si bien el consumo de Ayahuasca tiene efectos alucinatorios, también puede producir efectos fisiológicos y psicológicos. Entre los fisiológicos se encuentra el proceso de "purga" la cual se manifiesta entre los primeros 10 y 30 minutos luego de haber tomado el brebaje; en esta etapa se producen fuertes vómitos y constantes ganas de evacuar.

En cuanto a los efectos psicológicos, Vélez y Pérez (2004) proponen la clasificación de estos en tres grupos. En el primer grupo recae todo aquello relacionado con los procesos de introspección y reflexión, que en los grupos indígenas son de naturaleza colectiva y permiten la reafirmación de la identidad social de la comunidad; sin embargo, dentro de un contexto urbano estos procesos de introspección se enfocan hacia el individuo dándole la posibilidad de "pensarse a sí mismo". En el segundo grupo, se encuentra la exaltación de facultades extrasensoriales, asociado a sensaciones de muerte y telepáticas; este último es especialmente valorado en las sociedades indígenas y por ello usan la Ayahuasca con propósitos adivinatorios. En tercer lugar, se encuentran aquellos efectos vinculados al misticismo, el cual

[10] Las pintas son las secuencias visionarias que acompañan la ingestión de la Ayahuasca.

tiene una fuerte relación con la visualización de imágenes de santos. (Vélez & Pérez, Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia, 2004). Sin embargo, debido a las diferencias individuales, los efectos varían entre cada persona, pasando por una ausencia total de los efectos o una completa inmersión en la "*chuma*"[11] con elaboradas *pintas*. Así como los efectos varían en las personas, estos pueden variar, de igual manera, entre diferentes sesiones.

La Ayahuasca induce cambios en la percepción, emoción, en las sensaciones interoceptivas y cambios tanto en el contenido como en el proceso del pensamiento, afectando las capacidades del individuo para interactuar en su entorno. Fenomenológicamente hablando, la Ayahuasca "induce un estado alterado de la conciencia que permite acceder a diferentes contenidos psíquicos en función del marco contextual en el que se tome" (Sánchez & Bouso, 2015, pág. 4); por esto, aquellos que tomen Ayahuasca pueden experimentar una gran cantidad de alucinaciones, que se mezclan con todos sus miedos, debilidades, dudas y temores; puede mostrar imágenes sobre su pasado, emociones guardadas, traumas, sustos e incluso generar procesos psicóticos.

Del uso tradicional al uso neochamánico[12]

El uso tradicional de la Ayahuasca se enmarca dentro del sistema ideológico del chamanismo amazónico[13] en donde las plantas intervienen en un plano social y simbólico (Trujillo, Frausin, Correa, & Trujillo, 2010). Ronderos (2009) expresa que el recurso básico del chamanismo es el ritual, el cual es considerado como una práctica esencial en los procesos de socialización dentro de estas comunidades. Los rituales fijan representaciones simbólicas que configuran una tradición dentro de la estructura societal. Aunado a ello, el mito es la representación de mayor significancia dentro de este sistema, ya que este se instala en las vivencias y experiencias del rito; en este sentido, el mito "adquiere formas locales en las estructuras psíquicas de los individuos, en la medida en que son creídos para asociarse a ideas

[11] En la jerga yagecera la chuma es el paso de la pinta (secuencia visionaria) a un estado de relajación o contemplación. Se le suele describir como una sensación parecida al estado de embriaguez

[12] El prefijo "neo" hace alusión a la formación de palabras con el significado de nuevo o moderno. Así se le puede llamar de igual forma como chamanismo moderno o chamanismo urbano. Se definirá esta categoría con mayor precisión en el desarrollo de la investigación.

[13] Si bien es cierto que el uso de la Ayahuasca pertenece al sistema chamánico, no todas las culturas chamánicas amazónicas consumen este tipo de enteógeno. En este punto me refiero a las culturas indígenas chamánicas de la Amazonia tomadoras de Ayahuasca.

y acciones de conexión entre el mundo simbólico y la vida práctica" (Ronderos J. , 2003, pág. 123). En este punto, para definir con exactitud lo que se entiende por "chamanismo" se debe, necesariamente, hacer alusión al sujeto que hace posible el conjunto de actividades chamánicas, puesto que este sistema es producto de un conjunto de acciones de un individuo, el chamán, con un grupo o comunidad étnica. Esto implica que es necesaria una "comunidad de sentido"[14] para que se pueda dar el hecho chamánico (Ronderos J. , 2009).

Mircea Eliade (1976), investigador rumano, realizó la primera recopilación sobre el chamanismo y define este sistema como la técnica del éxtasis o trance, y al chamán como el gran especialista del alma humana que tiene la capacidad de realizar viajes hacia la región de los espíritus y desde allí puede armonizar la realidad. Para Eliade (1976) el chamán, tiene una vocación señalada por una circunstancia extraña (un sueño, una enfermedad, etc.) y a partir de allí inicia su difícil aprendizaje que se caracteriza por la experiencia iniciática de muerte o resurrección ritual, vivida particularmente a través de rigores como el ayuno, estrictas dietas, abstinencia sexual, conocimiento de las plantas medicinales y consumo de plantas psicotrópicas. En este tiempo, el iniciado aprende cantos, bailes, rezos, mitos y todo lo referente a la cosmogonía de su pueblo (Eliade, 1976)

Complementando esta perspectiva, y siguiendo la línea de Eliade (1976), Ronderos (2002) explica:

> Chamán significa en lengua arcaica Tungus: el que sabe. El chamán cumple una función reguladora y de cohesión del grupo en tanto conoce los secretos y prácticas que se requieren en la vida cotidiana. Conoce las técnicas arcaicas del éxtasis. Son personas escogidas o formadas según circunstancias. Cada cultura estructura las diferentes personalidades y funciones del chaman o de los chamanes, según el caso. (Ronderos J. , 2002, pág. 141)

No obstante, para entender la idea del chamanismo es preciso aclarar que no se puede hablar de "chamán" ni de "chamanismo" en términos genéricos puesto que en la actualidad coexisten distintos tipos de chamanes y de chamanismos. Con respecto a esto José Poveda (1997) en su libro *Chamanismo, el arte natural de curar* plantea lo siguiente:

[14] El autor se refiere a este término con un sentido weberiano de la acción social

> Para mayor precisión hay que distinguir entre chamán y chamanismo, pues no todos los actos del chamán son necesariamente actos chamánicos, y personas que no sean chamanes, pueden utilizar o desarrollar tareas basadas en tales técnicas (…) Lo nuclear al chamanismo es la capacidad de entrar a voluntad en un estado modificado de conciencia (estado de conciencia chamánico) con un propósito terapéutico, para buscar conocimiento, y terminado ese trance, ser capaz de recordar lo que aconteció durante el mismo. (Poveda, 1997, pág. 10)

Michael Perrin (2002) presenta otro enfoque sobre el chamanismo, siguiendo la línea de Durkheim, y precisa:

> Una de las corrientes etnológicas actuales considera el chamanismo como un hecho social que atañe al conjunto de la sociedad y de sus instituciones, un hecho a la vez religioso, simbólico, económico, político, estético (…) El chamán puede ser al mismo tiempo un administrador de recursos y un terapeuta, un portavoz de los dioses y un estratega político, un especialista en mitos y un hábil psicólogo, un manipulador y un artista. Pero cada vez lo será por razones específicas y siempre en contextos que habrá que precisar. (Perrin, 2002, pág. 7)

Según Eliade (1976), entre las actitudes o paradigmas preceptúales de los chamanes que utilizan plantas o brebajes visionarios se incluyen los siguientes: 1. las plantas se consideran sagradas; 2. son utilizadas en ceremonias o rituales específicos que sostienen y renuevan la cosmovisión del grupo cultural; 3. existe un mundo distinto a éste al cual se tiene acceso por medio de las plantas, en ese ámbito secreto de la existencia tienen lugar experiencias provechosas y se adquieren valiosos conocimientos; 4. el empleo de estas sustancias forma parte reconocida de la membresía del grupo, o algún subgrupo significativo; 5. estas plantas pueden ser utilizadas por quienes tienen la habilidad para curar y para producir otras cambios en el mundo ordinario mediante su aplicación

Si bien, no existe un solo tipo de chamanismo, lo común en todas las perspectivas es que el chamán es al mismo tiempo el portador y hacedor del místico extático, en términos de Eliade. Es el guía espiritual y el curandero de un grupo social. De tal forma que la sesión chamánica viene a ser una práctica de carácter social, en el que la comunidad se reúne para realizar un rito según sea la intención particular. Bajo esta óptica, el chamán cura, sostiene la coherencia social y cultural de su pueblo; por ello, el chamanismo podría clasificarse como una verdadera institución social que proporciona una visión particular del mundo, la cual se le

podría llamar como conocimiento tradicional. Es en este contexto, se abre la posibilidad de su universalidad haciendo que sus prácticas permanezcan aun en el tiempo; teniendo en cuenta que cada grupo étnico delimita y define los códigos específicos que maneja la institución chamánica.

Debido a esta universalidad y las particularidades de este, el fenómeno del chamanismo ha despertado mucho interés en el mundo, puesto que como dice Fericgla (1998):

> Si tanto interés despierta actualmente toda investigación sobre el chamanismo clásico se debe a que, en términos generales, se sitúa en un ámbito de vivencias probablemente común a toda la humanidad. Se trata de técnicas que, según muchos investigadores entre los que me cuento, favorecen el contacto directo con lo que llamamos sobrenatural, lo númico, con el oscuro misterio que en último término arrastra consigo el ser humano y de donde puede sacar alguna idea sobre su propio lugar en el mundo, a nivel individual y social, y al mismo tiempo el chamanismo se proyecta en estrategias concretas que facilitan la adaptación activa del ser humano a los cambios que se producen en su entorno o que él mismo genera. En este sentido, las prácticas chamánicas se resuelven habitualmente como fuente de revelación interior en respuesta a los grandes interrogantes pragmáticos (el origen de la enfermedad y el dolor, cuál será el porvenir) a través de los estados disociados de la mente inducidos por el consumo de enteógenos, por trances rítmicos o de otro origen, y con ello se convierte históricamente en el primer sistema humano organizado para buscar el equilibrio psíquico y físico: de nuevo estamos tratando con categorías de validez universal (Fericgla, 1998, pág. 7)

La divulgación del chamanismo y el uso de enteógenos a través de distintas disciplinas, abrió las puertas al conocimiento de estas prácticas como fenómeno sociocultural. Ejemplo de ello fue con el auge del movimiento surrealista europeo, en donde las plantas alucinógenas exóticas comenzaron a aparecer en las obras literarias y poéticas; estas obras crearon un nuevo género literario y un nuevo modelo estético, asociando el viaje hacia los grupos y culturas exóticas con el viaje introspectivo y visionario, gracias al consumo de estas plantas. (Losonczy & Mesturini, 2011).

No fue hasta mediados del S.XX que comenzaron a aparecer, especialmente en América, los antropólogos chamánes; académicos como Gordon Wasson, 1957; Francis Huxley, 1957; Michael Harner, 1980; Michael Perrin, 1995, fueron unos entre tantos que

estudiaron este sistema ideológico a profundidad, en donde muchos coincidirían que originalmente el imaginario del chamán era de un demonio, un charlatán o un pre-científico confundido, incluso era considerado como un loco y un enfermo mental (Álvarez, 2007). Sin embargo, a partir de los años 50 esta concepción cambia con los aportes teóricos de Levi-Strauss (1949), y posteriormente con los aportes de Mircea Eliade (1951) y su clásico texto *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* en donde se plantea una mirada universal y transcultural del chamanismo. Estos aportes representarían un giro de gran significancia al momento de pensar el chamanismo como fenómeno psicosocial y cultural integrador (Apud, 2013). A partir de este momento comienza una paulatina sistematización de la investigación en torno a las relaciones entre el chamanismo, los estados alterados de conciencia y la salud, intensificándose particularmente en el S.XXI.

Apaud (2013) expresa que la primera aparición de gran alcance del chamanismo fue en el año 1957 cuando aparece un artículo en la Revista *Life* relatado las aventuras de Robert Wasson con su esposa en México y su participación en las ceremonias con "hongos sagrados"[15] con María Sabina[16], quien fue una curandera indígena mexicana. La noticia causaría gran furor por lo que muchos viajeros de la oleada hippie iniciarían excursiones al pueblo mexicano para experimentar con estos hongos (Apud, 2013). A partir de este momento se genera una gran popularización de las experiencias psicodélicas y la ritualidad indígena, mostrándose como un acceso a una nueva dimensión cultural (Losonczy & Mesturini, 2010).

Años más tarde tiene entrada en el mundo académico el antropólogo Carlos Castaneda[17], quien se caracterizó por su forma sincrética de escritura, siendo esta una mezcla

[15] Los hongos psilocibios, también llamados hongos alucinógenos o sagrados son una variedad del grupo de los enteógenos

[16] María Sabina Magdalena García (22 de julio 1894 – 22 de noviembre de 1985) fue una curandera indígena originaria del pequeño poblado de Huautla de Jiménez, ubicado en la Sierra Mazateca, al sur de México. Fue conocida a nivel nacional e internacional, debido a su extenso conocimiento en el uso ceremonial y curativo de los hongos alucinógenos que usualmente crecen en su natal Oaxaca y se convirtió en un icono para muchos seguidores y simpatizantes del movimiento hippie.

[17] Carlos Castaneda estudió en la Universidad de California en Los Ángeles, en donde conoció un indio Yaqui y posteriormente publicaría obras de antropología, chamanismo y el realismo mágico, alcanzando, sorprendentemente, tras su publicación, grandes cotas de popularidad. Su tesis de maestría seria publicada en 1968 con el nombre Las Enseñanzas de Don Juan, la cual se convirtió pronto en un éxito literario internacional. En ella tocaba la fibra adecuada y en el momento justo de la cresta de la ola de la joven cultura norteamericana de los años 1960, consumidora de substancias psicodélicas y románticamente enamorada de las tradiciones

de contenido autobiográfico, uso de alucinógenos, experiencias en rituales, misticismo y religión. Este alcanza la fama en 1968 con el clásico texto *Las enseñanzas de Don Juan*, el cual fue uno de los impulsos más importantes de la época para la popularización del campo chamánico. Lo particular de este texto radica en que surge la figura del antropólogo chamán que se inicia en un saber que hasta el momento era desconocido por el pensamiento científico occidental. (Apud, 2013). El mismo autor lo expone de la siguiente manera:

> La obra de Castaneda da comienzo a nuevos modos de apropiación de las prácticas chamánicas en ámbitos académicos. Anteriormente se trataba principalmente de occidentales participando en ceremonias (Caso Wasson) o consumiendo una sustancia psicotrópica específica (caso de Aldous Huxley y lamescalina, en "Las puertas de la percepción"). Con Castaneda comienzan a proliferar conversiones chamánicas por parte de viajeros y estudiosos del tema, así como un nuevo tipo de literatura, mezcla de academicismo con conocimiento místico y superación personal, en muchos casos confrontando con la racionalidad y el mainstream de la propia antropología académica (Apud, 2013, pág. 64)

Aunado a esto, ya había en configuración, desde principio de los años 60, movimientos contraculturales que se caracterizaban por el viaje de propia itinerancia generalizando un estilo de "viaje interior" o "espiritual" en donde la ingestión de substancias psicoactivas siempre estaba presente. (Losonczy & Mesturini, 2010).

Los consecuentes viajes itinerantes y la amplia literatura sobre el chamanismo dan cuenta de un proceso de transformación que se ha venido acentuando a lo largo del tiempo. Las primeras descripciones situaban a los chamanes en un nivel de enfermedad mental, mientras que en las investigaciones más recientes las aproximaciones a este sistema colocan los saberes y prácticas chamánicas en pie de igualdad con cualquier otro sistema de creencia (Scuro, 2015). Este proceso de trasformación en la comprensión de este sistema de creencia ha sido gradual, dando lugar a nuevas concepciones de la práctica chamánica, lo cual permite la entrada de una mezcla de distintas creencias y saberes.

Tenemos entonces, una cadena de asociación en donde convergen distintos acontecimientos sociales y planteamientos teóricos para la emergencia de un nuevo fenómeno

indígenas. Finalmente muere en 1998 de un cáncer de hígado en domicilio de California. Su cuerpo fue incinerado y sus cenizas dispersadas en un desierto mexicano, según sus últimas voluntades.

social, al que se le denominaría como "neochamanismo"[18], que sin duda alguna ha dejado su huella en los imaginarios sociales. Se trata ahora de un chamanismo reinventado, renovándose en nuevos contextos. Según Alhena Caicedos (2007) lo característico de este fenómeno, es que el chamanismo de repente excedió los límites del dominio disciplinar y se propagó sin control alguno, siendo retomado desde diferentes posturas ideológicas; y es precisamente esto lo que dio lugar al neochamanismo como fenómeno global manteniendo una referencia con la espiritualidad indígena. (pág. 116). Bajo esta concepción se están configurando nuevas visiones filosóficas y éticas de la vida, como alternativa al modelo dominante en donde las representaciones del neochamanismo devienen de cambios simbólicos, utilizando los medios de la contemporaneidad para tejer un nuevo sentido y una nueva relación de las personas con su entorno.

El neochamanismo surge, entonces, en momentos de profunda transformación de paradigmas y epistemologías en muchas áreas del conocimiento. No es estrictamente una categoría clasificatoria sino más bien el dispositivo resultante de la aproximación inter-epistemológica que se produce por los principales giros de los paradigmas modernos y que tienen "lo indígena" como principal argumento. Un elemento que cobra importancia en el neochamanismo es la cierta superposición de los sistemas biomédicos con los chamánicos, lo cual es un proceso de legitimación y al mismo tiempo de expansión de un conjunto de nuevas posibilidades terapéuticas. Chamanismo, plantas de poder o psicoactivas y cura, se convierten en los tres pilares constituyentes del nuevo chamanismo, volcado a satisfacer las demandas míticas-terapéuticas de sujetos urbanos occidentalizados, con un fuerte acento en la búsqueda de alternativas espirituales que ya no encuentran en las formas clásicas de religiosidad o terapéuticas (Scuro, 2017). Debido a esto, la circulación de las técnicas chamánicas, como el uso de plantas psicoactivas en contextos urbanos, entre las cuales figura la Ayahuasca, han pasado a tomar cierta distancia de su contexto y uso original, lo que ha permitido que surjan nuevas expresiones en cuanto al uso de las técnicas del chamanismo.

[18] Concepto que se seguirá trabajando en detalle a lo largo de toda la investigación, siguiendo a Josep Fericgla, Michael Perrin, Alhena Caicedos y Denise Lombardi

Unificando fronteras: redes de la Ayahuasca

Aproximarse al estudio del uso no tradicional de la Ayahuasca, implica enfrentase a concepciones que difícilmente encajan en los marcos clásicos del uso de este enteógeno. En este sentido, la Ayahuasca desafía la noción clásica, de esta y otras plantas, debido a la particularidad de los nuevos contextos en los que se usa, dentro de los cuales figuran: los usos religiosos, terapéuticos o de crecimiento personal, que no se enmarcan en la categoría puramente médica de la ingesta indígena. (Sánchez & Bouso, 2015)

Sin embargo, tal como expresan Losonczy y Mesturini (2010) el chamanismo representa hoy un nuevo horizonte de múltiples sitios, caracterizado por constantes movimientos de especialistas de estas prácticas y adeptos, generando nuevos trayectos y formas de itinerancia, que en palabras de las autoras son "poco analizadas por los enfoques clásicos de la antropología y de la sociología de las migraciones" (pág. 164). Del mismo modo, continúan diciendo "la característica central de este tipo de movilidad es la circularidad de los desplazamientos y la itinerancia multi-direccional de los actores sociales" (Losonczy & Mesturini, 2010, pág. 164). Por ello, es pertinente trazar una línea transversal que toque aquellos puntos donde la Ayahuasca ha estado presente como la planta unificadora de fronteras simbólicas y culturales.

La ayahuasca fuera de la Amazonia

Entender la Ayahuasca en esta línea trasversal, pasar primero con desarrollar el contexto de expansión de la misma y cómo es que esta comenzó a ser usada fuera de los límites de las tradiciones indígenas para posteriormente convertirse en nuevas formas de religiosidad. Según Sánchez y Bouso (2015) los primeros "no indígenas" que tuvieron contacto con la Ayahuasca fueron los mestizos brasileños (*Caboclos*)[19](Pág.5). En las comunidades de los *Cablocos*, los chamanes se harían llamar *"pajes"* que representarían la

[19] Diversos autores expresan que el término Caboclo hace referencia tanto al indio civilizado, como al mestizo hijo de europeo e indio, así como sus descendientes. Los brasileños residentes en la amazonia parecen emplear el término de manera variable, si bien existe un consenso en que el término se refiere a habitantes de bajo nivel adquisitivo, no indígenas, pero que habitan el medio rural desde hace tiempo. Otros autores dicen que los Caboclos harían referencia el campesinado amazónico formado por los descendientes de indígenas destribalizados, muchos de los cuales tuvieron descendencia con europeos y africanos, que habrían formado sus propias comunidades en diversos lugares de las tierras bajas tropicales de Suramérica. (López, 2015)

imagen de "un buen católico" y sus ceremoniales tomarían el nombre de *"pajelenca"* en donde se entraba en trance fumando tabaco y bebiendo *"Cachaca"* (Ayahuasca). Estas prácticas darían cuenta de un conjunto de influencias procedentes tanto de la Amazonia brasileña y la cultura católica. (López, 2015)

El origen de esta religiosidad se situaría alrededor de los años 1880 (López, 2015). Empero, con la llegada de los emigrantes brasileños que laboraban como caucheros en áreas fronterizas con comunidades indígenas, que hacían un uso tradicional de la Ayahuasca, y la intensa explotación del caucho, material que era muy anhelado por las industrias europeas y norteamericanas, ocurre un proceso de desplazamiento de las comunidades indígenas que alcanza niveles significativos con el sistema de "habilitación"[20] (Losonczy & Mesturini, 2010). Estas mismas autoras explicarían lo siguiente:

> La contratación sistemática de mano de obra no amazónica y el carácter itinerante del trabajo de explotación dan lugar a nuevos asentamientos y lugares de encuentro inter-étnico entre esa población y grupos amerindios. La Ayahuasca aparece como un remedio accesible para los malestares de los trabajadores, desprovistos de otros medios auxiliares, contra las enfermedades debidas al clima y al agotamiento. Circulando más allá de los límites del mundo amerindio, en los circuitos de intercambio inherentes a las rutas comerciales y de explotación, la Ayahuasca se introduce así en los nuevos pueblos mestizos y en los centros urbanos criollos (Losonczy & Mesturini, 2010, pág. 170)

A partir de este momento tanto la Ayahuasca como todo lo relacionado a sus prácticas salen paulatinamente de la Amazonia con distintitas modalidades, apareciendo la forma religiosa de la Ayahuasca. La formalización de las iglesias ayahuasqueras data del año 1930, en donde estas instituciones fusionan la religión católica con las creencias amazónicas y utilizan la Ayahuasca como pilar fundamental de sus prácticas religiosas (López, 2015). Este sincretismo no está dirigido a la sanación, como lo es en las creencias chamánicas, sino que el

[20] "Los colonos blancos que detienen el derecho legal de explotación de los recursos forestales sobre una cierta parcela territorial y que poseen los contactos comerciales, nacionales e internacionales, y los medios de transporte, contratan trabajadores, que pueden ser de origen amazónica pero no exclusivamente, a los cuales distribuyen comida y utensilios, reembolsables a través de la entrega del producto explotado." (Losonczy & Mesturini, 2010, pág. 182)

consumo tiene un sentido mítico, lo que se busca es el contacto con la divinidad. (Vélez & Pérez, Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia, 2004).

Las religiones ayahuasqueras representarían la forma "civilizada" de las prácticas de los *Cablocos*. (López, 2015). Los principales en hacer este sincretismo fueron: la iglesia del *Santo Daime*[21] y la *UDV* [22]. Por una parte, el Santo Daime preserva el carácter sagrado del catolicismo popular, puesto que en su panteón hacen presencia las imágenes de Dios, Jesús, La Virgen María y santos católicos; por otra parte, la UDV se centra más en la concentración mental que en la devoción y en la oración. (Caiuby, 2000).

Llegados los años 90 las iglesias ayahuasqueras comenzaron hacerse públicas; estas empezaron a ofrecer hacer rituales que daban acceso a la experiencia de la Ayahuasca a las ciudades que estaban lejos del mundo chamánico, y desde entonces hubo un constante proceso de expansión cultural de lo que en principio fue un mestizaje de brasileños con los indígenas al mundo moderno (Caiuby, 2000). Como resultado de esta expansión, la Ayahuasca se vio inmersa en un movimiento centrífugo, lo cual trajo como consecuencia la circulación de la Ayahuasca en dimensiones globales, permitiendo así que esta alcanzara lo que otros enteógenos, como el Yopo, el Bufo Alvarius, el cactus de San Pedro o la Jurema, no lograron, a saber: la circulación mundial

[21] Fundada en inicio de la década de 1930 por Raimundu Irineu Serra mejor conocido como Mestre Irineu. El Santo Daime es un movimiento religioso que se inició en la selva amazónica, el cual reúne las tradiciones católicas, espiritualistas, indígenas y africanas en el uso ritual de la Ayahuasca . Llaman *Daime* a la Ayahuasca y es su sacramento en los llamados *trabalhos* (obras o sesiones). Además de la elaboración de la poción, todos los rituales se llevan a cabo en una sala cerrada, totalmente iluminada, dirigidos por un *padrino.* A mediados de los años 60 comenzó su proceso de expansión, apertura y legalización como iglesia. (Chávez, 2012)

[22] União do Vegetal, fundada el 21 de febrero de 1961 en Porto Velho, Rondonia, Brasil, por José Gabriel da Costa, un recolector de caucho. Por su trabajo en los campos de caucho, conoció a indígenas en Bolivia, que le presentarán el Ayahuasca en la selva. El ritual que se desarrolló desde sus ideas, se repite cada primer y tercer sábado de cada mes en Brasil. Posee una fuerte relación con el espiritismo Kardecista y tiene una menor influencia cristiana. En las sesiones solo los dirigentes entonan las "llamadas" (cantos que llaman a la fuerzas de la naturaleza) dejados por su Maestro Gabriel. Está organizada de una manera jerárquica y secreta, en donde hay cuatro niveles de iniciación: discípulos, cuerpo instructivo, cuerpo de consejo y cuadro de maestro (Caiuby, 2000)

La circulación mundial

La circulación de la Ayahuasca y la amplitud de estudios que derivó de ella, sin duda alguna comenzaron en Brasil; por ello, este país es el productor más reciente de una amplia literatura respecto a esta temática. Sin embargo, este campo académico está fuertemente marcado por investigadores europeos y norteamericanos que impulsaron el tránsito de la Ayahuasca a otros territorios

Para Losonczy y Mesturini (2011) gracias a la creciente expansión de las redes de comunicación, la circulación de viajeros itinerantes, la ida y vuelta de especialista y el reanclaje de dichas prácticas en nuevos contextos, hacen que estos rituales se reproduzcan y extiendan a lo largo de múltiples regiones. Un ejemplo de esto es la creciente cantidad de usuarios de países europeos, de Estados Unidos, Sudáfrica y Australia que forman grupos invitando, regularmente, a especialistas de América del Sur para llevar a cabo rituales. Por otra parte, un gran número de chamanes de América del Sur se han relocalizado en varios países europeos para dedicarse, a tiempo completo, al trabajo de los rituales. (pág. 5)

Sin embargo, la extensión de la Ayahuasca, producto de estos procesos de movilidad y el cambio de significados que de ella deriva, ha llegado a tal magnitud que ha pasado a ser de interés para el sistema de control de drogas de las Naciones Unidas, puesto que los activos contenidos en estas plantas son considerados como una amenaza para la salud pública cuando se usan de manera recreativa. Por esto el *Convenio de Sustancias Psicotrópicas de 1971*[23] estableció un conjunto de medidas para los Estados que forman parte de la convención; en el acuerdo indicaban que algunos derivados contenidos en especies vegetales serian fiscalizados, como el DMT contenido en la *P. viridis* o la psilocibina y la psilocina presentes en los hongos psilocibios. Dicha convención se debió a la alarma generada por el consumo recreativo de sintéticos como la LSD que contenían los compuestos derivados de las plantas. No obstante, los usos tradicionales quedaron supeditados a este acuerdo y fueron tratados como una excepción para conservar y proteger manifestaciones culturales que no corrían riesgo de

[23] Venezuela a pesar de que está presente en el convenio y firmo el mismo, aun no se ha encontrado registro sobre las especificaciones de adhesión, por lo que no se sabe con exactitud cuál es la postura de Venezuela y el uso de enteógenos en rituales religiosos dentro de las tribus indígenas puesto que en estas comunidades son de uso común enteógenos como el Yopo o el Peyote, cuyos componentes están especificados en la Lista I de Psicotrópicos propuesta en el convenio.

expandirse y reinventarse en otros lugares. De este modo, los usos de estas plantas pasaron a estar sometidos a una serie de condicionamientos, por lo que Estados que quisiesen podrían formular una reserva al momento de adherirse al acuerdo, la cual permite a las partes evitar las obligaciones de la convención. Por ello, el acuerdo permite la utilización de sustancias fiscalizadas siempre y cuando éstas sean llevadas a cabo por grupos o agentes "tradicionales", en ceremonias o rituales. (Sánchez & Bouso, 2015).

Los mismos autores explican que fueron varios los países que formularon reservas para estos usos tradicionales, al momento de adherirse a la convención; dentro de los cuales figuran: México en 1975, Perú en 1980, Estados Unidos y Canadá. Empero, hubo países que no hicieron tales formulaciones como es el caso de Brasil, cuna de las religiones ayahuasqueras y que además cuenta con una gran cantidad de comunidades indígenas en las que la toma ritual de Ayahuasca es una práctica habitual. Aunado a esto, Perú es el único país que ha reconocido los usos tradicionales de las Ayahuasca como patrimonio cultural de la nación, así como también fue el único Estado que al adherirse al convenio del 71 formuló una reserva que hacía referencia específicamente a la Ayahuasca. Por otro lado, el uso religioso de la Ayahuasca y su importación está permitido y regulado para Estados Unidos, Canadá y Los Países Bajos. Esto se debe a que la extensión principalmente del Santo Daime ha llegado a estos países y han sido las diferentes iglesias que han presionado al Estado para el permiso del uso de la Ayahuasca dentro de sus rituales religiosos. (pág. 6-17)

II

APROXIMACIÓN A LA TRANSLOCALIZACIÓN DE LOS RITUALES DE AYAHUASCA

La Ayahuasca en un sistema neochamánico emergente

Ya hemos visto como la combinación de distintos factores y circunstancias confluyeron para la consolidación del neochamanismo. Este fenómeno de gran complejidad apareció desde la mitad del S. XX y desde entonces ha estado en crecimiento la demanda y revitalización de las prácticas tradicionales chamánicas en contextos urbanos. Así, el neochamanismo, como enuncia Alhena Caicedo (2007):

> Aparece en los márgenes de la ciencia, la antropología y las nuevas religiosidades reclamando un lugar propio desde donde se elaboran formas de ver y estar en el mundo que se fundan en una particular mirada sobre el ser y el mundo indígena, y se proponen como alternativa al modelo dominante (Caicedos, 2007, pág. 115)

En este sentido, el neochamanismo es el resultado de un sincretismo de numerosas cosmologías, que se podría enmarcar dentro del movimiento del *New Age* [24]. Este movimiento está caracterizado por la anexión de medicinas tradicionales y todo aquello que pertenezca al conocimiento de la conciencia, llámese: numerología, astrología, yoga, etc. Éste se manifestaría a través de diferentes formas que ofrecerían a los adeptos escoger entre un gran número de opciones para encontrar aquel que le diera un significado a la existencia (Lombardi, 2011). El discurso del *New Age* está marcado por intereses muy diversos como el de la ciencia moderna, las filosofías orientales, las religiones chamánicas, la mitología, las terapias naturales y todo aquello que englobe prácticas naturales (Hess, 1993).

Julia Carozzi (1999) en su artículo *Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales*, citaría a algunos teóricos que anteriormente han estudiado el movimiento *New Age*

[24] Noción que se trabajara a profundidad en el desarrollo de la investigación

como fenómeno social, en donde los puntos de coincidencia se dan en el hecho de que los seguidores de este movimiento tratan a este tipo de prácticas como un sistema de creencias espirituales alternativas, las cuales no necesariamente son religiosas, intentado hacer re-surgir la adoración de la naturaleza, creyendo en la búsqueda de una experiencia personal con lo divino. De igual manera, expresan que los seguidores tienen la creencia de que las sociedades tradicionales vivían en armonía con la naturaleza y las demás sociedades, y que en la vida contemporánea se ha perdido esa armonía, el cambio vendría en forma de sanación para poder alcanzar un estado físico y mental completo. Carozzi (1999) lo resumiría en la siguiente frase: "La búsqueda de la sanación del hombre, la sociedad y la Tierra" (Carozzi, 1999, pág. 5).

Este rescate de la cuestión indígena, en el caso del *New Age* latinoamericano, se dio alrededor de los años 90 y trascendería sus límites locales gracias al desarrollo de la tecnología y el fenómeno de la globalización (Lombardi, 2011). Es así como el neochamanismo se extendería a todos los rincones de las sociedades modernas, como producto de la integración de diferentes elementos, en donde lo que se pretende es la búsqueda de sentido intentando responder a una necesidad personal. Ismael Apud (2011) lo sintetiza se la siguiente manera:

> Tenemos la equivalencia entre psicoterapeuta y chamán, la popularización del uso de sustancias psicoactivas, la concepción de los estados alterados de conciencia como vía regia para conocimiento del self, la reivindicación política del uso de sustancias para la liberación de la conciencia, la identificación de la experiencia extática como contacto con lo trascendental y sagrado, y los movimientos contraculturales críticos de la cultura occidental en sus diversas manifestaciones (…) El neochamanismo será el producto de múltiples emergencias históricas, de allí los diversos discursos que lo recorren: posturas ecologistas y de reivindicación por la "madre tierra", recuperación de "saberes ancestrales" en armonía con la naturaleza, crítica a la racionalidad científica, purificación de los males de la civilización occidental, creencias animistas en espíritus tanto de seres vivos como de seres inanimados, y diversos sincretismos científico religiosos (Apud, 2013, pág. 64)

Tomando en cuenta todas estas consideraciones, el neochamanismo pone al chamán como fuente de alivio y salud. Para los yageceros los rituales de Ayahuasca son una limpieza en el sentido literal del término, pues las *tomas* son para aliviar y curar cualquier malestar interior (Caicedo, 2009). Mientras que su uso tradicional es el espiritual para llegar al conocimiento, en el medio urbano los procesos de introspección que derivan de la Ayahuasca

están enfocados hacia el individuo, proporcionando la posibilidad de pensarse a sí mismo y de manera más profunda sobre aspectos personales (Vélez & Pérez, Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia, 2004). En este panorama, la figura del chamán, en su versión clásica, es retomada como modelo y desaparece su papel activo, aun estando presente en los rituales. Solo el individuo puede experimentar el proceso y curar su propio malestar, por esto el proceso se convierte en una experiencia terapéutica en donde se piensa la curación como forma de emancipación deslizando lo terapéutico a una dimensión espiritual. (Caicedo, 2009)

Velez y Pérez (2004) citan a German Zuluaga (1999) quien propuso una categorización de las nuevas formas de utilización de la Ayahuasca en la cultura moderna. En primer lugar, contempla al curanderismo[25] en donde no integran del todo el conocimiento original indígena si no que incorporan técnicas procedentes de otras culturas, tales como el espiritismo, esoterismo o el *New Age*. En segundo lugar, está el uso de la Ayahuasca en prácticas sincréticas religiosas, en donde el consumo se da bajo una modalidad religiosa y mística que deja de lado el uso tradicional indígena. En tercer lugar, radica en el uso de la Ayahuasca en áreas médicas y psicológicas. Y como cuarto y último uso está el neochamánico, el cual propone buscar nuevos paradigmas religiosos y médicos (pág.4)

Bajo esta nueva modalidad de hacer uso de la Ayahuasca, no cabe duda de que se pierden componentes de gran significancia propias de las comunidades tradicionales debido al nomadismo del sistema neochamánico. Ya la Ayahuasca no pertenece a un solo contexto y en el medio urbano moderno gira en torno a la dicotomía enfermedad/curación, en donde la "enfermedad" son los males sociales y la Ayahuasca es el vehículo para la cura.

Sin embargo, entender este tipo de prácticas neochamánicas a profundidad implica mirar más allá del aparente referencial con las sociedades tradicionales, como expresa Denise Lombardi (2009):

> Es necesario cruzarlos con las nuevas instancias de la modernidad. Significa adelantarse a los espacios tradicionales donde el chamanismo estaba situado como religión y sanación, para enfrentarse en el debate que pertenece a nuevas solicitudes tal que las reivindicaciones políticas

[25] Prácticas llevadas a cabo por mestizos, campesinos y hombres blancos que habitaban el piedemonte amazónico las cuales no contemplaban todo el conocimiento indígena (Vélez & Pérez, Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia, 2004, pág. 4)

> teniendo como referente las instituciones occidentales, y la creación de las economías locales que miren a trasladar dinero del viejo mundo explotando la nueva búsqueda de espiritualidad (Lombardi, 2011, pág. 1)

En este mismo sentido, luego de más de décadas de haber surgido los movimientos contraculturales y el crecimiento insospechado del *New Age*, se ha dado la apertura al flujo y reforzamientos de discursos apuntando hacia el consumo (Caicedos, 2007), hasta llegar al momento de que todas estas prácticas se insertan en un sistema de mercado. En este panorama, los rituales de Ayahuasca no se escapan de esta lógica de mercado, puesto que es una experiencia que debe ser comprada para ser vivida.

Espacios sin territorios: proceso de translocalización de la Ayahuasca

Entender el significado del ritual de Ayahuasca en nuevos contextos, pasa primero por comprender el contexto de expansión del mismo como forma neochamánica. Para esto es necesario precisar sobre los procesos de "*glocalización*" en el que la Ayahuasca se vio inmersa, y posteriormente entender las lógicas del mercado que de ella derivan.

Lo glocal y translocal

El término de *glocalización* fue propuesto dentro de la sociología por Ronald Robertson (1992) en su artículo *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*. El término fue acuñado para evidenciar las relaciones en las que lo global y lo local interactúan para producir una cultura global. La hipótesis de Robertson (1992) gira en torno a que la globalización ha sido pensada desde factores globales pero deja de un lado lo local, cuando en realidad implica una combinación de ambos.

A pesar de que las relaciones interculturales se fijan cada vez más en todo el mundo, Robertson (1992) cree que definitivamente no nos estamos dirigiendo hacia una cultura unificada. Por ello explica que al usar el concepto de *glocalización* se borran las fronteras entre lo global y lo local. Anteriormente, en la sociología se había entendido a la globalización como si la idea de la localidad se opusiera o resistiera a la hegemónicamente global; por lo que, para comprender la idea de una cultura global es necesario imaginarla como producto de la progresiva interconexión entre culturas locales. Lo global no se contrapone en sí mismo, ni por sí mismo a lo local, más bien es todo lo contrario, lo local es parte del proceso de

globalización; en este sentido la globalización implica la vinculación con localidades y a su vez la invención de la localidad (pág. 28-31).

Sin embargo, el paso de lo global a lo glocal es, también, un cambio de una perspectiva histórica. Mientras que muchos sociólogos posicionan la globalización a mediados del S.XX, Robertson (1992) prefiere verla como un fenómeno que se remota al S.XIX e incluso antes. Ejemplo de ello fue la creación del Estado-Nación o la estandarización del tiempo.

El termino *glocalización* hace dar cuenta de que es la cultura local la que asigna significados a las influencias globales. Los procesos culturales son mucho más complejos de lo que la globalización da cuenta, y esta no se da en una sola dirección si no que se encuentra enmarcada entre la dualidad local-global y global-local, por lo tanto implica una interrelación y una interconexión. En este contexto, el espacio se vuelve abstracto en sus diferencias con lo local y su relación con lo nacional. (Robertson, 1992)

Renée De la Torre (2009) toma la conceptualización de Robertson (1992) y expresa que como la globalización es un proceso dual, se produce por un lado una relocalización de lo global y por el otro una translocalización de lo local. Lo que implica que "así como lo local se globaliza, también lo global se localiza" (De la Torre, 2009, pág. 14)

A partir de la apropiación del término de Robertson (1992), De la Torre (2009) desarrolla tres procesos dialécticos en el que está inmersa la *glocalización*. El primero refiere a la *deslocalización* de la cultura; es decir, una circulación cultural en donde se desanclan los símbolos y prácticas de sus contextos territoriales, ya que los pone en circulación mediante redes que lo extraen más allá de sus límites locales y nacionales. Este proceso se da por oleadas migratorias, éxodo de población, intercambios ideológicos y artísticos, y por las tecnologías de información y comunicación.

El segundo proceso es el de la *translocalización* de las culturas locales, aquí lo local transforma los sentidos culturales y funcionales ajustándose a nuevos contextos; esto es posible mediante una transnacionalización cultural que implica una circulación de productos o personas derivadas del primer proceso. Lo local se reformula y se reinventa en territorios lejanos.

Por último está el proceso de *relocalización* de lo global que se refiere a que una vez transnacionalizados los aspectos o símbolos culturales y que aún se encuentran en circulación, son finalmente transplantados en otros contextos (pág. 16).

De la Torre (2009) entiende los procesos de transnacionalización y translocalización como sinónimos; el proceso desenraiza símbolos, actores y prácticas ya sea porque lo pone en circulación o porque los planta en otros lugares. En este sentido, la translocalización implica el desanclaje y reanclaje de significados en contenedores significantes (materiales) (De La Torre & Argyriadis, 2008); por lo tanto, mediante la relocalización de lo global es posible que estos contenedores significantes circulen "libremente" por circuitos mercantiles (De la Torre, 2008, pág. 50)

Translocalización religiosa

De la Torre y Argyriadis (2008) expresan que las prácticas religiosas, atravesadas por la dinámica de la globalización, están experimentando ciertas transformaciones de gran significado, incluso aquellas que son consideradas como tradicionales o étnicas. Derivado de esto, se puede observar una intensificación de la circulación transterritorial de adeptos, agentes religiosos como chamanes o curanderos, rituales y símbolos que pertenecen a un determinado contexto histórico y geográfico. Estos elementos se han desanclado de sus contextos originales y puestos en circulación, ya sea con las redes de comunicación e información, por los procesos mercantiles o por movimientos migratorios. Por otra parte, también es notorio que cada vez más los campos religiosos locales se abren de forma más rápida hacia una comunicación transcontinental por medio del turismo y el misticismo, tales como los viajeros itinerantes o los *New Agers* que buscan nuevas formas de la experiencia religiosa (pág.6-5). En referencia a este punto, Renée De la Torre (2008), precisa lo siguiente:

> Este proceso dinámico produce efectos de transversalización, que atraviesa distintos puntos a las culturas fijas a sus territorios locales (…) al mismo tiempo conecta a estas culturas con redes dinámicas y con extensión y alcances nacionales, continentales e incluso globales. (De la Torre, 2009, pág. 50)

A su vez esta transversalización entre lo local y lo global produce un doble efecto: por un lado, los bienes de circulación global que han sido desanclados de sus contextos, que

fluyen por la red de comunicación y fijan sus raíces en los marcos institucionales de culturas locales; por el otro lado, reconfiguran el alcance de lo local en redes de intercambio global, haciendo posible la conexión con instituciones que recrean y construyen circuitos de intercambio simbólico y económico. Sin embargo, estos movimientos serán legitimados siempre y cuando haya una tradición que justifique su existencia. (De La Torre & Argyriadis, 2008)

Las expresiones religiosas en Latinoamérica se encuentran dinamizadas por una constante circulación. Estas movilizaciones, en gran parte están medidas por las industrias culturales (De la Torre, 2008). Aunado a esto, la movilidad, como producto de la globalización, acorta distancias entre culturas. En este sentido,

> No incluye solamente la circulación de individuos sino también la forma en la que los lugares entran en relaciones inéditas, a través de las trasferencias de bienes, capitales, ideas o prácticas que acompañan o prolongan esas movilidades y funcionan como vectores de intercambio y de interacción social (Cortes y Faret, 2009 en Losonczy & Mesturini, 2011, pág. 164)

De la Torre (2008) explica que dados estos movimientos migratorios, se produce un discurso sobre los orígenes que permiten reanclar lo que ha sido desterritorializado en nuevos espacios, sean estos simbólicos o reales. Esto hace posible la construcción de una identidad que "se construye tanto por pertenencia, como por referencia marcos de producción y distribución simbólica global" (pág. 52). En este proceso de interacción se produce una identidad religiosa, tanto que se gestan sincretismos espirituales o mezclas filosóficas con concepciones científicas.

El mercado de creencias

El mundo contemporáneo ya no encuentra límite alguno para el intercambio de ideas, recursos o experiencias y cada vez más nos vamos acercando a una cultura globalizada. Una de las características de las sociedades modernas es la importancia que ha adquirido el mercado global como un sistema social independiente que influencia a los demás sistemas con su particular lógica (De la Torre & Gutierrez, 2005). En esta dinámica de intercambios bidireccionales, aparece también impactado el conocimiento y mezcla de distintas tradiciones religiosas.

En este nuevo contexto de globalización se activan flujos culturales por medio de la circulación de mercancías que ponen en contacto culturas lejanas. Estas mercancías ya no son objetos que se consumen de inmediato, si no que se ha llevado esta lógica hacia la oferta y consumo de bienes simbólicos. Esta mercantilización ayuda a transversalizar los elementos de valor entre el contexto cultural de donde proviene la mercancía y el contexto donde se usan y reapropian dichas mercancías (De la Torre & Gutierrez, 2005)

Ante este panorama, la relación de las crecientes creencias religiosas y el mercado moderno han pasado a ser conocidas, como dice Josep Fericgla (1998), como "*el nuevo mercado de las creencias*". Nos encontramos frente una época en donde el mercado pone al alcance de todos un sin número de objetos y con ellos creencias y prácticas, cada una con sus estilos particulares, pero que le permite al consumidor, escoger para sí elementos de varias opciones para construir un sentido propio. Este nuevo mercado, está repleto de un sin fin de elementos que han sido desterritorializados de sus contextos originarios (Caicedo, 2009).

> La religión se vuelve cada vez más en una cuestión de consumo de bienes culturales. Los términos de religión a la carta, consumos religiosos, mercancías religiosas, turismo religioso, señalan que la religión contemporánea ha llegado a tal grado de mercantilización, que los símbolos sagrados, antes reservados a rituales religiosos, ahora se ofrecen y circulan como una mercancía cultural más. (…) Por otro lado, la publicidad ha sido muy receptiva para incorporar al mercado aquellas sensibilidades que incluso han surgido como propuestas contraculturales a la sociedad monetarizada y de consumo. Ejemplo de ello es la industrialización y mercadeo de la gama de productos y servicios de signo *New Age*, cuyo mensaje inicial se oponía a la lógica de producción y consumo del mercado, que opera con la única lógica de la ganancia (De la Torre & Gutierrez, 2005, págs. 56-57)

Y es que el insospechado crecimiento del movimiento *New Age* pone de manifiesto la apertura, circulación y reforzamiento de nuevos discursos alternativos como la creación de nuevas técnicas de consumo, que son cada vez más sofisticadas. Entonces lo que existe en el mercado es una sobreoferta de creencias contradictorias que compiten entre sí, en donde quien las use puede hacerlo a su antojo y en los grados que desee. La condición novedosa de este tipo de ofertas de creencias radica en el poder del sistema para generar nuevas mercancías destinadas a la construcción "a la carta" de subjetividades. En este panorama, la oferta pasa a tener un significado de oferta de sentido en donde el consumidor puede usar a discreción lo

ofertado en el mercado, permitiéndole armar y rearmar distintas versiones de sí mismo (Caicedos, 2007) .

IV

HACIENDO ETNOGRAFIA: MÉTODO Y CAMPO

Cualquier aproximación al estudio del campo religioso o espiritual de las sociedades actuales, nos remite, necesariamente, a la idea de un cambio en la concepción de los procesos religiosos; como dice Hervieu-Léger (1993):

> Lo religioso no se define únicamente por medio de los objetos sociales (las religiones) dentro de las cuales se manifiesta de forma compacta y concentrada. Lo religioso es una dimensión transversal del fenómeno humano, que atraviesa, de manera activa o latente, explícita o implícita, todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica según las modalidades propias de cada una de las civilizaciones, en el seno de las cuales se esfuerza por identificar su presencia. (Harvieu-Léger; 1993 en De la Torre & Gutierrez; 2005, pág. 54)

En este sentido, el estudio debe abordarse de acuerdo con las particularidades de los contextos socioculturales donde se desarrollan los hechos mágicos-religiosos. Por ello, el trabajo aquí planteado apunta hacia la observación y el análisis de los factores que dinamizan los rituales de Ayahuasca en La Gran Caracas/Venezuela[26], y el significado producido por los procesos translocales.

Llegado a este punto, resulta oportuno resaltar que sí, bien es cierto, existe una amplia documentación teórica, en su mayoría antropológica, sobre las caracterizaciones de los rituales de Ayahuasca en otros países, su acceso en Venezuela es difícil debido a que este es un tema relativamente "nuevo" para la comunidad científica de este país. Además, son casi nulos los estudios disponibles en la materia, ya que no es un tópico ampliamente investigado por la sociología o antropología venezolana, aun cuando los ceremoniales de Ayahuasca se están realizando en el país desde hace 7 u 8 años.

[26] Con La Gran Caracas, me refiero al distrito capital y los Altos Mirándinos.

Hecha la observación anterior, y dada la naturaleza del trabajo, una investigación de estudio de campo puede brindar la información necesaria para llenar estos vacíos teóricos. En este orden de ideas, el trabajo de campo se refiere a:

> El análisis sistemático de problemas en la realidad con el propósito bien sea de describirlos, interpretarlos, entender su naturaleza y factores constituyentes, explicar sus causas y efectos, o predecir su ocurrencia, haciendo uso de métodos característicos de cualquiera de los paradigmas o enfoques de investigación (…) Los datos de interés son recogidos en forma directa de la realidad; (…) se trata de investigaciones a partir de datos originales o primarios. (Barrios, 2006, pág. 17)

Realizar un trabajo como el que aquí se pretendió, requirió tomar prestado de la antropología clásica la manera *in situ* de abordar una investigación; a los efectos de esto, es a través de la experiencia y de la observación directa que se puedo llegar a conclusiones precisas y contundentes. Por lo tanto, el método etnográfico nos pareció el más adecuado para guiar esta investigación, ya que permitió descripciones detalladas de situaciones, eventos, y comportamientos que facilitaron captar el sentido que las personas dan a sus actos y al mundo simbólico que los rodea (Guber, 2006). Aunado a ello, la misma autora precisa lo siguiente:

> Como un método abierto de investigación en terreno donde caben las encuestas, las técnicas no directas, fundamentalmente la observación participante y las entrevistas no dirigidas, y la residencia prolongada con los sujetos de estudio, la etnografía es el conjunto de actividades que se suele designar como "trabajo de campo" y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción (Guber, 2006, pág. 16)

La descripción corresponde a lo que suele llamarse "interpretación". Esta interpretación reconoce los "marcos de interpretación" donde los actores encuadran su comportamiento y le asignan sentido. Por lo tanto, el investigador debe aprehender los marcos conceptuales en donde los individuos actúan y hacen inteligible su comportamiento. En este sentido, adoptar este tipo de metodología significa elaborar una representación de los que los actores piensan y dicen; de modo tal que es una conclusión interpretativa por parte del investigador, que proviene de la confluencia entre el abordaje teórico y el contacto con el objeto de estudio. (Guber, 2006)

> El enfoque etnográfico se apoya en la convicción de que las tradiciones, la funciones, los valores y las normas del ambiente en que se vive se van internalizando poco a poco y generando regularidades que puedan explicar la conducta individual y de grupo en forma adecuada (…) el investigador observa a los sujetos *in situ* y las teorías emergen de los datos empírico relacionados con las estructuras de los eventos (Martínez, 2004, págs. 181-182)

En las investigaciones etnográficas no existe una "hipótesis" o "problema inicial" explicito ya que estos llevan a limitar y restringir la observación por parte del investigador y por consiguiente omite la captación de realidades que pueden tener una relevancia y significado en la comprensión de las estructuras sociales. (Martínez, 2004).

Durante el campo, la observación participante fue la estrategia privilegiada para la obtención de datos. Entendiendo esta como:

> Una técnica en la que el investigador se adentra en un grupo social determinado, de forma directa, durante un período de tiempo relativamente largo; estableciendo una interacción personal con sus miembros para escribir acciones y comprender, mediante un proceso de identificación sus motivaciones. (Corbetta, 2007, pág. 305)

Para facilitar el proceso de observación se tomo como referencia la guía de observación propuesta por LeCompte y Preissle (1993), en donde el investigador debe tratar de responder a las preguntas de *quién, qué, dónde, cuándo, cómo y por qué* alguien hizo algo. Respondiendo estas preguntas el investigador podrá centrar su actividad en la ubicación de los datos más significantes que servirán después para la correcta interpretación de los hechos en estudio. (LeCompte & Preissle, 1993)

Las observaciones pertinentes en el campo se hicieron en las fechas correspondidas entre el 27 de febrero de 2016 y 29 de junio de 2017. En dicho período se asistió a diez ceremoniales de Ayahuasca , divididos de la siguiente manera: tres en la finca Las Taparitas, tres en Yogalipan El Avila, dos en la escuela vegetalista Tierrasana y dos en Espacio Galipán, en El Ávila.

Ahora bien, en el marco de las consideraciones anteriores, y desde el punto de vista metodológico, antes de iniciar el campo surgió la interrogante de que si uno como investigador debe tomar o no para investigar el brebaje y su contexto de toma, lo que conlleva una carga

profunda de consecuencias hermenéuticas: ¿se debe tomar o no?, de no tomar tal vez no se entienda nada de lo que sucede en el campo; o por el contrario, los informantes quieren saber antes de iniciar una conversación con el investigador si este conoce de primera mano qué significa tomar Ayahuasca y con quién ha tomado. En el mejor de los casos, no tomar genera recelos acerca de la capacidad del investigador para entender lo que el informarte quiere trasmitir; en el peor de los casos no se puede acceder al campo. Dicho esto, como investigador, se tomó la decisión de tomar Ayahuasca, para de esta manera contar con una valiosa herramienta de valor heurístico para formular preguntas y alcanzar una empatía con los informantes, superior a si no se tomara el brebaje.

Por ello, debido a las particularidades del acceso a los ceremoniales de Ayahuasca, en donde para poder participar en el ceremonial implicó, necesariamente, tomar Ayahuasca. La observación participante se llevó a cabo antes de la ingesta de Ayahuasca, ya que a medida que iban llegando los participantes se presentó la oportunidad para establecer conversaciones informales, y después de cerrase el "trabajo"[27]. La técnica de recolección de información privilegiada fue la nota de campo, las cuales se tomaron para hacer registro de lo que se observó, circunscribiendo conversaciones informales con los participantes, y éstas permitieron llevar registro de las actividades dentro de los cuales el investigador estaba imposibilitado de preguntar directamente (Kawulich, 2005).

Resulta oportuno resaltar que dada la peculiaridad del acceso a los ceremoniales, durante el "trabajo" la implicación personal y vivencial permitió una mejor aproximación a la experiencia de los sujetos. Esta estrategia, la cual implica al investigador como persona, tuvo como propósito obtener una mayor comprensión de las relaciones producidas entre el Taita y los participantes, así como también el trabajo grupal elaborado durante las ceremonias de Ayahuasca, y está orientada, no tanto a la producción de datos, sino a coadyuvar a la producción de los datos observados empíricamente y su posterior interpretación y análisis.

Hechas las consideraciones anteriores, se estableció como unidad de análisis todos los consumidores de Ayahuasca en el Distrito Capital y los Altos Mirandinos. A su vez, la población de estudio se ha delimitado a los participantes que asistan a los ceremoniales en las

[27] Con la trabajo me refiero a el proceso personal que se lleva a cabo durante el ceremonial

4 localidades antes descritas. Finalmente, para complementar la investigación y recoger demás datos que sean pertinentes al estudio, se efectuaron seis entrevistas a profundidad a informantes claves. Estos informantes, según Taylor y Bogdan (1984), apadrinan al investigador en el campo y son sus principales fuentes de información. De igual manera, pueden completar la información necesaria sobre el escenario cuando el investigador no está presente. Estas entrevistas fueron de importancia para poder registrar las experiencias personales de los participantes, y así dar respuesta a los objetivos planteados en esta investigación. De esta manera, representaron un valioso instrumento para aportar información adicional, ya que de ellas se podrán extraer categorías de análisis que enriquecieron la investigación.

En las a entrevistas a profundidad o no estructuradas, como las llama Taylor y Bogdan (1984), no hay un contenido de las preguntas que está previamente establecido y por lo tanto las preguntas a realizar pueden variar en función de cada sujeto. Aquí el investigador plantea los temas de discusión en el curso de la conversación (Corbetta, 2007). En este sentido, las entrevistas a profundidad son

> Encuentros cara a cara entre el investigador y el informante, encuentro dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias a situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras. (…) Estas siguen el modelo de una conversación entre iguales y de un intercambio formal de preguntas y respuestas (Taylor & Bodgan, 1984, pág. 101)

Los informantes fueron seleccionados bajo los siguientes criterios:

- Que hubieran tomado Ayahuasca en múltiples ocasiones, y que tuvieran un conocimiento profundo de la experiencia con esta sustancia.
- Que los entrevistados abarcaran un rango de edad amplio.
- Que fueran consecuentes en las 4 localidades antes descritas.

En cuanto al análisis de los datos empíricos, en investigaciones cualitativas, como la que aquí se plantea, "el enfoque estará orientado hacia el desarrollo de una comprensión a profundidad de los escenarios o personas que se estudian" (Taylor & Bodgan, 1984, pág. 159). En este sentido y siguiendo lo planteado por Taylor y Bogdan (1984), los análisis pertinentes

se hicieron en función de tres etapas. La primera correspondió a un proceso de descubrimiento en progreso en donde se identifícaron temas, desarrollan conceptos y proposiciones; esto se hace mediante la reunión de todas las notas de campos, trascripciones y/u otros materiales, registrando toda idea importante y tema emergente que se destaque en los datos empíricos para luego iniciar un análisis intensivo del mismo pasando de la descripción a la interpretación de conceptos.

La segunda fase, se define por un proceso de codificación, la cual implica "un modo sistemático de desarrollar y refinar las interpretaciones de los datos" (Taylor & Bodgan, 1984, pág. 167). Esta fase radica en la reunión de todos los datos que se refieren a ideas, conceptos y preposiciones para luego desarrollar categorías de codificación y posteriormente codificar los datos empíricos (notas de campo, transcripciones, y otros materiales), separando los mismos a las diversas categorías.

La tercera y última fase corresponde a un proceso de relativización de los datos, la cual trata de interpretarlos en el contexto en el que fueron recogidos (Taylor & Bodgan, 1984). En esta fase se tiene que tener en cuenta los datos solicitados y los no solicitados, puesto que en el proceso de investigación puede que emerja información espontánea. Así como también evaluar la presencia o influencia del investigador en el escenario y demás personajes presentes.

IV

SALUD Y BUENA PINTA: LAS CEREMONIAS DE YAGÉ

A lo largo del tiempo las *tomas* de Ayahuasca han tenido un auge significativo en Venezuela; sin embargo, en este punto es de suma importancia hacer la aclaratoria de que se desconoce la llegada del Yagé a Venezuela, esto se debe, en parte, a la falta de producción de material antropológico y sociológico sobre la materia, ya que la Ayahuasca y todo lo referente a las prácticas neochamánicas y *New Age,* en el país, están en los márgenes de estas disciplinas, por lo que no han sido estudiadas a profundidad; aunado a esto, los informantes solo reconocen que la llegada del Yagé a Venezuela se debe a viajeros itinerantes que fueron al Putumayo y comenzaron a organizar ceremoniales en el país, trayendo a los chamanes de las etnias colombianas, sobre todo Ingas[28] y Cofánes[29], para que realizaran *tomas* por lo que los ceremoniales que se desarrollan en el país siguen los lineamientos de estas tradiciones.

Para fines de la investigación, el trabajo de campo tuvo lugar entre el 14 de enero de 2016 y el 28 de julio de 2017, en donde se participó en 10 ceremoniales de Ayahuasca. Las mismas presentan ciertas diferencias, puesto que cada ceremonial se dirige con estilos diferentes; sin embargo, para describir las ceremonias, como investigador, se ha optado por hacer una descripción de un "tipo de ceremonial", agrupando las semejanzas que se dan en cada ceremonia. Del mismo modo, se presentarán las diferencias más relevantes, las cuales, en su conjunto, ayudarán a alcanzar los objetivos propuestos en este trabajo y lograr una mayor comprensión de la práctica. No obstante, la descripción aquí propuesta no pretende ser el reflejo de un tipo de ceremonia "ideal" o con la idea del "deber ser", sino que esta refleja, grosso modo, un esquema general que se da con mucha frecuencia en las ceremonias.

[28] Los ingas son un pueblo de decencia quechua que se encuentran al norte de Colombia.

[29] Los Cofánes, conocidos como los A´i, son una comunidad indígena que se encuentra en la frontera de Colombia y Ecuador.

Empero, antes de dar entrada a la descripción de los ceremoniales, es importante dar algunas nociones de elementos que circundan el fenómeno, como lo es la figura central que hace el ceremonial posible, la preparación y cocción del Yagé, y las influencias energéticas que de ella derivan. Estos elementos, de igual forma, facilitaran la comprensión de la dinámica de los ceremoniales de Ayahuasca.

La figura central: El papel del *Taita*

A lo largo del texto se ha empleado, en varias ocasiones, la palabra "*Chamán"* para referirnos a la persona que dirige o lleva a cabo la práctica chamánica. Sin embargo, el empleo del término es una simple convención puesto que en la antropología y en la sociología es el nombre que recibe la figura en cuestión, ya que en ninguna modalidad del chamanismo se utiliza tal designación; ejemplo de ello son los chamanes Shuar[30] que se denominan *uwishin* o los chamanes Ingas y Cofánes se denominan *Taitas*. En la modalidad neochamánica se utiliza el termino *neochamán* precisamente por carecer de términos propios a emplear. No obstante, en el caso de las *tomas* de Ayahuasca, los que no son *neochamanes*, pero cumplen con la función de dirigir el ceremonial se les llama *dadores* de "medicina".

Independientemente de cómo se les llame o se llamen ellos mismos, todos estarían de acuerdo en que su función es la facultad de curar, o de comunicarse con los espíritus y de presentar habilidades visionarias y adivinatorias, sean heredadas o aprendidas, como lo es en el caso del neochamanismo. En el caso de las etnias tomadoras de Ayahuasca, los *Taitas,* son los encargados de la preparación del brebaje; "todo queda grabado en la Ayahuasca, especialmente en el momento de la cocción", dice el Taita Jersain Tisoy[31]. Preparar Yagé es todo un proceso, primero se tiene que recoger la liana y las hojas del arbusto. Luego, se pasa a un proceso de batoneo de la liana y limpieza de las hojas. Paralelamente a esto, se preparan los recipientes para la cocción, junto con el fuego. Posteriormente se pasa a un proceso de vigilancia, decantado, catado, enfriado y envasado del brebaje. Todas estas fases se hacen en un contexto ritualizado, lo que implica que todo lo que se haga o deje de hacer es este período puede repercutir sobre la elaboración del brebaje, haciendo que todo sea susceptible de tener un reflejo en la Ayahuasca, por lo que desde el momento de la preparación hay una noción del

[30] Población indígena entre a frontera de Ecuador y Perú.

[31] Conversación informal con el Taita Jersain Tisoy. Registrada en Diario de Campo.

manejo de energías corporales que tendrían repercusiones tanto en el producto elaborado como en el momento del ceremonial.

En las sesiones de Ayahuasca el Taita o el Dador juegan un papel de suma importancia puesto que es el encargado del correcto desempeño de la sesión. Al haber seguido el camino de la iniciación, con la práctica logra desarrollar una capacidad visionaria sin llegar a la embriaguez, pudiendo seguir su imaginería mental y dirigir la sesión, y según las necesidades, levantarse para ver a cualquier participante o hacer cualquier acción útil.

El Taita, a su vez, tiene un equipo de labor, quienes están encargados de brindar apoyo en las tareas de cuidado y limpia de cada uno de los participantes. Este equipo puede estar compuesto por acompañantes del Taita o participantes frecuentes, de larga trayectoria con el Yagé, que como dicen ellos mismos, prestan servicio a la "medicina"[32]. A su vez, se encargan de hacer el debido cuidado a la fogata durante la ceremonia, o como lo llaman en las ceremonias "el círculo del fuego sagrado"; esta se dispone con las brasas en forma de flecha apuntando hacia el altar[33]. Estos cuidadores del fuego parecieran no estar bajo los efectos de la Ayahuasca; sin embargo, al igual que todos los participantes, tomaron Yagé. Un informante dice "yo le pido a la medicina la fuerzas suficientes para cuidar a los asistentes y si la medicina me dice que alguien falta, tengo que ir a buscarlo. Esto lo hago porque siendo el llamado al servicio".

De la figura central que aquí tratamos, como ya vimos, se desprende una noción de manejo de energías, puesto que el Taita o el Dador tiene la capacidad de condicionar, a través de su propia energía, el resultado de la sesión, puesto que esta energía envuelve a todos los participantes logrando un control sobre la armonía grupal. En el caso que existan fuertes descargas energéticas debido a la carga individual de un participante que se encuentra "purgando" energías pesadas, el Taita o Dador actúa asimilando en su propio cuerpo las energías desbalanceadas, armonizando la carga individual y manteniendo la armonía del grupo. Esta modulación energética se transmite a través de los cantos sagrados llamados "ícaros".

[32] Es común referirse al Yagé como "medicina". Categoría que se explicara a profundidad en los posteriores análisis.

[33] Ver apartado de "Setting Ceremonial".

Los “ícaros”

Se le denomina “ícaro” a la melodía o canción utilizada por los Taitas en sus rituales. Algunos ícaros son transmitidos de maestro a aprendiz, llegando a tener muchas generaciones de antigüedad. Otros son transmitidos directamente de la naturaleza. La mayoría son en quechua o castellano. El ícaro es un canto que cura, es el vehículo que lleva la sabiduría y la energía personal del Taita y representa el símbolo de su poder. Utilizando su ícaro el Taita puede “cargar” un objeto o sustancia con su energía para luego utilizarlo con un bien específico.

Así, es común ver que “icaran” (cantan) sobre algún brebaje antes de ofrecerla en un ceremonial, o icaran sobre la coronilla o cuerpo del participante. El ícaro constituye la herramienta fundamental para el curandero amazónico. Éste lleva la energía y el conocimiento del chamán y constituye su patrimonio, su herramienta de trabajo y el legado para sus aprendices como parte de su futuro entrenamiento. Ya que representan la energía del chamán o el dador, la efectividad de sus ícaros depende directamente de su preparación y experiencia. Muchos comúnmente manifiestan que sus conocimientos, incluyendo los ícaros, fueron transmitidos y aprendidos en sueños o visiones recibidas por las plantas maestras en el proceso de aprendizaje. Primero aparece la melodía en forma de silbido repetitivo, luego se manifiesta poco a poco todo el ícaro. Del mismo modo, a la hora de curar, el ícaro correspondiente aparece intuitivamente.

Tanto las palabras que constituyen el ícaro como su significado no tienen una importancia indispensable. Lo que es importante es que el Taita o Dador sientan y comparta el espíritu del ícaro, se identifique plenamente con él. Los ícaros utilizados tienen palabras muy simples que aluden a ciertos animales, plantas o fenómenos naturales de poder simbólico. La mayoría contienen palabras en quechua, castellano o el dialecto del maestro original. Muchos tienen influencia cristiana haciendo alusión a santos o símbolos cristianos.

Una vez precisado sobre la figura central de los ceremoniales de Yagé y todo lo que de ello deriva, se dará paso a la descripción detallada de los ceremoniales comenzado por las preparaciones previas que hay que seguir para poder llegar a una *toma* y la forma en que se llega a ella.

Participar en una ceremonia: El preámbulo

Llegar a una *toma* de Yagé es, relativamente, tarea fácil. La primera aproximación que tiene una persona a este tipo de prácticas es a través de un conocido que ya haya asistido anteriormente a los ceremoniales; es decir, el clásico boca a boca. Quien conozca de los rituales y no tiene un acceso directo a los ceremoniales, tiene una tarea simple: ir diciendo en los círculos en los que se desenvuelve que quiere tomar Yagé y tarde o temprano dará con quien haya tomado o tiene un amigo que a su vez conoce a una persona que haya tomado. La segunda aproximación que puede tener alguien es a través de los medios de comunicación digital. Actualmente es cada vez más la información que se consigue en internet con respecto a los ceremoniales; aunado a ello, los organizadores de dichas *tomas* publican los encuentros con carácter de "evento" en las redes sociales, especialmente en Facebook.

Tenemos entonces lo que Uribe (2002) describe como *redes en emergencia* sobre las *tomas* de Ayahuasca en Colombia:

> Tenemos de esta forma dos redes de comunicación superpuestas que forman la comunidad o las comunidades terapéuticas de un chamán dado. La primera, y sin duda la original, está conformada por los sutiles hilos de la comunicación boca a boca que ponen en contacto a los fieles y a su maestro. Se trata del rumor, de la conseja o el consejo sobre los méritos clínicos del chamán, sus curaciones y sus aciertos, sus predicciones y su empatía con los sufrientes, transmitidos ante todo oralmente (…) La segunda red de comunicación es más reciente y actúa como catalizadora poderosa de la primera. Y es que el chamanismo ha entrado con vigor en la era de los *mass-media* y del Internet. (Uribe, 2002, pág. 11)

Una vez que la persona haya logrado dar con la información necesaria para asistir a la ceremonia se le pone en contacto con los "organizadores", quienes son los encargados de gestionar a los participantes e incluirlos a una base de datos de "amigos ayahuasqueros". A partir de ese momento la información sobre futuros encuentros se maneja por correo electrónico. Existen, sin embargo, organizadores que no utilizan este medio de difusión, sino que prefieren una aproximación más "familiar" como lo llaman ellos, por lo que las invitaciones se hacer de manera personal a través de un mensaje de texto o una invitación directamente al perfil de Facebook. No obstante, la realización de las ceremonias no son de conocimiento popular, ya que para conocer a fondo sobre la realización de las mismas se tiene

que estar dentro de la dinámica de la practica; en este sentido, se puede decir que son discretas, pero no secretas.

El contenido de estos mensajes es, en cierto modo, seductor y llamativo puesto que se suele invitar con frases como: *"Ceremonia nocturna de medicina ancestral Ayahuasca"*, *"invitación de amor y reencuentro con la medicina sagrada del Yagé"*, *"son todos cordialmente invitados a la ceremonia con medicina aborigen, milenaria y de gran poder Yagé", "Buen día familia de medicina (…) esperemos poder brindarnos un momento de quietud al alma en medio de tantas revueltas que se suscitan. Claridad de pensamiento y calor al corazón"*[34]. Las invitaciones suelen ser para los días sábados y tienen una hora de llegada al sitio entre las siete y las nueve de la noche, para aquellos lugares de fácil acceso, como por ejemplo lo son: La Finca las Taparitas, ubicada en Los Teques o la Escuela Vegetalista Tierrasana, ubicada en El Hatillo, para los cuales se puede ir en vehículo propio o se coordina transporte con los organizadores y demás asistentes. Hay, de igual forma, ceremonias que se realizan en dos localidades en el Ávila, estas son; Espacio Galipán CafeConser y la cabaña Yogalipán. Para estos casos los organizadores coordinan Jeeps que suben a los participantes a los sitios antes mencionados, con salida desde el Hotel El Ávila y generalmente la hora de encuentro es a las siete y media de la noche. Todos estos lugares son localidades que, en cierto modo, son alejados de los núcleos urbanos. En cuanto a los participantes de la ceremonia, no se sabe a ciencia cierta cuantas ni quienes asistirán, por lo que la composición y el número de participantes pueden variar notablemente de una ceremonia a otra.

Los mensajes enviados anunciando el encuentro ceremonial suelen incluir ciertas "recomendaciones" o "sugerencias" a seguir días antes para poder asistir al encuentro. Estas recomendaciones tienen el objetivo de preparar el cuerpo para la ingesta de la "medicina" de manera tal que se encuentre en el mayor estado de "pureza" interior posible; empero, esta noción de "pureza" como la conservación de la energía vital. A su vez, se sobre entiende que el no seguir estas recomendaciones no se está apto para asistir al ceremonial y si se asiste puede generarse un proceso de malestar físico y mental. Entre las sugerencias dadas se encuentra, en primer lugar, abstenerse de tener relaciones sexuales por lo menos tres días antes de la *toma*; esto, según lo expresado por los chamanes, es debido a que "en el encuentro sexual

[34] Correos y mensajes de invitación a las *tomas* de Yagé, registrado en Diario de Campo.

se libera energía y la vez se recibe la energía de la pareja, por lo que al llegar a la ceremonia con una energía proveniente de otra persona se experimenta es el proceso de la pareja y no el propio".[35] Un participante en un ceremonial lo expresaría de la siguiente manera:

> La dieta es un elemento fundamental para lograr que la medicina permanezca en el cuerpo durante mucho tiempo, de manera que pueda ser bien absorbida y facilitar un trance de muchas horas. Es importante, en primer lugar, no perder la presión de energía vital. No debemos dejar que disminuya la presencia del tacto sagrado en nosotros. Esto nos exige tener un cuidado especial para que no haya pérdida energética en el orgasmo y en la eyaculación. Ese instante de placer en el que se desprende la energía vital de nuestro cuerpo, hace que bajen todas las presiones, y debilita el recorrido del tacto sagrado.[36]

En segundo lugar se recomienda, con tres días de antelación, comer moderadamente alimentos frescos, naturales y evitar carnes rojas, cerdo y pollo. Evitar también grasas, picantes, comidas muy condimentadas, cebollas, quesos añejos, ajos y ácidos. Del mismo modo evitar ingerir alcohol u otras drogas y fármacos e ingerir abundante agua. Esta recomendación para "depurar el cuerpo ya que se prepara para un proceso purgatorio de eliminación de toxinas".

En lo que respecta a las mujeres en su ciclo menstrual, hay quienes les piden cordialmente abstenerse de participar en los ceremoniales. Otros que les permiten asistir pero con aprobación previa. Y otros lo permiten sin problema alguno, solo con la condición de informar "la fase lunar", es decir en qué parte del ciclo menstrual se encuentra la mujer. Estas precauciones se deben a que a nivel físico al tomar Ayahuasca, el cuerpo entra en un estado de mayor sensibilidad y aumenta la circulación sanguínea, por lo que aquellas mujeres que estén con el período podrían tener consecuencias mayores. En un ámbito "energético" los chamanes expresan que aquellas mujeres que estén en la fase lunar podrían entorpecer el proceso y el nivel energético con el que se maneja el grupo.

La ingesta de Ayahuasca provoca una mayor sensibilidad en el cuerpo por lo que se recomienda siempre asistir a las ceremonias con ropa abrigada puesto que se tiende a sentir

---

[35] Conversación informal con Bárbara Ramírez. Registrado en Diario de Campo.

[36] Conversación informal con un participante en una *toma*. Registrado en Diario de Campo.

más el bajo de temperatura de la noche. Del mismo modo, hay quienes sugieren asistir con una vestimenta en particular, sobre todo para las mujeres. Estas deben asistir en faldas largas o vestidos largos ya que "como las ceremonias son nocturnas, la luna conecta con la energía femenina".

Llegue a la toma. ¿Y ahora?: Preparación y explicación para la primera copa

Las ceremonias, por lo general, se organizan de sábado para domingo. Comienza alrededor de las siete p.m. cuando los participantes van llegando al sitio. Muchos son conocidos. Otros, asisten para tomar Ayahuasca por primera vez. Cada participante que llega examina el sitio para luego ubicarse en el lugar que le parezca más cómodo. Algunos de ellos se ubican cerca del altar. Otros intentan ubicarse lo más cerca posible de la fogata. Y siempre hay unos que se ubican en un espacio apartado, pero manteniéndose a la vista del chaman y su equipo.

Hay una especie de "sacralidad" en el sitio, por respeto a la "medicina". Esto se puede ilustrar de mejor manera en un episodio en el campo, cuando se asistió por primera vez a una toma hablando con una acompañante, se empleó un tono de voz por encima del que había en el lugar, inmediatamente se acerca un organizador pidiendo que por favor si se iba hablar se hiciera en un tono bajo y de respeto puesto que se estaba esperando la llegada de la medicina y el Taita.

Es así como todos los participantes se mantienen con esta misma actitud, en silencio esperando la llegada del Taita para iniciar el ceremonial. Se observan a algunos los participantes sentados, tratando de mantenerse despiertos. Hay quienes deciden dormir hasta el inicio del ceremonial. Mientras tanto, los organizadores anuncian que se va recolectar el "aporte" de la ceremonia y pueden ir pasando al lugar dispuesto para ello. Allí, se chequea que cada participante inscrito en la ceremonia y se asegura que todos los anunciados estén presentes. Una vez llegado el Taita, las puertas de acceso se cierran y no se permite la salida o entrada de nadie más al sitio. Seguidamente se llaman a todos los participantes, de la manera más silenciosa posible, a reunirse junto al altar ya que el Taita dirá unas palabras.

La ceremonia comienza formalmente cuando el Taita dice "vamos a empezar". En primer lugar pregunta quién o quiénes toman Ayahuasca por primera vez. Los primerizos son

un número variable; pueden haber dos o tres, como pueden haber veinte, lo cierto es que, en todas las ceremonias, siempre habrá alguien que asiste por primera vez. A éstos, el Taita les pide que se acerquen al frente y da una breve explicación sobre que es el Yagé. En la ceremonia del Taita Jersain Tisoy, este explica:

> La Ayahuasca es la planta maestra, tomarla es vivir en armonía, equilibrio y disciplina. Aquellos que dicen que es una droga, es porque no han compartido la sabiduría del Yagé. La Ayahuasca te cura por dentro, cura lo que somos y quienes somos. La Ayahuasca te enseña a vivir y para curarte físicamente. Hay que curarse por dentro, siendo coherente con lo que se dice y se hace[37]

El Taita Crispin Chindoy le dice a los primerizos:

> El efecto que te la medicina es provocar vómitos o diarreas porque te limpia por dentro. Lo que uno ve en el proceso no son alucinaciones, sino visiones ya que es viajar al subconsciente de manera consiente. La medicina te muestra lo que ha en el interior de cada persona, por lo tanto, te permite ver lo que eres y lo que debes trabajar.[38]

Por otra parte, Bárbara Ramírez, en concordancia con el Taita Crispin dice:

> El Yagé ordena la mente, hace que esos dos hemisferios establezcan un puente casi perfecto para que puedas acceder a inconsciente de una forma consciente, para que accedas a tu subconsciente y extraigas de allí registros de memoria y de emociones que tu consciente no está realmente contemplando.[39]

Posteriormente los ayudantes del chaman proceden a llamar a los participantes que quieran proyectarse *"rape"*[40]*;* este se sopla por la nariz a través de un proyector, se coloca el rape en un extremo y se sopla por él otro. Esto es utilizado para preparar a los participantes para recibir a él Yagé, "abriendo el tercer ojo". El mismo descongestiona las fosas nasales y limpia los senos paranasales.

A continuación, el chamán dice a los participantes que es importante tener un propósito para asistir a la ceremonia. En ocasiones, en otra forma de ceremonial, se dividen hombres por un lado y mujeres por otro y en cada uno se hace un círculo en donde se habla de los

37 Registrado en Diario de Campo.

38 Registrado en Diario de Campo.

39 Entrevista Bárbara Ramírez.

40 Preparado de tabaco molido y aromatizado. Es preparado para hacer proyecto por las vías nasales.

propósitos de cada participante. En lo recogido durante el período de cambio, evidencia la multiplicidad de razones por que los llevaron asistir y estos pueden variar en función de la asistencia a los ceremoniales. Sin embargo, la mayoría de estos testimonios tienen de trasfondo una aficción que necesita ser tratada para poder llegar a un tipo de "sanación"[41]. Aunado a esto, hay quienes llegan sin propósito alguno y lo que buscan es, de alguna manera, la expansión de la conciencia.

Llega el momento de tomar la primera copa y el Taita o Dador se encuentra detrás del altar con el Yagé en el centro, llaman hacer una fila y recibir la copa con él Yagé. Antes de tomar, se sahúma la sala con incienso, palo santo, copal o sándalo, de manera tal de recibir el Yagé lo más "limpio" posible. Aunado a esto se hacen unos rezos en quechua para "activar" la Ayahuasca. Hay chamanes que, además de los rezos tradicionales, incorporan elementos de la religión católica-cristiana, como lo son imágenes de vírgenes, santos o la oración del padre nuestro.

Una vez en la fila, los participantes no pueden evitar sentir nervios o cierta tensión. La sensación de miedo y nudo en el estómago es un tema recurrente que se observa en todos los participantes. Comentarios como: "ay que miedo" escapan de los primerizos, mientras que los más experimentados se les nota cierta naturalidad. Van pasando a tomar uno a uno, el chamán sopla y bendice la copa para luego entregarla. La cantidad dada varía según el chamán y el grado de concentración de la mezcla, esta varía entre los 20 y 40 cm3. Una vez tomando el brebaje de color marrón, espeso y de sabor a melaza entre dulce y amarga, los participantes se ubican en los respectivos espacios a esperar que los efectos comiencen a aparecer.

Las explicaciones previas, por lo general, no suelen incluir información sobre lo que sucede durante el proceso. Los chamanes reducen sus palabras a lo mínimo que consideran imprescindible, sobre todo para aquellos que acuden por primera vez a la toma, y conozcan lo básico sobre el ceremonial y lo que es el Yagé; de igual forma, dan consejos y normas para tener en cuenta a lo largo de la noche. Luego de las palabras de orientación del chaman, este dice que, más o menos, a la hora va haber una segunda copa para aquellos que deseen

[41] Categoría que se trabajara a profundidad más adelante.

profundizar en el proceso y de ser necesario puede que haya una tercera para aquellos que alegan que las copas anteriores no causaron efecto alguno.

Setting ceremonial

Como ya se ha mencionado, cada ceremonia tiene sus particularidades que van a depender de la persona que está lo está dirigiendo. Sin embargo, al hablar del "*setting"* nos referimos al conjunto de disposiciones espaciales, reglas y elementos simbólicos que configuran el ceremonial, el cual, según lo observado en el período de campo, mantiene un patrón ya preestablecido; esto debido a que las *tomas* hechas en Venezuela son conducidas, en su mayoría, por Taitas del Putumayo[42] y aquellos Dadores no pertenecientes al Putumayo, siguen las tradiciones originales de las etnias colombianas.

En todas las ceremonias asistidas, durante el campo, los implementos necesarios para el trabajo del Taita están dispuesto es una mesa, que separa, en un principio, al Taita de los participantes. Esta mesa, se trasforma en una especie de "altar" cuando el Yagé es colocado en el centro de la misma. Así, explica el Taita Fernando Jojoa Pai, el único que tiene un significado como tal, en la mesa, es el Yagé. Tiene un significado muy valioso porque entra en uno y lo transforma prácticamente[43]. Esto con la función de tener los implementos de trabajo a la mano, de manera tal de que sea fácil de localizar, aun cuando se esté totalmente a obscuras y bajo los efectos de la Ayahuasca; al mismo tiempo, algunos de los objetos son para canalizar las energías presentadas durante la ceremonia. Todos los elementos presentes tienen un propósito practico, puesto que son herramientas de trabajo que permiten al Taita "invocar energías" y/o "limpiar y equilibrar el cuerpo energético" de los participantes.

Entre los elementos dispuestos en el altar se encuentran: instrumentos musicales, el tabaco, varios envases con diferentes esencias, agua, perfumes, sahumerios, copaleras y diversos objetos para hacer "limpias". Con respecto a esto Fernando Joja Pai dice:

> En la mesa se coloca chondur que tiene varias plantas que se utiliza cuando hay un caso extremo que hay una persona que le da una toma muy fuerte, que lloran o se ponen a gritar, soplamos a la persona con el chondur para bajar un poco y canalizar su energía. También cuando la

[42] Selva colombiana.

[43] Fernando Jojoa Pai. Registrado en Diario de Campo.

> persona no puede vomitar, utilizamos el chondur con un poquito de agua. La loción tiene un significado igual, lo único es que no se sopla, este tranquiliza a la persona y relaja. El sahumerio es para canalizar energías y alivianar la toma cuando se ponga pesado el ambiente y despejar en caso de que haya una vibra fuerte. Muchas veces se pone coquindo. Todos los que he nombrado se utilizan para ayudar a una persona cuando esté enchumado o yageciado. Muchas veces utilizamos cuarzos para hacer limpias. Todos estos son muy importantes en una toma y nunca pueden faltar porque en cualquier toma se pueden presentar diferentes cosas. Ahora venimos utilizando el rape, que tiene mucho recorrido, y lo utilizamos para abrir los chacras y preparar a la persona para la toma.[44]

A su vez, Bárbara Ramírez, quien es Dadora del Yagé, ahijada de Andrés Córdoba[45], reconocido músico y yagecero de Colombia, dice:

> Nosotros sostenemos equilibrio sobre los elementos, porque como buena tradición indígena, nos basamos en los elementos. El fuego, el aire, la tierra y el agua. Tenemos cristales en nuestro altar, que cada uno tiene una posición especifica dependiendo de la energía y la vibración que trabaja cada cristal, conforme a lo que se está trabajando y lo que vemos en el grupo (…) esos cristales que generan ya una vibración distinta dentro de ese espacio. Tenemos los inciensos que son los que pasamos para armonizar a la gente, tenemos las medicinas del tabaco que brindamos para poder ayudar a limpiar un poco el pensamiento y las aromaterapias que utilizamos. (…) Cuando vamos a hacer un ritual de Yagé, disponemos un altar con estos elementos: con nuestras sonajas, con las plumas que usamos para rezar la medicina ¿Por qué las plumas? pues las aves son algo muy sagrado para nosotros, ellos contienen una medicina que está asociada al aire (…) El Yagé, como es un espíritu vivo, se activa con el canto. Tú le cantas a la medicina y la medicina responde. Entonces, para esta tradición la oración se hace a través de ese canto, de ese Ícaro que se entrega. [46]

También forma parte del diseño ceremonial la particular vestimenta utilizada por los Taitas durante la ceremonia. Esta consiste en una corona, que es un penacho de plumas; un collar de cascabeles; las manillas, que son pulseras con un diseño particular asociado a las tradiciones indigenas; la cushma, el cual es una especie de vestido de una sola pieza que

---

[44] Conversación con Jojoa Pai. Registrado en Diario de Campo.

[45] NO SOY TAITA, NO SOY CHAMAN, NO SOY CURACA Y MUCHO MENOS SOY GURÚ, simplemente soy Andrés Córdoba, el ser humano de carne y hueso tomador de mi querido y amado YAGÉ, soy yagesero si es así como lo queremos identificar, porque es a eso a lo que me dedico. Fragmento sacado del Blog personal de Andrés Cordoba.

[46] Entrevista Bárbara Ramírez.

dependiendo de la tradición indígena varia en el diseño y los colores. Por ejemplo, en la tradición Kofan se utiliza una cushma negra o azul, en cambio, los Ingas utilizan una cushma de color blanco, aunque en ocasiones pueden utilizar una azul.

En las ceremonias es muy común el uso de diferentes instrumentos musicales. Quizás el instrumento más importante es la *chakapa*[47], esta son hojas secas de arbusto atadas con una cinta de tela, que sirve de mango, y dispuestas de manera tal que forma un abanico. Por lo general la *chakapa* es utilizada al momento de bendecir el Yagé y posteriormente en los ícaros; de igual forma sirve como instrumento para la limpia cuando se pasa por el cuerpo del participante y expulsar o eliminar posibles energías negativas. Es así como este instrumento cumple una doble función, a saber: de instrumento musical e instrumento de limpia. La maraca, también es un instrumento siempre presente en los rituales que tiene un sonido similar al de chakapa; al igual que este, acompaña los ícaros durante toda la ceremonia. En ocasiones, para abrir la ceremonia, se suele usar una armónica mientras le cantan al Yagé. El tambor es otro instrumento que no puede faltar en una ceremonia. Sin embargo, este es comúnmente utilizado ya finalizando, ya que este acompaña los cantos de limpia. También es común ver el uso de flautas de pan, guitarras, cuatro y otros instrumentos de cuerdas.

Los sahumerios es otro elemento que nunca falta en las toma de Ayahuasca. En ocasiones se emplean incensarios o copaleras para quemar las plantas aromáticas y esta es pasada por cada participante, puesto que el humo "protege y limpia", permitiendo alivianar o expulsar energías negativas o pesadas. Entre los aromas más comunes se encuentran el copal, palo santo, cedro, romero, salvia, mirra y tabaco.

[47] Chakapa (a veces deletreado shakapa o latinizado a shacapa) es una palabra quechua para un agitador o sonajero construido de hojas empaquetadas.

V

MÁS ALLÁ DE LA CEREMONIA DE YAGÉ: UNA MIRADA SOCIOLÓGICA

Las descripciones del apartado anterior están delimitadas por cierto espacio social, que son propias del ceremonial. Esto implica que, la importancia de dicha descripción radica en el entendimiento de las relaciones sociales, y las pautas e implicaciones que de ellas derivan; así como también de las relaciones culturales y comunicativas que son propias del ceremonial. Entender estas relaciones pasa primero por establecer una serie de categorías a partir de las cuales el análisis de las mismas podrá dar un mayor entendimiento del desenvolvimiento del ritual y el significado del mismo para los participantes.

La experiencia con Ayahuasca: Sus implicaciones, aspecto social y "religioso-espiritual"

Existen dos momentos dentro de la experiencia con el Yagé. Los primeros 10 o 20 minutos pueden transcurrir sin percibir efecto alguno. Sin embargo, cuando la Ayahuasca comienza a tener efecto se suele sentir una especie de *hormigueo por el cuerpo* y es un período de alta intensidad que, según manifiestan los participantes, suele ser un poco difícil de llevar, puesto que los efectos se intensifican. El segundo momento tiene que ver con todo lo relativo a los efectos corporales como lo son: aumento del ritmo cardiaco y respiratorio, pérdida de la noción del tiempo, mareos, vómitos o diarreas.

Los signos y síntomas iniciales no siempre se dan de manera exacta; esto quiere decir que los efectos y el tiempo que tarda en actuar el Yagé varían entre los participantes; así como también puede variar de una ceremonia a otra. A los mareos producidos se les suele llamar chuma y estos pueden comenzar con un alto grado de intensidad e ir bajando suavemente hasta desaparecer; o por el contrario, pueden ir y venir durante toda la noche. No obstante, existen excepciones donde los participantes manifiestan no haber experimentado efecto alguno durante toda la ceremonia.

El efecto de una sola toma puede durar unas dos o tres horas. En este período se entra en un "estado de trance" o en un "estado modificado de conciencia". Con respecto a este estado Damasio (1999) propondría la clasificación de las clases de la conciencia en su libro *The Feeling of What Happens*. En él, se hace referencia a la distinción de dos clases de conciencia, a saber: *Core consciousness*, la cual tiene que ver con lo relacionado con las funciones básicas de la vigilia y el sueño. Y *extended consciousness*, la cual está vinculada al sentido del *self* y todo lo relacionado a la memoria autobiográfica. Desde esta doble aceptación en el que la psiquis, vinculada con la vigilia, nos permite entrar en un momento de *insight*, es como se define la conciencia, la cual tiene un conjunto de funciones (percepción, atención, memoria, pensamiento, etc); cuando estas funciones experimentan un cambio, ya sea por procesos internos o externos, en la manera de relacionarse con el medio o consigo mismo es cuando se habla de una "estado modificado de la conciencia" o "conciencias ampliada". No obstante, estos estados no son aberraciones de la conciencia, sino que son procesos psicofisiológicos normales y de gran utilidad para el sistema nervioso central que pueden referir a modalidades psicológicas o culturales que son utilizadas para lidiar con conflictos al ser humano o su desarrollo, tal es el caso de los rituales religiosos (Damasio, 1999).

Durante este período de conciencia modificada en ningún momento se deja de estar consciente del entorno, solo que se vive un estado de "conciencia ampliada" como lo refiere Damasio (1999), en el que normalmente las personas recuerdan todo lo ocurrido, así en muchos casos no sepan expresar verbalmente lo experimentado. Aquello que decidan tomar una segunda, o tercera vez experimentan una prolongación de su "estado de trance", aunque físicamente puede ocurrir que la persona se mueva torpemente, como en estado de borrachera, o que sienta que no se puede poner en pie del sitio donde se halle ubicada.

> La liana vista desde un punto de vista médico es un amplificador de una realidad ordinaria. Es… una… tiene un compuesto químico que te permite tener un estado alterado de conciencia y a través de eso generar una visión que es compuesto del DMT que contiene y la chagropanga, la chacruna; pero más allá de eso, porque esa es la parte como… vista por los estudios clínicos que se han hecho recientemente y que es utilizado hoy en día para enormes e innumerables tratamientos médicos, psiquiátricos, regeneradores celulares, bueno de una cantidad de enfermedades[48]

[48] Entrevista Bárbara Ramírez.

Durante este momento de "conciencia modificada", la mayoría de los participantes revindican una dimensión introspectiva en su uso, así lo explica Carlos en su experiencia tomando:

> Ya mi segunda ceremonia me tocó experimentar desde mi interior, desde lo profundo de sí, (…) concentrarme en mí, en viajar a lo profundo de mí mismo, fue como viajar muy adentro de todo el universo, del propio universo que sostengo en mi existencia y volvieron muchas experiencias, de pronto guardadas, de pronto olvidadas, experiencias acumuladas allí y verlas todas. Todo esto conscientemente, totalmente consciente y en mí (…) El ver la magia de lo que soy, la magia de otros seres humanos, la magia y lo gigante que puede ser un sentimiento, una emoción me hizo entender la vida de otra manera, me hizo comprenderla de otra manera.[49]

Aunado a esto puede suceder o experimentar una anulación del "yo" como le sucedió a Iván:

> Sentí muchas cosas realmente, lo más importante que sentí, que realmente experimenté, que vivencié fue una anulación yoica, por llamarlo de alguna manera como que mi yo se disgrego en toda la naturaleza. Estaba en el Ávila, estaba en la montaña y fue a tal punto la anulación del ego, del yo o la supresión o la mimetización con el entorno que llegué a sentir, no sé si este fue parte del viaje o realmente lo sentí porque lo vivencié. Estaba en dos lugares de las montañas al mismo tiempo y que podía ver desde ambos lugares, desde la silla y desde el pico oriental y eso fue una cosa impresionante. Además de que hubo como que un quiebre, eso es lo fundamental: el quiebre que hay en la concepción de lo real, en lo considerado como fácticamente real. Da cuenta de que lo que observamos y experimentamos normalmente a través de los sentidos es lo que precisamente lo que estos sentidos nos permiten ver, con sus limitaciones y al amplificarnos vemos que hay mayores posibilidades de sensibilidad y que no hay algo como lo real fijo, sólido y permanente, al menos no es esto aparente; no es lo fenoménico que parece en el mundo y lo que vemos a través de los sentidos, creo que eso fue lo más impresionante.[50]

Sin embargo, como ya hemos visto, siempre está presente, como parte de la experiencia, el elemento "religioso-espiritual" que le otorga mayor significación a la práctica. Ejemplo de ello es lo relatado por Bárbara:

---

[49] Entrevista Carlos Chacón.

[50] Entrevista a Iván Gómez.

> Yo siento que hay personas que tiene, y creo firmemente en eso, en que hay personas que tienen inquietudes espirituales. Que hay algunas personas qué están muy conformes en el mundo cómo es y de la forma la que es, y de la forma en la que funcionan todos los sistemas y yo eso lo respeto. Pero también siento que hay otro grupo de personas que para ellos eso no es suficiente, y que hay una inquietud espiritual que realmente puede llegar a generar sufrimiento si este no es atendido, ese fue mi caso (…) Aprendí a tener fe, aprendí a confiar en Dios.[51]

En referencia a este elemento "religioso-espiritual", Hervieu-Leger (2005) plantea lo religioso como algo más allá de las religiones racionalizadas o con la presencia institucional de un clero que legitime el discurso de lo sagrado. Más allá de esta concepción restringida de la religión, hay un elemento mucho más importante y es la comunicación con lo sagrado, así sea directa o indirectamente a través de experiencias místicas o por intermediarios (Hervieu-Leger, 2005). Esta experiencia con lo sagrado puede ser entendida desde muchos modelos teóricos; sin embargo, lo importante para esta práctica es reconocer su existencia en tanto experiencia para la conciencia. Es así como el hombre religioso da fe de la experiencia, no porque crea en ella, sino porque las ha vivido y en el caso de la Ayahuasca esto es bastante evidente; por lo que entonces no se podría negar la presencia de lo sagrado en estas experiencias.

Ciertamente como explica Néstor Perlonguer (s.f), el estado de trance tendría dos componentes. Por un lado, un componente psicofisiológico que corresponde a una disposición innata de la naturaleza humana. Y por el otro lado, le corresponde un componente cultural, la cual supone una intervención de la sociedad y, por ende, no es un proceso automático, como lo podría ser el primero. No obstante, la capacidad automática de este segundo componte está presente, pero para que se realice debe haber una intervención cultural, un rito.

Ahora bien, ya ha quedado dicho que la Ayahuasca por ser un enteógeno, tiene efectos alucinatorios y que ésta permite una conexión a nivel personal con lo sagrado, no por su condición alucinatoria per se, sino por él contexto de uso que se le da a la misma. Por esto, desde una perspectiva sociológica, nos encontramos frente al planteamiento de que lo sagrado es una experiencia elemental y esencialmente colectiva (Durkheim, 1982 [1912]), por lo que los ceremoniales de Ayahuasca no estarían escapando de esta lógica; y a su vez, la

[51] Entrevista a Bárbara Ramírez

experiencia del trance, afirmando lo que dice Perlonguer (s.f), tiene que ver con una experiencia social en general, pues el uso siempre es colectivo. Evidencia de ello es lo siguiente:

> Habíamos varias personas aquí que trabajábamos con el (Andrés Córdoba) de la mano y nos empezamos a reunir así. Tres cuatro personas, tres cuatro personas a tomar, a tomar, a tomar, a tomar y después de tres cuatro personas empezaron a ser diez, empezaron a ser quince, después ya nos dijo como que: "abran la medicina que llegue a otra gente. Ya ustedes están aptos para poder recibir a alguien que inclusive venga de primera vez.[52]

Siendo esto así, que el contexto de uso siempre sea colectivo, se da una combinación de los efectos de la sustancia. Es decir, interviene el contexto social donde ocurre y la "forma"[53] de la experiencia; lo que quiere decir que si bien es cierto que la sustancia induce a un estado modificado de la conciencia, la misma no determina el contenido de este estado, por lo que no hay ninguna determinación de la experiencia solamente a partir de la ingesta de Ayahuasca.

Justamente aquí es donde recae la distinción que hace el Taita Crispin, en relación a las alucinaciones y la visión, "lo que uno ve en el proceso no son alucinaciones, sino visiones"[54]. Sin duda, como base, se necesita de una sustancia psicoactiva, como lo es la Ayahuasca , para entrar en un estado modificado de la conciencia de tipo alucinatorio; sin embargo, en este nivel el contenido no tiene significación alguna y no posee ningún mensaje. Contrario a esto, la visión tiene un sustento grupal y es allí donde se le otorga la cualidad de sagrado.

La Ayahuasca anclada en lo local: El "espacio-temporal"

Hasta hace algunos años las tradiciones estaban ancladas a etnicidades y a su vez estas estaban inmersas en territorios. Esto permitía que se estableciera una clara distinción entre las fronteras de lo propio y lo ajeno. Hoy en día estas fronteras se reformulan, y se reinventan en nuevos contextos (De la Torre, 2009). Dentro de estas nuevas reformulaciones las identidades indígenas, en las representaciones públicas, han tomado gran importancia; sin embargo,

[52] Entrevista Bárbara Ramírez.

[53] Con forma me refiero a un contexto de uso ritualizado y a otro desritualizado.

[54] Registrado en Diario de Campo.

contrariamente a lo que muchas personas creen, estas reformulaciones no se tratan, del todo, de una "recuperación" de tradiciones milenarias, sino que son construcciones modernas que se han venido nutriendo de la circulación de productos, información y personas a lo largo del tiempo. En el caso de las ceremonias de Ayahuasca, lo que era local ha sido reinterpretado como consecuencia de los intercambios comerciales y migratorios, readaptándose al pensamiento y las necesidades modernas. Es por ello, que la imaginación local colectiva los trasforma creando nuevas significaciones glocales; esto significa que la Ayahuasca se permea de estructuras flexibles que le permiten adaptarse localmente a las demandas globales.

Ciertamente, como consecuencia de estas estructuras flexibles, en la *tomas* de Yagé, hay un ambiente delimitado por elementos de tipo "espacio-temporal", estas se refieren a todo aquello relacionado con el lugar donde se lleva la toma, los implementos utilizados, así como también la hora de inicio y culminación de la misma. Esto implica que, las acciones ocurridas dentro de este "espacio-temporal" van a ser interpretadas de maneras específicas por los participantes. Esta interpretación es posible debido a que la práctica, como elemento en constante modificación, se expresa mediante medios simbólicos que se desarrollan en el espacio; por ello, se basa en objetos de alguna parte duradera de la realidad, puesto que todo a su alrededor es cambiante y de esta manera garantiza su subsistencia en la memoria colectiva.

Ya Maurice Halbwachs (2006) hacía referencia sobre la importancia de los lugares de la memoria, y es que esta requiere de imágenes especiales para lograr la adaptación a las variaciones de los "espacios-temporales", y ¿esto no es acaso porque la memoria necesita figurarse los lugares para evocar los hechos que asocia a ellos? En palabras de Halbwachs (2006):

> Cualquier religión tiene también su historia, o mejor, hay una memoria religiosa hecha de tradiciones que se remontan a acontecimientos muy lejanos en el pasado, que se produjeron en determinados lugares. Ahora bien, sería muy difícil evocar el acontecimiento si no pensáramos en un lugar, que, en general, no conocemos por qué lo hemos visto, sino porque sabemos que existe, que podríamos verlo y que, de todos modos, testigos garantizan su existencia. Por eso existe una geografía o topografía religiosa[55]. (Halbwachs, 2006, pág. 186)

[55] Traducción propia.

La práctica como expresión religiosa, con una separación de lo sagrado y lo profano que nace en el imaginario colectivo, va a ser sagrada en dichos "espacios-temporales" en la medida en que los elementos que configuran el rito estén presentes, independientemente del espacio físico donde se lleve a cabo, solo basta que se desee de manera colectiva hacer una conmemoración; dicho esto, lo realmente importante no es el espacio de adoración sino la actitud de los participantes frente a los elementos del "espacio-temporal" presentes. En este sentido, no es suficiente con que los participantes o el Taita se vean como elementos aislados entre sí; es por ello, que se recuperan imágenes simbólicas, como la vestimenta del Taita o los objetos ceremoniales, que denotan el carácter sagrado de la práctica y se configuran en función del rito.

Derivados de estos "espacios-temporales" se conforman ciertos tipos de aspectos que tienen que ver con las relaciones comunicativas intrínsecas en el ceremonial, y es que un actor social al ocupar un determinado puesto dentro del ceremonial, les comunica a los participantes y demás actores como quiere ser considerado y qué tipo de comunicación se espera de él, generando así expectativas propias de un rol a cumplir dentro de la práctica. Esto tiene que ver un principio de jerarquía que va a determinar el conjunto de relaciones que se llevan a cabo en él ceremonial, lo que implica que hay un reconocimiento, por parte de los participantes, de ciertas reglas sociales las cuales le otorgan validez al evento, que terminan siendo seguidas para que el ritual acabe siendo más efectivo.

Esta jerarquía vendría siendo definida por el carácter curativo que se le atribuye al ceremonial. Este principio permite que el Taita o Dador se configure coma la principal figura jerárquica de la práctica y a partir de allí se desprendan las demás relaciones, lo cual es determinante para la organización del ceremonial. Siendo esto así, el Taita o Dador es el único que tiene la capacidad para soplar[56] o rezar la copa; esto implica que, el cuerpo debe adoptar una postura de oración donde están involucradas las manos y la cara. La posición de las manos será de imposición sobre el Yagé con la cara inclinada hacia abajo con los ojos cerrados. Esta actitud es legitimada por los practicantes y a su vez le da validez a la práctica. Aunado a esto, esta jerarquía, conlleva a ciertas relaciones de poder, que no son impuestas represivamente,

[56] El soplo es a través del cual el Taita o Dador deposita la intención y su energía en el Yagé

sino que surgen de la experiencia de los integrantes en la ceremonia, y es a partir de esta experiencia que se reconocen los grados de poder y saber dentro del ceremonial.

Cura, cura cuerpecito: La Ayahuasca como discurso *New Age*

La modalidad o sensibilidad religiosa conocida como *New Age*, tiene todas las características de un nuevo movimiento global; esto quiere decir que opera como una red planetaria de buscadores de conciencia alternativa y movimientos espirituales. Este movimiento *New Age* se conforma de grupos autónomos que tienen una concepción holística de la relación entre lo particular y la totalidad. No tiene con exactitud una doctrina definida, más bien operan con un conocimiento flexible y "ecuménico". Aunado a esto, tiene como base el auto desarrollo individual y la creencia en las energías como fuerza mayor creadora del universo. La idea discursiva de este movimiento nace como alternativa frente a ciertos aspectos de la modernidad, tales como: la industrialización, la racionalidad instrumental y la sociedad de consumo. Aquí la búsqueda del perfeccionamiento personal y la introspección individual es el sendero de encuentro con y a lo sagrado. Como movimiento "utópico", uno de los aspectos más importantes de la espiritualidad *New Age* es su potencialidad terapéutica, mediante el cual se logra un equilibrio entre mente, cuerpo y espíritu, y a su vez conecta con el cosmos y la naturaleza. (De la Torre, 2008) .

La ceremonias de Ayahuasca como practica enmarcada en esta corriente *New Age* , rescata el sentido terapéutico que caracteriza a este movimiento, puesto que lo adeptos a esta práctica, en consecuentes ocasiones, reconocen la potencialidad de terapéutica e introspectiva de la Ayahuasca . Esto se hace más evidente con el siguiente testimonio:

> yo creo que no buscaba sanar problemas físicos, más bien para mí era una experiencia más espiritual, más de tomar contacto no sé, de quién soy, por qué estamos aquí y para dónde vamos (…) una experiencia profunda así y de contacto con Dios, quizá más era ese el motivo. Y era sanar, ¿no? pero en ese sentido psicológico, espiritual, de por qué estoy aquí, cuál es mi misión espiritual, un poco en ese contexto es más para mí la razón de la toma.[57]

[57] Conversación registrada en Diario de Campo

Esta idea de "sanar" está presente en la mayor parte de los procesos de los practicantes de las ceremonias de Ayahuasca; y es que estos tienen la creencia de que deben buscar una transformación espiritual, y que de alguna manera trascienda lo terrenal. Se unen a la Ayahuasca porque ven en ella una guía del día a día. Así lo diría Corina, quien fue nuestra acompañante durante el primer ceremonial con Ayahuasca en febrero del 2016:

> Lo importante de las *tomas* no es lo que ves durante el proceso. Uno pasa por momentos difíciles, los cuales tienes que afrontar con paciencia y tener confianza en que la medicina te mostrara lo que tienes que saber. La medicina si te tiene que golpear lo hace; si te tiene que sanar lo hace; pero debes saber cómo interpretar las visiones luego para poder aplicarlo en tu día a día. Ese es el verdadero reto.[58]

Esta idea de sanación tiene que ver con lo que explica Julia Carozzi (1999), en done expone que los movimientos *New Age* tienen como creencia común la necesidad de una nueva visión del mundo y del hombre que abarque en una totalidad coherente los dualismos, que son considerados por ellos como el producto de una cosmovisión iluminista perimida, a saber: ciencia/religión, cuerpo/espíritu, materia/conciencia, etc. A su vez, tienen la creencia de la inmanencia de lo divino y un optimismo acerca de la trasformación social e individual. Para aquellos que traten el fenómeno del *New Age* como un sistema de creencias religiosa alternativas desarrollan sus ideas a partir de dos formas, las cuales a menudo se superponen; algunos tratan de crear una forma de misticismo universal, mientras que otros tratan de hacer resurgir la adoración de la naturaleza. (Carozzi, 1999). Así lo relataría Zoe:

> En ese espacio más profundo era como si me hiciera parte de la tierra, o sea yo era la entrañas de la tierra y estaba en una caverna pero con una sensaciones de lamento que eran de mujeres que no era nada más yo, era como un "AHHHHHHH" una cosa que venía a través de mí, era increíble porque realmente después de lo que sentí, después del análisis realmente yo estaba drenando dolor de la tierra, de la tierra, madre tierra, de la tierra mujer, a lo que representamos en nuestra energía femenina[59]

Esta idea de la sanación de la sociedad, de la tierra y de la naturaleza se ilustra de mejor manera en un episodio durante el campo, en donde una vez finalizado el ritual, todos los participantes de la ceremonia se encontraban sentados en una rueda alrededor del chaman y de

[58] Conversación registrada en Diario de Campo

[59] Entrevista Zoe Parra

los músicos, quienes armonizaban la etapa final del ceremonial. Uno de los participantes mirando el cielo con lágrimas en los ojos diría: *en nombre de toda la humanidad perdónennos;* a continuación pasaría a inclinarse sobre la tierra en sentido de devoción, aclamando una vez más: *en nombre de toda la humanidad perdónenme.* Con esta imagen se comprende que los practicantes de las *tomas* creen en el sentido "sanador" y orientador de la Ayahuasca. En este sentido, el ser humano, como ser social, está en la constante búsqueda de minimizar la incertidumbre del porvenir y encontrar algo que le dé seguridad y sentido a su existencia, es precisamente mediante este canal de estado de conciencia alterado que muchos logran dar significado a su vida.

La trasformación buscada, explica Carozzi (1999), es concebida como "sanación" del individuo y del planeta y estos responden a dos modelos. Uno de armonización y uno chamánico. Para el primero "sanar" significa la armonización de las energías del cuerpo. Para el segundo, "sanar" significaría viajar al reino de lo inmaterial en el que las fuerzas sutiles se transmutan en sustancia material. Aquí la mente y la imaginación tendrían hegemonía sobre la vida armoniosa de la materia. (Carozzi, 1999). Esta sensación de armonía es descrita por Javier en su experiencia con la Ayahuasca:

> Estaba como solo, pero con ellos, pero… y todo era muy armonioso porque claro: estaba solo con ellos y con el pana que me había dado la toma y eran tres niveles de compartir diferentes pero completamente amalgamados a mí y yo decía: "oh… si claro. Que amplitud, que empatía[60]

El discurso *New Age* tiende a descontextualizar, autonomizar e individualizar las formas de consumo de los elementos mágico-religiosos; esto en pro de una espiritualidad cuya base es la sacralización del yo. Esta corriente, anuncia el advenimiento de una nueva era, la que conlleva un cambio radical de la conciencia individual, en donde esta se tornaría más espiritual que racional y más emotiva que normativa; está, a su vez, provocaría un cambio universal en la rehabilitación de las relaciones armoniosas de la naturaleza y el cosmos. (De La Torre R. , 2014)

[60] Entrevista Javier Bastardo

El componente mercantil de la Ayahuasca

El uso ritual de la planta de Ayahuasca es de suma importancia para mantener el campo de sacralidad asociado a la práctica. Sin embargo, como ya hemos mencionado, lo *New Age* se distinguía como movimiento contracultural que se oponía a las lógicas de consumo de la industrialización, característico de las sociedades modernas, pero en la medida que este logro establecerse como una red mundial de individuos buscando la transformación personal y del mundo, las sensibilidades de publicidad y las lógicas del mercado encontraron un campo para la comercialización de bienes simbólicos son sello *New Age* (Ferreux, 2000). Actualmente se ha convertido en una industria cultural difundida por la red de medios de comunicación desde la cual lo *New Age* toma una resignificación como un producto de consumo basado en la oferta de un estilo de vida (De la Torre, 2008). Consecuencia de esto, las prácticas que tradicionalmente tenían un sentido tradicional y sagrado se han convertido cada vez más en un producto mercantil.

Aquí es donde se problematiza el consumo de rituales de Ayahuasca, ya que, como se ha mencionado anteriormente, es una experiencia que debe ser comprada para ser vivida, en el que el valor para asistir a una ceremonia, según los entrevistados, no tiene comparación con alguna otra cosa de las sociedades modernas; por lo que, de ser esto así no hay un marco referencial de mercancías equivalentes.

Empero, debido a que la Ayahuasca es un producto trasnlocalizado y sumado a la realidad económica en la que se encuentra Venezuela, para el momento, hace que el marco referencial de la venta de los rituales sea la producción del brebaje en términos dolarizados. Esto se debe a los altos índices inflacionarios con los que cuenta Venezuela, y sumado a todas las restricciones impuestas por el Gobierno para el acceso de divisas trae como consecuencia que exista una tasa de cálculo paralela a las tasas oficiales.

Bajo este panorama, para el inicio del período de campo, en el 2016, el costo de los ceremoniales era de ocho mil Bs, calculado su valor a una tasa de dólar paralelo, para el momento, de aproximadamente 1090 bs, el costo del ceremonial serian alrededor de 7.3 $. Al finalizar el campo, el 29 de julio de 2017, el costo para asistir al ceremonial era de cincuenta mil Bs, calculando su valor en dólar paralelo a 8000 bs, daría un valor aproximado de 6.0 $, lo

que indica que el precio va en congruencia con los niveles inflacionarios del país. Así lo explica Bárbara, en una toma para el 25 de junio de 2017:

> Sí. Cuarenta y cinco mil bolívares parece mucho, cierto, sobre todo en la realidad económica que vivimos hoy en día, por eso tratamos de colocarles otras actividades que la refuercen y que no nos generen un costo tan grande ¿Qué pasa? Cuarenta y cinco mil bolívares, hoy día, veinticinco de junio representa ¿Está a qué? ¿Ocho mil bolívares el dólar? (…) ¿En le merado negro? Okey, representa aproximadamente ¿qué? ¿Unos siete dólares? ¿Más o menos? Siete dólares. Un litro de Yagé tiene un costo aproximado de cien dólares (…) ellos (las comunidades indígenas) cobran por su trabajo aproximadamente entre unos noventa y cien dólares el litro de Yagé… Un litro de Yagé alcanza aproximadamente, en una ceremonia, para cubrir un número de personas participantes entre diecisiete y veinte. Diecisiete si toman bastante, o sea: si toman por lo menos dos copitas de las medidas que damos, que es como un "shot". Veinte si hay algunos que se abstienen. Si tú sacas esa cuenta, poniéndolo por generoso a veinte personas por cien dólares, estamos hablando que son cincuenta mil bolívares cubrir el litro de Yagé.

No obstante, dentro del costo del ceremonial no solo está incluida la reposición del Yagé, sino que además se le adosan costos de alquiler de los espacios a utilizar, puesto que este es un costo que no depende de los organizadores de los ceremoniales; aunado a esto, los artículos utilizados durante el ceremonial, tales como: los sahumerios, las esencias, los incendios, etc, son artículos que requieren de reposición

> Estamos trabajando mucho para poder conseguir los recursos para destinar este espacio para la gente y por ende, tenemos que alquilar espacios. Este espacio donde estamos hoy, nos cobra solo cinco mil bolívares por persona cuando somos más de treinta; sino nos pone un alquiler de ciento cincuenta mil bolívares por el espacio. Ahorita estamos pagando doscientos cincuenta mil bolívares por este espacio. Yo le pago a Fernando los ciento cincuenta mil bolívares; aparte de eso, fíjate que: ofrecimos frutas, ofrecimos sopas que las incluimos dentro de ese costo. Yo gaste aproximadamente unos… ochenta mil bolívares en gastos de comida… si tú vas sumando ya llevamos doscientos treinta en gastos de logística. Solo la comida que se le ofrece a la gente y el espacio. Cada incienso que nosotros usamos lo compramos, un manojo de salvia como el que yo uso ahí, que es un incienso que suele utilizarse, no se da en Venezuela y cuesta aproximadamente unos seis dólares afuera (…) El copal nos cuesta aproximadamente unos cinco dólares, el tabaco molido que utilizamos como rapé nos puede costar hasta un dólar por gramo, el… el aceite de

> medicinas pues también. No solo entregamos Yagé. Entregamos Yagé, entregamos aroma terapia, entregamos una cantidad de cosas que ni siquiera la podemos incluir en el presupuesto.

A la hora de fijar el precio de las sesiones se valora de igual forma el trabajo del chamán, pues se trata de ponerle un precio a lo que implica el traslado de este y su equipo de labor, para ello la referencia básica es lo que se cobra en el mercado internacional:

> En Venezuela tenemos las ceremonias de Yagé más baratas del mundo (…) 50.000 bs ni siquiera son 10 dólares (…) Bueno en Colombia que es en el lugar que yo puedo referirme, que es donde lo cocina, donde yo voy, donde yo sé dónde lo están cocinando en el campamento donde conozco la mecánica, no te baja de 22-23 dólares una toma. Aquí a menos de 8 dólares la toma (…) Pero no es nada (refiriéndose a los 8 dólares). En Estados Unidos son 100-120 dólares. En México vale entre 60-80 dólares. En Argentina vale 60 dólares una toma.[61]

Además de estos costos se le suma una "colaboración" por el trabajo de los músicos que armonizan el ceremonial:

> A los músicos hay que pagarle una colaboración porque los músicos vienen, colaboran pero hay que darles plata. No es que cobre prácticamente nada, cobran nada, cobran 20.000-25.000 bs. Cónchale: están tocando tres horas en la noche, son 3 muchachos 4 muchachos. [62]

Todo lo mencionado anteriormente hace que sea sumamente difícil calcular los gastos que origina una ceremonia, puesto que implica el precio de la Ayahuasca, el alquiler del lugar, la comida, el desplazamiento, gastos de alimentación, hospedaje, etc. Una mención particular requiere el precio de la Ayahuasca, para el caso de los Dadores de Yagé: por lo general el Dador viaja a la selva para adquirirla, bien sea para participar en el proceso de cocción, o comprándola ya cocinada a alguien de confianza. Ello implica el pago de un pasaje de avión, el precio de la estancia, y el precio de la planta con la que se elabora la bebida.

Dicho todo esto, se genera la interrogante de que si, en el contexto económico actual, el precio actúa como filtro entre quienes deseen asistir a los ceremoniales, haciendo de la practica neochamánica una actividad elitista, orientada a quienes tengan la capacidad monetaria y puedan permitirse pagar, entre sesenta o setenta mil bs por una noche; esto en un país donde el salario mínimo base es de 136,543.4 Bs, con niveles inflacionarios de tres

[61] Entrevista Gonzalo Briseño

[62] Ibid 57

dígitos. O por el contrario, preguntarse si la práctica, con sello *New Age*, no es más que una manifestación de una sociedad de consumo de espiritualidades.

VI

CONSIDERACIONES FINALES

Estas conclusiones se centran en dos cuestiones: por un lado, lo relativo a la definición del objeto de estudio. Y por el otro, lo referente al estudio de las ceremonias de ayahuasca en Venezuela, y los procesos dinámicos que de ella derivan. Sin embargo, para poder lograr una mayor compresión de lo que se llevó a cabo en esta investigación es menester sobrepasar las diferencias teóricas entre la sociología y la antropología, puesto que para lograr una aproximación al fenómeno en cuestión fue necesario abordarlo desde ambos puntos de vista.

Sobre el objeto de estudio

Cualquier investigador que desee estudiar fenómenos asociados a la espiritualidad, como lo es la *toma* de Ayahuasca, se le puede presentar dos grandes dificultades teóricas. La primera tiene que ver con la aparente necesidad de distinguir las prácticas netamente religiosas de aquellas que son espirituales, dado que en el campo de lo referente a lo *New Age* se presentan intensas prácticas vivenciales que están impregnadas de una carácter sanador, pero que no dejan de ser experiencias con un fuerte componente de religiosidad. Si la aproximación al hecho se hace desde la hegemonía religiosa occidental, no cabe duda de que la práctica, en sí, no entra en los cánones de lo considerado como "religioso", puesto que no existe ningún tipo de enseñanzas con contenido dogmático. Sin embargo, visto el fenómeno desde las definiciones clásicas de la sociología de la religión en donde debe existir una clara separación de lo sagrado y lo profano, y un sistema de creencias y ritos que especifican actitudes que se asumen con respecto a lo sagrado (Durkheim, 1982 [1912]), entonces la práctica si pudiese ser considerada como religiosa.

El segundo problema teórico refiere a que todos los estudios de prácticas religiosas y espirituales se enfrentan al problema de cómo representar e interpretar lo que se denomina como "sobrenatural", entendiendo este en un carácter mágico. Dichas interpretaciones, por lo

general, se han hecho no a partir de las creencias de los practicantes, sino desde las prenociones de los observadores occidentales. El problema radica en la consideración de quien es más apto o está más capacitado para estudiar las religiones, puesto que se considera que de ser "creyente" se introduciría un sesgo en la descripción y posterior interpretación de los datos etnográficos, afectando la calidad de los mismos. En este punto tiene entrada la prenoción del concepto de creencia, cuando refiere al dogma, por parte del investigador, dado que se consideraría que él "no creyente" es quien cree que el "creyente" cree. Dicho de otra manera, hay quienes se declaran como "no creyentes" pero reconocen la creencia de los otros; por lo tanto, ambas posturas, en sus extremos, como por ejemplo un ateísta y un fiel, serían considerados como creyentes. (Hufford, 1928)

Esto no quiere decir que el concepto de creencia carezca de validez. Sino por el contrario, lo que señalo es que necesariamente debe haber un distanciamiento de este concepto del estudio de las prácticas espirituales, puesto que lo religioso, en tanto experiencia de fe, es cualitativamente distinta a la experiencia espiritual. En el ámbito de lo religioso lo adecuado sería hablar de creencias, mientras que en las prácticas espirituales lo más apropiado sería hablar de conocimiento. Las *tomas* de Ayahuasca, como práctica espiritual, tal como se concibe en este trabajo, no refieren al concepto de creencia, sino más bien al de conocimiento. Esto se evidencia en el hecho de que el Taita o Dador no es aquel que tiene fe en un dogma o una doctrina, sino es aquel que sabe y porta los conocimientos necesarios para guiar una ceremonia de Ayahuasca, por lo tanto se estaría apuntando más a elementos de tipo cognitivo, asociados a la práctica.

Teniendo esto en consideración, los ceremoniales de Ayahuasca entrarían en una lógica de religiosidad siempre y cuando haya una distinción entre la experiencia religiosa, viéndola desde el punto de vista teológico, de la experiencia espiritual, puesto que como práctica está impregnada de un alto contenido que entra en los cánones de la "religiosidad", esto será así solamente en el contexto ritualizado de la Ayahuasca, ya que en otros espacios adquiere un significado diferente. Dicho todo esto, la ayahuasca, como corriente neochamánica, es particularmente "plástica" (Perlonguer, s.f) puesto que no contiene, en ningún sentido, cualidades dogmáticas. Sin embargo, como elemento transcultural, una de las

transformaciones que tiene al anclarse a contextos locales es la incorporación de elementos católicos, dándose una combinación del chamanismo y un corpus religioso.

Sobre las *tomas* de Ayahuasca

La descripción de las ceremonias de ayahuasca pretende definir una estructura ceremonial de referencia que facilite la labor comprensiva sobre la dinámica social que envuelve las *tomas* de Ayahuasca. Los ceremoniales urbanos de Yagé, se basan en la observancia de la tradición chamanica amazónica; de ser esto así, no es porque exista una doctrina a los que los que la practican se someten, sino que ven hacia las orillas de la tradición por un rescate de elementos que responda a las necesidades de la sociedad moderna. En este sentido, como producto translocal, anclado en el contexto urbano, es susceptible a incorporar al rito influencias variadas y de forma constante; ejemplo de ello son los rezos católicos que se dan en algunas *tomas*, los círculos "sagrados" presentes en otras o las imágenes de santos puestas en el altar. Ello implica, que no nos estamos refiriendo a una práctica estática, sino por el contrario es una práctica susceptible a incorporar una variedad de influencias de forma constante. Esto significaría que las *tomas* de Yagé son empíricas y pragmáticas, puesto que se guían por la experiencia que funcione en los contextos locales y por los efectos que esto produce.

En este sentido, la práctica neochamánica que aquí nos referimos, es profundamente simbólica puesto que, de no existir estas representaciones, la práctica carecería de sentido. Desde este punto de vista, en el *setting* ceremonial[63] es donde más se evidencia esta carga simbólica. Toda la instrumentaría empleada en el ceremonial, en conjunto con la vestimenta, como herramienta de trabajo, no son sino símbolos que le dan poder, en un sentido weberiano, y legitimidad tanto al Taita o Dador como figura central y a la práctica en general. Por ello, cobra gran importancia el "espacio-temporal" donde se desarrolla, puesto que es aquí donde ocurre tal legitimación de la naturaleza intrínseca de las ceremonias. De no ser esto así, estaríamos frente una práctica que se encontraría moribunda y en decadencia. Eduardo Luna en su trabajo sobre el *Vegetalismo Amazónico* (1986), expresaba su preocupación al respecto, y se preguntaba en constantes ocasiones si estaba frente a una tradición en decadencia puesto

[63] Ver apartado de *Setting* Ceremonial en el Capítulo IV

que ninguno de los maestros ayahuasqueros con los que tuvo contacto tenia aprendices, ya que estos parecían estar más atentos a las ofertas del mundo moderno. (Luna 1986 en Scuro 2015). Empero, en este trabajo se evidencia una revitalización de lo tradicional en nuevos contextos, en donde lo que parecía una práctica moribunda a nivel local, cuenta ahora con múltiples seguidores a nivel global.

Esto es posible gracias a que la imaginación en confluencia con los procesos de *glocalización* han hecho que todo esté en casi cualquier lugar (Robertson, 1992). Los procesos globales-locales, ponen en contacto las sociedades tradicionales con culturas lejanas, haciendo sentir que las religiones locales son una más de un amplio espectro de religiones del mundo. Esto hace que se tenga conciencia del carácter multicultural de las tradiciones religiosas (Orellana Gallardo, Bahamondes González, & Díaz Brenis, 2013), permitiendo, en definitiva, estudiar fenómenos lejanos que se manifiestan y se reproducen a pequeña escala en las sociedades modernas.

Consecuencia de esto, la Ayahuasca ha entrado en la era de los *mass-media*, donde se tejen redes de comunicación y hacen que esta vertiente neochamánica participe en el vasto mercado de las creencias y de modas en que se ha trasformado la aldea global. Apoyándose en elementos que resultan, para algunos, irresistibles. Así lo expresaría Fericgla (1998):

> Algunos occidentales buscan un asesoramiento chamánico para sus vidas. Otros hablan de la democratización del chamanismo para que cada persona pueda tener la oportunidad de convertirse en su propio hechicero, como si tuviera algo que ver el chamanismo con la democracia. Algunos jóvenes lo consideran la forma definitiva de la libertad individual, alcanzable por medio del baile *trance*, siguiendo los compases de música elaborada por grupos "chamánicos". También se entiende el fenómeno como una forma no dogmática de espiritualidad. Hay quien ve en el chamanismo el modelo perfecto para tomar enteógenos, siguiendo así las milenarias tradiciones desarrolladas por la humanidad para alcanzar una experiencia extática. Algunos terapeutas y oportunistas organizan viajes curativos a México, Brasil o Perú que denominan "transpersonales" como quien va de peregrinación a Lourdes, a Fátima o al Monte de los Olivos. (Fericgla, 1998)

Estas redes comunicativas nos hablan, desde luego, sobre la realidad de nuestros tiempos. El auge de las tecnologías de comunicación ha volcado drásticamente las distancias

entre lo local y lo global. Esto, a su vez, viene acompañado de procesos de homogenización cultural, que es contrarrestada por la afirmación, en el espacio que ocupa el *mass-media*, lo diverso, lo étnico y lo alternativo. Es así como la Ayahuasca, encaja de manera gustosa en estas tendencias, haciendo posible su expansión y emergencia, y en consecuencia que no tenga un espacio ni territorio fijo, lo que implicaría que la Ayahuasca tenga cualidades nómadas.

La emergencia de las *tomas* de Ayahuasca, como una de las nuevas formas de expresar los hechos mágico-religiosos, está enmarcada en la literatura académica como nuevos movimientos religiosos de corte *New Age*. Esto ha puesto en jaque la concepción moderna sobre el progresivo avance de pensamiento científico sobre las religiones, puesto que este tipo de movimientos comenzaron a crecer en distintos sectores socio-culturales. Siendo esto así, estos encuentros no serían meros espacios recreativos, sino que son nuevas fuentes de emocionalidades religiosas-espirituales que llenan de sentido y significación la vida de sus participantes. El trance que induce la ayahuasca implica un proceso cognitivo que enseña cómo aprender a conocer un mundo que los informantes califican de espiritual, pero que es ajeno a la espiritualidad asociada al modelo religioso hegemónico en occidente.

En otro orden de ideas, las ceremonias de Ayahuasca se caracterizan por el espacio-temporal que está dominado por el aquí y el ahora, orientado hacia el individuo, aun cuando la ceremonia y su significación sagrada sea colectiva, en la que el participante trata de experimentar cómo "son" las cosas, experiencia que posee una determinada capacidad transformadora para el individuo. Esto hace que exista una noción ceremonial que está guiada por la actitud de los participantes que se extiende tanto a la etapa previa del encuentro, como a los días posteriores, por lo que esto estaría formando parte de la experiencia. Y es que lo más relevante, según los participantes, no es el encuentro ceremonial per se, sino esta lógica del aquí y el ahora, lo que hace que este sea un espacio-tiempo donde no existe el error.

Quizás este sea el motivo por el cual los ayahuasqueros parecen desarrollar una actitud hacia la vida cotidiana de aceptación de lo que les ocurre en el día a día y siempre tengan presente la idea de que lo sucedido no es por casualidad, sino que tiene un significado que proviene de la misma lógica de las ceremonias. En las ceremonias de Ayahuasca los participantes van haciéndose conscientes de aquello que les causa malestar a través de procesos de sanación que se resuelven mediante el alivio (vómito). Luego, en la semana

posterior a la ceremonia, pueden sentir con cierta sorpresa que algo ha cambiado, y empiezan a entender lo sucedido en el proceso visionario. Esto es de mayor evidencia en los encuentros informales con los adeptos, en donde pareciera existir una prolongación de la actitud ceremonial, afirmando que el verdadero trabajo personal comienza luego de la ceremonia.

Los motivos que llevan a una persona a querer consumir ayahuasca son muy diversos, pero en la mayoría de los casos la persona espera obtener algún tipo de cambio en su vida a través de la experiencia. En ocasiones, la persona está buscando mayor autoconocimiento o desarrollo personal, en otros casos se enfoca la experiencia como una búsqueda espiritual y a veces se busca obtener resultados terapéuticos con la sesión, es decir, superar algún problema o reducir el sufrimiento que una persona pudiera estar padeciendo. En cualquiera de los casos, la ayahuasca puede proporcionar una experiencia muy intensa con un potencial terapéutico subyacente. Una sola experiencia puede proporcionar mucho material psicológico con el que trabajar y seguir el proceso de autodescubrimiento. Sin embargo, depende de la intención y de cómo se procese dicha experiencia el que acabe resultando terapéutica o no. Una experiencia mística puede desvanecerse sin un proceso adecuado de integración y una experiencia difícil puede resultar muy terapéutica si es llevada e integrada de forma adecuada. Por todo ello, la ayahuasca puede ser vista como una herramienta terapéutica, especialmente si se enmarca en un proceso terapéutico más completo.

En tal sentido, por lo anteriormente expuesto, la Ayahuasca ha sido capaz de dar respuesta a las inquietudes espirituales que produce la sociedad moderna. Lo que caracteriza a estos tiempos en que vivimos es la falta de respuesta a la cuestión del sentido de la existencia, y por ello nos movemos en una zona nebulosa. La sociedad moderna abruma los sentidos por la cultura de la abundancia, dejando grietas en las estructuras religiosas formales. Por ello, la experiencia religiosa-espiritual se ha volcado a este tipo de prácticas puesto que han sido capaces de dar sosiego. Hoy en día las vinculaciones religiosas-espirituales están más determinadas por las preferencias individuales, emocionales e incluso estéticas, que por la tradición dogmática o confesional, típica de la hegemonía religiosa occidental, y dado el importante mercado religioso y la pluralidad de ofertas que nos envuelve, la religión a la carta empieza a ser una opción para muchos, pudiendo así dar sentido a la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Álvarez, A. M. (2007). El Chamanismo: El pasado en el presente. *Adistancia. Monografico* , 50-54.

Apud, I. (2013). El indio Fantasmal es reclutado en la ciudad . *Cuadernos de Antropología Social N° 38*, 57-83.

Barrios, M. (2006). *Manual de Trabajos de Grado, de Especializaciones y Maestrías, y tesis Doctorales* . Caracas : FEDUPEL.

Caicedo, A. (2009). Nuevos chamanismos. Nueva Era. *Universitas Humanística N°68*, 15-32.

Caicedos, A. (2007). Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre emancipación. *Nómadas N° 26*, 114-127.

Caiuby, B. (2000). *Un Panorama del Uso Ritual de la Ayahusca en el Brasil Contemporaneo.* Obtenido de NEIP: http://www.neip.info/downloads/Tespan.pdf

Carozzi, J. (1999). Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales . *Boletin de Lecturas sociales y Económicas. UCA. N°5*.

Corbetta, P. (2007). *Metodología y Tecnicas de Investigación Social* . Madrid: Mc Graw Hill .

Chávez, M. G. (2012). El culto del Santo Daime. Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México. *Revista de El Colegio de San Luis ,* 56 - 89 .

Damasio, A. (1999). *The Feeling of What Happens.* Houghton Mifflin Harcourt .

de la Peña, F. (2000). Más alla de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanalisis. *Cuicuilco Vol 7 Num. 18*, 1-18.

De la Torre, R. (2008). La imagen, El cuerpo y Las mercancias en los procesos de tranlocalización religiosa en la era global. *Ciencias Sociales y Religión. Porto Alegre*, 49-72.

De la Torre, R. (2009). De la Globalización a la Transrelocalización de lo Religioso. *Debates no NER, Porto Alegre Nº 16*, 9-34.

De La Torre, R. (2014). Los Newagers: El Efecto Colobrí. *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 34 (2)*, 36 - 64.

De La Torre, R., & Argyriadis, K. (2008). Introducción. En R. De La Torre, K. Argyriadis, C. Zúñiga, & A. Aguilar, *Raíces en Movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (págs. 5-21). Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.

De la Torre, R., & Gutierrez, C. (2005). La lógica del mercado y lógica de la creencias en la creación de mercancías simbólicas. *Desacatos N° 18*, 53-70.

Durkheim, E. (1982 [1912]). *La Formas Elementales de La Vida Religiosa.* Madrid: Akal Editor.

Eliade, M. (1976). *El chamanismo y Las Técnicas Arcaicas del Éxtasis.* Fondo de Cultura Económica.

Fericgla, J. (1998). *El Chamanismo a revisión* . Quito : Abya-Yala.

Ferreux, M.-J. (2000). *Le New Age. Ritualités et mythologies contemporaines.* Paris: L'Harmattan.

Guber, R. (2006). *La etnografia. Método, campo y reflexividad.* Bogota: Norma.

Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva.* São Paulo: Centauro .

Hancock, G. (21 de Enero de 2013). *Giving up the Green Bitch: Reflections on Cannabis, Ayahuasca and the mystery of plant teachers*. Obtenido de www.grahamhancock.com: https://grahamhancock.com/giving-up-the-green-bitch-hancock/

Hermida, P. (2009). Chamanismo y Etnoturismo: La venta de rituales de Ayahuasca y la compra de sentidos en el alto Napo. En S. Andrade, J. Egas, & P. A. Hermida Sala, *Antropología. Cuardernos de investigación* (págs. 49 - 71). Quito: NINA Comunicaciones.

Hervieu-Leger, D. (2005). *La religión. Hilo de Memoria* . Barcelona: Herder .

Hess, D. (1993). *Science in the New Age.* Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Hufford, D. (1928). Traditions of Disbelief. *New York Folklor*, 47-56.

Kawulich, B. B. (2005). Participant Observation as a Data Collection Method. *FQS Qualitative Social Research. Vol 6. N°2. Art.43*.

LeCompte , M., & Preissle, J. (1993). *Ethnography and qualitative desing in educational research.* San Diego : Academia Press.

Lombardi, D. (2011). Neo-chamanismo: el ritual transferido. *XI Coloquio Internacional Sobre Otopames 2009. Interdiciplinary Socia Sciences-Antropology*.

López, S. (2015). La Vida omo Proceso de Sananción: Prácticas Chamánicas del Alto Amazonas en Torno a la Ayahuasca en España. [Tesis Doctoral]. *Universidad Complutenses de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología*. Madrid.

Losonczy, A.-M., & Mesturini, S. (2010). La Selva Viajera. Rutas del Chamanismo Ayahuasquero entre Europa y América. *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro 30*, 164-183.

Losonczy, A.-M., & Mesturini, S. (2011). Pourquoi l'ayahuasca ? De l'internationalisation d'une pratique rituelle. *Archives de sciences sociales des religions*, 207-228.

Macrae, E. (1998). *Guiado por la luna: Shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto de santo daime.* Quito: Abya - Yala.

Martínez, M. (2004). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa.* México: Trillas .

Martinez, R. (2009). El chamanismo y la corporalización del chaman argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica. *Cuicuilco*, 197-220.

Mazar, P. M. (2014). Ayahuasca para principiantes. *Cuadernos Medicos Sociales. Chile* , 49-55.

Orellana Gallardo, F., Bahamondes González, L., & Díaz Brenis, E. (2013). *Transofrmaciones y Alternativas Religiosas en América Latina.* Santiago de Chile .

Perlonguer, N. (s.f). *Antropología del Extasis.* Obtenido de Sociales UBA: http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/8-Perlonguer.pdf

Perrin, M. (2002). *El Chamanismo.* Madrid: Acento Editoria.

Poveda, J. (1997). *Chamanismo: El arte de curar* . Temas de hoy .

Riba, J. (2003). *Human Pharmacology of Ayahuasca.* Barcelona: [PhD thesis] Universitat Autónoma de Barcelona.

Robertson, R. (1992). Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. En M. Featherstone, S. Lash, & R. Robertson, *Global Modernity* (págs. 25-44). London: Stage Publication.

Rodd, R. (2008). Reassessing the Cultural and Psychopharmacological Significance of Banisteriopsis Caapi: Preparetion, Clasification and Use among the Piaroa of southern Venezuela. *Journal of Psychoactive Drugs*, 301.

Ronderos, J. (2002). Neochamanismo Urbano en los andes colombianos, aproximación a un caso: Manizales y el Eje cafetero. *Novum, No. 26*, 141-178.

Ronderos, J. (2003). Chamanismos, neochamanismos y la medicina tradicional del yagé en el eje cafetero. *Cultura y droga*, 83 - 117.

Ronderos, J. (2009). Rituales del Yagé en Zonas Urbanas del Eje Cafetero: prácticas y dinamicas de interculturalidad y mentalidades emergentes. *Cultura y Droga n°14*, 119-140.

Ronderos, J. (2009). Rituales del Yagé en Zonas Urbanas del Eje Cafetero: prácticas y dinamicas de interculturalidad y mentalidades emergentes. *Cultura y Droga n°14*, 119-140.

Sánchez, C., & Bouso, J. (2015). *Infome sobre políticas de drogas N° 43. Ayahuasca: de la Amazonía a la aldea global.*

Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización.* Buenos Aires: Katz.

Scuro, J. (2015). De Religión y Salud a Espiritualidad y Cura. El Neochamanismo como Vehículo del Cambio. *Ciencias Sociales y Religón/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre n. 22*, 167 - 187.

Scuro, J. (2017). Ayahuasca y (de)colonialidad. Efectos del dispositivo del neochamanismo en América Latina. *Texto presentado en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología* . Bogota- Colombia .

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

Tasorinki, Y. (2009). *Chamanismo Andino-Amazonico. Mestros y plantas maestras del poder. Coca, Ayahusca, San Pedro.* Lima: Piki.

Taylor, S., & Bodgan, R. (1984). *La observación participante en el campo. Introducción a los métodos cualitativos de investigación.* Buenos Aires : Paidós.

Trujillo, E., Frausin, G., Correa, M., & Trujillo, W. (2010). El uso de la Ayahuasca en La Amazonia. *Ingenierías y Amazonias. Universidad de la Amazonia*, 151-163.

Uribe, C. (2002). El yajé como Sistema Emergente: Discusiones y Controversias . *Documentos Ceso n°33. Centro de Estudios Socioculturales e internacionales*, 1-65.

Valderrama, J. R. (2003). Chamanismos, neochamanismos y la medicina tradicional del yagé en el eje cafetero . *Cultura y droga* , 83 - 117.

Vélez, A., & Perez, A. (2004). Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia. *Corporación Nuevos Rumbos, Carrera 11, nº 86*.