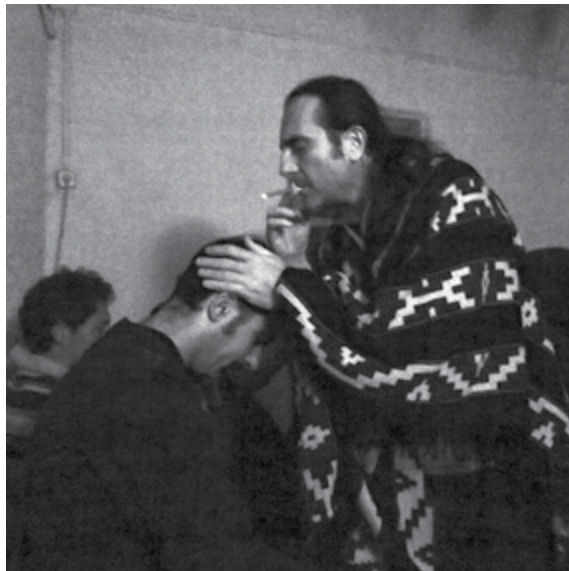


SANTIAGO LÓPEZ-PAVILLARD

**CHAMANES,
AYAHUASCA
Y SANACIÓN**



Consejo Superior de Investigaciones Científicas

CHAMANES, AYAHUASCA Y SANACIÓN

BIBLIOTECA DE DIALECTOLOGÍA
Y TRADICIONES POPULARES
LVIII

Dirección

Luis Calvo Calvo, Institución Milá y Fontanals, CSIC

Secretaría

Cristina Sánchez-Carretero, Instituto de Ciencias del Patrimonio, CSIC

Comité Editorial

Yolanda Aixelà Cabré, Institución Milá y Fontanals, CSIC
Antonio Cea Gutiérrez, Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, CSIC
Celeste Jiménez de Madariaga, Universidad de Huelva
Carmen Ortiz García, Instituto de Historia, CSIC
Llorenç Prats i Canals, Universitat de Barcelona
Francesc Xavier Roigé Ventura, Universitat de Barcelona
Luis Ángel Sánchez Gómez, Universidad Complutense de Madrid
Beatriz Santamarina Campos, Universitat de València

Consejo Asesor

María Jesús Buxó i Rey, Universitat de Barcelona
Paloma Díaz Mas, Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, CSIC
Miguel Lisbona Guillén, Universidad Nacional Autónoma de México-Chiapas
Joan Prat i Carós, Universitat Rovira i Virgili
Ricardo Sanmartín Arce, Universidad Complutense de Madrid

SANTIAGO LÓPEZ-PAVILLARD

CHAMANES,
AYAHUASCA
Y SANACIÓN

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Madrid, 2018

La versión electrónica de este libro está disponible en acceso abierto en editorial.csic.es y se distribuye bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-Non Comercial-No Derivadas 4.0. La información completa sobre dicha licencia puede ser consultada en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Esta licencia afecta solo al material original del libro. El uso del material proveniente de otras fuentes (indicadas en las referencias), como diagramas, ilustraciones, fotografías o fragmentos de textos, requerirá permiso de los titulares del *copyright*.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Publicación incluida en el programa editorial del suprimido Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y editada por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (de acuerdo con la reestructuración ministerial establecida por Real Decreto 355/2018, de 6 de junio).

Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado:
<https://cpage.mpr.gob.es>

EDITORIAL CSIC: <http://editorial.csic.es> (correo: editorialcsic@csic.es)



© CSIC

© Santiago López-Pavillard

© De las imágenes, las fuentes mencionadas en el pie de foto

ISBN: 978-84-00-10347-7

e-ISBN: 978-84-00-10348-4

NIPO: 059-18-077-2

e-NIPO: 059-18-078-8

Depósito Legal: M 19467-2018

Maquetación: Cofás, S.A.

Impresión y encuadernación: Solana e Hijos, A.G., S.A.U.

Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	11
1. EL PRECIO DEL CONOCIMIENTO	17
1. El problema preliminar: el «efecto» de algo llamado ayahuasca.....	17
2. Dejar la grabadora y coger la maraca.....	20
3. La participación radical como método de conocimiento	32
3.1. Antecedentes de la participación radical.....	33
3.2. La aplicación de la participación radical.....	36
3.3. Descripción del trabajo de campo.....	38
2. UNA FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA PARTICIPACIÓN RADICAL	41
1. La difícil apertura al otro	44
2. El giro ontológico del saber y del ser	52
3. LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS DEL ALTO AMAZONAS.....	57
1. La cuestión terminológica en las prácticas chamánicas.....	57
2. Recepción de la ayahuasca en España.....	61
3. La emergencia de las modalidades chamánicas altoamazónicas	62
3.1. La práctica chamánica originaria.....	63
3.2. La aparición de la modalidad mestiza o vegetalista.....	68
3.3. La modalidad religiosa.....	74
4. TRASPASANDO LAS FRONTERAS ONTOLÓGICAS.....	79
1. Josep Vila i Tronchoni, un sanador sanado.....	82
1.1. El origen del malestar.....	82
1.2. La chamanización de un occidental.....	85
1.3. Vicisitudes de un chamán.....	89
1.4. De «chamán» a terapeuta de plantas maestras.....	91
2. Ricardo Arcángel Awananch Taish, un hombre guiado por las visiones.....	94
2.1. La noción de «visión» para Ricardo.....	98
2.2. La doble formación de Ricardo	99
2.3. La formación como <i>uwishín</i>	104
3. Otros chamanes con los que he trabajado.....	108

5.	LAS CEREMONIAS DE AYAHUASCA.....	113
1.	Participar en una ceremonia de ayahuasca.....	115
2.	Parafernalia.....	122
3.	El tiempo previo a la primera toma de ayahuasca.....	135
3.1.	Ronda de presentaciones.....	136
3.2.	Explicaciones del chamán acerca de la ceremonia.....	143
3.3.	Preparación a la primera toma.....	155
4.	El «trabajo».....	157
4.1.	La primera toma de ayahuasca.....	158
4.2.	El canto chamánico.....	163
4.3.	Ceremonias dentro de la ceremonia.....	169
4.4.	La segunda toma de ayahuasca.....	171
4.5.	Las terapias.....	173
4.6.	El cierre y la «ronda de integración».....	182
5.	La semana posterior.....	189
6.	UNA DIETA DE TABACO EN IQUITOS.....	193
1.	«Esto no es chamanismo, no es fantasía».....	197
2.	«Es un trabajo real, y hemos venido a trabajar».....	202
3.	Una perspectiva desde dos puntos de vista.....	207
7.	APROXIMACIÓN A LA COSMOVISIÓN ANIMISTA DEL ALTO AMAZONAS.....	213
1.	La concepción energética o espiritual de la realidad.....	214
1.1.	La concepción de múltiples «cuerpos».....	215
1.2.	Concepción de la «enfermedad».....	219
1.3.	Los tipos de «energía» según los efectos que causan.....	224
2.	La interacción y la mediación con los «espíritus» y los participantes.....	230
2.1.	La interacción con fuerzas impersonales.....	232
2.2.	La interacción con fuerzas personales.....	236
3.	La intencionalidad en la interacción y mediación con el mundo espiritual.....	246
3.1.	Cómo se forma la intención.....	250
3.2.	El curandero como mediador.....	253
8.	DEL «VIEJO» ANIMISMO A LA «NUEVA» ESPIRITUALIDAD.....	257
	GLOSARIO.....	267
	BIBLIOGRAFÍA.....	271
	ÍNDICE ANALÍTICO.....	299
	ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....	331

Scire volunt omnes, mercedem solvere nemo
«Todos quieren saber, nadie pagar el precio»
(Juvenal, *Sátira VII*, *cit.* en Davis, 2001: p. 491)

PRÓLOGO

Son muchos los estudios sobre chamanismo o, mejor dicho, los chamanismos, pero casi inexistentes las monografías que abordan directamente lo que hace el chamán o chamana (Vitebsky, 1995: 6), por qué lo hace y para qué lo hace.¹ Es obvio que los chamanes de tipo altoamazónico con los que he trabajado actúan racionalmente, que dirigen las ceremonias de ayahuasca con el objetivo declarado de sanar a los participantes, y que debe existir una congruencia entre lo que hacen y los fines que persiguen. Ahora bien, ¿cuáles son los fundamentos de su acción racional?, y ¿qué relación existe entre la conducta del chamán y los fines declarados?

Debo señalar que estos chamanes no se califican a sí mismos como tales, ni califican abiertamente sus prácticas de chamánicas, ni tienen un discurso «chamánico». Ellos prefieren denominarse curanderos, sanadores, estudiantes de las plantas, vegetalistas, ayahuasqueros, etc. Empleo el término «chamán» como una categoría analítica de carácter transcultural, para referirme a aquellas personas que tienen la capacidad de interactuar y mediar con el mundo de lo que denominaré, de manera indistinta, como de los «espíritus», «fuerzas» o «energías», siguiendo a otros autores que describen al chamán como un intermediario entre el «mundo sobrenatural» y un «grupo humano» (Harner, 1973: xi; Hultkrantz, 1978: 4; Lewis, 1989: 187).²

¹ Considero que el antecedente más claro a la investigación que aquí presento es el libro del antropólogo colombiano Luis Eduardo Luna, publicado en 1986, titulado *Vegetalismo. Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*.

² Por lo general, hago referencia a chamanes y no a chamanas. Ello es debido a que en España, como en el Alto Amazonas, la presencia de chamanas es más bien excepcional (Métraux, 1944b: 69-70; Luna, 1986: 36; Beyer, 2009: 10). Hay, sin embargo, conocidas

Este libro tiene su origen en mi tesis doctoral (López-Pavillard, 2015), que puede ser consultada, como complemento a este texto, por quien desee profundizar críticamente en alguno de los aspectos metodológicos y teóricos que mencionaré a continuación, y cuya extensión se ha reducido respecto a la misma. Por el contrario, la parte etnográfica, que es el fundamento de esta investigación, se mantiene íntegramente, e incluso ha sido ligeramente ampliada con los datos procedentes del trabajo de campo que vengo desarrollando desde el año 2006 hasta el presente, principalmente en España y en Perú, y más recientemente en Ecuador y Brasil.

Para los chamanes con los que he trabajado, la naturaleza del ser humano es «espiritual» o «energética», y la sanación no es sino un largo proceso por el que los participantes van siendo conscientes de esta naturaleza a lo largo de sucesivas ceremonias de ayahuasca. Para estos participantes la sanación implicaría, en última instancia, ampliar o expandir su concepción ontológica de la realidad: desde una cosmovisión eminentemente naturalista que reconoce que seres humanos y seres no humanos —animales, plantas— comparten una materialidad con propiedades físicoquímicas comunes, los participantes adquirirían, además, una cosmovisión animista de la realidad, por la que reconocerían, en primer lugar, una condición energética o espiritual en sí mismos y, en segundo lugar, una continuidad energética o espiritual entre humanos y no humanos.

La adquisición de esta nueva cosmovisión de tipo animista constituiría un largo proceso cognitivo jalonado por múltiples procesos de sanación/aflicción,³ que se darían a lo largo de sucesivas ceremonias de ayahuasca y que, encadenados unos procesos con otros, darían lugar a lo que denomino en su conjunto como «metaproceso de espiritualización». Este metaproceso combina diversos procesos de transformación personal, la consecución de un mayor bienestar y el reconocimiento de una naturaleza energética en el sujeto, por lo que nos encontraríamos frente a una noción de espiritualidad

excepciones en América, como el chamanismo mapuche (Bacigalupo, 2007), o como la famosa chamana mazateca María Sabina (Estrada, 1977).

³ En un contexto biomédico estos procesos se denominan de salud/enfermedad (cf. Menéndez, 1974: 15; Gaines y Davis-Floyd, 2004: 101). Giobellina y González (2000: 309) describen la aflicción como «una enfermedad, la pérdida del empleo, el rechazo de la mujer deseada, el fracaso de un negocio, [...] trastornos más o menos profundos en el mundo del fiel, desestructuraciones de su realidad, golpes que amenazan el orden en sus centros más vitales, íntimos y personales del individuo». Victor Turner (1968: 15) emplea el término aflicción para referirse a personas aquejadas de padecimientos (*illness*) o infortunios (*misfortune*) causados por espíritus de los ancestros, brujos o hechiceros. Los distintos «modos de aflicción» son identificados según los síntomas, como pueden ser el nacimiento de gemelos, en el caso de las mujeres, o tener mala suerte con la caza, en el caso de los cazadores. Esta etiología de la «enfermedad» pone de manifiesto una cosmovisión indígena común, en la que las nociones de cuerpo, alma y esfera social forman un todo (Fernández Juárez, 1997: 168; 2004b: 11; Campos-Navarro, 2006: 3-4), etiología que puede ser descrita indistintamente como infortunio, aflicción o trastorno.

de carácter terapéutico, que no guarda relación con esa Espiritualidad con mayúsculas, de tipo cáltico, asociada a lo religioso.

La activación de este metaproceso de espiritualización, cuando se diese en los participantes en ceremonias de ayahuasca, sería la manifestación de un resultado terapéutico positivo. El metaproceso se daría en aquellas personas que se vuelven receptivas a la noción de sanación como la consecución de la salud más allá del modelo biomédico. Una sanación que parece implicar, en la mayoría de los casos, la necesidad de seguir un camino de búsqueda que puede adoptar diferentes formas a través de distintos itinerarios terapéutico-espirituales. Estos itinerarios se componen, por lo general, de un conjunto de prácticas que suelen adscribirse a los complejos y abigarrados fenómenos denominados como Nuevos Movimientos Religiosos, Nueva Era, y Medicinas Alternativas y Complementarias.

Si esta multiplicidad de itinerarios terapéuticos y espirituales puede configurarse mediante tal diversidad desconcertante de prácticas, ello se debe, en mi opinión, a que todas estas prácticas se complementan de algún modo entre sí, lo que parece implicar, a su vez, la existencia de un paradigma subyacente común, aparentemente desconocido, de lo que sean la salud y la enfermedad o, dicho con más propiedad, de la sanación y la aflicción.

Aunque parezca una obviedad señalarlo, conviene recordar que la dificultad de plantear como objeto de estudio prácticas chamánicas no se encuentra tanto en la producción de datos acerca del mundo espiritual —cuya ordinaria invisibilidad circunscribe estas prácticas al ámbito tan debatido académicamente de lo subjetivo— como a su proceso de interpretación. Y es que el análisis que haga el antropólogo o antropóloga va a estar determinado por su concepción de la realidad (Townsend, 2005: 6-7), es decir, por unos fundamentos ontológicos y epistemológicos que rara vez el investigador siente la necesidad de cuestionar de manera reflexiva.

Es por ello que el estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas es tan relevante: porque obliga al investigador a cuestionarse su propia concepción de la realidad. Este tipo de prácticas, basadas en el empleo de multitud de plantas, algunas de ellas con propiedades psicoactivas evidentes, como en el caso de la ayahuasca,⁴ presenta la indudable ventaja para el investigador de inducir estados de «trance»⁵ más allá de toda duda. Así, al antropólogo

⁴ Se han realizado numerosos estudios farmacológicos, mediante estudios clínicos en un contexto de laboratorio (Riba *et al.*, 2012; Dos Santos *et al.*, 2011; Riba y Barbanoj, 2011), analizando efectos fisiológicos (Dos Santos, 2011), farmacodinámicos y farmacocinéticos (Bouso y Riba, 2010; Riba, 2003), así como de tolerancia y potencial de abuso (Dos Santos, 2013; Fábregas *et al.*, 2010).

⁵ El trance chamánico es un estado no ordinario de consciencia, pero no todos los estados no ordinarios son trances chamánicos. Un debate recurrente en el estudio de las prácticas chamánicas es la relación del trance con la posesión (Eliade, 1961: 155; Turner y Vallier, 1968: 548; Perrin, 1995: 14). En la posesión y la mediumnidad el sujeto incorpora fuerzas, energías

se le brinda la oportunidad de acceder a una comprensión de estas prácticas desde dentro, a través de su propia experiencia. Y cuando digo «desde dentro» me refiero a la posibilidad de experimentar y conocer empíricamente la base técnica que emplean los chamanes en su trabajo, y poder acceder experiencialmente al sentido que dan los chamanes a sus acciones en las ceremonias. Por tanto, estos datos, a pesar de su carácter subjetivo, pueden ser contrastados intersubjetivamente.

En coherencia con esta perspectiva experiencial del estudio de las prácticas chamánicas, el principal método empleado en esta investigación ha sido la «participación radical», que defino como tratar de sentir lo que sienten los informantes y, concretamente, los chamanes. Para ello, desde el año 2006 hasta finales de 2016, he participado en ciento tres ceremonias de ayahuasca tomando la «medicina»,⁶ y he llevado a cabo cuatro «dietas» amazónicas por un total de treinta y cuatro días (*cf.* epígrafe 3.3, capítulo 1). Este método de la participación radical no tiene por objetivo tanto la producción de datos como el de ser un medio para acceder al sentido de lo que es observable en el trabajo de campo, en un estado no ordinario de consciencia. Como ya señalé, es precisamente en la interpretación, y no en la recolección de «datos», donde suele errar el antropólogo en su estudio de las prácticas chamánicas. Por ejemplo, durante gran parte del siglo xx, la mayoría de la literatura sobre chamanismo gira en torno a la salud mental del chamán (Atkinson, 1992: 309), siendo considerado por diversos autores como un enfermo mental (Devereux, 1961: 1089; Silverman, 1967; *cf.* Lewis, 1971:160-165), una idea que se mantiene hasta muy recientemente en la etnografía soviética (*cf.* Alekseev, 1987: 60). Por el contrario, y paradójicamente, se afirma al mismo tiempo que la principal función del chamán es la de sanar (Dixon, 1908: 6; Eliade, 1964: 182, 215; Alekseev, 1987: 80, 92; Métraux, 1949: 594; Hultkrantz, 1978: 9; 1993: 9).

Cuando menciono la experiencia del trance no me refiero simplemente a experimentar los «efectos» de la ayahuasca. Hay muchas personas que toman ayahuasca por primera vez y dicen no experimentar nada, o quienes la han tomado decenas de veces pero sus experiencias no van más allá de su esfera personal, emocional y mental. Para estudiar las prácticas chamánicas empleando el trance, la experiencia debe estar guiada por este propósito. Y es

o espíritus que se manifiestan a través del cuerpo del sujeto, que adquiere la condición de canal de comunicación. Ambas formas de trance tienen asociado un cierto grado de amnesia (Winkelman, 1986: 193; Harner, 1988: 25-26; Ferrándiz, 2004: 100). En el trance chamánico, por el contrario, el chamán mantiene su capacidad para actuar conforme a unos objetivos o propósitos, es decir, mantiene su capacidad volitiva y una intencionalidad propia. Lo relevante en la práctica chamánica es que el trance chamánico, en el que el chamán percibe e interactúa con los espíritus, es el estado de consciencia básico en el que se encuentra el chamán cuando trabaja (Furst, 1994: 6; Balzer, 1995: 310).

⁶ Término empleado en contextos transculturales, por los chamanes, para referirse a la ayahuasca, a la que también suelen denominar como la «abuela».

importante estar advertido de que este estudio requiere de no menos esfuerzo y tiempo que el aprendizaje de lo que metafóricamente puede denominarse como un nuevo lenguaje. El investigador debe atravesar y superar, al igual que todas las personas que deciden tomar ayahuasca por primera vez, un conjunto de prejuicios y expectativas que, por lo general, no son sino imaginaciones fantásticas de lo que cree que son los «efectos» de esta bebida y de lo que es el chamanismo, hasta que empieza a vislumbrar que no se encuentra ante un conjunto de creencias, sino ante un «tipo de conocimiento». En resumen, se trata de un doble aprendizaje: el aprendizaje del «lenguaje» del trance, a partir del cual podemos empezar a aprender qué es lo que los chamanes denominan como mundo de los espíritus o energías.

Esta posibilidad que se le presenta al investigador de experimentar el trance no es desdeñable, y le permite darse cuenta, en primer lugar, de que los trances no son representaciones teatrales en las que el chamán finge entrar en contacto con los espíritus y, en segundo lugar, le previene de dar una interpretación exclusivamente simbólica a este tipo de prácticas (*cf.* Hamayon, 1993; 1998; Hoppál, 1993: 191).

Considero, por tanto, que la principal aportación de este libro es la de ofrecer una comprensión contrastada del qué, cómo y por qué de la acción del chamán. El capítulo 1 trata de las condiciones que me encuentro en el trabajo de campo y que me llevan a optar por el método de la participación radical. Dado que este método, aplicado al estudio de las prácticas chamánicas, implica una profunda crítica a la construcción de la realidad en occidente y al modo en cómo se construye el conocimiento, el capítulo 2 está dedicado al fundamento teórico del método empleado, que se centra en el llamado giro ontológico y en el giro decolonial. Los capítulos 3 y 4 son una introducción a la parte etnográfica: en el capítulo 3 muestro el contexto geográfico e histórico en el que se originan las prácticas chamánicas que se dan en España, mientras que en el capítulo 4 me centro en los chamanes con los que he trabajado, particularmente en dos, Ricardo Arcángel Awananch Taish, *uwishín* (chamán) shuar, y Josep Vila i Tronchoni, «terapeuta de las plantas maestras» (chamán) de Sabadell. El núcleo de este trabajo —la fundamentación etnográfica a partir de la cual se desarrollan metodología, marco teórico y análisis— se encuentra en el capítulo 5, dedicado a las ceremonias de ayahuasca en España, y en el capítulo 6, dedicado al uso chamánico del tabaco en Iquitos (Perú). El análisis de la etnografía, a la luz de los capítulos teóricos, se encuentra en los capítulos 7 y 8: en el capítulo 7 me centro en la interpretación y análisis de la cosmovisión de los chamanes que han colaborado en esta investigación, y en el capítulo 8 analizo la eficacia terapéutica de las ceremonias de ayahuasca y hago una propuesta de generalización de las conclusiones a las que llego, al conjunto de prácticas que suelen englobarse bajo las denominaciones de Nueva Era, Medicinas Alternativas y Complementarias, y Nuevos Movimientos Religiosos.

Por último, quisiera agradecer a Maravillas Núñez-Cortés Contreras sus comentarios críticos; a Diego de las Casas, Jerónimo Mazarrasa y José Carlos Bouso, los innumerables intercambios de pareceres acerca de los usos —chamánico y psicoterapéutico— de la ayahuasca tanto en España como en Suramérica; así como a miembros de la Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca, como Esteban Kutzwor, Claudio Kutzwor, Ignacio Cano García-Hidalgo, Juan Carlos de la Cal, Manuel Villaescusa, José Luis López Delgado y Raquel Mora Fernández. La profesora Mónica Cornejo sufrió la ardua tarea de hacerme entender qué es una tesis doctoral, y le agradezco su labor de dirección. Agradezco, igualmente, a los miembros del tribunal de tesis sus comentarios —Carlos Caravantes, Maribel Blázquez, Francisco Díez de Velasco— y, particularmente, a Cristina Sánchez-Carretero y a Joan Prat, sus aportaciones y por animarme a reconvertir la tesis en libro. Confío en que algunas de las preguntas que formularon en su día, y que quedaron en el aire, encuentren aquí su respuesta.

Una ayuda indispensable ha sido la facilitada por los servicios bibliotecarios de la Universidad Complutense de Madrid y, en especial, por Rosa María Ramos Mesa, responsable del Servicio de Préstamo Interbibliotecario de la biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, que me ha permitido acceder a una bibliografía especializada de gran interés. Finalmente, deseo manifestar mi más profundo agradecimiento a tantas y tantas personas admirables con las que he compartido ceremonias y dietas, así como a todos los curanderos que he tenido la fortuna de conocer, que han tenido la paciencia de enseñarme —como Josep Vila i Tronchoni, Ricardo Awananch Taish (STTL) y Ernesto García Torres— y que son en gran medida coautores de este trabajo.

1. EL PRECIO DEL CONOCIMIENTO

1. EL PROBLEMA PRELIMINAR: LOS «EFECTOS» DE ALGO LLAMADO AYAHUASCA

Una de las figuras pioneras en la introducción de la ayahuasca en España es la de el brasileño Dácio Mingrone (1959-2000), en donde empieza a dirigir ceremonias hacia 1988 (López-Pavillard, 2008: 37-43; López-Pavillard y de las Casas, 2011: 365-366; *cf.* Naranjo, 2012: 329-333). Nacido en São Paulo, con diecinueve años se traslada, junto con su amigo Túlio Cícero Viana, a la comunidad fundada por el *padrinho* Sebastião Mota de Melo, conocida como Colônia Cinco-Mil y situada en las proximidades de Rio Branco, capital del estado brasileño de Acre. Ambos permanecen en la Colônia desde 1978 hasta 1980, fecha en que la abandonan a causa de los conflictos que surgen con alguno de sus líderes (Viana, 1997: 22).

Cuando Dácio llega a España se lo describe como «un rebelde del Santo Daime»,¹ y como una persona «que se sale de las ortodoxias para seguir su propio camino» (Emilio B.). Dácio dirige las ceremonias de ayahuasca a partir de la experiencia adquirida como miembro de la iglesia liderada por el *padrinho* Sebastião, pero tratando, al mismo tiempo, de tomar distancia de su marco doctrinal y ritual, que uno de los participantes en aquellos inicios describe como un proceso de

ir prescindiendo del mito y del rito para llegar a una forma muy..., digamos, básica, de tomarla [la ayahuasca]. Era pura improvisación [...] Yo creo que la manera de plantearlo nosotros era una manera..., era una manera a pecho descubierto (Luis LL.).

¹ El Santo Daime es una iglesia nacida en Rio Branco (Brasil) en los años treinta del siglo xx, en cuyas ceremonias se toma el *daime*, nombre que dan a la ayahuasca, que toman en calidad de sacramento (*cf.* epígrafe 3.3, capítulo 3).

Dácio sentía que su misión era expandir el uso de la ayahuasca y ayudar a la gente a abrir su conciencia. Según decía, su objetivo era «quebrar cabezas». Es en este periodo de experimentación e improvisación ceremonial de Dácio en el que tomo ayahuasca por primera vez, en 1993, y con el que participo en tres ceremonias más hasta 1995. Dácio fallece en el año 2000. En la cuarta y última ceremonia a la que asistí con él éramos unos treinta participantes. A las once y media de la noche Dácio indica que podemos empezar y nos dirige unas palabras: «que al inicio se hará poca meditación, no más de quince minutos, porque la gente se empieza “a comer el coco”; que no quiere “movidas” como la última vez —me dicen que alguien que pesaba cerca de ciento cincuenta kilos se había puesto bastante malo—; que la ayahuasca que se va a tomar es muy fuerte, que va a ser como un toro que hay que coger por los cuernos, y que aguante el que pueda; afirma que el trabajo va a ser una “fiesta”, y que hay que asumir que somos “hombres”, que de nada sirve después de beber llorar o arrepentirse».

Pues bien, en aquella ceremonia experimenté lo que calificaría, en lenguaje llano, de una desestructuración personal. Cuando he descrito la experiencia a algún psicoterapeuta la ha calificado de brote psicótico. Sin embargo, con la perspectiva de los doce años que median entre mi último trabajo con Dácio, en 1995, y mi siguiente participación en una ceremonia de ayahuasca, en 2007, considero que es inadecuado calificar este episodio transitorio de desestructuración personal como brote psicótico. Creo que es más exacto calificarlo de *shock* cognitivo, causado por la brusca inmersión en una cosmovisión ajena a la de mi propia cultura. Los antropólogos están familiarizados con los efectos que causan en el investigador la inmersión total en culturas o en prácticas ajenas. Unos lo denominan «*shock* cultural» (Ember y Ember, 1996: 68), que se vive a la ida, y también a la vuelta, del trabajo de campo, cuando percibimos que hábitos que teníamos por naturales no lo son, sino convencionalismos. Este choque cultural del antropólogo se puede vivir en forma de depresión, ansiedad, sensación de ser un extraño o un intruso, de no entender lo que sucede debido al desconocimiento de la lengua nativa, y estrés debido a la falta de confort, a los nuevos hábitos alimenticios o a la ausencia de privacidad (Russell, 1988: 164-167). Otros lo denominan «*shock* empírico» (Guber y Rosato, 1986: 60), que se produce cuando se accede al campo sin una guía que permita procesar de manera semiautomática la realidad observada mediante categorías analíticas prefijadas.

Esta experiencia previa con la ayahuasca me permite mostrar cómo construyo el objeto de estudio de esta investigación, y los motivos que me llevan a emplear una determinada metodología. Las cuatro ceremonias en las que participo con Dácio entre 1993 y 1995 abren un proceso personal en el que siento la necesidad de entender cabalmente lo que, de manera indefinida, denomino como los «efectos» de la ayahuasca, y que constituyen el problema preliminar de esta investigación. Por tanto, la noción de experiencia

es central en la constitución del tipo de conocimiento que aquí planteo. Las experiencias previas con la ayahuasca me sitúan en una posición en la que se me hace evidente que el estudio de estos efectos exige volver a tomar ayahuasca, y estudiar sus efectos sintiéndolos.

Ahora bien, ¿cómo analizar algo tan poliédrico y multidimensional como los efectos producidos por una sustancia psicoactiva como la ayahuasca, en un contexto ceremonial? Siguiendo a Zinberg (1984), se podría acudir a su conocido modelo que distingue *drug-set-setting* (droga-personalidad-estructura social, o bien, droga-individuo-contexto de toma) para efectuar este análisis. Sin embargo, considero que los tres factores contenidos en su modelo —droga, individuo, contexto— no tienen la misma relevancia para explicar qué fue lo que me indujo a experimentar un *shock* cognitivo.

En el proceso de maduración del problema preliminar acerca de los efectos de la ayahuasca, encuentro que la sustancia (*drug*) es el factor menos relevante para explicarlos, como corroboran los estudios clínicos con la LSD (dietilamida de ácido lisérgico, en sus siglas en inglés) en los años sesenta y setenta del siglo xx, en donde «los esfuerzos para aprovechar las propiedades puramente farmacológicas de esta droga no han conseguido obtener resultados positivos. El concepto de la LSD como un simple agente quimioterapéutico ha sido descartado por todos los investigadores serios en este terreno» (Grof, 1980: 32). Por otro lado, Romani (1999: 52) nos recuerda que la noción de droga no es sino una construcción social, cargada de estigmas, estereotipos y prejuicios. Frente a la construcción del «problema de la droga», sostenido por los modelos penal y médico, emerge el modelo sociocultural (Romani, 1999: 66-69) que, desde una perspectiva transcultural del uso de sustancias psicoactivas, permite superar el etnocentrismo de los dos modelos anteriores, de modo similar a lo que había hecho la antropología médica al desvelar el sistema biomédico como una etnomedicina más. Por tanto, la función explicativa de los efectos farmacológicos de la sustancia —la ayahuasca— como droga se relativizan, y deben ponerse en relación, desde este modelo sociocultural, con el individuo (*set*) y el contexto (*setting*) (Zinberg, 1984: 5; cf. Labate, Anderson y Jungaberle, 2011: 241), siendo las variables determinantes en este modelo explicativo, consecuentemente, las de tipo sociocultural (Romani, 1999: 67).

El segundo elemento del modelo de Zinberg, el individuo (*set*), fue objeto de estudio durante mi trabajo de campo realizado para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en Antropología Social (López-Pavillard, 2008, cap. 5), como paso previo a la redacción de la tesis doctoral. Entonces llegué a la conclusión de que centrarse en la generalidad de los participantes en ceremonias de ayahuasca producía una pluralidad etnográfica muy difícil de gestionar mediante una metodología cualitativa, y que apenas aportaba respuestas, en mi opinión, al problema preliminar de los efectos de la ayahuasca. Si mi propia experiencia con la ayahuasca no me permitía

dar, por sí misma, con la clave para la comprensión de los efectos de esta sustancia, las experiencias ajenas no hacían sino mostrarme los mil caminos que seguíamos todos con el mismo objetivo. Como señalaba una informante, Marce Pedraz (STTL): «todos los humanos buscamos lo mismo [...] la verdad, la única verdad, el amor, lo que hay detrás... [...] es única, es para todos, luego hay caminos, cada uno tiene un camino [...] cada uno el suyo, todos los caminos conducen a Roma. Tú, si le das la vuelta a Roma, ¿sabes lo que es?». A diferencia de mis informantes, yo no estaba tan interesado en hacer el camino como en entender qué significaba hacer el camino, y qué significaba llegar a Roma.

Por último, el tercer elemento del modelo de Zinberg, el contexto (*setting*), es el que considero más relevante para entender los efectos de la ayahuasca. Ahora bien, en el espacio ceremonial en el que se usa esta sustancia psicoactiva confluyen, al menos, dos contextos socioculturales distintos: el occidental de los participantes, y el contexto sociocultural altoamazónico presente en la ceremonia a través del chamán. Al chamán no lo considero un «participante» más en la ceremonia, sino que tiene un rol diferenciado y cualitativamente distinto al del resto de los asistentes. El chamán es quien guía la ceremonia y, como tal, parece ser un sujeto cualificado del que puede esperarse, *a priori*, que conozca ese «camino» que lleva a Roma. Por ello, y como conclusión del largo proceso de maduración del problema preliminar, considero que lo relevante para comprender los efectos de la ayahuasca es tratar de entender qué hace el chamán durante la ceremonia de ayahuasca, y por qué lo hace. Llego a la conclusión, en definitiva, de que el medio más adecuado para estudiar y entender cabalmente los complejos efectos de las sustancias psicoactivas llamadas «enteógenos»² o «plantas maestras» no es la vía neurofarmacológica, que se centra en la sustancia y en el cerebro, o la vía psicológica, que se centra en la mente y en la consciencia, sino el trabajo de campo y la participación radical desde una perspectiva antropológica.

2. DEJAR LA GRABADORA Y COGER LA MARACA

La elección de los distintos métodos de investigación seguidos en este estudio, que describiré en el siguiente epígrafe, viene determinada por mi experiencia previa con la ayahuasca, y por las circunstancias que surgen a medida que la investigación avanza, que detallo a continuación. Cuando hago mi reentrada en el campo, en 2006, como una aparición súbita tras más de una década de ausencia, me domina una sensación de fracaso por no haber podido «digerir» mis cuatro experiencias con la ayahuasca en los

² Término que hace referencia a la capacidad potencial de estas sustancias para poder experimentar lo «sagrado» (Ruck *et al.*, 1979).

años noventa. Busqué justificar mi presencia, entre amigos y conocidos, recurriendo a la idea de mi cambio de rol, antes como participante (*insider*) y ahora como investigador (*outsider*). Efectivamente, durante los doce años que median entre mi última ceremonia con Dácio y mi reentrada en el campo, me había fabricado la máscara de antropólogo, una máscara protectora que daba un sentido tácito más que explícito a mi trabajo, tanto ante mí mismo como ante los demás, que me permitía introducirme en los aspectos más recónditos y profundos de las vidas ajenas, siempre cargados de un fuerte componente emocional.³

Inicialmente mi preocupación era doble: cómo sería mi experiencia de volver a tomar ayahuasca y cómo podía afectar mi presencia en las ceremonias, como investigador, al resto de participantes. Mi actitud era la de analizar mi presencia casi como si se tratara de un experimento de física cuántica, intentado valorar en qué medida el observador interfiere en lo observado. Consecuentemente, mi aproximación es lenta y gradual, manteniendo las distancias mediante el empleo de cuestionarios, de guiones en las entrevistas y asistiendo a ceremonias, pero sin tomar ayahuasca, para ir adquiriendo un lenguaje y un saber estar como parte de mi proceso de socialización en el mundo ayahuasquero.

En una ocasión asisto a una ceremonia en la que pretendo adoptar un rol de observador total, evitando toda interacción con los participantes, y tratando de mantenerme «invisible». Días antes le explico a Túlio Cícero Viana, que es la persona que va a dirigir la ceremonia, cuál es mi propósito, y que deseo registrar la ceremonia en vídeo y audio, lo cual le parece todo bien. El día de la ceremonia, en un lugar al aire libre junto a un río, me sitúo a unos veinticinco metros de distancia, coloco la cámara sobre un trípode entre unos pinos, y allí permanezco alrededor de cinco horas observando al grupo. A pesar de las precauciones, mi presencia en la distancia resulta intrusiva para varios participantes, y particularmente la presencia de la cámara de vídeo, que hace que deje de emplearla en lo sucesivo en el registro de las ceremonias de ayahuasca.

A veces los recelos procedían de quienes dirigían las ceremonias, debido al temor de que la información pudiera acabar en manos de la policía. Hubo quien entendió que mi trabajo para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA) era un trabajo para la Drug Enforcement Agency, la agencia antidroga del Gobierno estadounidense. Hubo quien comentó que los objetivos de investigación del trabajo *Recepción de la ayahuasca en España* (López-Pavillard, 2008) parecían dictados por la policía, ya que, según se

³ Hablar de máscara protectora puede resultar ingenuo si se emplea con los pueblos originarios del Alto Amazonas, muchos de los cuales conocen bien a los antropólogos. En un encuentro de *taitas* (chamanes) celebrado en Rio Branco (Brasil) en octubre de 2016, tras ser presentado a un chamán —probablemente Yaminawá— comenta: «Tú eres un *garimpeiro* de personas».

me dijo, cuando la policía no puede hacer determinados trabajos, los encarga a periodistas o a estudiantes universitarios. Algún informante se entrevistó conmigo, tras viajar yo centenares de kilómetros, con el único propósito de decirme: «¡Pero tío, le vas a hacer el trabajo a la policía!». En otra ocasión en que voy a hacer unas fotografías, quien había dirigido la ceremonia hace un gesto con la cabeza de lado a lado, y le pregunto: «¿No?», a lo que me responde en tono humorístico: «Todavía estoy dudando si no serás policía, grabando todo», a lo que le respondo: «Sí, pero policía “científica”». Aunque por lo general la disposición de los chamanes era favorable a que grabara en audio distintos aspectos de la ceremonia de ayahuasca, hubo casos en los no había posibilidad alguna de negociar: o bien lo prohibían las normas de la propia iglesia ayahuasquera, como en el caso de la União do Vegetal (UDV), o bien el chamán se disculpaba de forma tan amable y tan escueta que no tenía sentido insistir. Tuve que aceptar que algunos espacios del ámbito ayahuasquero no deseaban ser investigados académicamente.

En una ocasión acudo a la mañana siguiente de haberse celebrado una ceremonia de ayahuasca, con objeto de estar presente en la «ronda de integración», en la que los participantes ponen en común la experiencia de la noche anterior. A la hora de la comida, la persona que había dirigido la ceremonia, un psicoterapeuta, me pregunta: «¿Tú por qué no tomas ayahuasca?». Le respondo que hacía años que había tomado, pero que ahora pensaba que tal vez podría interferir en mi investigación, al proyectar mis propias experiencias sobre la de los demás. Él me replica que «ya no se lleva que el antropólogo se quede fuera de lo que estudia». Le respondo que estuve dentro y que, aunque ahora estaba algo fuera, conservaba la sensibilidad o la intuición necesaria para imaginar los efectos subjetivos gracias a que los conocía, y que no era lo mismo haber tomado y haber olvidado los efectos, que no haber tomado nunca ayahuasca e ignorar lo que eso implica. Entonces hace un gesto como indicando que no eran sino excusas, como tantas otras, para no tomar ayahuasca.

En otra ocasión más, me integro dentro del grupo de participantes en la ceremonia, pero no tomo ayahuasca. La iglesia del Santo Daime en España⁴ (ICEFLU) me admite como observador en una de las ceremonias celebrada en su sede de la provincia de Toledo, no sin antes consultar con el «comandante» del trabajo si puedo situarme «dentro de la corriente» sin tomar *daime*. Tras la ceremonia, varias personas muestran su sorpresa de que haya podido estar presente sin tomar, y que eso es algo difícil de conseguir. La UDV, por el

⁴ El Santo Daime se divide en diversas líneas. En España la iglesia registrada pertenece a la línea CEFLURIS, que se inscribe en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia como CEFLURISE. Posteriormente cambia su nombre a ICEFLU. Dado que en España se denomina comúnmente a esta iglesia como «Santo Daime», emplearé por lo general esta denominación en vez de la de CEFLURISE o ICEFLU (cf. epígrafe 3.3, capítulo 3).

contrario, no admite observadores en sus ceremonias, y para estar presente hay que tomar *hoasca* o *vegetal*, tal como denominan a la ayahuasca, «aunque sea un poco». A pesar de ello, en una ocasión solicito pasar el fin de semana en su sede, aunque sin asistir a la ceremonia. La noche en la que se celebra la sesión permanezco en una casa cercana a la sala. Precisamente en aquella ocasión la ceremonia tenía una consideración especial dado que la dirigía un brasileño que había sido nombrado *mestre* por el propio fundador de la UDV, y por este motivo un grupo de personas había viajado desde Portugal expresamente para asistir a la ceremonia. Al finalizar, me invitan a bajar a la sala porque se va a proyectar un vídeo. Cuando entro, los participantes están de pie y, aunque hace mucho calor, muchos están cubiertos con mantas.⁵ El grupo de personas que ha venido de Portugal se está haciendo fotos. Me siento al fondo. Uno de los participantes, al que conozco, me pregunta que cómo es que no he bajado, y me dice que durante la propia ceremonia se había comentado que había una persona en la casa que, pudiendo tomar vegetal, no lo hacía, algo incomprensible para ellos. A mi lado se sienta una mujer que me dice:

Antes he preguntado por ti y me han dicho que estabas haciendo un trabajo de investigación. Estaba dispuesta a ponerme a tu disposición porque llevo trece años bebiendo, primero con el Santo Daimé, y ahora con la UDV, pero al ver que no bajabas he cambiado de opinión. Y venía a decirte ahora lo que pensaba, todavía con la claridad que da el vegetal, porque no creo que se pueda estudiar la UDV sin tomar. Si quieres estudiar la UDV tenías que haber bajado.

Le explico que la decisión de no participar en la ceremonia se debe a una cuestión metodológica, pero por la expresión que pone su cara veo que no se cree nada, así que no insisto. Otra mujer, una *conselheira* de la UDV con la que había estado hablando durante el día, y a la que le había explicado en detalle mi trabajo, me ve en la sala, hace un gesto como si me viera por primera vez, y de repente me pregunta: «¿Para qué viniste [el fin de semana]?»). Si durante el día mi planteamiento le había podido parecer razonable, inmediatamente después de la ceremonia, y sintiendo aún los efectos de la ayahuasca, ya no entendía mi presencia allí si no era para investigar tomando vegetal.

Finalmente, en enero de 2007, vuelvo a participar en una ceremonia tomando, por fin, ayahuasca. Al día siguiente, explicando los motivos que me habían llevado a ir pertrechado con una grabadora y un cuaderno de notas, el psicoterapeuta que había dirigido la sesión, el mismo al que me he referido anteriormente, y su ayudante, una psicóloga, me comentan el proyecto,

⁵ A veces la toma de ayahuasca produce una sensación de frío, sensación que se acentúa cuando esta bebida se toma en climas no tropicales.

que tenían diversas personas interesadas en el mundo de la ayahuasca y de las sustancias psicoactivas en general, de crear un lugar de encuentro donde reunir a personas con intereses afines, y me invitan a participar. Así, en febrero de 2008 se constituye formalmente la «Asociación Eleusis, espacio para el intercambio y la génesis de información sobre estados de consciencia»⁶ como una entidad privada sin ánimo de lucro, orientada a la investigación, desarrollo y divulgación de información relacionada con los diversos estados de consciencia, especialmente aquellos estados que suelen calificarse de no ordinarios, expandidos, modificados o alterados.

En octubre de 2007, antes de constituirse formalmente la Asociación, se organizan ya las primeras actividades de divulgación de información relacionadas con los denominados «estados de consciencia» desde una perspectiva multidisciplinar, a través de «charlas-conferencias» que se organizan en un local que se nos cede gratuitamente, llamado OffLimits,⁷ en el céntrico barrio de Lavapiés de Madrid. Las charlas-conferencia se prolongan hasta junio de 2011. Las actividades se organizan a partir de las propuestas de la docena de personas que formamos la Asociación, y la lista de invitados muestra la variedad de perspectivas desde las que se puede abordar el estudio del fenómeno de la consciencia. A las charlas-conferencia asisten conocidas figuras del ámbito psiconáutico (Antonio Escohotado, Juan Carlos Usó, Jonathan Ott, Alaska), antropólogos (Luis Eduardo Luna, Bia Labate, Josep Maria Fericgla), psicólogos (Manuel Almendro, Mikel García, Manuel Loeches), bioquímicos (Manuel Guzmán Pastor, Guillermo Velasco), maestros de zen (Dokushô Villalba), o investigadores de la psicofarmacología de la ayahuasca (José Carlos Bouso, Jordi Riba). Como puede observarse a través de esta muestra de invitados, el ámbito de estudio de la consciencia parece mostrar un sesgo de género similar al que se da en las prácticas chamánicas altoamazónicas.

Estas actividades también propician encuentros informales con una gran variedad de personas, que dan lugar a numerosas conversaciones y que amplían el contexto de referencia en torno a las ceremonias de ayahuasca. Por ejemplo, ya desde 2007 se empiezan a plantear distintas estrategias para tratar de garantizar la seguridad jurídica de las prácticas con ayahuasca. Desde la perspectiva psiconáutica, en la que se concibe a la ayahuasca como «droga», es decir, como sustancia psicoactiva, a diferencia de las iglesias ayahuasqueras que la conciben como sacramento, o desde el punto de vista de los chamanes, que conciben la ayahuasca como una «planta maestra» y como una «medicina», se plantea la posibilidad de crear asociaciones de consumidores de ayahuasca similares a los existentes para el cannabis; por el contrario, desde una perspectiva enteogénica, se plantea la posibilidad de crear una religión similar a la Native American Church, cuyo sacramento sea la ayahuasca en vez del peyote.

⁶ <http://www.asociacioneleusis.es/> [consulta: 24/02/2018].

⁷ <http://www.offlimits.es/> [consulta: 24/02/2018].

En los encuentros propiciados por las actividades que organiza la Asociación Eleusis también se comentan casos de participantes que han experimentado *shocks* cognitivos, cómo se han tratado durante las ceremonias, cómo han remitido, y de qué manera establecer filtros para identificar a participantes potencialmente problemáticos. En ocasiones los chamanes y psicoterapeutas que dirigen ceremonias y que acuden a estos encuentros, reflexionan en voz alta sobre los motivos que los llevan a hacer el trabajo que hacen, y qué obtienen a cambio de todo ello, considerando los riesgos personales y los sacrificios familiares a los que deben hacer frente, no solo trayendo la ayahuasca desde la selva, sino exponiéndose, además, a que algún participante, debido a una mala experiencia, los denuncie. Los encuentros tras las charlas-conferencias en algún bar cercano dan lugar, igualmente, a conversaciones sobre sus maestros en la selva y las actitudes que tienen estos hacia los occidentales que acuden a sus chacras para aprender el manejo de las plantas; hablan de los viajes que realizan desde España a la selva para dietar, y dan noticias de congresos de curanderos, de detenciones en otros países, así como de un variado anecdotario. Las conversaciones dan lugar, ocasionalmente, a comentarios de quienes dirigen ceremonias acerca de otras personas que también dirigen ceremonias, o de quienes dirigen ceremonias acerca de los participantes, o también pueden escucharse comentarios de participantes acerca de quienes dirigen ceremonias, en los que se comparan experiencias, proporcionando claves relevantes para la comprensión de la práctica chamánica en su conjunto.

El año 2009 el ámbito ayahuasquero en España experimenta un punto de inflexión a causa de las detenciones que efectúa la policía en un lugar próximo a Madrid, cuando iba a darse inicio una sesión de ayahuasca. La noticia de las detenciones se emite el 5 de enero de 2009 en el *Telediario* del mediodía de la primera cadena de Televisión Española, unos quince días después de producirse los hechos. En el *Telediario* se refieren al yagé o ayahuasca como una planta «altamente alucinógena y que puede provocar la muerte»; se dice que en la ceremonia se encontraban «menores y en el que veían una película pornográfica»; que habían pagado «doscientos cincuenta euros con descuento para los pequeños que querían probarla»; y que «su venta está prohibida en España por sus terribles efectos secundarios». Quien iba a dirigir la ceremonia, de nacionalidad argentina, permanece ingresado en prisión alrededor de catorce meses, y en abril de 2011 es absuelto de un delito contra la salud pública al no poderse determinar la cantidad de DMT (dimetiltriptamina) contenida en las muestras incautadas, un principio activo generalmente presente en la ayahuasca, pero no siempre, y que se encuentra fiscalizado por la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE). El resto de las afirmaciones difundidas en el *Telediario* se mostraron infundadas, o sin relevancia penal.

La alarma que causó en el ámbito ayahuasquero la noticia se debió principalmente a la desinformación que se daba acerca de la propia ayahuasca, y al riesgo de que se amplificara en los medios de comunicación más sensacionalistas, como ya había sucedido en el año 2000 con motivo de la detención de unos miembros de la iglesia del Santo Daime (ICEFLU) en el aeropuerto de Barajas (*cf.* Marlasca, 2000). Al mismo tiempo, supuso remover el temor, que existía latente, de que un caso así abriera «una caza de brujas» y se iniciara una persecución sistemática contra todo el ámbito ayahuasquero, incluyendo a las iglesias legalmente registradas en España. La persona detenida era conocida por miembros de la Asociación Eleusis, y al parecer ya había sido advertido acerca de lo inadecuado de anunciar, mediante publicidad en revistas, sesiones de yagé. La actitud del detenido era calificada unánimemente como poco discreta e irresponsable.

Esta detención es el precedente que explica los pasos que posteriormente se fueron dando hasta constituir la Plantaforma (*sic*) para la Defensa de la Ayahuasca (PDA).⁸ En los días inmediatamente posteriores a la difusión de la noticia en el *Telediario*, se formularon diversas propuestas, como la de organizar una reunión con representantes de las distintas modalidades de toma de ayahuasca en España, y redactar un texto consensuado que fuera remitido a los medios de comunicación. O bien, considerar la posibilidad de realizar un encuentro para desarrollar «las bases de un protocolo o un buen hacer en estos temas». Otros propugnaban «crear una especie de “plataforma” de apoyo», aunque se mostraban escépticos acerca de si quienes dirigían ceremonias en España serían capaces de unirse con un objetivo común. La situación tenía su complejidad: ¿cómo apoyar el uso de la ayahuasca sin apoyar ciertas prácticas que parecían irresponsables? ¿Cómo explicar la diferencia entre buenas y malas prácticas, cuando estas prácticas son totalmente desconocidas en la sociedad en la que se dan, y tanto las unas como las otras son percibidas negativamente? ¿Cómo desarrollar un código ético con el que estuvieran todos de acuerdo, cuando este tipo de prácticas tienen tanto de «arte»? Una semana después de la noticia de la detención se celebra una primera reunión de lo que se empieza ya a denominar «Plataforma en Defensa de la Ayahuasca», con el objetivo de «establecer las bases para crear una plataforma plural de colectivos y personas identificadas con la defensa y el derecho al consumo de la Ayahuasca», siguiendo tres líneas de trabajo: indígena, científica y religiosa.

En febrero de ese año 2009, en la tercera reunión, se decide trabajar en un borrador de «código deontológico» a partir del Código del Colegio Oficial de Psicólogos, pensándose que el trabajo estaría concluido para la siguiente reunión. Sin embargo, se constata rápidamente la dificultad de adaptar dicho código a un trabajo espiritual como el que se da asociado al uso ceremonial

⁸ <http://www.plantaforma.org> [consulta: 24/02/2018].

de la ayahuasca, y se decide seguir trabajando sin un modelo previo. Transcurren nueve meses y seis reuniones más hasta que finalmente es aprobado el llamado *Código Ético* (PDA, 2009). El siguiente paso consiste en redactar unos estatutos para dar forma jurídica a la Plantaforma, lo que conlleva siete reuniones entre julio de 2010 y abril de 2011, inscribiéndose en el Registro de Asociaciones en noviembre de 2011.

Los meses empleados en la redacción del código ético y de los estatutos dan idea de los numerosos debates que se produjeron y de la labor por aclarar ideas hasta entonces no formuladas y hacer explícitos aspectos del trabajo con la ayahuasca, que no habían sido afrontados anteriormente de manera abierta por quienes dirigían sesiones. Los centenares de horas de conversaciones y debates, entre diversas personas que dirigen trabajos de ayahuasca, constituyen un dominio de estudio privilegiado desde el que analizar las distintas modalidades y contextos de uso de la ayahuasca en España. Si pude estar presente en estos debates fue gracias a que en una de las reuniones de la Plantaforma se acordó que la Asociación Eleusis, a la que yo ya pertenecía, hiciera las labores de coordinación de sus actividades. En este sentido, desde junio de 2009 empecé a desempeñar las tareas de secretario de la Plantaforma, convocando las reuniones, estableciendo las órdenes del día, y redactando las actas. En paralelo al trabajo de carácter administrativo realizado como secretario de la PDA, y gracias precisamente a él, pude asistir al surgimiento de un nuevo contexto de toma de ayahuasca en España, denominado «trabajos de Alianza», en los que todos los participantes son personas que dirigen ceremonias.⁹

Como secretario de la Plantaforma acostumbraba a consultar cualquier decisión de tipo organizativo, y poco a poco me fui haciendo una idea de lo que pensaban sus miembros de distintos temas, asumiendo de forma paulatina la responsabilidad de coordinarlos. Con el tiempo percibí, y también me lo manifestaron de palabra, que había adquirido una autoridad entre sus miembros basada en el respeto hacia mi trabajo como secretario. Pasé de ser un mediador entre los distintos miembros de la Plantaforma, a tener una voz con la que expresar mis propias opiniones. Entonces, mi temor pasó de no saber interpretar el sentir general de los miembros de la Plantaforma a que mi propia voz modificara el propio campo de estudio. Para mi alivio, pude constatar que mi decisión de participar como uno más no interfería en el campo, que mi aprensión era irreal, y que mi supuesta capacidad de influencia

⁹ Las ceremonias denominadas de «alianza» son las que se dan a partir de la actividad de la Plantaforma, en las que se unen diversos chamanes en una misma ceremonia y que son dirigidas de manera más o menos conjunta. Están orientadas, como su nombre indica, a establecer un sentido de alianza entre los chamanes presentes. Estas ceremonias permiten observar el trabajo que exige conciliar y armonizar las distintas líneas de trabajo espirituales de los chamanes presentes, cada uno con su propia trayectoria personal y con su propia comprensión de cómo trabajar con la «medicina».

era muy limitada: yo podía sostener gran parte de la actividad cotidiana de la Plantaforma, pero su dirección y sus contenidos eran fruto de un consenso que, para mi tranquilidad metodológica, yo no siempre compartía. Poder desarrollar esta voz propia, no obstante, constituyó para mí la prueba de la validez de mi conocimiento del ámbito ayahuasquero, una aprobación de mi trabajo procedente de los propios «nativos», no de la comunidad de origen del antropólogo. Estos cambios vinieron acompañados de modificaciones en las ceremonias en las que yo participaba, en las que, en ocasiones, se me invitaba a cambiar mi posición en la sala, y pasar de estar donde los participantes a situarme en la cabecera, junto a los chamanes. Este cambio de posición me «afectó» (cf. Favret-Saada, 2009), como no podía ser de otra manera, y adquirí una nueva comprensión experiencial del trabajo chamánico gracias a mi cambio de perspectiva en la sala.

Entre 2006 y 2008 me centro en los participantes de las ceremonias, y me voy socializando en el ámbito ayahuasquero. Ello me permite mantenerme como un participante más, pero cuando salía a relucir mi doble condición de participante e investigador, entonces, a ojos de mi interlocutor, pasaba de ser un participante a ser un «experto», viendo con incomodidad cómo mi «neutralidad» en el campo desaparecía y me veía convertido en fuente de información de personas ávidas por saber más de la ayahuasca, la misma avidez que yo mismo había sentido poco tiempo atrás.

A medida que voy asistiendo a ceremonias y voy aprendiendo a enfocar de manera más adecuada las preguntas, aprendiendo a estar e interactuar, se me empieza a reconocer no ya como participante, sino como «antropólogo». En 2009 el artículo escrito por Diego de las Casas y por mí sobre el Santo Daime en España, publicado en 2011, empieza a ser empleado por la propia iglesia para explicar su propia historia. A los daimistas el texto les parecía muy bien, aunque algo «frío» porque, si bien en el título se habla de «sacramentos psicoactivos», no llega a afirmarse explícitamente que el sacramento del *daimé* es lo que les permite alcanzar el éxtasis religioso.

Hacia 2010 la sensación de fracaso que tenía en mi reentrada al campo en 2006 había desaparecido. En una de las prolongadas charlas que a veces se dan tras las ceremonias, estando en la cocina de la casa donde esta había tenido lugar, una participante me pregunta por mi trabajo como antropólogo. Tras la ceremonia yo no tenía la cabeza para hablar de mi trabajo académico, y afortunadamente interviene Esteban, uno de los chamanes que había dirigido la ceremonia aquella noche, para resumirlo de forma telegráfica: «Santiago es de los que se mojan». También en mi trabajo con Ricardo Awananch, *uwishín* (chamán) shuar, percibo un proceso de reconocimiento de mi trabajo. En las primeras ceremonias en las que participo con él siento que soy objeto de su escrutinio, y me siento observado. Pero durante una ceremonia de 2009 Ricardo expresa su apoyo a la investigación, agradeciéndome

por expandir este conocimiento, así... por recoger los datos [...], eh..., me llena mucho y también me da fortaleza, para interesarse para que las personas puedan conocer el conocimiento de las plantas de poder, plantas de enteógenas como se le llame aquí, la gente pueda tener ese acceso de conocimiento, con claridad, y también cómo se debe utilizar, en qué espacio se debe utilizar, y pues la gente pueda así verla, y que no pueda tener miedo, y pueda acercarse así a una persona que tiene conocimiento. Entonces (silencio) ese es un..., para nosotros esto es una visión de los ancestros y que debía con el tiempo darse de esa manera. Gracias desde el corazón (Ricardo).

En noviembre de 2010, preparando la cámara de vídeo para grabar el montaje de un *inipi*,¹⁰ Ricardo se me acerca para decirme: «He tenido un sueño raro: le decía a mi hijo que si alguna vez necesitaba alguna información, podía preguntártela a ti». Dos meses después, durante otra ceremonia, en un momento en el que se emplea el tabaco para hablar en público, Ricardo me incluye en su «rezo»:

Depositara un rezo [para los] que quieren profundizar e investigar, con todo el conocimiento y sabiduría del misterio del camino espiritual, que el Gran Espíritu les pueda abrir esas puertas desde la humildad, para que puedan lograr y entender que es un regalo y una bendición del Gran Espíritu (Ricardo).

En diciembre de 2010 mantengo una entrevista con Ricardo, y a continuación celebramos una ceremonia de *natem* (ayahuasca) en la que solo participamos él y yo. A la mañana siguiente me da las gracias por mi trabajo, y por el interés que pongo en estudiar su trabajo. Dice que forma parte «de la visión», que mi trabajo servirá para que los niños que vengan encuentren el camino, y que servirá durante generaciones. Que está muy contento de que el Gran Espíritu me haya escogido a mí para hacer este trabajo, que la ayahuasca sabe de mis intenciones, y las apoya. Pide para que se me dé claridad, y vea lo que haya que ver para aprender y escribirlo «con palabras bonitas».

En otras ocasiones los chamanes me manifiestan que el trabajo verdaderamente importante no es la investigación académica que estaba llevando a cabo, sino mi propio trabajo personal. También en 2010, al final de una ceremonia de la UDV, momento en el que el *mestre* que ha dirigido la sesión hace diversos comentarios a los presentes sobre cómo se ha desarrollado esta, comenta de mí: «Bueno, Santiago, espero que esta sesión te haya servido no solo para tus estudios antropológicos, sino también para ti personalmente...»,

¹⁰ Nombre que se da a una estructura circular construida, por lo general, con ramas de árbol, que se cubre con mantas, dentro de la cual se introducen piedras al rojo vivo con el objeto de sudar. La ceremonia del *inipi* (*sweat lodge*) es una ceremonia de limpieza muy extendida entre los pueblos originarios de Norteamérica, similar a la ceremonia del *temazcal* o *temazcalli* de Mesoamérica (Lopatin, 1960; Alcina, Ciudad e Iglesias, 1980; Rojas Alba, 2006). En España se emplean indistintamente los términos *inipi* y *temazcal* para designar a la cabaña de sudar.

para exclamar a continuación: «¡Un espíritu encarnado en un antropólogo!», como si fuera una cosa de lo más raro. Al mismo tiempo entiendo que aquella afirmación encierra un reconocimiento implícito a mi doble trabajo, el personal y el investigador.

En una línea similar a la de anteponer el valor del trabajo personal frente al académico, se enmarca la entrevista que me hace Calixto (pseudónimo), un chamán peruano, psicólogo de profesión, previamente a la ceremonia, como hacía con todos los participantes que tomaban con él ayahuasca por primera vez. Entro en un pequeño despacho junto a la sala de yoga donde se va a celebrar la ceremonia. Me pide que me descalce fuera. Nos sentamos frente a frente, y me trata de usted. Me pregunta cómo me llamo, y hace algunos comentarios acerca de la etimología de mi nombre. Yo hago, a mi vez, algún que otro comentario intrascendente. Entonces me pregunta a bocajarro: «¿Cómo? ¿Para qué?». Me quedo un poco perplejo, no sé a qué se refiere. Le pregunto si se refiere a por qué he venido. Mueve la cabeza afirmativamente. Le digo que la «excusa» que me trae es el estudio de las prácticas con ayahuasca en España, que soy antropólogo, y que estoy haciendo mi tesis doctoral. Entonces empieza a criticar el trabajo de los antropólogos, y las barbaridades que han dicho del trabajo con la ayahuasca; que los antropólogos son los que más daño han hecho a esta práctica, que son uno de los mayores responsables de la destrucción de la medicina tradicional en el Amazonas, «¿sabía?», me pregunta. Le comento que creo que se debe a que lo han tratado habitualmente «desde fuera». «¡Desde arriba!», me corrige: «Lo han tratado como algo primitivo, desde la posición de la cultura occidental, desde la altura de la universidad. Los chamanes siguen el juego a los antropólogos, y les dan la razón cuando les cuentan sus teorías más disparatadas. Los antropólogos dicen que los incas adoraban al Sol, pero yo no he visto nunca a nadie adorar al sol, o a las estrellas; sí he visto adorar la fuerza que “representan” el sol y las estrellas».

Calixto me pregunta con quién he tomado ayahuasca. Le comento que tomé hace muchos años con Dácio Mingrone, pero no parece haber oído hablar de él. Le digo que he tomado con otras personas en España. Entonces me pregunta qué pasaría si yo fuera a ver a veinte médicos distintos; que lo de ir picoteando y tomando ayahuasca con unos y otros es lo mismo. Le respondo que acabaría con una idea muy confusa de las cosas. Él asiente. Me pregunta qué busco. Le empiezo a hablar de mi familia, y de repente exclama: «¡Siempre mirando hacia afuera! ¿Qué hay de ti? ¡Tú eres el que está todo el tiempo ausente de tu propio discurso!». Me dice que primero debo mirar para adentro y luego, si acaso, se puede echar una mirada hacia fuera, y ver un poco el trabajo que él hace durante la sesión. Le digo que no busco nada relacionado con el desarrollo personal, y que me considero una persona de buena salud. Él me corrige: «Eres una persona sin enfermedades», y añade: «Primero cúrate a ti mismo, y luego podrás ayudar a otros. Pero

primero eres tú». Acaba la entrevista, que ha durado unos ocho minutos. Tras mantener entrevistas con otros participantes, pasamos todos a la sala, Calixto se sienta sobre unas colchonetas que se encuentran apiladas, y pide a la gente que se sienta alrededor, para dar una pequeña charla introductoria. Pero una vez sentados, me mira y dice: «¿Alguien quiere hacer alguna pregunta? Este es el momento». Me mantengo callado. Los otros participantes hacen dos o tres preguntas, y se hace el silencio.

- ¿No hay más preguntas? —y dirigiéndose a mí, añade: ¿No estabas haciendo una investigación? ¡Tendrás muchas preguntas que hacer!
- La verdad es que cada vez hago menos preguntas, respondo.
- ¡Entonces es que estás aprendiendo!

Hacia 2011 siento por primera vez la necesidad de acudir a una ceremonia dejando de lado mi trabajo de campo. Tenía necesidad de hacer un trabajo dedicado a mí, no dedicado al trabajo de investigación. Había llegado a un punto de saturación en la observación, y sentía que los progresos en la investigación se habían detenido. Sentía la necesidad de tomar la iniciativa, crear mi método. Esta actitud empezaba a ser, en cierto modo, una exigencia de algunos chamanes. Así que decidí, por primera vez, prescindir de la grabadora y de la libreta de notas, y llevarme a la ceremonia una maraca. Fui al trabajo con la intención de centrarme en mí, cerrar los ojos, ignorar a los que me rodeaban, no preguntarles nada, no querer saber nada de ellos, ni de sus vidas, ni de las circunstancias que les habían llevado allí. En el intento, no de cambiar de rol, sino de no tener un rol, descubrí los numerosos mecanismos automáticos que tenía activados en mi mente y que me llevaban a hacer siempre un rápido *screening* de los asistentes, mantener charlas fugaces con cada uno de ellos para ubicarlos, me acercaba a los distintos grupos para saber de qué hablaban, trataba de memorizar palabras clave, el orden de los contactos fortuitos, la presencia de objetos anómalos, las vestimentas, etc. Ya en la sala, tuve que imponerme no contar a los participantes y hacer un censo por sexo y edad, o tratar de recordar los aspectos de las ceremonias que son mudos, y por tanto invisibles a la grabadora, o registrar mentalmente comentarios inaudibles, etc. A la hora de tomar ayahuasca también hice otra cosa anómala, algo que nunca había hecho antes: pedir que me pusieran una cantidad mayor de lo normal. Desplegué una serie de objetos a mi alrededor, como si se tratara de mi pequeño altar personal, y me quité el reloj. En aquella sesión experimenté muchas cosas por primera vez. Las tres ceremonias siguientes no las grabo, y las notas de campo son muy escasas, al tiempo que percibo un cambio en mí, me siento más comprometido con el estudio de la ayahuasca. En cierto modo se unen ambos trabajos, el personal y el académico, en uno solo, sin fisuras: mi trabajo como antropólogo es al mismo tiempo un trabajo de crecimiento personal. Tras estas ceremonias vuelvo a recuperar la grabadora y el cuaderno de notas, pero sin abandonar la maraca.

3. LA PARTICIPACIÓN RADICAL COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO

Cuando decido dejar a un lado momentáneamente la grabadora y empuño la maraca, dejo de emplear el método de la participación observación como un medio para la producción de datos en el trabajo de campo, para utilizar el método de la «participación radical» como un medio para conocer y comprender desde dentro una realidad que excede la capacidad interpretativa de mi propio marco cultural. Este acto de cambiar de herramienta de trabajo no simboliza únicamente el momento en el que se produce una quiebra epistemológica en mi investigación, sino también una quiebra ontológica, que no obedece tanto a un proceso de maduración teórica acerca del fenómeno chamánico, como a haber alcanzado una comprensión experiencial de la necesidad de ampliar los fundamentos epistémicos desde los que se estudia el trabajo de los chamanes o, como diría Thomas Kuhn (1962), a la necesidad de un cambio de paradigma.

Quizá lo más destacable del fenómeno de la globalización del uso de la ayahuasca, y particularmente su difusión a países considerados como modernos, es que el trance que induce la ayahuasca parece dar acceso a un conocimiento de tipo animista de la realidad que permite quebrar, en palabras de Dácio Mingrone, las duras cabezas de los occidentales (*cf.* epígrafe 1, capítulo 1), poniendo de manifiesto que «lo occidental» no es una categoría geográfica sino mental. Por tanto, tan occidental puede ser un europeo como un habitante de la ciudad de Lima o la de Quito, del mismo modo que lo indígena no es tanto un rasgo de etnicidad, como algo igualmente mental, y que los «gringos» también pueden llegar a ser chamanes (*cf.* cap. 4). Todo es una cuestión de conocimiento.

La participación radical sitúa la noción de experiencia, tanto la personal del investigador como la de los informantes, como el pilar central sobre el que se construye un conocimiento cuya objetividad tiene un carácter dialógico e intersubjetivo (Jackson, 1998: 3-15; Duranti, 2010: 1-11; Davies, 2010: 9; Pels, 2014: 212). Esta estrategia de investigación puede definirse como el medio para «tratar de experimentar lo que experimentan los informantes», equiparable a lo que Joan Prat (2014: 27) denomina «experiencia participante», que se distingue de la observación en que la «implicación personal y vivencial será mucho más intensa». Para Goulet y Miller (2007b: 10-11) la «participación radical» consiste en «“moverse” con otros, en asociación con ellos, en el contexto de sus actividades»; es una perspectiva experiencial que permite generar un conocimiento etnográfico fiable, no basado en la distancia y la separación. Michael Harner (1999: 3-4) emplea este concepto de «participación radical» u «observación participante seria» para referirse a las experiencias de primera mano que se tienen con el propósito de obtener una mayor comprensión del chamanismo, y de la sanación chamánica. Por su parte, Edith Turner (1992: 146, 148) sostiene que «los antropólogos necesitamos estar entrenados para ver lo que los nativos ven», y el método

que propone Turner es «volverse nativo», es decir, eliminar las fronteras entre investigador e investigado. Turner señala cómo los nativos tratan de explicarnos lo que es importante para ellos, y nosotros procedemos interpretándolo de manera metafórica o simbólica, como si tuviéramos una especie de «frigidéz religiosa» que nos impidiera aproximarnos a nuestro objeto de estudio (E. Turner, 1992: 150).

La participación radical puede considerarse, por tanto, como una etno-metodología en la medida en que es una «búsqueda empírica de los métodos empleados por los individuos para dar sentido y, al mismo tiempo, realizar sus acciones de todos los días: comunicarse, tomar decisiones, razonar» (Coulon, 1987: 32). La aplicación de la etnometodología al estudio de la «religión» —léase «espiritualidad»— lleva a considerarla una forma de «conocimiento experiencial», de tal forma que «uno no busca creencias y prácticas religiosas, sino más bien formas de conocimiento y de experimentar el mundo» (Saliba, 1974: 155). Cuando investigador e investigado comparten el mismo tipo de experiencia espiritual, como una ceremonia de ayahuasca, están compartiendo un tipo de conocimiento, no unas creencias, y el problema que se le plantea al antropólogo o antropóloga no es solo epistémico, sino también ontológico. En este sentido, los problemas asociados a la participación radical son de índole distinta a los que se dan en los planteamientos experiencialistas y emocionalistas de los discípulos de Boas y de la escuela de Cultura y Personalidad, de un corte más fenomenológico y psicologicista (cf. Cantón, 2001: 120-121).

3.1. *Antecedentes de la participación radical*

Este giro experiencial en la producción etnográfica empieza a observarse desde inicios de los años setenta del siglo xx (Tedlock, 1991: 69; Davies, 2010: 7, 9), en las márgenes de las corrientes teóricas dominantes en la antropología de aquellos años, caracterizadas por la denuncia de los vínculos de la disciplina antropológica con el colonialismo y el imperialismo, y por la crítica a unos marcos teóricos que no representarían sino los presupuestos de una cultura occidental burguesa (Ortner, 1984: 138). Precisamente este giro experiencial que busca eliminar «los límites entre observador y observado» (Michael Jackson, 1989: 2) no ve inconveniente desde un punto de vista metodológico en «volverse un nativo», o tener como *leitmotiv* de la investigación «tomarse en serio a los informantes». En la disciplina antropológica hay algunos antecedentes, como Frank Hamilton Cushing (1857-1900), que trabaja con los indios zuñi (Rosaldo, 1989: 179-180; Gronewold, 1972); James Mooney (1861-1921), que ayuda a apaches, kiowas y comanches a organizar sus ceremonias de peyote bajo la forma de una Native American Church (Lassiter, 2005: 86); o Curt Unkel (1883-1945), más conocido por su nombre guaraní Nimuendajú (Baldus, 1946).

Por lo general, la condición de «nativo» en el ámbito académico occidental es sinónimo de carecer de capacidad analítica, y a los investigadores a los que se los etiqueta de tales se los suele calificar de conversos. Un ejemplo conocido es el de Bennetta Jules-Rosette, que desarrolla su trabajo de campo en África central, en la iglesia apostólica de John Maranke, una «iglesia cristiana indígena» de la que se hace miembro (Jules-Rosette, 1975: 21). A su regreso a Estados Unidos su «experiencia de conversión» deja asombrados a sus amigos, y a pesar de que la antropóloga les explica que el objetivo de dicha experiencia tenía una finalidad únicamente investigadora, toda la posible «objetividad» de su estudio queda en entredicho (Jules-Rosette, 1975: 248). La antropóloga se ve sometida a lo que Edith Turner (1992:148) califica de «imperialismo intelectual», es decir, se enfrenta a la supuesta primacía del método científico y del valor de la supuesta «objetividad» de la que hace gala el investigador occidental, que esconde, en opinión de Turner, una actitud similar a la de los misioneros, que trata de explicarlo todo en términos positivistas.

Las críticas arrecian cuando la participación radical se emplea en el estudio de prácticas asociadas a la interacción directa con el mundo de los espíritus, como en el caso de las prácticas chamánicas. El acceso experiencial a formas no hegemónicas de conocimiento, como el que permite el trance inducido por la ayahuasca, suele conducir al investigador hacia una profunda crítica del modo en cómo se construye el conocimiento en Occidente, poniendo de manifiesto que la «Ciencia» no es sino una etnociencia más (Nader, 1996b: 8), una etnociencia del mundo material, equiparable a la etnociencia animista acerca del mundo espiritual.

Un antropólogo influenciado por la perspectiva etnometodológica del sociólogo Harold Garfinkel fue Carlos Castaneda (Coulon, 1987: 100), severamente atacado desde la academia. La obra de Castaneda, que se sitúa «dentro de» su objeto de estudio, lleva su experiencia personal al centro de la etnografía, lo que supone una quiebra epistemológica respecto a la ciencia, y un proceso de transformación personal, implicando una quiebra ontológica. Ante esta estrategia metodológica Marvin Harris considera que lo relevante no es que un antropólogo informe de la existencia de chamanes que vuelan, o que se transforman en animales, pues

nada de esto supone una gran novedad. Han sido muchos los antropólogos que han suministrado vívidas descripciones de este tipo de proezas chamánicas [...] La descripción de Castaneda se diferencia de las demás en que está escrita desde «dentro», permitiendo adrede que la dimensión emic y sus propias sensaciones subjetivas dominen la narración (Harris, 1979: 348).

Lo que rebela, en última instancia, a Harris es la crítica de Castaneda a la construcción del conocimiento occidental, que se hallaría implícita en una metodología que Harris califica de «oscurantista»:

El carácter oscurantista del enfoque de Castaneda se deriva de su presentación de la realidad emic asociada con la conciencia chamánica como un reto a la legitimidad de los principios epistemológicos sobre los que se basa la ciencia (Harris, 1979: 348).

Es decir, Harris se resiente de la decolonización del saber que implica la participación radical, y de la que hablaremos en el siguiente capítulo. Al igual que Harris, Descola sostiene que no se puede poner en tela de juicio de manera impune el

régimen epistemológico, que [...] funda todo el desarrollo de la antropología y legitima sus éxitos [...] sin incurrir en el ostracismo y exponerse a un vagabundeo estéril y fascinado por los espejismos de las singularidades [¿culturales?] (Descola, 2005: 440).

Efectivamente, los antropólogos y antropólogas que estudian «desde dentro» prácticas espirituales son vistos por sus colegas como investigadores que se autoexcluyen de los debates dominantes, para poblar corrientes subalternas de la disciplina dedicadas al estudio de temas esotéricos, más propios de la teología o la metafísica (cf. Znamenski, 2007: 368). O, dicho de otra manera, el antropólogo o antropóloga que comete el error de contaminarse, convertirse o volverse un nativo, tarde o temprano se verá abocado a abandonar su comunidad científica (Tedlock, 1991: 71; E. Turner, 1992: 145; Prat, 1997: 95-97; Glass-Coffin y Kiiskeentum, 2012: 124).

Tras Castaneda, los estudiosos de prácticas chamánicas desde una perspectiva experiencial quedan indeleblemente vinculados a su figura, y estigmatizados bajo la etiqueta de «chamantropólogos» (Noel, 1997). No obstante todo lo dicho, la perspectiva nativa va introduciéndose en los principales debates de la antropología como fuente de teorización (cf. cap. 2), la participación radical va ganando adeptos, y el estudio del mundo de los espíritus se va consolidando como un objeto de estudio legítimo (cf. Koss-Chioino, 2010).¹¹ Limitándome a la moderna Europa, encontramos un conjunto de antropólogas que emplean métodos que podrían calificarse como de participación radical en el estudio del mundo espiritual, como Jeanne Favret-Saada (1990, 2009), que estudia la brujería contemporánea en el norte de Francia; Tanya Luhmann (1989), que estudia la brujería contemporánea en Inglaterra; Fiona Bowie (2013), que estudia los estados próximos a la muerte, y prácticas mediúnicas; o Susan Greenwood (2000), estudiosa de la magia contemporánea en el Reino Unido, por citar algunas.

¹¹ Es en este sentido en el que se plantea el seminario coordinado por Ruy Llera Blanes y el autor, titulado «Etnografiando prácticas espirituales: Sentido y compromiso frente a la utopía», dentro del *XIV Congreso de Antropología de la FAAEE*, Valencia, 2017 (López-Pavillard y Llera Blanes, 2017).

3.2. *La aplicación de la participación radical*

En 2011 siento que he llegado a un punto de saturación en la observación, que mi comprensión de las prácticas chamánicas no avanza, y que necesito crear mi propio método de investigación (*cf.* epígrafe 2, capítulo 1). Dejar la grabadora y coger la maraca lo interpreto inicialmente como una forma de postponer la investigación. Sin embargo, este procedimiento se muestra como un método, paradójico, para investigar no investigando, revelándoseme su valor heurístico (Kahneman y Frederick, 2005: 267). Coger la maraca me permite el empleo de lo que podría denominar como formas alternativas de percepción en el trabajo de campo, frente a los dos modos hegemónicos de percepción en la observación participación, la vista y el oído, sobre los que se asienta en gran medida el conocimiento científico.

Como señala Descola (2005: 107-108), la construcción moderna de la naturaleza se realiza a partir del «privilegio otorgado a la vista», y del «sometimiento de lo real a la vista», y señala la invención de dos dispositivos ópticos, el microscopio en 1590, y el telescopio en 1605, como la base técnica sobre la que se sostiene la ontología dualista occidental. Y son dualidades, como las de cuerpo/alma, natural/sobrenatural, material/inmaterial, visible/invisible, sobre las que se construyen numerosas categorías analíticas de la antropología, que se aplican sobre «hechos» que lo son en la medida en que son percibidos por la mirada, tal como señala Laplantine (1996: 9): la «actividad de observación, la etnografía es, en primer lugar, una actividad visual o, como lo decía Marcel Duchamp de la pintura, una actividad retiniana». Este «visualismo», tal como lo denomina Fabian (1983: 106), es el «sesgo cultural e ideológico» que hace de la vista el «más noble de los sentidos», y hace de la geometría y de las conceptualizaciones gráfico-espaciales, los modos más «exactos» de comunicar conocimiento.

Frente a la hegemonía de la vista, y en segundo lugar del oído, autores como Dijk y Pels (1996: 247) se plantean el reto de redefinir la realidad deconstruyendo la «jerarquía de facultades perceptivas», dando, por tanto, la consideración de «hecho» a toda la información procedente de todas las capacidades perceptivas del cuerpo, especialmente lo que Dijk y Pels (1996: 250, 262) describen como experiencias táctiles, parecidas a los sentimientos, pero sin ser emociones. Estas formas subalternas de experimentar y percibir no ofrecen las certezas que proporcionan la vista y el oído ante el hecho perceptivo. Es decir, uno tiene la certeza de haber visto o escuchado algo, aun cuando en ocasiones se dude de su contenido; sin embargo, en las prácticas espirituales, uno muchas veces no sabe si ha percibido algo o no. Durante las ceremonias de ayahuasca trato de ver y oír, «pero de otra forma», algo que se logra gracias a los efectos psicoactivos de la ayahuasca, y que requiere de un aprendizaje que no es corto. Algunos chamanes, tal como describo más adelante (*cf.* epígrafe 2.2, capítulo 7), distinguen «ver» y «mirar» como dos actividades

cualitativamente distintas. En las ceremonias de ayahuasca el chamán puede «mirar» a un participante y observar su postura física y su lenguaje corporal; pero cuando el chamán «ve» al participante, entonces lo percibe experimentando el chamán en su propio cuerpo algo de lo que está experimentando el participante, y lo «percibe» o «siente» a través de la oscuridad de la sala.

En la cultura occidental es un lugar común, ya desde Aristóteles, que poseemos cinco sentidos, cada uno de los cuales tiene una especialización propia, y también desde Aristóteles se fija el orden jerárquico que le otorga la primacía a la vista (Howes, 2011: 435). Sin embargo, una perspectiva transcultural del fenómeno de los sentidos muestra que su número, orden de importancia y función varía, lo que nos lleva a considerar la existencia de una «polisensorialidad» (*polysensoriality*) (Howes, 2011). Por ejemplo, Glenn Shepard (2004), analizando el sistema perceptivo de dos grupos indígenas de la Amazonia peruana, los matsigenka y los yora, propone una «ecología sensorial» según la cual las sensaciones (*sensation*) serían un fenómeno biocultural, es decir, estarían enraizadas en la fisiología humana y, al mismo tiempo, construidas a partir de la experiencia individual y cultural. Del estudio de Shepard se desprende que los indígenas parecen contar con recursos sensoriales más numerosos para percibir su entorno, tanto el de su vida ordinaria como el del mundo espiritual al que se accede bajo los efectos de la ayahuasca. Matsigenkas y Yoras parecen contar con un repertorio de sensaciones que les permiten mediar con el mundo espiritual de manera más eficaz que lo que lo puede hacer un blanco.

Tratar de «ver las mismas cosas pero con otros ojos» —o con otros sentidos—, como decía Dácio Mingrone (Aguirre, 2000: 258), es una dificultad a la que me he enfrentado en el trabajo de campo, y que mencionan numerosos autores que practican la participación radical (Stoller, 1989: 115; Glass-Coffin, 2010: 208). En primer lugar se sitúa el cuerpo en la ceremonia (Dijk y Pels, 1996: 254-256, 262; Favret-Saada, 2009: 441-442), como quien sitúa un instrumento de medición en el punto donde se va a realizar la toma de datos. Como señala Favret-Saada (2009: 437, 440-441), esta metodología de situar el cuerpo para la obtención de datos no es ni observación participante ni empatía, entendiendo la empatía como la técnica que trata de imaginar y representar lo que sienten y perciben los otros —los que tenemos al lado—, sino que uno es «afectado» personal y directamente, sin necesidad de tratar de percibir lo que sienten los demás; tampoco consiste en tratar de analizar, entender o recordar lo que sucede en el campo. Es algo similar a lo que le sucede al antropólogo que mantiene relaciones sexuales con sus informantes (*cf.* Barley, 1983: 201) ¿Se puede —o se deben— tomar notas durante el coito? Van Binsbergen señala, precisamente, cómo los antropólogos que estudian el trance y la sexualidad se enfrentan a problemas de investigación similares (Binsbergern, comunicación personal, *cit.* en Dijk y Pels, 1996: 262).

Por tanto, en la participación radical en las ceremonias de ayahuasca, el análisis hay que postponerlo (*cf.* Favret-Saada, 2009: 443), y experimentar.

Para Josep, chamán catalán, los occidentales «somos cocos con piernas», es decir, nuestra atención está puesta en nuestra mente, lo que nos impide pensar desde el corazón y sentir las emociones del cuerpo. En una ocasión, al comienzo de una de sus ceremonias, Josep trata de explicar a los participantes qué actitud conviene adoptar ante la experiencia que se va a vivir, y que también es aplicable al investigador que participa:

La primera mente es la que nace de la intuición, de la sabiduría interna. Todos ustedes alguna vez habrán tenido una corazonada [...] debería hacer eso, debería..., y rápidamente entra la segunda mente y dice: ¡NOOOOOO! ¡Ni se te ocurra! Te van a criticar, va a pasar eso... ¡y ya la hemos jodido! La segunda mente es la que se lo cuestiona todo, y entonces la fastidiamos. Pero la intuición, [...] la corazonada, siempre es la verdad de lo que debemos hacer, siempre, aunque parezca una locura, aunque... sea algo tan gordo... ¡venga, que no puede ser! No, no. Rápidamente entra a funcionar la segunda [...] uff..., no hagas eso, vas a perder lo otro, entonces nos congelamos. Intenten esta noche estar solo en primera mente, sean niños, dejen que la intuición se abra solita, pónganse en esa frescura. Si viene la segunda mente, la saludan y la invitan a que se marche [...]. No hay que luchar nunca contra la segunda mente, ni contra la sombra, ni nada, simplemente sabes que está ahí, que forma parte de ti..., ¡dejo que te vayas! (Josep).

La «segunda mente», la mente racional, analítica, organizadora, controladora, es la que nos impide sentir y percibir. Para Josep, durante la ceremonia conviene hacer exactamente lo contrario de lo que aconsejan Hammersley y Atkinson (1983: 133) a los etnógrafos en el trabajo de campo, cuando afirman que «la cuestión fundamental es que uno nunca debe entregarse completamente al momento o al lugar». Durante las ceremonias trato de dejarme llevar, de «fluir», tal como recomienda Ricardo Awananch, y dejo que la grabadora haga su trabajo, almacenando los sonidos en la oscuridad, mientras que yo, con los ojos cerrados, trato de sentir y percibir el trabajo del chamán a través de sus *ícaros*, que en ocasiones acompaño con mi maraca.

3.3. Descripción del trabajo de campo

En el año 2006 inicio mi trabajo de campo en el estudio de las prácticas chamánicas del Alto Amazonas, y particularmente en torno al uso de ayahuasca, trabajo que continúa a día de hoy. Los datos empleados en este libro proceden principalmente del periodo comprendido entre 2008 y 2014, aunque también empleo ocasionalmente datos procedentes del periodo 2006 a 2008, y posteriores a 2014. Se trata de un trabajo de campo multisituado (Marcus, 1995), cuyo límite geográfico lo fijó inicialmente en España y que, sin embargo, debido al vínculo existente entre las prácticas amazónicas que se dan en España y en el Alto Amazonas, tengo ocasión de ampliar el marco

geográfico acompañando a dos chamanes españoles a la selva peruana, y tras finalizar la tesis lo amplió a Ecuador y Brasil.

Esta investigación se fundamenta en el trabajo de campo, al que procuré acceder con el mínimo equipaje teórico posible. Mi objetivo —y principal preocupación— era reunir el tipo de datos que hipotéticamente debían emerger de una participación radical, y que debían otorgar a la investigación su valor específico. Durante cerca de cuatro años hice trabajo de campo sin saber si, llegado el momento del análisis, habría teoría o no. En este sentido, la estrategia que sigo trata de llevar al límite el carácter iterativo de la teoría fundamentada de Glaser y Strauss (1967), en la que postpongo en todo lo posible el momento del análisis, a partir del cual se establece ya una ida y venida continua entre datos y teoría (Bryman, 2008: 10).

El trabajo de campo se desarrolla en tres ámbitos, que por orden de importancia son: las ceremonias de ayahuasca, las dietas amazónicas y mi participación en dos asociaciones, la Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca y la Asociación Eleusis. Entre 2008 y 2014 he participado en setenta y un ceremonias.¹² Las ceremonias pertenecen a las distintas modalidades que se dan en el Alto Amazonas —modalidad originaria, mestiza y religiosa— (cf. epígrafe 3, capítulo 3), si bien predominan las ceremonias de la modalidad vegetalista. En España, los lugares donde se celebraron las ceremonias en las que participé se sitúan geográficamente, en su mayoría, a lo largo de la Sistema Central de la Península Ibérica, desde Cáceres hasta Guadalajara. También participo en una ceremonia en la provincia de Lugo y en otra en la ciudad de Barcelona. Ocho de estas ceremonias tienen lugar en Perú, en el contexto de las dietas que realizo allí.¹³ Hay que señalar que los chamanes que trabajan en España lo hacen, en todos los casos estudiados, en diversos puntos del país y, además, muchos de ellos dirigen ceremonias en otros países europeos, de tal forma que la ceremonia tipo de ayahuasca descrita en el capítulo 5 sirve para representar no solo las ceremonias que se dan en España, sino también las que se celebran en Europa.

Hasta el año 2016 he participado en cuatro dietas amazónicas, que me han permitido conocer el procedimiento básico que siguen los chamanes en su proceso de formación. Las dietas son periodos de alrededor de una semana durante los cuales el dietante ingiere a diario una determinada planta o conjunto de plantas en condiciones de aislamiento, y bajo restricciones alimentarias y conductuales,

¹² Tal como señalo en el Prólogo, entre 2006 y 2016 he participado en un total de ciento tres ceremonias.

¹³ En febrero de 2016 participo en cuatro ceremonias de *natem* en la comunidad shuar de Shimpis, en Ecuador. En octubre de 2016 participo en dos ceremonias de ayahuasca de pueblos originarios próximos a la ciudad brasileña de Rio Branco, capital del estado de Acre, región fronteriza con Perú y Bolivia. Fui muy afortunado pudiendo asistir a la que dirigió, con ciento cuatro años de edad, el *pajé* yawanawá Tata Txanu Natasheni. Tata falleció dos meses después, el 19 de diciembre de 2016.

con el objetivo de adquirir sus propiedades. Las dietas que he llevado a cabo suman un total de treinta y cuatro días. La primera dieta, de once días, la realizo en la provincia de Cáceres, en junio de 2011, en la que dieto tabaco (*Nicotiana spp.*). La segunda dieta, de ocho días, la llevo a cabo en un lugar próximo a Chazuta, en el departamento peruano de San Martín, en mayo de 2012, donde dieto ajo sacha (*Mansoa alliacea*). La tercera dieta, de siete días, tiene lugar en noviembre de 2013 en la ciudad de Iquitos, en el departamento peruano de Loreto, donde dieto nuevamente tabaco, y que describo en el capítulo 6. La cuarta dieta tiene lugar en febrero de 2016, igualmente en Iquitos.

El tercer ámbito en el que desarrollo mi trabajo de campo, además de las ceremonias y las dietas, es en la Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca y la Asociación Eleusis. No me es posible cuantificar en su conjunto las entrevistas y conversaciones que han tenido lugar. Inicio mi trabajo de campo en 2006 realizando seis entrevistas estructuradas siguiendo un cuestionario de preguntas abiertas. Desde mediados de 2006 hasta mediados de 2008 realizo once entrevistas a participantes, y a algunas personas que dirigen ceremonias, tanto chamanes como psicoterapeutas. Estas entrevistas no son estructuradas, sino que se desarrollan como conversaciones orientadas a conocer las circunstancias que llevan a una persona a tomar ayahuasca, y qué se encuentra. A mediados de 2008 tengo reunidos testimonios de las experiencias de treinta y cinco informantes, y dispongo de información dispar de alrededor de trescientas cincuenta personas con las que he mantenido algún contacto. Considerando que he participado en setenta y un ceremonias, y que el número medio de participantes es de unas veinte personas, puede decirse que he compartido ceremonias de ayahuasca con alrededor de mil cuatrocientas personas, con muchas de las cuales he mantenido un contacto continuado desde el año 2008 hasta el presente, cuando hemos coincidido en las ceremonias, o bien por correo electrónico o a través de las redes sociales.

Por último, participo en otras ceremonias chamánicas en las que se emplean otras plantas psicoactivas, que me permiten ampliar mi comprensión de este tipo de prácticas. Participo en dos ceremonias de peyote (*Lophophora williamsii*) dirigidas por Valerio Cohaila, una en la Región de Murcia y otra en la provincia de Cáceres. Participo en Madrid en una ceremonia con hongos *Psilocibe mexicana*, más conocidos en Mesoamérica como «niñitos» (Wasson, 1980: 66), «angelitos» (Heim, 1978: 185-187), o por el término nahuatl *teonanácatl* (Wasson, 1980: 71), dirigida por José Luis un chamán español. En febrero de 2016 hago trabajo de campo entre los shuar de la comunidad de Shimpis, en Ecuador, participando en un peregrinaje de tres días a una «cascada sagrada», con toma de *natem* (cf. Harner, 1972), y posteriormente en una ceremonia de *natemamu*, consistente en beber grandes cantidades de *natem* elaborado únicamente con la liana *B. caapi* durante cuatro días, con el objetivo de fortalecer el cuerpo y el carácter de la persona. Por último, en octubre de 2016 participo en una ceremonia de rapé en la ciudad brasileña de Rio Branco.

2. UNA FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA PARTICIPACIÓN RADICAL

Desde que Mircea Eliade (1964: 4) definiera «chamanismo» como la «técnica del éxtasis», los debates en torno a este concepto se han polarizado entre quienes sostienen que el trance, al que denominan «estado alterado de consciencia», tiene una base neuropsicológica común que lo hace universal en el tiempo y en el espacio (Winkelman, 2002: 63, 72), y entre quienes defienden que no existe una base metodológica para definir estos estados (Hamayon, 1998: 176-177), por lo que se debería prescindir de nociones como la de «trance» o la de «éxtasis», dado que no hacen sino obstaculizar el análisis antropológico del chamanismo (Hamayon, 1993: 18; 2005: 19). Hay quienes niegan no solo la operatividad de estas nociones, sino el valor de la propia noción de «experiencia» (Sharf, 1998). Así, el análisis de los debates en torno al chamán y al chamanismo presenta un problema de conmensurabilidad, problema descrito por Thomas Kuhn (1962) en su obra clásica *La estructura de las revoluciones científicas*. Como señala Kuhn (1962: 191, 193), la inconmensurabilidad implica que las discrepancias que se dan entre teorías asociadas a paradigmas en competencia no pueden solventarse mediante una reinterpretación de los datos, o mediante un encadenamiento lógico, y que «la superioridad de una teoría respecto a la otra, es algo que no puede probarse a través del debate» (Kuhn, 1962: 303).

El estudio de las prácticas chamánicas que se dan en el Alto Amazonas —tal como señalé en el Prólogo— tiene una gran ventaja metodológica frente al estudio de prácticas chamánicas de otras regiones, como la siberiana, en que el uso de sustancias psicoactivas como la ayahuasca induce un estado de trance más allá de toda duda. Este trance es el medio que permite al chamán entrar en contacto con el mundo espiritual, interactuar con él y

mediar entre ese mundo y los participantes en la ceremonia de ayahuasca. E igualmente, este trance es el que permite al investigador vislumbrar, tras un largo y proceloso trabajo de campo, cómo trabaja el chamán. Ahora bien, la experiencia que se tiene en el trance, que en numerosas ocasiones tiene un carácter trascendente —aunque no siempre, ya que los efectos de la ayahuasca también pueden ser purgantes—, es un tipo de «experiencia espiritual» que es cualitativamente distinta de lo que suele denominarse como «experiencia religiosa». Esta distinción es compleja y controvertida, y lo que trataré de dilucidar aquí es la distinción entre la «experiencia religiosa como creencia» y la «experiencia espiritual como conocimiento».

Para ello es necesario, en primer lugar, establecer una distinción radical entre la noción de «religión» —tomando la religión católica como ejemplo— como una práctica con un alto grado de institucionalización, que posee una jerarquía de especialistas religiosos y un cuerpo doctrinal de carácter dogmático que mediatizan la capacidad experimentadora de lo trascendente del sujeto, y la noción de «espiritualidad» asociada, por ejemplo, a prácticas chamánicas. Ambas prácticas presentan una oposición paradigmática —en sentido kuhniano— que requiere de enfoques metodológicos, interpretativos y conceptuales diferenciados. Además, uno de los objetivos de esta distinción radical es tratar de contrarrestar el religiocentrismo que predomina en la antropología y la sociología de la religión, consistente en «el desprecio de las experiencias extraordinarias (de conciencia alterada)» (Díez de Velasco, 2013).

¿Qué diferencia existe entre la experiencia de un individuo que se somete a una doctrina religiosa, a una liturgia y a una institución como la Iglesia católica, y, por ejemplo, la experiencia de un individuo que participa en una ceremonia de ayahuasca guiada por un chamán? En ambos casos se alegrará que las dos experiencias hacen referencia a lo que se suele calificar como lo sobrenatural, y ambas son subjetivas —lo que para algunos ya sería condición suficiente para negar su condición de objeto de estudio científico—. Como señala Luckmann (1967: 86), la doctrina, la liturgia estandarizada, la tradición de la Iglesia como institución histórica o las actividades seculares que desempeña un individuo como miembro de una iglesia, tienen un correlato subjetivo que se manifiesta en unas creencias individuales, y *«pueden pasar a formar un todo subjetivamente significativo»* (cursiva en el original). A este correlato subjetivo es a lo que denomino como «experiencia religiosa».

Emplear el calificativo de «místicas» para describir las experiencias espirituales que se viven en una ceremonia de ayahuasca causa, sin duda, confusión para un europeo, dado que el término «misticismo» se asocia con un tipo de espiritualidad católica, teocéntrica y cristocéntrica (Martín Velasco, 2006: xiii).¹ A pesar de ello, la comparación aún puede ser útil, ya que

¹ Cf. definición de Lévy-Bruhl (1910: 30) de «místico», *cit.* en Evans-Pritchard (1965: 137).

se puede establecer una analogía entre el camino místico y sus tres etapas principales, reconocidas casi unánimemente en todas las tradiciones religiosas —que en la tradición cristiana reciben la denominación de vía purgativa, iluminativa, y unitiva (Martín Velasco, 1999: 302-303; 2006: xviii)—, y el proceso de sanación chamánica (*cf.* cap. 7). La experiencia mística cristiana sería una experiencia espiritual, no religiosa, que tiene semejanzas con las experiencias espirituales que se viven bajo los efectos del trance inducido por la ayahuasca, y ambas son diferentes cualitativamente de las experiencias religiosas, tal como las he definido anteriormente. O, dicho de otro modo, mediante un ejemplo: las experiencias derivadas de una subjetivización de la noción teológica del Espíritu Santo son ontológicamente diferentes de las experiencias subjetivas del Gran Espíritu que se viven desde una concepción animista de la realidad. En el primer caso podemos hablar de experiencia religiosa y de creencias; y en el segundo caso, de experiencia espiritual y de un tipo de conocimiento.

En el ámbito de la espiritualidad, a diferencia del de la religión, el problema no es creer o no creer, sino saber o no saber. Como señala Pouillon (1979), para los hadjeraï de la República del Chad, los *margai*, espíritus del lugar, son tan reales como los propios hadjeraï, como los animales o como los fenómenos atmosféricos:

Su existencia es simplemente un hecho de experiencia: no hay por qué creer más en los *margai* que en la caída de una piedra que se lanza [...] todo esto presupone una representación particular del mundo, al tiempo que excluye toda posibilidad de explicitación bajo forma de «creencia» [...] no se cree en los *margai*; se experimentan (Pouillon, 1979: 52-53; *cf.* Evans-Pritchard, 1965: 138).

Como concluye Pouillon (1979: 53), la necesidad del empleo del verbo «creer» se debe a una necesidad cultural nuestra; solo en religiones como la cristiana o la musulmana, basadas en un credo establecido, tiene sentido hablar de «creencias religiosas». Como afirma Stringer (1996: 218), «creer» es un concepto esencialmente cristiano. Salvo los occidentales, la mayoría de las culturas no dividen el universo en natural y sobrenatural (Beattie, 1964: 265).

Según lo dicho, considero que sí puede establecerse una diferencia nítida entre experiencia religiosa y experiencia espiritual, derivada de la distinción radical entre «religión» y «espiritualidad». La primera es una emoción nacida de la subjetivización de un cuerpo doctrinal y dogmático de creencias, mientras que la segunda es un proceso cognitivo derivado de la experiencia directa y personal del mundo espiritual. Que las prácticas espirituales y, en concreto, las prácticas chamánicas son una cuestión de conocimiento, es algo que se pone de manifiesto en la etimología de los numerosos términos locales empleados para nombrar a los chamanes, cuya traducción es «el o la que sabe»: *saman* entre los tunguses y los nivk (Pentikäinen, 2004: 209); *timbang*

en Corea (Kim, Seong-nae, 2004: 669); *tumsa* en el sur de China (Shi Kun, 1989: 242); el nahuatl *tapahtiqu*⁷ (Vélez 1996: 38) y el mazateco *chota shinnée* (Villanueva, 2010: 350) en Mesoamérica; *yatiri*, entre los aymaras (Fernández Juárez, 2002: 30); *hniwakali* en arawako (Vidal y Whitehead, 2004: 56), *yachaj* o *yachac* (Hermida Salas, 2010: 53) entre los canelos kichwas y *sándatía* entre los yagua (Chaumeil, 1983: 76; 1993: 32) en Suramérica; *tietäjä* en finés (Pentikäinen, 1997: 250) en Europa, etc.

1. LA DIFÍCIL APERTURA AL OTRO

Cuando surge la antropología, a mediados del siglo XIX, uno de sus temas centrales lo constituye el estudio de las llamadas «religiones primitivas». Estas «religiones» tienen en común una concepción animista de la realidad que se presenta como el paradigma de la irracionalidad. En una ocasión William James preguntó a James Frazer si en alguna ocasión había tratado a uno de esos «salvajes» sobre los que había escrito tanto, y contestó: «¡Dios me libre!» (Young, 2004: 228-229). El filósofo francés Lévy-Bruhl, que al igual que Frazer nunca conoció a un «salvaje», también presenta al hombre primitivo como un ser irracional (Evans-Pritchard, 1965: 24), pero Evans-Pritchard matiza la afirmación de irracionalidad de los primitivos de Lévy-Bruhl señalando que este «no dice que los primitivos sean incapaces de pensar con coherencia, sino solo que la mayor parte de sus creencias son incompatibles con una concepción del universo crítica y científica. [...] Son razonables, pero razonan con categorías distintas de las nuestras. Son lógicos, pero los principios de su lógica no son los nuestros, los de la lógica aristotélica» (Evans-Pritchard, 1965: 134).

Antropólogos que ya emplean el trabajo de campo, como Evans-Pritchard, y que sostienen —al igual que Lévy-Bruhl— que el pensamiento «primitivo» es coherente y lógico, se enfrentan a un doble problema en la interpretación y traducción de la cultura que estudian: en primer lugar, cómo analizar prácticas que son coherentes en sí mismas pero contradicen el conocimiento científico del investigador, como la brujería zande y el uso del oráculo del veneno (Evans-Pritchard, 1937); y, en segundo lugar, cómo analizar afirmaciones de los informantes que son incongruentes en sí mismas desde una perspectiva europea, como la afirmación de los nuer de que los hermanos gemelos son pájaros, o que los hermanos gemelos son una sola persona y al mismo tiempo son pájaros (Evans-Pritchard, 1956: 80, 128). Ejemplos similares de este tipo de testimonios los encontramos en Lienhardt (1961: 117), cuando señala que para los dinka «algunos hombres son realmente leones»; o los encuentro yo mismo en mi trabajo de campo cuando algunos chamanes con los que he trabajado afirman que «somos energía», una afirmación extendida en diversas prácticas asociadas a las Medicinas Alternativas y Complementarias, y a la denominada Nueva Era.

Para afrontar este doble problema de interpretación y traducción de acciones y testimonios aparentemente irracionales se recurre, entre otras, a dos estrategias epistemológicas: la de considerarlas desde la perspectiva de una «racionalidad contextual», y la de analizarlas desde una «perspectiva simbólica». Un ejemplo del uso de la noción de racionalidad contextual lo encontramos en Evans-Pritchard, un autor cuya obra sobre la brujería, los oráculos y la magia zande es recurrentemente citada en el debate de la racionalidad.² Este antropólogo sostiene que «la mentalidad zande es lógica e inquisitiva» (Evans-Pritchard, 1937: 66), que su brujería es un sistema racional (*ibid.*: 26) y que forma un «sistema intelectualmente coherente» (*ibid.*: 436), pero al mismo tiempo sostiene que la brujería zande carece de «una realidad objetiva» (*ibid.*: 83) y que «no pueden razonar fuera ni en contra de sus creencias porque no tienen otro lenguaje en que expresar sus pensamientos» (*ibid.*: 314). Es decir, que la racionalidad zande es lógica dentro de un determinado contexto de premisas frecuentemente no explicitadas (Shore, 1996: 169-170).

La segunda estrategia para soslayar el problema de la aparente irracionalidad de determinadas prácticas de los «primitivos» es la de interpretarlas simbólicamente (Lukes, 1967: 195-197). Para ilustrar esta interpretación simbólica que ha dado la antropología de las creencias religiosas y mágicas de los «primitivos», Lukes menciona tres casos: en primer lugar cita a Edmund Leach, para quien estudiar la racionalidad de creencias que no están contenidas bajo formas rituales es un «sinsentido académico», por lo que describe la mitología de los kachin sin hacer intento alguno por encontrar en ella ningún tipo de coherencia lógica; en segundo lugar cita a Raymond Firth, para quien analizar la racionalidad de las creencias es algo irrelevante para la antropología, dado que en última instancia hacen referencia a relaciones humanas; en tercer lugar cita a John Beattie, que afirma que las creencias asociadas a los rituales son expresivas y simbólicas, y que mitos, magia y religión deben ser tomados como declaraciones simbólicas, en las que se debe dar cuenta de sus distintos niveles y variedades de significados, requiriendo un tipo de análisis similar al que se emplea en el estudio del arte. Por tanto, como señala Lukes, el estudio de la racionalidad de las creencias de los «primitivos» carece de sentido para Leach, es irrelevante para Firth, y supone un enfoque erróneo para Beattie.

Todos estos antropólogos practican una supuesta neutralidad epistemológica que denominan «agnosticismo metodológico», según el cual

a un antropólogo, en cuanto tal, no le concierne la verdad o falsedad del pensamiento religioso. Según yo lo entiendo, no tiene posibilidad de *saber* si

² Los principales autores que contribuyen a este debate son, entre otros, Winch (1964), Wilson (1970a), Horton y Finnegan (1973), Hollis y Lukes (1982), Overing (1985), Horton (1993) y Olson y Torrance (1996).

los seres espirituales de las religiones primitivas o de cualquier otra tienen o no cualquier tipo de existencia, y, por consiguiente, no puede tomar en consideración el problema. Las creencias son para él hechos sociológicos, no teológicos, y lo único que le interesa es su relación con cada una de las otras creencias y con los demás hechos sociológicos. Su problema es científico, no metafísico ni ontológico (Evans-Pritchard, 1965: 35-36. *Cursiva en el original*).

Desde la sociología, Wilson considera, igualmente, que el investigador social no tiene la obligación de juzgar si las creencias del hombre primitivo o del hombre religioso son racionales, y que debe emplear un «agnosticismo metodológico» al usar procedimientos racionales, de tal manera que puede ver la religión como una proyección humana, pero no tiene que decidir si esa proyección se ajusta a un orden sobrenatural (Wilson, 1970b: xiv-xv; *cf.* Morris, 2006: 9-10). Esta neutralidad es, obviamente, una ficción. Como señala Joan B. Townsend (2005: 6-7; *cf.* Dijk y Pels, 1996: 248-249), los antropólogos y los científicos sociales en general estudian, por ejemplo, el chamanismo condicionados por su concepción de lo que es la realidad, pudiendo seguir uno de estos dos caminos: afirmar que los espíritus existen o podrían existir, así como una realidad «expandida»; o afirmar que nada existe salvo lo que puede ser observado a través de los cinco sentidos y, por tanto, una «realidad expandida» y los espíritus, por definición, no existen. Así, en el estudio de las prácticas espirituales y, en concreto, en las prácticas chamánicas se halla presente un debate ontológico —que no teológico— y, consecuentemente, epistemológico. En la mayor parte de los autores que intervienen en el llamado debate de la racionalidad, su confrontación con declaraciones y prácticas que parecen contraintuitivas para la mente occidental la resuelven de la siguiente manera:

*Nosotros sabemos que las creencias zande en la influencia de la brujería, la eficacia de medicinas mágicas, el papel de los oráculos en cuanto que revelan tanto lo que acontece como lo que va a suceder, esas creencias, son erróneas, ilusorias. Los métodos científicos de investigación han mostrado de modo concluyente que no existen relaciones de causa-efecto tales como las supuestas por esas prácticas y creencias. Así pues, todo lo que podemos hacer es mostrar cómo un sistema de creencias erróneas y prácticas ineficaces puede mantenerse a sí mismo frente a objeciones que a nosotros nos parecen tan obvias (Winch, 1964: 32. *Cursiva en el original*).*

En el libro editado por Martin Hollis y Steven Lukes en 1982, *Rationality and Relativism*, que busca ser una continuación del libro editado por Wilson (1970a), la mayor parte de sus colaboradores están de acuerdo en que las habilidades cognitivas de los científicos occidentales son superiores a cualquier otra que se haya dado en la historia del mundo, y que estas habilidades deben fijar el criterio con el que juzgar a las demás (Overing,

1985: 1-2). Hay un empeño de los «racionalistas» por luchar contra la «tentación del relativismo», sosteniendo que existen unos estándares universales de la razón, que serían independientes del contexto en el que se dieran y, consecuentemente, la traducción, interpretación y explicación podría basarse en una verdad irreductible (Scholte, 1984: 962). Sin embargo, poco a poco va tomando forma una crítica a la construcción del conocimiento desde la ciencia occidental y se va cuestionando su superioridad en ámbitos distintos a los del mundo físico. Overing (1985: 7) señala cómo la

humildad viene solo a través de un conocimiento de las epistemologías y ontologías de otras culturas, un conocimiento alcanzado a través de una abundante etnografía que se adquiere *tomando en serio lo que otros dicen* acerca de sus mundos sociales. [Los antropólogos] Tendemos a ver todas las ontologías, incluyendo la del científico, vinculadas por definición a presuposiciones metafísicas y, por lo tanto, teñida de valores (Overing, 1985: 7. Cursiva añadida. Cf. Nader, 1996a).

Por tanto, la ciencia occidental no sería sino otra etnociencia. La antropología amazonista tiene un destacado papel en este cambio de consideración de la mentalidad «primitiva» como un tipo de racionalidad distinta a la racionalidad dominante occidental, al afirmar que es necesario tomarse en serio dichos y hechos que parecen contradecir la concepción de la realidad que tiene la ciencia occidental. Como señala Atkinson, en los años sesenta del siglo xx se produce un cambio en el estudio de las prácticas chamánicas cuando «una generación de trabajadores de campo, particularmente en América del Sur donde las drogas juegan un papel clave en las tradiciones chamánicas, encontró que activando (*jumpstarting*) su consciencia con alucinógenos era posible tener experiencias de primera mano de las visiones y sensaciones de las sesiones chamánicas» (Atkinson, 1992: 310). Estas prácticas altoamazónicas con sustancias psicoactivas permiten al antropólogo o antropóloga experimentar una racionalidad alternativa, que lleva a cuestionar el agnosticismo metodológico de autores como Evans-Pritchard, Leach, Firth o Beattie.

La participación radical se nutre de lo que denomino como el «primer giro ontológico», basado en el valor de la experiencia como método de conocimiento, y en tomarse en serio a los informantes.³ Esta expresión coloquial de «tomarse en serio» algo o a alguien se acabará convirtiendo en el *leitmotiv* de otro tipo de giro ontológico que puede calificarse de retórico, y que se vuelve dominante en la disciplina antropológica de la mano de figuras

³ El tipo de experiencias a las que hace referencia este giro ontológico son experiencias «extraordinarias» en el trabajo de campo (Young y Goulet, 1994: 7-8), que permiten un acercamiento ontológico al fenómeno espiritual (cf. Wright, 1995: 178, 184). Asociados a este giro pienso en autores como Carlos Castaneda, Bennetta Jules-Rosette, Michael Jackson, Edith Turner, Paul Stoller, Bonnie Glass-Coffin, etc.

como Viveiros de Castro, Philippe Descola o Bruno Latour (Venkatesan, en Carrithers *et al.*, 2010: 152-153; Palecek y Risjord, 2013: 18-19), un debate que algunos califican de crucial aunque aún no se conoce muy bien su significado (Kelly, 2014: 264). Este nuevo giro puede caracterizarse como una metodología que busca desarrollar nuevas herramientas analíticas con las que dar un nuevo sentido a la descripción etnográfica, y hacer que las cosas se vean de manera distinta mediante actos de creatividad conceptual (Henare, Holbraad y Wastell, 2007: 15; Pedersen, 2012: 1; Holbraad, 2015: 131).

Como trataré de mostrar a continuación, este «giro ontológico dominante» posee unas limitaciones que hacen que no pueda ser calificado de ontológico y no permite profundizar en el conocimiento indígena de la realidad, en gran medida porque se considera que la antropología tiene poco que decir acerca de cómo el Otro concibe el mundo —ese mundo que es natural y sobrenatural al mismo tiempo—, si bien este movimiento contribuye a consolidar la idea de la importancia del punto de vista nativo en el desarrollo teórico de la antropología.

Para ilustrar el carácter retórico de este giro mencionaré un ejemplo extraído del texto fundacional de este movimiento, *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por Henare, Holbraad y Wastell en 2007. Estos autores proponen que, a partir de la elección de un concepto vacío de carga teórica, como el término *things* (cosas), los antropólogos no empleen «cosas» que emergen en el trabajo de campo para apoyar o refutar modelos teóricos preexistentes, sino que sean las propias «cosas» las que «dicten los términos de su propio análisis» (Henare, Holbraad, y Wastell, 2007: 4). Se trata, por tanto, de emplear las «cosas» con una finalidad heurística, no analítica; es decir, «pensar a través de las cosas», como indica el título del libro. Este procedimiento es ilustrado con el trabajo que realiza Holbraad acerca del *aché*, unos polvos que utilizan adivinos cubanos en sus ceremonias. Para los adivinos, los polvos (*powder*) son poder (*power*) adivinatorio. Considerando los polvos como una «cosa», desde el punto de vista analítico el etnógrafo se verá en la tesitura de tener que interpretar cómo dos «cosas» distintas, los polvos y el poder adivinatorio, pueden ser iguales. Para el etnógrafo los polvos son una cosa y el poder otra, de tal manera que podría formular el problema de la siguiente manera: «“Ellos” creen que los polvos son poder, “nosotros” sabemos que esta creencia deriva de una lógica cultural peculiar en la cual los polvos con poder tienen un sentido» (*ibid.*: 5. Cursiva en el original). Desde un punto de vista heurístico, la tarea del etnógrafo no es explicar cómo determinadas personas pueden afirmar que los polvos no es que sean poderosos, es que «son» poder, algo contraintuitivo para el antropólogo. Los autores sugieren que, en vez de tratar de expandir las categorías analíticas que le son familiares al investigador, de tal manera que logre encajar en ellas sus interpretaciones de fenómeno tan inusuales, haga el etnógrafo, en cambio, una descripción satisfactoria, por extraña que

pueda parecer, de cómo los polvos «deberían» ser poder. A partir de aquí, una vez que el antropólogo entiende los polvos como poder, está obligado a lidiar con las implicaciones teóricas de este «compromiso heurístico» (*ibid.*: 6). Ello lleva a los autores a proponer «una metodología donde las mismas “cosas” pueden dictar una pluralidad de ontologías» (*ibid.*: 7. *Cursiva en el original*).

Este mismo ejercicio retórico es el que se plantea hacer Viveiros de Castro. En su libro *Metafísicas caníbales* (Viveiros de Castro, 2009) propone un hipotético texto que consistiría en «una experiencia de pensamiento y un ejercicio de ficción antropológica» consistente en «experimentar el pensamiento mismo» (*ibid.*: 199). Esta experiencia sería la de «generaciones de etnógrafos de la Amazonia indígena», y se trataría de llevar a cabo una «ficción controlada» consistente «en tomar las ideas indígenas como conceptos y extraer las consecuencias de esa decisión» (*ibid.*: 199). Este hipotético texto no sería «ni un estudio de la “mentalidad primitiva”, ni un análisis de los “procesos cognitivos” indígenas: su objeto no es tanto el modo de pensamiento indígena como los objetos de ese pensamiento, el mundo posible que sus conceptos proyectan» (*ibid.*: 200). Para el antropólogo brasileño los amerindios «piensan exactamente “como nosotros”; pero también pienso que lo que piensan, es decir, los conceptos que se dan, son muy diferentes de los nuestros y, por lo tanto, que el mundo descrito por esos conceptos es muy diferente del nuestro» (*ibid.*: 200-201). Viveiros propone hacer «una descripción científica de las ideas y prácticas indígenas» no comparándolas con «la imagen de la ciencia, esa especie de patrón oro del pensamiento», sino buscar otras analogías o semejanzas, como el perspectivismo amazónico (*ibid.*: 204-205). Este ejercicio no consiste en tratar de descubrir el valor de verdad que puedan contener los saberes nativos o sus representaciones de la realidad, sino en tomar las ideas nativas como conceptos de significación filosófica con los que especular, razonar, debatir, etc.

Llegados a este punto, cabe preguntarse: ¿qué entiende Viveiros de Castro por «tomarse en serio» el pensamiento indígena? ¿Hasta qué punto el giro ontológico que representa Viveiros de Castro se «toma en serio» a los informantes, cuando las afirmaciones de los indígenas contradicen los presupuestos ontológicos del investigador? O tal como lo formula el propio antropólogo: «¿Tomar en serio significaría, entonces, “creer” lo que dicen los indios, tomar su pensamiento como expresión de una verdad sobre el mundo?», respondiendo a continuación que es un problema mal planteado dado que «para creer o no creer en un pensamiento, ante todo es necesario pensarlo como un sistema de creencias», algo a lo que se niega, y sostiene que «el pensamiento indígena debe ser tomado —si se quiere tomarlo *seriamente*— como una práctica del sentido: como dispositivo autorreferencial de producción de conceptos, de “símbolos que se representan a sí mismos»» (*ibid.*: 209-210. *Cursiva en el original*), lo que recuerda a una combinación

de racionalidad contextual e interpretación simbólica a la hora de pensar el pensamiento indígena.

Viveiros no se plantea estudiar la mentalidad amerindia y los procesos cognitivos indígenas como un tipo de conocimiento, y deshecha estudiarlos como un tipo de creencias dado que el mero hecho de que el antropólogo trate de «explicar» el mundo del Otro hace que se entre

en un proceso de *verificación*, que disipa su estructura en forma entrópica. Cuando yo desarrollo un mundo expresado por otro, es para validarlo como real y para penetrar en él, o si no es para desmentirlo como irreal: la «explicación» introduce, así, el elemento de la creencia (*ibid.*: 210. Cursiva en el original).

En definitiva, el planteamiento de Viveiros es usar las ideas indígenas, pero no tomarlas en serio porque ello llevaría a un proceso de verificación que pondría de relieve su inconsistencia científica. Viveiros no entra abiertamente en el debate de la racionalidad porque considera que es implanteable comparar el conocimiento nativo y el científico occidental, ya que como recuerda Viveiros de Castro (2011: 143) en otro lugar, la ciencia se basa en el principio de que es posible y necesario distinguir entre proposiciones verdaderas y falsas, y que la misión de la antropología como «*ciencia social*» (cursiva en el original), consiste en describir las formas y las condiciones bajo las cuales la verdad y la falsedad son articuladas de acuerdo a las diferentes ontologías que son presupuestas por cada cultura. Ello no le impide conceptualizar ideas nativas y desarrollarlas bajo reglas deductivas puramente occidentales, dando como resultado el perspectivismo viveriano, una teoría caracterizada por una elevada simetría formal y abstracción, nada indígenas.

Esta forma de «tomarse en serio» a los nativos lleva a este giro ontológico dominante, en última instancia, a solventar el problema de la existencia de concepciones distintas de la realidad reconociendo la existencia de múltiples mundos, a un multinaturalismo que muestra la resistencia de estos investigadores a dar verdadero estatus ontológico al animismo y, desde este relativismo de múltiples mundos y realidades, a equiparar fenómenos ontológicos con perspectivas culturales. Así, se entiende que el propio Viveiros de Castro considere el «perspectivismo» como «un corolario etno-epistemológico» del animismo (Viveiros de Castro, 1996: 122).

Cuando en otro momento Viveiros de Castro (2011: 135) se pregunta si «tomarse en serio la vida de otros» significa creerse, literalmente, lo que dicen y piensan los nativos, como si fuera la expresión de la verdad acerca del mundo, argumenta que si tomarse algo «en serio» es sinónimo de «tomárselo literalmente», y tomárselo literalmente significa a su vez «creérselo», entonces la actitud de «tomarse en serio» a los informantes es algo ingenuo, cuando no un acto de mala fe. No es de extrañar, por tanto, que Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014: nota1) perciban que «tomarse en serio»

la ontología de los otros tenga implicaciones políticas, pues tomarse en serio el mundo del otro implicaría «distorsionar» el propio mundo del investigador, lo que tiene una dimensión política.

Unir las nociones de ontología y política, como hacen Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014) en la mesa redonda que tiene lugar en 2013 en el marco del encuentro anual de la Asociación Americana de Antropología, celebrado en Chicago, para el que redactan el documento que sirve de base a los debates, titulado *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*, da carta de naturaleza a una antropología de la sospecha, haciendo que la defensa del valor de «verdad» de la ontología animista se interprete como un medio para luchar por los derechos de los pueblos indígenas (*ibid.*), o para alentar nuevas políticas de identidad (Candea, 2014). Estos autores consideran, incluso, que el giro ontológico no es tanto un medio para definir desde fuera fines políticos, sino que es un fin político en sí mismo (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014).⁴ El planteamiento de estos autores conduce a que, como señalan Glass-Coffin y Kiiskeentum (2012: 118), el relativismo ontológico que propugnan, en vez de empoderar a las comunidades nativas que se hallan «en el otro lado de la divisoria ontológica», sean desempoderadas por una politización de estas mismas diferencias ontológicas.

Por último, y para concluir este análisis del giro ontológico dominante, en su libro *Metafísicas canibales* Viveiros de Castro afirma que «los más interesantes entre los conceptos, los problemas, las entidades y los agentes introducidos por las teorías antropológicas tienen su origen en la capacidad imaginativa de las sociedades (o los pueblos, o los colectivos) que se proponen estudiar» y que, a pesar de su «karma» colonial, «la antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento» (Viveiros de Castro, 2009: 14). La pregunta es inevitable: ¿Está la antropología de Viveiros de Castro lista para aceptar íntegramente esa «nueva» misión? Como he tratado de mostrar, los antropólogos y antropólogas que se adscriben a este giro ontológico dominante están dispuestos a enriquecer sus herramientas analíticas aprovechando el conocimiento indígena de la realidad, pero no parecen dispuestos a variar su concepción del mundo (*cf.* Ramos, 2012). El investigador está dispuesto a transformar hasta cierto punto su epistemología, pero no su ontología, y esta es la gran limitación del giro ontológico dominante.

⁴ En el *AAA Meeting* de Chicago 2013, Viveiros aclara que cuando habla de la «ontological self-determination of peoples» no debe confundirse con la «ontological determination of humans. I used de word “people”, no the word “humans”», y que hay muchos tipos de «peoples», y muchos conceptos de «people» producidos por muy diferentes humanos, tanto «human peoples, como non-human peoples», y que es importante distinguir la «ontological self-determination of peoples» de la noción de «culture self-determination of minorities, of human minorities on Earth». Disponible en: <https://youtu.be/ZSN-JeCryRM> [consulta: 24/02/2018].

2. EL GIRO ONTOLÓGICO DEL SABER Y DEL SER

Si uno de los fundamentos teóricos de la participación radical se encuentra en el «primer giro ontológico», que sitúa la noción de experiencia como el pilar central sobre el que se construye un conocimiento de tipo animista, el otro fundamento lo podemos encontrar en el llamado «giro decolonial» (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007a). La noción de «colonialidad» hace referencia a un mundo que «ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial»; es decir, que el fin de las administraciones coloniales no implica un mundo descolonizado y postcolonial, sino que asistimos a una colonialidad global en la que las estructuras de dominación y subordinación centro-periferia se mantienen (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b: 13). Maldonado-Torres (2007: 130) señala tres tipos de colonialidad: una «colonialidad del poder», referida «a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación»; una «colonialidad del saber», relacionada con «el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales»; y, por último, una «colonialidad del ser», plasmada en «la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje». Considerando que las prácticas espirituales y, en concreto, las prácticas chamánicas son formas de conocimiento, voy a centrarme en la crítica a la ciencia occidental desde la perspectiva de la colonialidad del saber y, secundariamente, en su relación con la decolonialidad del poder y del ser.

La «colonialidad del saber» pone de manifiesto cómo la superioridad otorgada a la ciencia occidental frente a la etnociencia nativa, contraponiéndose «conocimiento verdadero» frente a «creencia falsa», no hace sino esconder un tipo de dominación colonial. Se niega a la etnociencia indígena la existencia de un conocimiento animista equiparable al conocimiento acerca de la constitución del mundo físico que posee la etnociencia occidental. Desde un punto de vista animista se puede afirmar que ciencia y religión se «alían» para negar la dimensión experiencial, personal y directa, del mundo espiritual.

Los debates en torno al giro decolonial tienen numerosos puntos en común con el primer giro ontológico, dado que, como señalan Dijk y Pels (1996: 248), la subversión «o deconstrucción de la hegemonía de las asunciones occidentales acerca del conocimiento» se vuelve, consecuentemente, una subversión del poder occidental. Sería ingenuo negar que reivindicar un conocimiento animista de la realidad tiene una dimensión política, pero este no es el objeto de este libro. No obstante, conviene recordar que la crítica a la construcción del conocimiento desde la ciencia occidental tiene ya un cierto recorrido en nuestra propia sociedad, citándose frecuentemente el trabajo de Thomas Kuhn (1962), o el de Paul Feyerabend (1975) (Overing, 1985: 2; Tambiah, 1990: 124; Boghossian, 2006: 17). David Olson (1996: 2) señala que

la fe en el valor y la autoridad del conocimiento científico se ha derrumbado, y que la constatación de la existencia de múltiples perspectivas acerca de uno mismo y del mundo lleva a reconocer que la ciencia se ha desarrollado en un contexto cultural determinado y siguiendo unos fines concretos. Laura Nader señala que la tradición científica occidental no es sino una más entre otras muchas tradiciones, y que la actitud científica es común a todos los seres humanos, que es lo que les ha hecho sobrevivir ¿Acaso no hay sistemas de conocimiento indígenas formando parte del conocimiento científico de la Humanidad?, se pregunta. Y al igual que Olson, Nader señala que, aunque la ciencia se presenta como autónoma y objetiva, hoy en día se considera que la actividad científica está ligada al contexto cultural y social en el que se produce (Nader, 1996b: 7-8, 23; *cf.* Latour y Woolgar, 1986).

De manera análoga a cómo la ciencia occidental se empieza a percibir como una etnociencia más, la medicina alopática ha seguido el mismo camino. Como señala Menéndez, la construcción social de la problemática salud/enfermedad, desde el modelo biomédico,⁵ se caracteriza por una serie de rasgos estructurales, como «su biologismo, individualismo, ahistoricidad, asocialidad, mercantilismo y la eficacia pragmática» (Menéndez, 1974: 15; *cf.* Gaines y Davis-Floyd, 2004: 101). Frente a otros sistemas médicos, la biomedicina se presenta como «la medicina» y, al igual que la ciencia, se presenta como libre de sesgos culturales (Gaines y Davis-Floyd, 2004: 96), pues se considera que la biomedicina trabaja sobre «hechos», no sobre creencias (Rhodes, 1996: 166). Sin embargo, desde una antropología médica crítica, Menéndez (1985), Gaines y Hahn (1982), y Hahn y Gaines (1985) presentan la biomedicina como un sistema sociocultural, construido mediante un conjunto de creencias, normas y prácticas «que tienden a excluir o limitar la incidencia y el reconocimiento de la importancia de los factores económico-políticos y socioculturales de los problemas de salud/enfermedad» (Menéndez, 1985: 21). Desde esta perspectiva, la biomedicina no es sino otro sistema médico, es decir, una etnomedicina, una construcción de la sociedad humana fundada en un marco cultural que refleja sus valores, premisas y normas (Hahn y Kleinman, 1983: 306; Gaines y Davis-Floyd, 2004: 96). Si la biomedicina es el sistema médico dominante, al mismo tiempo constituye una excepción frente a la gran diversidad de etnomedicinas presentes en muy diversas culturas, que poseen un carácter holístico del que carece la etnomedicina occidental (York, 1995: 37-39; OMS, 2000: 2; Heelas, 2002: 367; Idoyaga, 2007: 24).

El giro decolonial señala como uno de los pilares de «la colonialidad del poder en el sistema-mundo» la superioridad otorgada al conocimiento

⁵ Prefiero emplear el término «biomedicina», frente a otras nociones como la de «medicina científico-experimental», para subrayar un conjunto de características que la diferencian de otras formas de entender la práctica médica, que son etnocientíficas y experimentales, pero no «biológicas» (*cf.* Comelles y Perdiguero-Gil, 2015: 16, nota 2).

europeo, siendo los restantes conocimientos «excluidos, omitidos, silenciados e ignorados» (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007b: 20). Hoy en día, «la ciencia social contemporánea no ha encontrado aún la forma de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento», la «otredad epistémica» sin la cual «no puede haber decolonización alguna del conocimiento ni utopía social más allá del occidentalismo» (*ibid.*: 20-21). Castro-Gómez describe la «*hybris* del punto cero» como el «pecado de la desmesura» que comete la ciencia moderna al situarse

fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan solo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurrir en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista (Castro-Gómez, 2007: 83. *Cursiva en el original*).

La superación de la «*hybris* del punto cero» solo puede venir a través de un «diálogo de saberes», solo posible «a través de la *decolonización del conocimiento* y de la *decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento*. Decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento» (Castro-Gómez, 2007: 88. *Cursiva en el original*). En este punto, Castro-Gómez aboga precisamente por un planteamiento análogo al defendido por el primer giro ontológico, y por el método de la participación radical, que propicia no la distancia sino la proximidad, lo que implica «contaminación», y que el científico social que observa un experimento social acabe formando parte del mismo experimento:

Si desde el siglo XVIII la ciencia occidental estableció que entre más lejos se coloque el observador de aquello que observa mayor será también la objetividad del conocimiento, el desafío que tenemos ahora es el de establecer una ruptura con este «*pathos* de la distancia». Es decir que ya no es el alejamiento sino el *acercamiento* el ideal que debe guiar al investigador de los fenómenos sociales o naturales. Con otras palabras: si la primera ruptura epistemológica fue con la *doxa* en nombre de la *episteme* para *subir* al punto cero, el gran desafío que tienen ahora las ciencias humanas es realizar una segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no con la *doxa* sino frente a la *episteme*, para *bajar* del punto cero. El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Descender del punto cero implica, entonces, reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa

y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento (Castro-Gómez, 2007: 88-89. *Cursiva en el original*).

Esta decolonización del saber implica, como señalaba antes, no solo una decolonización del poder, sino también una decolonización del ser. El primer giro ontológico parte del valor de la experiencia como método de conocimiento, al tiempo que hace una crítica a la construcción del conocimiento occidental; pero la dimensión experiencial también comporta la transformación del investigador. Como señala Mazorco:

La re-estructuración epistemológica es insuficiente y será también funcional si es que no va ligada a la construcción de una nueva ontología que re-evolucione la condición humana hacia otra modalidad de existencia (Mazorco 2007). Efectivamente, el conocer no es sólo un problema epistemológico, sino también ontológico: conocer es también cuestión de ser (Mazorco, 2010).

Por lo que:

El cambio ontológico (la descolonización del ser) exige la reunificación del ser con la realidad; unir al hombre con la naturaleza significa renunciar al antropocentrismo y volver a sentirse unido a la totalidad de la realidad, sin privilegios, con la humildad de ser un elemento más de la naturaleza, el cosmos y la totalidad de la realidad. Ello requiere dejar de vernos sólo en nuestro diferencial de humanos y comenzar a sentir nuestra semejanza natural y cósmica con todos los demás seres, esto es, concebirnos como un ser humano integral (Mazorco, 2010).

En la medida en que «la colonialidad del ser es un fenómeno que compromete tanto al colonizado como al colonizador» (Mazorco, 2010), la decolonización del saber que propugna el primer giro ontológico tiene un carácter transformador no solo para el investigador, sino para la sociedad en la que se inserta, y es por lo que la decolonización del saber implica, al mismo tiempo, una decolonización del poder, por lo que es percibido por algunos como un fin político en sí mismo (*cf.* Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro, 2014), subvirtiendo el orden hegemónico colonial, algo que Marvin Harris percibía como algo «oscurantista» (*cf.* epígrafe 3.1, capítulo 1).

Dado que el giro ontológico dominante considera incompatibles las afirmaciones animistas de los nativos y los presupuestos científicos del investigador acerca de la realidad, algunos autores plantean como solución una suerte de relativismo ontológico, como el «universalismo relativo» de Descola (2005: 440), el «universalismo particular» de Latour (1991: 142, citado en Descola, 2005: 440) o, incluso, el «relativismo comparativo» de Viveiros de Castro (2011: 129), en los que se equipara en ocasiones la noción de ontología con las nociones de cosmovisión y de cultura. Pero estos planteamientos

teóricos no son, en mi opinión, sino un último esfuerzo de una antropología que aún lleva el marchamo colonial por enmarcar teóricamente la anomalía que supone para esta antropología la experiencia espiritual. El primer giro ontológico y el giro decolonial plantean una quiebra entre el estudio de prácticas religiosas y el estudio de prácticas espirituales, que implica un cambio metodológico que lleva al investigador a introducir, junto a la observación participación, la participación radical. Esta ruptura no se limita a lo epistémico, sino que alcanza al ser, al investigador y a su concepción ontológica de la realidad. Esta quiebra es necesaria para alcanzar a distinguir entre creencias religiosas y conocimientos animistas, y esta es la fundamentación teórica de la participación radical.

3. LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS DEL ALTO AMAZONAS

1. LA CUESTIÓN TERMINOLÓGICA EN LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS

Antes de adentrarme en cuestiones específicamente relacionadas con la práctica chamánica altoamazónica, conviene hacer alguna precisión terminológica acerca de lo que se ha venido en denominar el problema definicional del chamanismo. El primer encuentro dedicado al chamanismo de las tierras bajas de Suramérica es, según Chaumeil (1994: 130), el seminario «Shamanism in Lowland South American Societies: a Problem of Definition», organizado en 1982 por Joanna Overing-Kaplan, dentro del *XLIV Congreso Internacional de Americanistas* celebrado en Manchester. Según Overing-Kaplan (1984a: 167-172), el problema definicional es el causante de no haberse explorado ni descrito el chamanismo entre los amerindios. En la presentación del seminario, la antropóloga señala, por un lado, el trance como fuente del conocimiento del chamán y la necesidad de «clarificar etnográficamente la naturaleza de los “otros mundos” a los que viaja el chamán», entrando en contacto con «poderosas fuentes asociales de energía» de las que es responsable de «domesticar». Estas fuerzas asociales que el chamán controla son, desde el punto de vista amerindio, la propia cultura. Por otro lado, Overing-Kaplan plantea la necesidad de comprender al chamán dentro del contexto más amplio de las representaciones colectivas de su comunidad, o lo que es lo mismo, dentro de la cosmología amerindia, y del lugar que ocupa el chamán como líder, y cómo se articula el control sobre las «fuerzas culturales» con el poder sobre la sociedad y las relaciones sociales. Overing-Kaplan plantea otras cuestiones, como el ambiguo estatus moral del chamán, dado que la fuente de su poder es asocial pero cultural, situándose al margen de las normas de reciprocidad que regulan la sociedad; o la relación entre el contexto social

y las «metáforas» del poder chamánico caracterizadas por la capacidad del chamán para transformarse en un depredador, y su relación con el canibalismo y la enfermedad. Overing-Kaplan plantea, en última instancia, el problema de definición del chamanismo como el problema conceptual de articular la dimensión individual de la práctica chamánica con su dimensión colectiva o social.

Este problema definicional empieza a gestarse, en mi opinión, en la circularidad que se da cuando la definición de la práctica de un individuo, el chamán, sirve para definir un hecho social, el chamanismo, y posteriormente, a partir de la definición de chamanismo, entendido ya como hecho social autónomo, se trata de definir la práctica individual. Este proceso puede seguirse a través de varias definiciones que han dado diversos autores: según Hultkrantz, una de las primeras definiciones científicas de chamán la proporciona el etnógrafo ruso V. M. Mikhaïlovskii, que afirma que el chamán es «un intermediario en la relación del hombre con el mundo de los espíritus» (Mikhaïlovskii, 1892: 67, *cit.* en Hultkrantz, 1993: 7). Por entonces, el «chamanismo» como concepto abstracto no existe entre los pueblos siberianos (Pentikäinen, 2004: 210). Este término surge posteriormente, y nos encontramos que la definición que servía para definir al chamán pasa a emplearse para definir el chamanismo: «El chamanismo puede ser definido como la capacidad manifiesta por ciertos humanos de cruzar las barreras corporales y adoptar la perspectiva de las subjetividades no-humanas» (Viveiros de Castro, 2005: 342-343). Finalmente nos encontramos que, desde una perspectiva sociológica del chamanismo, se define al chamán como un rol prescrito por la comunidad (Hamayon, 1993: 30). Esto hace que los términos chamán y chamanismo se empleen en la literatura científica como términos sinónimos e intercambiables. Con Mircea Eliade se consolida esta equivalencia entre la dimensión individual y la colectiva de la práctica chamánica, gracias a su conocida y taxativa definición «shamanism=*technique of ecstasy*» (Eliade, 1964: 4. *Cursiva en el original*), y de esta manera el uso del término chamanismo empieza a percibirse como una «trampa semántica», donde se mezcla una dimensión de la práctica individual —el trance— con su dimensión grupal (Spencer, 1968: 396), es decir, todo lo relativo al sufijo «-ismo».

Este planteamiento de anteponer lo social a lo individual es el causante, a mi modo de ver, de llevar los estudios sobre las prácticas chamánicas hacia planteamientos metodológicos y conclusiones erróneas, cuya culminación puede percibirse en la concepción que se tiene del chamán y del chamanismo desde una perspectiva sociologizante. Por ello, considero necesario hacer la distinción terminológica entre la práctica individual, que llamaré «chamanidad», y su dimensión colectiva, el «chamanismo». Para referirme a ambos términos empleo la expresión «práctica chamánica». El término «chamanidad» es la traducción que hago del término inglés *shamanhood*, que no se encuentra recogido en ninguno de los diccionarios de inglés al uso, como

el *Webster*, el *Collins* o el *Oxford Dictionary*. El término *shamanhood* es propuesto por diversos autores (Pentikäinen, 1997: 229, 249; Pentikäinen, Saressalo y Taksami, 2001: vii; Pentikäinen y Simoncsics, 2005: 7) como un nuevo concepto para definir un estado de ser específico y permanente que permea en todo momento la existencia del chamán o chamana a lo largo de toda su vida, y como expresión para interpretar y lograr una mejor comprensión de la forma de conocer del chamán. Dixon (1908) emplea el término *shamanhood* para referirse específicamente a la persona del chamán, a su rol, su carácter y sus circunstancias personales, el origen de su poder, y la preparación y entrenamiento requeridos para llegar a ser considerado como tal en toda su plenitud (*full-fledged*). También lo emplea como la cualidad o don, a veces buscado y otras veces impuesto, que debe tener una persona para llegar a ser chamán. Pentikäinen retoma el término *shamanhood* como traducción de la palabra rusa *shamanstvo* (Pentikäinen, 2004), con el fin de usar un concepto alternativo a chamanismo, que haga referencia a la percepción que tienen los propios chamanes de sí mismos. El trabajo de campo de Pentikäinen entre los nanay de la región del bajo Amur y los khanty de los afluentes del río Ob, en el noreste de Asia, le hace ver la necesidad de expandir y redefinir la terminología científica en torno a la práctica chamánica, empleando chamanidad para describir la forma especial de conocer que tienen sus informantes chamanes. En la misma línea de Dixon y Pentikäinen, empleo el término chamanidad, en primer lugar, para referirme, en general, a todo lo relativo al trance, un estado de consciencia no ordinario que permite acceder al mundo espiritual y que, en el caso específico del chamanismo altoamazónico, se logra mediante el empleo de plantas psicoactivas; y, en segundo lugar, a todo lo relacionado con la interacción del chamán con el mundo de los espíritus, una interacción que «suele» darse bajo un estado de trance distinto al que se experimenta en fenómenos de posesión o mediumnidad. El concepto de chamanidad está fundamentado en el chamán o chamana como individuo, tiene un carácter esencialista y transcultural, y se puede añadir que tiene una vocación ahistórica, dado que la práctica del trance sería una facultad humana ligada a la biología (Winkelman, 2002: 72). Desde este punto de vista, la chamanidad es la cualidad que hace a un individuo ser chamán, y es lo que hace el chamán, es independiente de una región geográfica concreta, ya sea Siberia, Perú o España, y es independiente de si el chamán es indígena u occidental.

El carácter esencialista y transcultural del concepto de chamanidad puede inducir a asociarlo a lo que Michael Harner (1999) define como «chamanismo esencial» (*core shamanism*). Harner, a través del estudio de distintos chamanismos indígenas, trata de descubrir los principios y las prácticas que subyacen a todos ellos, con el propósito de desarrollar una práctica chamánica adaptada a los occidentales, libre de sesgos culturales específicos. Para eliminar toda posible identificación de su *core shamanism* con algún chamanismo

concreto, Harner hace una selección multicultural de técnicas chamánicas diversas, y para inducir el estado de trance elige, por conveniencia, el tambor, y no sustancias psicoactivas como la ayahuasca, que el propio Harner (1980: 2) conocía de su trabajo con los shuar. Por tanto, Harner plantea un nuevo chamanismo, pero a partir de la capacidad del ser humano, independientemente de su cultura, de desarrollar su chamanidad.

Por contraposición al concepto de chamanidad, el «chamanismo» es un concepto que hace referencia a un fenómeno colectivo que adquiere vida propia como hecho social, cuya dimensión es netamente local, y es históricamente contingente (cf. Heinze, 1992: 137), por lo que muy adecuadamente Atkinson (1992), en la última gran revisión bibliográfica sobre la materia, opta por hablar de chamanismos, en plural.¹ Siendo el chamanismo una práctica local, enraizada en un lugar y en un grupo humano concretos en los que se manifiesta dicha práctica, no se puede hablar de un chamanismo en general, sino que debe añadirse un toponímico. El chamanismo amazónico es el chamanismo que se da en la cuenca del Amazonas, y sería incongruente hablar, por tanto, de un chamanismo amazónico en España. Sin embargo, no sería incongruente hablar de una chamanidad amazónica o una práctica chamánica en España, para referirse a aquellos chamanes que trabajan en España y se han formado y emplean las técnicas chamánicas del Amazonas, como es el uso habitual de plantas, sean psicoactivas como la ayahuasca, o no psicoactivas —al estilo de la ayahuasca—, como el tabaco.

El chamanismo amazónico cuenta con una gran diversidad de términos para referirse a los chamanes, y mencionaré brevemente los que serán empleados en este trabajo. En primer lugar, nos encontramos con los numerosos términos indígenas equivalentes a la noción académica de chamán, como es el término shuar *uwishín*. En la selva peruana los chamanes, en general, son llamados brujos, y si el brujo es alguien que sana, se lo llama brujo curandero o curandero a secas. Por el contrario, si el brujo es alguien que daña, se lo llama brujo malero o brujo a secas. Por tanto, siempre hay presente una cierta ambigüedad cuando se califica a alguien de brujo, si bien todos se califican a sí mismos de curanderos.

Dado que curanderos y brujos del Alto Amazonas trabajan principalmente con plantas, suelen recibir el nombre de «vegetalistas», que son los que trabajan con «vegetales» (Luna, 1986: 14). Entre los vegetalistas existen distintos especialistas, según las plantas con las que trabajen: el que trabaja con tabaco recibe el nombre de tabaquero, y el especialista en ayahuasca, ayahuasquero (Luna, 1986: 32-33). Por tanto, para referirme a un chamán altoamazónico puedo emplear diversas expresiones, según me interese destacar un aspecto u otro de su chamanidad, o simplemente por evitar repetir un

¹ Para revisiones bibliográficas posteriores ver: Hultkrantz, 1993; Chaumeil, 1994; Adlam y Holyoak, 2005; DuBois, 2011.

mismo término en la redacción del texto. Puedo hablar, por ejemplo, de un chamán ayahuasquero, sin precisar si es curandero o brujo —en el sentido de malero—, y precisando que está especializado en la ayahuasca; o de un curandero tabaquero, precisando que no es brujo y que trabaja con tabaco; o de un vegetalista curandero, para referirme a un chamán que no es brujo malero, sin precisar cuál es su especialidad vegetal; o si empleo el término tabaquero o ayahuasquero, estoy indicando que es un chamán vegetalista que trabaja con el tabaco y la ayahuasca, respectivamente, pero no indico si es curandero o brujo.

2. RECEPCIÓN DE LA AYAHUASCA EN ESPAÑA

A principios de los años ochenta del siglo xx se empieza a tener conocimiento en España de la existencia de una bebida llamada ayahuasca o yagé, de la que se decía que contenía un alcaloide llamado telepatina² por los efectos que causaba al ser ingerida. La primera referencia de la que tengo constancia es un programa de *La Puerta del Misterio*, serie dirigida y presentada por Fernando Jiménez del Oso, que se emitió el 21 de noviembre de 1982 en la segunda cadena de TVE. En ese programa se entrevistaba al conocido periodista Miguel de la Quadra Salcedo, que narraba detalladamente la experiencia que había tenido, hacia 1964, con la ayahuasca cuando trabajaba como etnobotánico en el Museo de Antropología de Bogotá. En este mismo programa se entrevista al antropólogo colombiano Luis Eduardo Luna, y se emite su documental titulado *Don Emilio y sus doctorcitos*, centrado en el trabajo de un chamán de la ciudad peruana de Iquitos, llamado don Emilio Andrade Gómez (Luna, 1983: 45, 59). La segunda referencia conocida, relativa a la ayahuasca en España, procede precisamente de otro programa de televisión titulado «La sogá de la muerte» perteneciente a la serie *La aventura humana*, dirigida y presentada por Alberto Oliveras, que se emitió por la primera cadena de TVE el 21 de octubre de 1985.

Por esos mismos años, diversos españoles tuvieron experiencias con la ayahuasca en la Amazonia, y las pusieron por escrito posteriormente Alfonso Domingo en *La madre de la voz en el oído* (1991) y *La serpiente líquida: chamanes, mitos y ritos del Amazonas* (2005); Jesús López de Dicastillo (1992) en *Ayahuasca: La sogá de la muerte*; o Francisco de la Cal (1998) en *Relatos del Santo Daime*. La primera noticia conocida de la llegada de la bebida a España procede, precisamente, del periodista Francisco de la Cal, que tras su estancia en la Colônia Cinco-Mil, la misma comunidad en

² Nombre dado por el médico y químico colombiano Rafael Zerda-Bayón, en 1905, a lo que consideró ser el principio activo del yagé, por los efectos que inducía (Perrot y Hamet, 1927: 1267; cf. Ott, 1993: 210).

la que había vivido Dácio Mingrone (*cf.* epígrafe 1, capítulo 1), vuelve a España en 1985 portando unas botellas con ayahuasca. En esta ocasión la toma de la bebida se realiza entre un grupo de familiares y amigos, en un contexto informal.

La primera ceremonia de ayahuasca en España tiene lugar en 1988 durante un taller organizado por el psiquiatra chileno Claudio Naranjo en la provincia de Almería, bajo el nombre de «SAT en Babia». Esta ceremonia la dirige el *padrinho* Paulo Roberto, líder daimista del centro de Rio de Janeiro Céu do Mar (Naranjo, 2012: 329-332). Al año siguiente Paulo Roberto vuelve a ser invitado, y formando parte de su comitiva se encuentra Dácio Mingrone. Tras aquel primer viaje Dácio regresa con frecuencia a España, donde organiza ya desde 1989 ceremonias de ayahuasca con cierta regularidad, principalmente en un lugar llamado Alcohete, en la provincia de Guadalajara. Dácio puede ser considerado, por tanto, como la primera o una de las primeras personas que organiza ceremonias de ayahuasca en Europa con cierta regularidad.

Los talleres SAT de Babia constituyen el punto a partir del cual se pueden trazar las principales líneas de difusión de la ayahuasca en España, y también en Europa, dado que muchos de los terapeutas que participaron en estas ceremonias luego los encontramos formando parte de grupos más o menos estables que participan en las ceremonias que dirige Dácio Mingrone, o constituyen el núcleo de las iglesias ayahuasqueras que posteriormente se establecen en España, primero ICEFLU (Santo Daime) en 1992, y la União do Vegetal (UDV) a partir de 1994 (*cf.* epígrafe 3.3, capítulo 3).

Poco a poco, a partir de mediados de los años noventa, y claramente a partir del año 2000, hay un aumento de españoles que viajan a la selva peruana e inician procesos de formación chamánica en lugares próximos a ciudades como Pucallpa, Tarapoto o Iquitos, tanto con vegetalistas mestizos como con grupos indígenas. Ello lleva también a que chamanes nativos del Alto Amazonas empiecen a viajar con regularidad a España. Para una mejor comprensión de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España describo en el siguiente epígrafe las distintas modalidades de uso de la ayahuasca que se dan en la cuenca alta del Amazonas.³

3. LA EMERGENCIA DE LAS MODALIDADES CHAMÁNICAS ALTOAMAZÓNICAS

Considero que en el Alto Amazonas pueden distinguirse tres modalidades chamánicas de uso de la ayahuasca: una modalidad indígena u originaria, que constituiría la matriz común de las otras dos modalidades surgidas en relación con la explotación del caucho en la selva tropical, la modalidad

³ Para una información más completa de la recepción de la ayahuasca en España, ver López-Pavillard, 2008; López-Pavillard y Casas, 2011.

mestiza, conocida como vegetalismo en Perú y *pajelança cabocla* en Brasil, y la modalidad religiosa. Esta ordenación de los distintos usos en tres modalidades parte de un análisis de la literatura amazonista, y de mi trabajo de campo con chamanes asociados a estas distintas modalidades, tanto en España como en Perú, Ecuador y Brasil.

Estas modalidades pueden describirse siguiendo un orden cronológico, es decir, cómo de un chamanismo originario de origen prehispánico, cuyos primeros testimonios aparecen en las obras de misioneros jesuitas en el siglo XVIII,⁴ «deriva» un chamanismo practicado por una población mestiza que empieza a configurarse en la segunda mitad del siglo XIX, para dar lugar finalmente a un chamanismo religioso que aparece a partir de los años treinta del siglo XX. Esta ordenación en modalidades es algo que ya empieza a percibirse con claridad en el libro editado por Beatriz Caiuby Labate y Wladimir Sena Araújo en 2002, titulado *O uso ritual da ayahuasca*. Esta ordenación temporal no implica un proceso evolutivo, tal como afirma Gow (2004): si las modalidades mestiza y religiosa pueden entenderse como prácticas que emergen de un tronco común indígena, cada modalidad tiene su propio carácter, su propio *ethos*, que la hace más o menos receptiva a determinados tipos de influencias, lo que permite entender mejor las transformaciones que experimenta cada una de estas modalidades cuando se dan en contextos socioculturales distintos a su contexto de origen, como en España, o cuando en su lugar de origen se ven expuestas a la influencia de lo que ha venido en llamarse «turismo ayahuasquero».

3.1. *La práctica chamánica originaria*

Aunque no existen evidencias directas del uso de la ayahuasca en el Alto Amazonas en la época prehispánica, y los datos acerca del origen de su uso tienen un carácter mítico (Luna, 2011a: 5 y ss.), sí contamos, por el contrario, con abundantes datos arqueológicos que atestiguan el uso generalizado y antiquísimo de plantas psicoactivas en el continente americano, y especialmente en Suramérica, que llevan a diversos autores a plantear la existencia de un Complejo Narcótico del Nuevo Mundo (La Barre, 1938: 137; Schultes, 1963: 146-147; La Barre, 1964: 129; Schultes, 1969a: 3-16; 1969b: 15-27; Schultes, 1970: 25-53; La Barre, 1972: 272, 278), y de un Complejo Psicotrópico en los Andes (Llagostera, Torres y Costa, 1988; cf. Luna, 2011b: 124-125). Si consideramos que la Amazonia nunca fue una región aislada del exterior, y sin comunicación en su interior (Heckenberger y Neves, 2009: 252), sino que estaba conectada con las tierras altas (Maybury-Lewis, 2009: 922) a través de

⁴ Maroni, 1738: 172-173; Magnin, 1740: 475-476; Veigl, 1768: 180-182; Chantre y Herrera, 1770: 79-82.

redes de intercambio que cubrían diversas y lejanas regiones geográficas (cf. Hill, 1996: 148-152; Guffroy, 2008; Valdez, 2008; Dudley, 2009; Alexiades, 2009a), algo de lo que llegó a ser testigo Francisco de Orellana en su expedición de 1542 (Myers, 1983; cf. Hecknberger y Neves, 2009: 259), entonces podemos presuponer que la antigüedad del uso de la ayahuasca, y de otras plantas psicoactivas y no psicoactivas en prácticas chamánicas en el Alto Amazonas, podría remontarse a la época prehispánica (cf. Gow, 1996: 91).

Este uso prehispánico de la ayahuasca se habría dado exclusivamente entre los pueblos originarios de la cuenca del Alto Amazonas, a excepción del *pildé*, el nombre vernáculo que dan los indígenas de la costa del Pacífico colombiano y peruano a la *B. caapi*, que tuvo que ser necesariamente introducida por la mano del hombre dado que no pudo migrar de forma natural atravesando la cordillera andina (Luna, 2011a: 4, 7). El uso de la ayahuasca en la región andina parece improbable en la época prehispánica dado que, según Rowe (1946: 291), el uso de sustancias psicoactivas visionarias no parece relevante en la cultura Inca. Empleaban la hoja de coca, el tabaco y quizá la *villca* o *wil'ka* (*Anadenanthera colubrina*) (Schultes y Hofmann, 1979: 120-123), pero no la ayahuasca. Dado que las evidencias arqueológicas y documentales desvinculan a los incas del uso de la ayahuasca, la figura del inca tiene una presencia sorprendente en el chamanismo actual del Alto Amazonas. Entre los grupos indígenas el motivo incaico se hace presente en aquellos grupos más próximos geográficamente a las culturas andinas, como los asháninka, matsiguengas, piro y amuesha (Fernández, 1984: 201). Entre los shipibo se dice que fueron los incas los que les enseñaron cómo usar la ayahuasca, y esperan que en algún momento regrese «Nuestro Inca», pues consideran que no desaparecieron, sino que viven bajo la tierra o en el cielo como espíritus (Luna, 1986: 90; Luna y Amaringo, 1991: 66-67), un regreso del inca (*inkarri*) de carácter mesiánico cuya idea se remontaría a los tiempos de Juan Santos Atahualpa, en el siglo XVIII, cuando el inca habría entrado en la selva desde la región de Tarma (Regan, 1983, vol. 2: 132; Mader, 1996: 145). Luna (1986: 89) señala cómo los incas aparecen en visiones de los vegetalistas, y se habla de «poderes incaicos». En las iglesias ayahuasqueras, en el Santo Daime, y especialmente en la UDV, sitúan el origen del uso de la ayahuasca entre los incas. Según miembros del Santo Daime, los conocimientos de Crescêncio Pizango, el vegetalista que da a conocer la ayahuasca a *mestre* Irineu, fundador de esta iglesia, provendrían del rey inca Huascar (MacRae, 1992: 62), o bien el rey Huascar se los habría transmitido al rey Inca, y este a Pizango (Monteiro da Silva, 1983: 123). Así, en la introducción al *Himnario de Oración, Cura y Concentración*, del Santo Daime, puede leerse:

De acuerdo con una leyenda muy difundida, el Santo Daime (nombre que se da a la Ayahuasca consagrada), era usado por la familia real inca de Perú,

por los guerreros y por los sacerdotes. Cuando los españoles invadieron sus tierras, el príncipe Atahualpa permaneció en Cuzco, pero su hermano Ayahuasca bajó de los Andes para Amazonas donde difundió el uso de la bebida sagrada.

En el mito fundacional de la UDV, la «História da Hoasca», se narran las distintas encarnaciones del primer ayahuasquero. En un tiempo anterior al diluvio bíblico se relata que vivía el rey Inca, que «desencarnó» sin haber conocido los misterios de la hoasca. Tiempo después, se reencarna en un vasallo del rey Salomón llamado Caiano, que habría sido el primero en tomar la unión de los dos vegetales, la *B. caapi* y la *P. viridis*. En las sucesivas reencarnaciones del rey Inca/Caiano se habría fundado la UDV, hasta el tiempo presente, en el que *mestre* Gabriel, última reencarnación del rey Inca, habría «refundado» la UDV en Brasil (cf. Andrade, 1995: 123-130; Goulart, 2004: 211-213).

¿Cómo habrían sido esas prácticas chamánicas originarias —presumiblemente prehispánicas— en el Alto Amazonas en torno a plantas psicoactivas como la ayahuasca? ¿Pueden considerarse las prácticas chamánicas indígenas actuales reflejo de lo que habrían sido aquéllas antiguas prácticas nativas? En primer lugar consideraré la cuestión de si existe una continuidad o no entre los pueblos originarios actuales y los prehispánicos, y en segundo lugar trataré de caracterizar el *ethos* de esta modalidad de uso de la ayahuasca.

Para Urteaga (2007: 14-15), la representación etnográfica de los indígenas se mueve entre dos polos: por un lado, el de presuponer que los grupos estudiados «todavía son indios», y por otro lado que, cuando se los sitúa en un contexto histórico, se acentúan los procesos de transformación y exterminio —alcanzando en ocasiones el estatus de etnocidio— que han modificando dramáticamente sus costumbres. Entre estos últimos se encuentra Santos-Granero, que considera que las etnografías amazónicas no han hecho sino recoger y analizar como «tradicional» una «realidad social y cultural ya profundamente alterada» (Santos-Granero, 1996: 23). Si no se puede hablar de la existencia de una selva virgen, tampoco se puede hablar de culturas indígenas originales o prístinas. Como señala Santos-Granero (1996: 7-43), no hay un solo pueblo indígena amazónico, ni siquiera los grupos más apartados, que no haya sido afectado por alguna de estas tres «olas de cambio»: el «encuentro colonial», la «expansión capitalista» y el «proceso de globalización». Adonde no habían llegado los efectos de la colonización por medio de «militares, encomenderos, autoridades y misioneros» llegaron los efectos de la explotación del caucho. Según Alexiades, ni siquiera el territorio, como marcador étnico, se ha mantenido inalterado, y a día de hoy muy pocos grupos indígenas ocupan las mismas áreas que ocuparon hace solo un siglo, o incluso hace unas pocas décadas (Alexiades, 2009a: 2). Por tanto, hay quienes consideran que la dominación económica, social y cultural ejercida sobre los «indios» durante el periodo colonial y republicano ha hecho que lo indígena,

hoy en día, apenas tenga relación con las formas socioculturales prehispánicas (Field, 1994: 239; cf. Urteaga, 2007: 15; Heckenberger, 2008: 942). Los profundos cambios derivados del «proceso de globalización», caracterizado por el uso de las telecomunicaciones, los flujos de población y el intercambio de productos y servicios, abre el debate, en opinión de Santos-Granero (1996: 33), «acerca de si estas nuevas “culturas” —retocadas, repintadas y mercantilizadas— pueden o no ser consideradas “indígenas”».

Por el contrario, y frente a este análisis histórico y socioeconómico implícito en el empleo de términos como «etnia» e «indígena», Rosengren (2003), en un texto que explora la construcción de las identidades colectivas entre los pueblos amazónicos, plantea otra perspectiva desde la que entender la identidad nativa como un *continuum* desde época prehispánica. Para Rosengren, la imagen de una Amazonia fragmentada étnicamente obedece a nociones geopolíticas occidentales, basadas en la asunción de la existencia de «vínculos orgánicos» entre pueblo, territorio y lengua. La concepción de una sociedad fragmentada es representada a través de los diferentes etnónimos que se dan a los pueblos originarios, con el objetivo de diferenciar unos pueblos de otros. Como señala Rosengren, la diversidad de nombres «científicos» asignados a los distintos pueblos oculta el punto de vista nativo, reflejado en sus autodenominaciones que, por lo general, se pueden traducir como «gente» o «seres animados», es decir, términos referidos a un orden ontológico. La atribución de una multiplicidad de nombres «científicos» a diferentes grupos humanos subraya una supuesta fragmentación «étnica», y obedece a lo que Rosengren denomina como el «modelo de etnicidad de raíz pivotante» (*«taproot» model of ethnicity*). Sin embargo, las autodenominaciones indígenas harían referencia a lo que Rosengren denomina como «modelo rizomático» de identidad, en el que la identidad originaria se forma mediante múltiples puntos de enraizamiento, haciendo hincapié en las similitudes y en los vínculos, así como en la complementariedad de las diferencias. Desde esta concepción rizomática de la identidad, la cosmovisión animista de los pueblos originarios se mantendría viva desde la época prehispánica y perduraría hasta nuestros días, más allá de las fronteras étnicas impuestas desde la época de la conquista.

Desde esta perspectiva, lo que hoy se identifica como práctica chamánica indígena no sería sino la práctica chamánica originaria prehispánica. Y el *ethos* de esta modalidad de uso chamánico de la ayahuasca —que se habría mantenido inalterado— sería su condición de ser un hecho social total, constituida como elemento diferenciador respecto a las otras dos modalidades. Por tanto, ¿bajo qué circunstancias una práctica chamánica adquiere la condición de hecho social total, y cómo se manifiesta? El chamanismo puede ser calificado, en primer lugar, de hecho social, siguiendo a Durkheim (1897: 9), en la medida en que estamos ante un conjunto de «usos, creencias, normas, valores» ya dados, exteriores al sujeto, «como los objetos físicos de su entorno», y

que son compartidos colectivamente. Durkheim (1897: 57, 68) describe el hecho social con existencia propia, e independiente de sus manifestaciones individuales, y tiene detrás de sí «la historia, la tradición, el idioma y las costumbres»; y como añade Mauss (1950: 271), «está cargado de pasado, es fruto de lejanas circunstancias y de múltiples conexiones históricas y geográficas, que no pueden separarse nunca completamente, de su colorido local y de su realidad histórica». Yendo un paso más allá, y siguiendo a Mauss (1924: 161-162), el chamanismo indígena puede ser considerado como un hecho social total en la medida en que es fuente del orden social, dado que pone en movimiento la totalidad de la sociedad y sus instituciones.⁵

El *ethos* de la modalidad originaria puede manifestarse de tres maneras: en primer lugar, en esta modalidad al chamán se le considera como fuente, creador, transmisor y preservador de la cultura e identidad del grupo (Shuyun, 1993: 249; Field, 1994: 242). La chamanidad encarna el conocimiento o sabiduría acerca del origen de la existencia de las cosas, y del orden que rige sobre lo animado y lo inanimado (Reichel-Dolmatoff, 1976: 311), conocimiento que obtiene el chamán directamente —bajo un estado de trance— en su contacto con el mundo espiritual. En segundo lugar, el chamán es el responsable de «domesticar» dicho conocimiento —adquirido en su interacción con el mundo espiritual—, bajo una determinada forma cultural (Overing-Kaplan, 1984a). Esta forma cultural es la manifestación colectiva —y local— de la chamanidad, es decir, se convierte en un tipo de chamanismo. Y este chamanismo, vivido día a día bajo las prosaicas formas de la cotidianidad, adquiere ese carácter de hecho social total cuyo origen no siempre es reconocido por el antropólogo. En tercer lugar, esta concepción animista del mundo no procede de la autoridad del chamán, sino que le basta hacer evidente el vínculo entre el orden cósmico y el orden social a través de las ceremonias de ayahuasca, en las que su comunidad experimenta esa totalidad en la que colapsa lo cósmico, lo individual y lo social —o, dicho con otras palabras, lo ontológico, lo cosmovisivo y lo cultural—, y en las que se vuelve a «verificar» el origen de la cohesión y la solidaridad del grupo.

Un ejemplo de una ceremonia chamánica indígena donde se expresa esta condición de hecho social total —y donde se conjuga, como señalaba Meštrovic, lo sociológico con lo psicológico y biológico— lo podemos encontrar entre los barasana de Colombia, en su ceremonia *yurupary*. Para los

⁵ Conviene recordar que Lévi-Strauss (1958: 23-24) concede menos importancia a esa «totalidad de las instituciones», así como al modo en que se concibe esta totalidad de lo social, «constituida por múltiples hojas y formada de una multitud de planos distintos y unidos», sin que por ello cada dimensión deje de mantener su carácter específico, sea jurídico, económico o religioso. O como señala Meštrovic (1987: 567-568), el concepto de hecho social total tendría como punto focal la conjunción de los aspectos sociológicos, psicológicos y biológicos de un fenómeno. Es decir, la totalidad se manifiesta en la interrelación o conjunción de distintas dimensiones de lo existente.

barasana, «He» representa el orden cósmico, que puede ser experimentado «directamente» en la ceremonia del yagé (ayahuasca) (Hugh-Jones, S., 1979: 247). El chamán tukano tiene la misión de asegurar que la vida cotidiana de su grupo no se distancie excesivamente del estado de orden experimentado en «He» de tal modo que los tukanos toman yagé y siguen a sus chamanes para «mantener la homología entre lo cósmico y lo social» (Maybury-Lewis, 2009: 916-918). La toma de yagé se experimenta como «un regreso al útero cósmico», en el que se ve «con los propios ojos el origen del universo y de la Humanidad, junto con todas las personificaciones sobrenaturales». Esta experiencia colectiva, guiada por el *kumú* (chamán), les pone en contacto directo con los fundamentos de sus tradiciones (Reichel-Dolmatoff, 1968: 132,190; 1969: 335). En la experiencia del trance, la *maloca* se convierte en el universo y se funden el pasado y el presente, de tal forma que el tiempo presente adquiere una dimensión mítica. El mundo se percibe como ordenado por unos principios establecidos desde el mismo momento en el que se constituyó la sociedad humana (Hugh-Jones, S., 1979: 248). Así, generación tras generación, los barasanas pueden conocer de forma directa los fundamentos del orden social (*ibid.*: 249).

La ceremonia *yurupary* es una ceremonia donde se manifiestan los fundamentos ontológicos de tipo animistas de los indígenas, y no exclusivamente de los barasana. Los *uwishín* shuar, al igual que los chamanes barasana, «asumen la función de un conductor de rituales o *wea* en las ceremonias colectivas que sirven para la reproducción de la sociedad y el fortalecimiento espiritual de sus compañeros» (Mader, 1996: 351). Las ceremonias de Ricardo Awananch en España no tienen el carácter de totalidad de una ceremonia *yurupary*, sino que están orientadas principalmente a una función curandera y sanadora. Pero comparten el mismo fundamento ontológico de la realidad, y a través de Ricardo puede percibirse cómo su concepción animista de la realidad interpenetra su vida de *uwishín*. Esta es la diferencia que sienten los chamanes occidentales frente a los chamanes de los pueblos originarios, que estos llevan «de serie» un conocimiento animista de la realidad que los occidentales deben adquirir mediante un largo proceso de chamanización.

3.2. *La aparición de la modalidad mestiza o vegetalista*

Alrededor de los años cincuenta del siglo XIX se inicia la explotación del caucho en la selva amazónica, que supone un punto de inflexión en la difusión del uso de la ayahuasca más allá del contexto indígena. Pollock (2003: 5) señala cómo en el estado brasileño de Acre, donde se encontraba la mayor concentración de árboles productores de caucho, del género *Hevea*, los acreanos dividen la historia de la región en tres periodos: el previo a la explotación del caucho, en el que la presencia indígena era dominante; el

periodo cauchero, en el que las riberas de los grandes ríos son ocupadas por caucheros, y los indígenas son empleados como mano de obra, o bien exterminados; y la posterior a la explotación del caucho, en la que los caucheros que permanecen en la región, y los indígenas supervivientes, establecen una suerte de alianza bajo la cual los denominados *povos da floresta* (pueblos de la selva), tratan de defender sus derechos sobre el territorio.

No es posible determinar con los datos actuales hasta qué punto las prácticas chamánicas indígenas habrían penetrado en las poblaciones mestizas de Perú y Brasil con anterioridad al *boom* del caucho, pero este *boom* supone una nueva y compleja realidad social, en la que se desarrolla, si es que no se origina, una nueva modalidad chamánica altoamazónica practicada por no indígenas, tanto en la selva brasileña, donde recibe el nombre de *pajelança cabocla* (Wagley, 1953; Galvão, 1952), como en la selva peruana, donde es conocida como chamanismo mestizo o vegetalista (Luna, 1986). En este epígrafe me centraré en el chamanismo vegetalista peruano, que es la modalidad en la que se basa fundamentalmente esta investigación, para mencionar brevemente la *pajelança cabocla* cuando hable de la modalidad religiosa, debido a la influencia que tiene en la aparición de las iglesias ayahuasqueras.

Esta modalidad chamánica mestiza carece, como su propio nombre indica, de un carácter étnico específico, que hace que Chaumeil (1983: 16-17) la califique como una modalidad «transétnica», y es lo que permite que su práctica se difunda con facilidad entre individuos pertenecientes a diferentes culturas (cf. Labate, 2011: v, 3). Esta modalidad vegetalista es, según Luna (1986:31), «una continuación directa del chamanismo tal como se da entre los grupos étnicos», y según don Emilio, el principal informante de Luna, habrían sido los caucheros quienes habrían descubierto estas prácticas a través de los indígenas, con la particularidad de haberse centrado en las prácticas relacionadas con la curación mediante la manipulación de «fuerzas espirituales» (Luna, 1986: 32).

Es importante subrayar el hecho de que la característica peculiar del chamanismo altoamazónico, que lo distingue de otros chamanismos de otras partes del mundo, no es el conocimiento que tienen los chamanes «de» las plantas, sino de que su conocimiento «proceda» de las plantas. Esta es la razón por la que Luis Eduardo Luna introduce el concepto de «plantas que enseñan» o «plantas maestras» (*plant-teachers*) (Luna, 1983; 1986: 43; cf. Chaumeil, 1983: 133-135). Estas plantas también reciben el nombre de «doctores» (Luna, 1986: 16), o de «plantas con madre» (Jáuregui *et al.*, 2011). Así, los vegetalistas consideran que la ayahuasca enseña sabiduría y da fuerzas para relacionarse con el mundo espiritual (Luna, 1984: 129), es la fuente de donde se aprende directamente la «ciencia» (Chaumeil, 1993: 41), el medio a través del que se conoce el mundo (Ramírez de Jara y Pinzón Castaño, 1986: 170-171), la piedra angular del aprendizaje y la práctica de la medicina tradicional (Jáuregui *et al.*, 2011: 742).

Es igualmente importante señalar que la ayahuasca o yagé no se considera una planta curativa en sí misma, no es equivalente a un medicamento, sino que es un medio para la sanación. Como señala Esther Jean Langdon, «el yagé como medicina no implica una sustancia con poderes curativos. Dicho de manera más apropiada, fortalece [*empowers*] a los chamanes con conocimiento, y este conocimiento que adquieren les permite controlar e influenciar sucesos a ambos lados de la realidad» (Langdon, 1992a: 46-47). El yagé da poder a través del conocimiento: entre los siona, según Langdon (1992a), cuando un chamán ha alcanzado un determinado grado de conocimiento viaja a la casa de Dios donde se le muestra un libro con todas las medicinas, y es a partir de ese momento cuando comienza su carrera como curandero. Langdon explica que el yagé fortalece de una segunda manera, que es mediante la formación de una sustancia llamada *dau* a medida que se sigue tomando yagé, y que constituye la raíz del poder del chamán. El *dau* se transmite mediante el canto a las «medicinas» para que tengan capacidad de curar, y es mediante el canto como se activan sus propiedades curativas.

Muchas «plantas maestras» no son psicoactivas (Jáuregui *et al.*, 2011: 750), y suelen emplearse como aditivos de la ayahuasca, pues es a través de la ayahuasca como pueden entrar los chamanes en contacto con los espíritus de estas otras plantas, y aprender sus propiedades curativas (Luna, 1986: 16). Diversos autores establecen distintas clasificaciones de las «plantas maestras» según los efectos que producen. Luna (1986: 63) distingue cinco tipos de efectos: plantas que producen visiones por ellas mismas, plantas que modifican los efectos de la ayahuasca en algún aspecto, plantas que producen «mareación» (*dizziness*), plantas que poseen fuertes propiedades eméticas y catárticas, y plantas que producen sueños vívidos. Jáuregui *et al.* (2011: 743-746) agrupan las «plantas maestras» en cuatro categorías: las que purifican y limpian, las que acrecientan la sensibilidad y la intuición, las que fortalecen, y las que dan protección y defensa. Ott (1994: 17) divide los aditivos en tres tipos: no psicoactivos y presumiblemente terapéuticos, aditivos estimulantes, y enteógenos o plantas visionarias.

Además de la noción de «planta maestra», otra noción fundamental en la modalidad mestiza es la de la «dieta», que es el medio por el que se forman los vegetarianos del Alto Amazonas en el uso de las «plantas maestras», con el que adquieren conocimiento de una cosmovisión animista de la realidad, poder para interactuar con el mundo de los espíritus, y con el que se va forjando su intencionalidad como chamanes (*cf.* epígrafe 3, capítulo 7). La técnica de la dieta la practican los indígenas y seguramente provenga de ellos, si bien no tiene el carácter tan estandarizado como tiene en la modalidad vegetariana. En el vegetarianismo la idea central es que quien quiere ser chamán debe aprender de las plantas, y para aprender de ellas hay que «dietarlas». Por ejemplo, el tabaquero aprende del tabaco tomando tabaco, y ese conocimiento no viene tanto por vía oral de otros chamanes, como

del conocimiento adquirido mediante la toma de plantas que se manifiesta en sueños, visiones, e *ícaros*. El chamán que acompaña al aprendiz no está tanto para enseñarle como para protegerle en un periodo tan delicado como es el de su formación, en el que aún es débil (Luna 1983: 52; Jáuregui *et al.*, 2011: 743, 749-750; Luna, 2011a: 15). Dado que el conocimiento del chamán procede de las plantas, que son sus maestras, el poder que adquiere no es suyo, ni es producto de su capacidad personal. Más bien es un poder que le es dado como don pero que le puede ser retirado si el aprendiz no se hace merecedor de él, por lo que el poder se percibe como un préstamo. Por ello, frecuentemente los chamanes muestran una humildad genuina que no dejan de reseñar diversos autores (Harner, 1988: 31, Luna, 1986: 11, Jáuregui *et al.*, 2011: 748; *cf.* Maret, 1909: 171 y ss.).

El dietado mínimo de una planta suele durar alrededor de una semana, si bien en ocasiones puede durar meses, tiempo durante el cual el aprendiz ingiere a diario una determinada planta, o conjunto de plantas, en condiciones de aislamiento, y bajo restricciones alimentarias y conductuales (Luna, 1986: 51-55). La dieta no implica ayuno, lo que provocaría un debilitamiento excesivo del dietante, sino el seguimiento de una serie de prescripciones: deben evitarse la sal, el azúcar, los picantes, las carnes en general, especialmente grasas como la de cerdo, el alcohol, etc. (Luna, 1983: 55-56; Langdon, 1992a: 55-56; Fericgla, 1994: 201; Mabit, 1996: 8; Beyer, 2009: 56-57; Luna, 2011a: 15; Jáuregui *et al.*, 2011: 742). La comida se reduce, por tanto, a verdura hervida, plátano macho cocido, arroz y, excepcionalmente, algo de pescado ahumado, pollo y fruta. Tal como me señalaron en la primera dieta en la que participé en Perú, las prescripciones dependen en parte de la planta que se está dietando, y cuanto más poderosa es la planta, más prescripciones deben seguirse, y con mayor rigor. De lo contrario la dieta se podría «cruzar» o «cortar», provocando efectos indeseables, como vómitos y diarreas, o hemorragias. La necesidad de aislarse del contacto con otras personas, y evitar cualquier actividad sexual, incluso en sueños, es una norma de carácter general. Deben evitarse igualmente olores fuertes, o exponerse directamente al sol, al fuego o a la lluvia. El olor de un perfume, aunque sea a distancia, o el empleo de desodorantes, jabón o pasta dentífrica, puede ocasionar que la dieta se cruce. Cuanto más poderosa es la planta, más autocontrol debe desarrollar el dietante, que afecta incluso al contenido de los sueños, como he mencionado. El autocontrol es un elemento clave en el desarrollo de la chamanidad del aprendiz (*cf.* epígrafe 3.1, capítulo 7).

Todos los vegetalistas señalan la importancia de las dietas, hasta el punto de que cuando quieren expresar el alcance de su conocimiento como curanderos lo expresan, sencillamente, señalando la duración de las dietas que han hecho (Luna, 1984: 126). El conocimiento y el poder del vegetalista dependen de la duración total de las dietas que ha efectuado y la variedad de plantas dietadas. Cuanta más dieta se hace, más «ciencia» se adquiere (Chaumeil,

1993: 41; 2005: 170-171). Para ser considerado un gran chamán se dice que se debe dietar durante más de cuarenta años (Beyer, 2009: 56). Luna (1986: 46-48) y Chaumeil (1993: 32-42) describen varios casos de curanderos que se forman realizando dietas que oscilan de dos a tres años. Don Emilio, uno de los vegetalistas estudiados por Luna, señala que en los viejos tiempos se dietaba diez o doce años. Para don Emilio tres años no es mucho tiempo, pero el suficiente para practicar alguna medicina (Luna, 1984: 126). Por lo general, se reconoce que el tiempo mínimo total de dieta que tiene que acumular un vegetarianista para empezar a trabajar es de seis meses (Luna, 1984: 126; Beyer, 2009: 56), si bien otros autores señalan una duración mínima de un año (Illius, 1992: 65), o de entre dos y cinco años (Jáuregui *et al.*, 2011: 743). La dieta es tan importante para el vegetarianista que no deja de hacerla a lo largo de toda su vida, bien sea para tratar mejor a pacientes difíciles, elaborar determinadas medicinas, revitalizar su poder chamánico, aprender de nuevas plantas maestras, o para sanarse y limpiarse él mismo a causa de su trabajo como curandero. Para un vegetarianista la dieta es como asistir a la universidad, es un proceso de aprendizaje que nunca termina (Beyer, 2009: 52, 59).

La dieta pone de manifiesto la centralidad del cuerpo como «instrumento básico de la iniciación chamánica» (Mabit, 1996: 8), a través de un proceso de purificación del mismo. Este proceso de purificación del cuerpo permite, consecuentemente, «abrir la mente» y aumentar su capacidad de concentración, amplificando los efectos de la planta estudiada, permitiendo al vegetarianista experimentarlos en su propio cuerpo y en su mente, y entrar en contacto, en última instancia, con la «madre» o «espíritu» de esa planta, con la manifestación de esa otra forma de «inteligencia» que enseñan las propiedades curativas —o de otro tipo— de la planta dietada (Mckenna, Luna, y Towers, 1986: 79-83; Luna, 2011a: 15). La purificación del cuerpo se logra, por tanto, quitando y dando: quitando mediante la observancia de estrictas normas alimentarias y conductuales, y el empleo de plantas purgantes; y dando al cuerpo a diario, por el tiempo que dure la dieta, la «planta maestra» de la que se quiere aprender, combinado con ocasionales sesiones de ayahuasca.

Durante la dieta se experimentan estados de ánimo muy variables y de malestar físico (Lamb, 1971: 99-100, 173), de perturbación física y mental que no deja de estar exenta de peligros (Mckenna, Luna, y Towers, 1986: 81; Mabit, 1996: 8) y que ponen a prueba al dietante. Las dietas exigen un gran «autocontrol», y aquéllos que lo tienen podrán usar más adelante su aprendizaje con buenos fines, pero si un dietante rompe la dieta por falta de autocontrol puede volverse un brujo, pues lo vencerá la tentación de usar su poder (*cf.* epígrafe 3.1, capítulo 7). Es por ello que se considera que volverse un brujo es algo fácil y rápido, y es esta capacidad de autocontrol lo que diferencia a un curandero de un brujo (Beyer, 2009: 59, 95). A lo largo de la

dieta el conocimiento que se va adquiriendo va tomando forma a través de visiones, de sueños de gran intensidad, y muy vívidos, y del aprendizaje de *ícaros*, canciones o melodías que permiten modular el poder de las plantas (Luna, 1983: 55-56; Mckenna, Luna, y Towers, 1986: 79-83; Jáuregui *et al.*, 2011: 742; *cf.* epígrafe 4.2, capítulo 5).

En la cosmovisión amazónica la comida que entra en el cuerpo pasa a constituir parte de su identidad física (Vilaça, 2000: 60), y a través de los alimentos el individuo adquiere las cualidades de los seres que come. Por ejemplo, los aprendices de chamán se alimentan «con aves de canto melodioso con el fin de embellecer su voz» (Chaumeil, 2005: 169). Ricardo Awananch (*cf.* epígrafe 2.3, capítulo 4) menciona que los alimentos del aprendiz solo los puede tocar y elaborar su maestro, y no se comen peces con muchos dientes, «por la energía que tienen», y de los que se comen, solo la parte hasta el ano; y de las aves solo se comen las alas, «porque tienen poder de volar, de fluir en lo más alto», y por esa misma razón no se comen ni la pechuga ni las patas. Con estos ejemplos Ricardo trata de mostrar el cuidado extremo que debe observarse durante una dieta.

El método de la dieta, como sistema de conocimiento, no se reduce al ámbito de las «plantas maestras». La dieta es el método amazónico para conocer las propiedades espirituales de cualquier objeto material, y pone de manifiesto la cosmovisión altoamazónica, según la cual es a través del cuerpo como se pueden adquirir las propiedades espirituales de los objetos. Por ejemplo, Langdon (2006: 14) describe el caso de un indio siona con formación chamánica que se alista en la Armada peruana durante el conflicto entre peruanos y colombianos en los años treinta del siglo xx, y que para superar su miedo toma pólvora mezclada en aguardiente. Luna (1986: 159) menciona cómo un vegetariano toma Mejoral, un tipo de aspirina, y bajo los efectos de la ayahuasca estudia sus propiedades. A un chamán yagua su padre le hace tomar gasolina, queroseno y alcanfor para conocer sus propiedades (Chaumeil, 1983: 73). También se dietan perfumes como el Agua de Florida, o metales y minerales bebiendo el agua en el que han estado sumergidos durante unos días (Beyer, 2009: 62). Esteban, uno de los informantes vegetarianos en España, menciona que su maestro Juan Flores le dice que si quiere conocer las propiedades de un árbol, introduzca un trozo de su madera en la boca, y lo mantenga allí mientras dura la ceremonia de ayahuasca.

Si el *ethos* de la modalidad originaria lo he caracterizado como de hecho social total, el *ethos* de la modalidad vegetariano puede describirse como una práctica chamánica orientada básicamente a procesos individuales de sanación/aflicción. Al ser una modalidad transétnica, está abierta a la incorporación de muy diversas tradiciones religiosas y terapéuticas, siempre desde una perspectiva animista. Esto quiere decir, por ejemplo, que cuando un vegetariano invoca en sus ceremonias a Jesucristo o a Buda, lo hace para «trabajar» con la energía que representan estas figuras (*cf.* Regan, 1983,

vol. 2: 25, 35,166), no porque «crea» en ellos. A las ceremonias de ayahuasca también se pueden incorporar prácticas como el yoga, la meditación, canto de mantras, reiki, etc. (Labate, 2014: 183). El carácter especializado de esta modalidad, centrada en los procesos individuales de sanación /aflicción, como acabo de mencionar, hace que pueda confundirse con prácticas psicoterapéuticas con sustancias psicoactivas propiamente occidentales (López-Pavillard, 2016), lo que Bia Labate (2014: 184-186) denomina como «psicologización» de la ayahuasca. Esta versatilidad ceremonial de la modalidad mestiza, que hoy en día se da en contextos socioculturales tan diversos, hace que parezca que en estos usos contemporáneos de la ayahuasca tenga cabida casi de todo. No es de extrañar que esta modalidad sea la dominante en el llamado «chamanismo ayahuasquero» y en el «turismo ayahuasquero» (Labate y Cavnar, 2014). Sin embargo, la diversidad desconcertante de esta modalidad exige del investigador saber separar lo substancial de lo circunstancial en la práctica chamánica, reconociendo que es una práctica esencialmente dinámica y autotransformadora, pero siempre desde un conocimiento animista de la realidad. De lo contrario se corre el riesgo de mezclar analíticamente prácticas chamánicas con pseudochamánicas, o prácticas chamánicas con prácticas psicoterapéuticas (cf. López-Pavillard, 2015: epígrafe 4.4, capítulo 4), o bien tener que recurrir a la noción de neochamanismo como categoría explicativa, que es una forma de afirmar, en mi opinión, que el investigador no sabe ante qué tipo de práctica se encuentra.

3.3. *La modalidad religiosa*

Las llamadas religiones o iglesias ayahuasqueras surgen en Brasil a partir de los años treinta del siglo xx, y constituyen un elemento central en la difusión del uso de la ayahuasca, primero dentro de Brasil más allá de la región amazónica, y luego al resto del mundo (Groisman, 2009: 191-192; MacRae, 1992: 79; Ferreira, 2008: 37; Labate *et al.*, 2011: 50; Melo, 2010: 41-42; Brissac, 2002: 572; Campos Soares y Patriota de Moura, 2011: 277; López-Pavillard y de las Casas, 2011). En España se hallan presentes las dos iglesias más importantes por número de miembros, la línea⁶ del Santo Daime denominada ICEFLU (rama fundada por el *padrinho* Sebastião Mota de Melo) en 2003 —con número de inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia 689-SG/A—, y la União do Vegetal (UDV) en 2008 —con número de inscripción 1475-SG/A.

Los promotores de estas dos iglesias, Raimundo Irineu Serra (1892-1971), fundador del Santo Daime, y José Gabriel da Costa (1922-1971), fundador de la UDV, migran a la región amazónica para trabajar como recolectores

⁶ Sobre las distintas líneas del Santo Daime, ver Balzer, 2002: 514.

de caucho, y en las biografías de ambos se puede rastrear la influencia de las prácticas chamánicas indígenas y mestizas o *caboclas*, que les llevan a crear una nueva modalidad de uso de la ayahuasca, que autores como Couto describe como un «chamanismo colectivo», Groisman de «práxis chamánica» (*cit.* en Labate, 2001: 9-10), y Chaumeil (2003: 166) de «cultos chamánicos».⁷

El término *caboclo* parece provenir del tupí, que etimológicamente estaría compuesto de la palabra *caá* (mato, monte, selva) y de *boc* (retirado, salido de, procedente, oriundo) (Boyer, 1999: 36; Pace, 2006: 80). Este es un término controvertido en la antropología dado su carácter peyorativo (Nugent, 1993: 23), que al ser rechazado en ocasiones por los propios sujetos estudiados, en opinión de algunos autores debería dejar de ser empleado por los investigadores (Pace, 1997: 81-82, 87; 2006: 90); otros, por el contrario, denuncian precisamente su invisibilidad en los estudios y su aparente irrelevancia en la sociedad amazónica (Schmidt, 2007: 111). Según Chibnik (1991: 170), 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; también parecen estar de acuerdo en que los amerindios no son caboclos, ni tampoco quienes han migrado a la Amazonia recientemente (Chibnik, 1991: 167). Según Alexiades (2009b: xv), los caboclos o ribereños harían referencia al campesinado amazónico formado por los descendientes de indígenas destribalizados, muchos de los cuales tuvieron descendencia con europeos y africanos, incluyendo a los descendientes de los llamados *quilombos* o *cimarrones*, que habrían formado sus propias comunidades en diversos lugares de las tierras bajas tropicales de Suramérica.

Las religiones ayahuasqueras a veces se consideran a sí mismas como la vertiente «civilizada» de las prácticas chamánicas *caboclas* (*cf.* Andrade, 1995: 10-11). Este tipo de prácticas empiezan a estudiarse a partir de los años cincuenta del siglo xx, antes de que el fenómeno de las religiones ayahuasqueras adquiera relevancia. Wagley (1953: 226-227) señala la presencia de chamanes mestizos que se hacen llamar *pajés* entre la población rural de la cuenca amazónica brasileña, y sus prácticas reciben el nombre de *pajelança*. Para Wagley (1953: 217-229) las prácticas del *pajé* tienen claramente un origen indígena, si bien algunos elementos proceden de la fusión

⁷ Para el *mestre* Irineu ver Monteiro da Silva, 1985; MacRae, 1992; 2000; Labate y Pacheco, 2002; Couto, 2002. Para José Gabriel da Costa ver Prado, 1968; UDV, 1989; Andrade, 1995; Brissac, 2002; Santos Ricciardi, 2008. Según Labate (2002), los primeros estudios acerca del Santo Daime son los de Clodomir Monteiro da Silva (1983), Fernandes (1983), Groisman (1991), y Goulart (1996); los primeros estudios sobre la União do Vegetal son los de Henman (1986), Andrade (1995) y Brissac (1999); y sobre A Barquinha, otra religión ayahuasquera, el primer estudio es, según Labate, el de Araújo (1997).

de creencias medievales ibéricas que han persistido en el tiempo, así como africanas procedentes del comercio de esclavos. Para Wagley, las creencias de los colonos y misioneros de los siglos xvii y xviii en hombres-lobo (*cf.* Galvão, 1955: 92), brujas y demonios, eran similares en muchos aspectos a las creencias indígenas, de modo que unas y otras se refuerzan y entremezclan, conformando el conjunto de creencias populares rurales, mestizas y *caboclas* del Amazonas. Para Galvão (1955: 6, 134-136) el *pajé* es un «buen católico» que practica un culto a los santos «distinto y que sirve a situaciones diferentes». La *pajelança* contiene, por tanto, influencias procedentes de las «tres culturas» presentes en la Amazonia brasileña: la indígena, la cristiana y la africana, a las que se añadirá una influencia del esoterismo europeo representado por el espiritismo kardecista (MacRae, 2000: 13; Labate y Pacheco, 2011: 72-74, 80), que conformarán la modalidad chamánica religiosa (*cf.* Goulart, 2004: 12-13).

Tal vez el aspecto ceremonial más destacable de esta modalidad respecto a las otras dos sea la consideración que tiene la ayahuasca como «sacramento» —que en el Santo Daime recibe el nombre de *daime*, y en la UDV *hoasca* o *vegetal*—, que es tomado al inicio de las ceremonias para acceder experiencialmente al contenido doctrinal de las iglesias. Hay otros dos aspectos ceremoniales que resultan llamativos: las salas siempre están bien iluminadas, y los participantes emplean uniformes que varían según el sexo y poseen signos distintivos del estatus de la persona en la comunidad. Esta modalidad tiene en común con las grandes religiones mundiales un alto grado de institucionalización, con una estructura administrativa y espiritual más o menos jerarquizada, con normas rituales bien definidas, así como una doctrina que indica cuál es el camino correcto en la práctica espiritual, algo de lo que carecen las modalidades originaria y mestiza.

En esta modalidad religiosa, la figura del chamán, aquella persona que interactúa con el mundo espiritual y media entre ese mundo y los participantes en la ceremonia, parece quedar algo desdibujada. La existencia de una doctrina, que puede entenderse como un corsé espiritual, y un ritual prefijado que debe seguirse, parecen limitar en gran manera la chamánidad individual.⁸ Una vez que los fundadores de las iglesias ayahuasqueras alcanzaron a «domesticar» un tipo de conocimiento espiritual cuyas claves dejaron contenidas en una doctrina, la labor de quienes guían una ceremonia religiosa ayahuasquera parece limitarse a reproducir de manera fidedigna un ritual preestablecido. Para tratar de entender el *ethos* de esta modalidad creo que conviene analizarla a partir de la noción de religión (latín *religĭo*, *-ōnis*)

⁸ No es posible describir en esta ocasión, ni tampoco es algo que haya estudiado en profundidad, la intensa actividad de interacción espiritual que desarrolla quien guía una ceremonia religiosa de ayahuasca, especialmente cuando las ceremonias contienen elementos espiritistas o *caboclos*.

(Corominas y Pascual, 1983), como la voluntad de estar ligado (latín *rēligātio*, *-ōnis*) (Salvá, 1865). En una ocasión en la que voy a una ceremonia del Santo Daime en su sede de Métrida (Toledo), converso con Fernando, uno de sus miembros más antiguos, acerca de su trayectoria personal con el «sacramento». Cuando empieza a tomar ayahuasca hacia 1990 lo hace con Dácio Mingrone, pero llega un momento en que decide dejar de participar en las ceremonias dirigidas por Dácio y hacerse daimista. Y añade: «Pasé de ser un chamán a ser un *irmão* [hermano]. Fue lo mejor que pude hacer». Recordemos que Luis LL. describe las ceremonias de Dácio como una «pura improvisación [...] Yo creo que la manera de plantearlo nosotros era una manera..., era una manera a pecho descubierto» (cf. 1.1). Dácio sentía que su misión era difundir el uso de la ayahuasca y ayudar a las personas a abrir sus consciencias, y describía su trabajo como un medio para «quebrar cabezas». Dicho en otras palabras, los participantes se enfrentaban a un tipo de espiritualidad totalmente ajena al tipo dominante en España, asociada a la religión católica, y por aquellos años iniciales se carecía de información sobre cómo integrar la experiencia. Los participantes se enfrentaban a una potente experiencia chamánica sin saberlo. El camino espiritual era intenso y fascinante, pero duro y solitario, como lo son los procesos de chamanización. Tratándose de prácticas chamánicas, y pudiendo el participante desarrollar su propia chamanidad, hay quienes optan por formar parte de una comunidad e integrarse en una iglesia ayahuasquera, y ser un igual entre otros muchos, haciendo el camino espiritual en compañía.

Si esta modalidad es descrita como un chamanismo colectivo se debe a que en las ceremonias todos los participantes se integran, o al menos eso es lo que se pretende, en una misma «corriente espiritual». En el Santo Daime esta corriente parte de la mesa central (MacRae, 1992: 121; Groisman, 2008: 7), y en la UDV parte de la puerta de entrada y recorre la sala en sentido antihorario. La corriente espiritual que se genera en una ceremonia religiosa parece manifestarse en que los procesos que atraviesan los participantes están armonizados de alguna manera, frente a las experiencias que viven los participantes en una ceremonia vegetalista, que tienen un carácter más idiosincrático (Monteiro da Silva, 1983: 85).

Las iglesias ofrecen un camino espiritual contenido en una doctrina a la que se accede progresivamente a través de la participación regular en ceremonias de ayahuasca que están prefijadas en un calendario. En el Santo Daime la doctrina se halla en conjuntos de himnos que reciben el nombre de himnarios, y en la UDV en las *chamadas* o invocaciones cantadas, y en narraciones orales que se transmiten durante las ceremonias. Su contenido doctrinal se va desvelando al participante bajo los efectos del sacramento psicoactivo, según el merecimiento de la persona.

Un rasgo del *ethos* de esta modalidad es que la pertenencia a una iglesia ayahuasquera «parece» buscar esa condición de hecho social total de los

indígenas, al tratar de corroborar, mediante la experiencia que se vive en un estado de trance, la cosmovisión contenida en la doctrina y reflejada en las normas que regulan su vida comunitaria. Esta homología entre el plano doctrinal y el plano cósmico, la adecuación entre vida social y vida ritual, es lo que conduciría al camino de la «salvación» en el caso del Santo Daime, y al de la «cientificación» en el caso de la UDV. En este sentido, otro rasgo del *ethos* de esta modalidad sería la tensión permanente que se puede sentir entre la doctrina —entendida como el camino adecuado a seguir, y que marca el rumbo correcto que debe tomar la experiencia— y la experiencia personal efectiva que se vive bajo el estado de trance, es decir, cómo se establece ese *continuum* entre vida social y vida ritual (Groisman, 2002), y cómo se manifiesta en la vida cotidiana del participante.

4. TRASPASANDO LAS FRONTERAS ONTOLÓGICAS

Todos los chamanes con los que he trabajado son *chaka-runa*, y algunos de ellos se describen a sí mismos de tales. En quechua, *chaka* significa «puente» y *runa* «persona» (Ecuador. Ministerio de Educación Ecuatoriano, 2009). Son

hombres-puentes (*chakaruna*), personas con vocación para establecer pasarelas entre «mundos»: mundo material versus espiritual, mundos culturales diferentes, mundo fenomenológico versus mundo arquetípico (del *numen*) ... [...] Los hombres-puentes proceden de los lados opuestos, del mundo occidental como del mundo indígena: el puente se cruza en ambas direcciones (Mabit, 2008).

A los que en este libro denomino convencionalmente como «informantes», tanto occidentales como nativos de la cuenca amazónica, o de la región andina, son personas que en mayor o menor medida han desarrollado una larga y profunda labor reflexiva de interpretación y traducción —de «domesticación»— del mundo espiritual de las plantas maestras. En el epígrafe 3 de este capítulo hago una breve descripción biográfica de los chamanes mencionados en este trabajo, y que en la mayoría de los casos compartieron conmigo su comprensión de lo que es la práctica chamánica. En al menos dos casos esa colaboración fue más allá de una contrastación intersubjetiva de aquella información surgida durante los estados de trance, contribuyendo a dar forma al análisis teórico que expongo en los capítulos 7 y 8. Es por ello que en este capítulo me centro particularmente en dos de los principales informantes en esta investigación, Josep Vila i Tronchoni (Sabadell, 1951) (epígrafe 1, capítulo 4) y Ricardo Arcángel Awananch Taish (comunidad de Kunchaim, Gualaquiza, 1976 - Méntrida, 2014) (epígrafe 2, capítulo 4).

Philippe Descola, en su libro *Más allá de naturaleza y cultura* (2005), propone un esquema de cuatro ontologías, que también denomina «modos de identificación», mediante los cuales se estructuraría el flujo de la percepción y la relación con los otros (Descola, 2005: 344-345). Estas cuatro ontologías —animismo, naturalismo, totemismo y analogismo— son tipos ideales que Descola representa en una matriz cuadrada constituida mediante la combinación de dos principios, los de semejanza y diferencia, y de dos dimensiones de lo que denomina como los «existentes», la fisicalidad —cuerpo— y la interioridad —espíritu, alma—. Estas ontologías no se dan en forma pura, sino que en toda sociedad o grupo humano pueden encontrarse elementos de cada una de ellas, si bien suele dominar una, que es la que adquiere un mayor peso a la hora de configurar prácticas, instituciones básicas y hábitos mentales (Taylor, 2013: 201-202). Así, la ontología dominante en el moderno Occidente sería el naturalismo, y la ontología dominante en la Amazonia sería el animismo. Según Descola, estos modos de identificación hipotéticamente no se excluyen entre sí, «y es lícito suponer que coexisten en potencia en todos los humanos» (Descola, 2005: 345). Si bien una ontología puede llegar a ser dominante en una sociedad, no se pierde la capacidad de que los otros modos se «infiltran ocasionalmente en la formación de una representación, en la organización de una acción e incluso en la definición de un campo de hábitos» (Descola, 2005: 345-346).

Ahora bien, ¿hasta qué punto un individuo puede modificar su ontología «materna», y ampliarla adquiriendo una nueva ontología? O cambiando de escala, ¿hasta qué punto una sociedad puede variar de ontología dominante, y con qué consecuencias?.¹ Dicho en términos menos abstractos, ¿hasta qué punto un catalán como Josep puede volverse un nativo amazónico, o un shuar como Ricardo puede occidentalizarse? Para Descola (2005: 346, 438), la mayor parte de los europeos somos «espontáneamente» naturalistas, a causa de nuestra educación «formal e informal». Un europeo puede tratar a su gato como si tuviera un alma, o creer en los horóscopos, pero ello no lo convierte en un animista: «Uno no escapa con facilidad a sus orígenes ni a los esquemas de prensión de la realidad adquiridos por la educación y fortalecidos por la inserción en una comunidad de prácticas» (*ibid.*: 438). Para este autor, la sociedad en la que vivimos, las instituciones que nos rodean, los «automatismos» que hemos adquirido a lo largo de nuestra vida, «inhiben» cualquier «deslizamiento episódico» (*ibid.*: 346) en otro esquema ontológico que no sea

¹ En el capítulo 8 trato de reflexionar sobre cómo entender los cambios que se producen en una sociedad que va transformando paulatinamente su concepción dominante de la realidad, a partir de las transformaciones que experimentan individuos concretos como Josep o Ricardo cuando amplían su cosmovisión materna de la realidad. Como señala Blaser (2013), los conflictos ontológicos —aquellos en donde se contraponen distintas concepciones de lo que existe— están ganando una visibilidad sin precedentes debido a la crisis en la que se encuentra la ontología hegemónica en Occidente.

lo que podría denominarse como nuestra ontología o cosmovisión materna. Y la cosmovisión materna del occidental sería la opuesta a la cosmovisión animista asociada a la chamanidad. Según Descola (*ibid.*: 33), todas las cosmologías de la selva amazónica tienen en común «no efectuar distinciones ontológicas tajantes entre los humanos, por un lado, y buen número de especies animales y vegetales, por el otro». Por el contrario, el naturalismo tiene por «piedra angular» de su cosmología el dualismo entre el individuo y el mundo, entre cuerpo y alma, entre naturaleza y cultura (*ibid.*: 109). Naturalismo y animismo poseen una «polaridad inversa» (*ibid.*: 260, 301). Ello lo lleva a concluir que un «sujeto moderno» nunca llegará a ser «plenamente animista» (*ibid.*: 438-440). Curiosamente, y a pesar del gusto de este autor por los retruécacos, Descola no llega a afirmar que «un nativo amazónico nunca podrá llegar a ser plenamente naturalista». Es decir, para el antropólogo francés un occidental no puede animizarse, pero un indio sí parece que puede occidentalizarse sin dificultad. Por el contrario, pensar que un catalán como Josep se vuelva un nativo, cosmovisivamente hablando, y se chamanice, no parece posible, por mucho que lo intente. Si para Descola las fronteras ontológicas son, en última instancia, insalvables, ¿no lo serán tanto para un europeo naturalista como para un shuar animista? ¿O será que las fronteras solo funcionan para los occidentales cuando buscan alejarse de la «verdadera cosmovisión»? Y es que Descola (*ibid.*: 440) afirma, aunque lo haga de manera algo retórica, que «nuestra cultura [la occidental] es la única que se ha abierto un acceso privilegiado a la verdadera comprensión de la naturaleza».

Los casos de Josep y de Ricardo muestran en la práctica qué significa, y cómo puede producirse, que alguien atraviese la frontera ontológica o, dicho de manera metafórica, qué significa atravesar ese puente desde ambos lados de la orilla. Ambos casos representan dos ejemplos de socialización en una cosmovisión ajena a la cosmovisión materna en la que cada uno nace. Si Josep nace en una cultura perteneciente a un tipo de cosmovisión naturalista de la realidad y se adentra en una cosmovisión animista, Ricardo, por el contrario, se adentra en una cosmovisión naturalista de la realidad desde una cosmovisión animista. Estos dos recorridos en sentido contrario nos permiten reflexionar sobre numerosas cuestiones centrales a la antropología, empezando por una de las primeras en ser planteadas, como es la unidad psíquica de la humanidad; o la desaparición de la noción de «racionalidad contextual» en un mundo globalizado, donde cabría hablar más bien de una «racionalidad global» o «transcultural»; o ilustrar el modo en que podría llevarse a cabo un diálogo de saberes, y las posibilidades reales de una decolonización del pensamiento. La exposición secuencial que hago de sus carreras chamánicas trata de facilitar la comparación de dos trayectorias de chamanización muy distintas, mostrando dos paisajes diferentes según desde qué lado del puente se avance, e igualmente trata de estimular la reflexión sobre alguna de las cuestiones antropológicas antes mencionadas.

1. JOSEP VILA I TRONCHONI, UN SANADOR SANADO

1.1. *El origen del malestar*

Estoy en casa de Josep, en Sabadell, tratando de poner orden cronológico a los principales sucesos que lo conducen a iniciar su proceso de chamanización. En su libro autobiográfico, titulado *Deja que suceda. El camino de las Plantas Maestras de la Amazonia*, publicado en 2007, sitúa el origen de su depresión en las fechas que siguen al fallecimiento de su padre, hacia 1984. La depresión cumple esa función de enfermedad iniciática que lo obliga a tomar un camino inesperado e indeseado, que lo obliga a tener que superar constantes miedos y limitaciones personales, en busca de su propia supervivencia (cf. Eliade, 1964: 33 y ss.).

La implacable cronología permite poner orden, y fuerza a la memoria a recuperar unos sucesos que la lógica del discurso ha excluido, obedeciendo, en definitiva, a una «voluntad de verdad» (Foucault, 1973: 14, 19). Por mi parte, mi voluntad de comprender el camino seguido por Josep me sitúa en la incómoda posición de tener que repreguntarle una y otra vez acerca del orden de las cosas. Entonces Josep me dice: «Eso lo sabe muy poca gente ¿Sabes cómo caí yo en las depresiones?». Tenía veintinueve años de edad, trabajaba en una multinacional, y tocaba con una orquesta los fines de semana. Uno de sus compañeros solía fumarse antes de los conciertos un porro de hachís que llevaba ya liado en su cajetilla de tabaco. Un día Josep le pide probarlo, y su amigo le regala una barrita de hachís, pero Josep no le pregunta cómo había que prepararla. Una mañana, hacia mayo o junio de 1980, decide coger media barrita y lía un cigarrillo y se lo fuma. Como no sentía nada, decide liarse otro cigarrillo con la otra media barrita, y empieza a sentir de repente los efectos con fuerza, y entra en pánico. Finalmente, tras siete horas de angustia, regresa a su casa. Sin embargo, ahí no acaban sus problemas. Llega agosto y se va con su mujer —embarazada de siete meses— y su hija de vacaciones a Salou. Al tercer día empieza a encontrarse mal, empieza a sentir de nuevo pánico, acuden a un ambulatorio y le diagnostican una crisis de ansiedad. A partir de ese momento empieza a sentir una depresión tras otra, y empieza a visitar psiquiatras.

Cuatro años después, hacia 1984, fallece su padre tras una penosa agonía, y atribuye a este suceso que lo «despertara» a todo lo que vino después. Josep debía pasar a diario, camino de su trabajo, frente al hospital donde había fallecido, y cada vez que veía la puerta de entrada lo invadían sudores fríos y temblores, que fue dando paso a un sentimiento de angustia permanente:

Fui perdiendo la alegría, fui perdiendo la ilusión, lo fui perdiendo... [...] ¡Empezaba a estar mal! Y angustia, y tristeza, y cada vez yo me iba jorobando como... jorobando, o sea, jorobando, quiero decir, inclinando. En vez de caminar recto yo cada vez iba más encogido, más encogido, más encogido (Josep).

Esperanza López (Sabadell, 1952), su esposa, de familia de tradición espiritista, y ella misma terapeuta, le recomienda que visite a un sanador que tenía su consulta en el centro de Sabadell. Josep siempre había sentido una profunda indiferencia por las terapias alternativas que practicaba Esperanza: «Yo no creía en nada en aquella época ¿Sabes lo que es nada? ¡Nada! Pero estaba tan mal que dije, pues bueno, vamos a verlo». El sanador, un hombre ya mayor, se lo queda mirando, lo toma de las manos, y le pregunta por el nombre de su padre. A continuación entabla un monólogo con el fallecido —al que se dirige por su nombre— y le explica que ha tenido miedo de irse «al otro lado», y que ha hecho que se quede «agarrado» a su hijo, «pegado» a él. Súbitamente el sanador tira con fuerza de las manos de Josep, provocándole un fuerte susto, y le dice: «Ya está». Salen de la consulta y al poco Josep se detiene: «No caminé ni cincuenta metros y de pronto... [inspira aire] un calor dentro de mí, ¡vida!, no tengo otra palabra que decir que me volvió la vida».

Durante todo ese tiempo Josep sigue experimentando episodios depresivos, y visitando psiquiatras. Hacia 1987 visita a un tercer psiquiatra, que le informa de que su depresión es crónica y que deberá tomar medicación de por vida. Josep suele repetir con frecuencia que aquello fue lo que le salvó la vida, porque en aquel mismo momento hubo algo en él que se rebeló e hizo que se abriera a seguir otros itinerarios terapéuticos. Así, decide ponerse en manos de su esposa, terapeuta, que por entonces tenía su consulta en el domicilio familiar. Si bien Josep seguía tomando medicación antidepresiva, empieza a probar distintas terapias que lo alivian. Como señala Josep en su libro, «todo lo que ella me proponía yo lo acataba, por lo menos ella me auguraba posibilidades de salir de la depresión. Había dejado de ser un desahuciado» (Vila, 2007: 23). Hacia el año 1993 compran un piso en el centro de Sabadell y crean el Centro Yesod, donde Esperanza empieza a recibir a sus pacientes, y donde otros terapeutas empiezan a organizar cursos de crecimiento personal. Es a través de uno de estos cursos de crecimiento personal que conocen a Marina (pseudónimo), que es quien le habla a Josep por primera vez de la ayahuasca, describiéndola como una bebida psicoactiva empleada ceremonialmente como sacramento por una iglesia de origen brasileño llamada Santo Daime (*cf.* Vila, 2007: 27).

El miedo a que los efectos de la ayahuasca le hicieran perder el control hace que Josep desista de la idea de acudir a una de esas ceremonias. Sin embargo, acepta la invitación de Marina para asistir a una conferencia dada por el organizador de unos «trabajos vivenciales de crecimiento personal». Estos trabajos incluían meditación, baile, marcha por el campo, para finalizar con una gran hoguera en la que los participantes caminaban sobre las brasas. Como resultado de la experiencia cambia de actitud, llegando a la conclusión de que «el miedo siempre indica el camino correcto», y que «hay que ir hacia el miedo para vencerlo». Así, decide, por fin, acudir a una ceremonia del Santo Daime.

La siguiente ceremonia que se iba a celebrar iba a contar con la presencia del *padrinho* Alfredo, líder de la línea del Santo Daime llamada CEFLURIS, fundada por su padre el *padrinho* Sebastião. El *padrinho* Alfredo acudía a España con motivo de la organización de las Primeras Jornadas Europeas del Santo Daime, en la Semana Santa de 1996. A esta ceremonia asisten cerca de ciento setenta personas procedentes de España y de varios países de Europa, especialmente Holanda, Alemania y Francia (Martínez Ibars, 2002). Durante la ceremonia, en un momento dado, Josep tiene una visión, lo que los daimistas denominan una *miração*:

Veo a Padrinho Alfredo, el jefe de la iglesia del Santo Daime, tocando la guitarra y cantando, y detrás de él una nube en forma de anciano con barbas blancas. En ese mismo instante, Padrinho Alfredo vuelve la cabeza y me mira sonriendo mientras asiente bondadosamente con la cabeza. La nube blanca se gira también y me sonrío. Me emociono. No entiendo nada. Mis ojos derraman lágrimas de felicidad (Vila, 2007: 42).

Tras la ceremonia el *padrinho* Alfredo se dirige a Josep y le dice:

Usted ha sido tocado por la luz. Es muy afortunado. Usted va a cambiar su vida: en un futuro será un servidor del mundo [...] usted ha visto al *meu pai*, a mi padre, a Padrinho Sebastião. Él siempre me acompaña, es mi guía y nos cuida a todos. Siga siempre los impulsos que le dicte su corazón: Usted ha venido a servir a Dios, a poner luz en los corazones de los hombres (Vila, 2007: 42-44).

Este es el primer anuncio de otros muchos que irá recibiendo Josep en esta etapa inicial de lo que ya puede considerarse como el inicio de su proceso de chamanización, y que anticipa lo que acabará haciendo más tarde. Durante nueve meses Josep asiste regularmente a las ceremonias del Santo Daime, donde tiene «experiencias devastadoras y únicas». Deja de sentir miedo, depresiones y angustia, y «sin saber cómo» deja de sentirse como un «enfermo».

Agradecido al Santo Daime «por todo lo que me había dado», considera hacerse miembro de la iglesia, pero «una voz interior me dice ¡no!, ¡no es tu camino!». Llevaba algún tiempo considerando viajar a Brasil y conocer la iglesia en su lugar de origen, en la selva. Pero la lectura de un libro acerca de las plantas sagradas² le descubre el uso de la ayahuasca por chamanes, «sin ningún filtro de dogma o iglesia», y decide cambiar el destino de su viaje para dirigirse a Perú. Josep vive la idea de viajar por primera vez a la selva amazónica como un imperativo vital, como el cumplimiento de un compromiso consigo mismo y con su propia vida, donde la alternativa a no

² Juan José Piñeiro (1994): *En busca de las plantas maestras*, [s.e.].

hacer nada significa enfermedad, locura o muerte. Su primera gran prueba debe afrontarla cuando comunica a su familia su deseo de ausentarse tres meses para poner orden en su vida. Su decisión es interpretada como «un abandono, una huida, que no les quería». Aquello supone para Josep «un curso acelerado de autenticidad y firmeza», y por primera vez «aprendí a mantenerme en mi sitio». El primer viaje de Josep se produce en enero de 1997, por un total de ochenta días, que da inicio a una nueva vida, veinte años vertiginosos que implican una profunda transformación personal que conlleva atravesar, necesariamente, las fronteras ontológicas en las que se socializa un occidental.

1.2. La chamanización de un occidental

En el proceso de chamanización de Josep, su depresión lo obliga a llevar a cabo las transformaciones necesarias en su vida para lograr la sanación y, consecuentemente, la salud. Esta transformación implica viajar a la Amazonia para sanarse, lo que lo lleva —como suele suceder en numerosas ocasiones— a consolidarse como un sanador, y es por ello que al menos los tres primeros viajes, que recoge en su libro autobiográfico, también adquieren la condición de iniciáticos. Retrospectivamente Josep reflexiona acerca de cómo «me metió una planta sagrada en todo esto», el cannabis; un camino que resume así: «El origen de todo viene de la muerte de mi padre, ahí desperté a muchas cosas; y el gatillazo del hachís, ahí me sacó las depresiones, que me llevaron a los psiquiatras; las amistades de Esperanza, que me llevaron a la ayahuasca. Ese es todo mi camino real».

No obstante, analizando con Josep el periodo de justo veinte años que transcurren desde su primer viaje a Perú, en 1997, hasta el día de hoy —año 2017—, considero que pueden establecerse dos grandes periodos en su proceso de chamanización: un primer periodo, que se inicia en 1997 con su primer viaje, y finaliza en 2002 tras su séptimo viaje, en el que tras visitar Perú se traslada a Medellín, donde permanece un mes asistiendo —como miembro de su equipo— a la consulta del médico colombiano Jorge Carvajal. El segundo periodo se inicia tras su estancia en Medellín y se prolonga hasta el día de hoy, en el que Josep introduce una serie de cambios en su forma de guiar las ceremonias, a consecuencia de la comprensión que va adquiriendo de que las ceremonias de ayahuasca en Occidente no deben ser una imitación de lo que se hace en la selva; que el ceremonial debe adaptarse a las necesidades de una sociedad como la española, o la europea en general, unas necesidades que son muy distintas a las que se dan en la Amazonia; que las preocupaciones de un español no se hallan tanto en resolver problemas acerca de su salud física —para lo cual ya cuenta con un buen sistema de salud que atiende estas cuestiones—, como en resolver problemas de natu-

raleza psicosomática, problemas relacionados con lo que suele denominarse como «procesos de crecimiento personal». Este es un periodo de madurez, en el que el conocimiento acumulado por Josep sobre las plantas maestras y sus efectos se traduce en la preparación de una nueva bebida, concebida y elaborada siguiendo principios vegetalistas, a la que inicialmente se le da el nombre de *llullo caaspi* —que vendría a significar «niño o niña fuerte» en quechua—, y posteriormente pasa a ser denominada bejuco.

Josep, en su primer viaje, tras llegar a Lima se traslada a Cuzco, y allí tiene diversas experiencias de carácter visionario entre las ruinas incaicas, que le suceden de manera espontánea, sin tomar plantas maestras ¿A qué atribuye esta capacidad para tener estas experiencias, que podrían calificarse de extraordinarias? Josep no las percibe, sin embargo, como tales: «Cuando uno lo abandona todo por algo que siente dentro, vive cosas. No hace falta tomar nada para vivir cosas intensas», y a continuación afirma que esas experiencias las han tenido muchas personas. La distinción entre lo ordinario y lo extraordinario se relativiza. En un momento dado, Josep recuerda que con once o doce años tenía pánicos nocturnos, y veía pasar sombras por el pasillo de la casa de sus padres. En una ocasión se atrevió a confesárselo a su padre, y este reaccionó advirtiéndole seriamente que se dejara de tonterías. De estas experiencias que vive Josep de manera espontánea es testigo un guía turístico cuzqueño, que tenía al mismo tiempo la condición de chamán. Este se ofrece a Josep para darle una carta de presentación para un chamán conocido suyo en Puerto Maldonado, capital del Departamento amazónico de Madre de Dios.

Uno de los *leitmotiv* de los encuentros de Josep con los distintos chamanes, que tienen lugar durante sus primeros viajes, es cómo estos lo ponen a prueba, por lo general dándole a beber cantidades de ayahuasca iguales a las que beben los propios chamanes nativos. Así, por ejemplo, cuando Josep le entrega la carta a Edgardo (pseudónimo), el chamán de Puerto Maldonado, y le explica que ha tomado varias veces ayahuasca en España con el Santo Daime, y que ahora quería «saberlo todo» de la ayahuasca en su lugar de origen, Edgardo le responde que «la medicina era sagrada, que no todo el mundo merecía conocer su esencia, y que, si yo [Josep] la quería, tenía que ganármela». Esa misma noche tiene lugar una ceremonia donde Josep toma la misma cantidad de ayahuasca que Edgardo, y mientras el resto de los participantes purgan, Josep se mantiene sin descomponerse. Al final de la ceremonia Edgardo lo felicita: «Eres un gringo bien especial», y es entonces cuando le ofrece llevarlo a conocer a su maestro, Beto (pseudónimo), a varios días de viaje de Puerto Maldonado (Vila, 2007: 87-89).

Tras las pruebas vienen también los reconocimientos, y el ofrecimiento de los chamanes para enseñarle a cocinar la ayahuasca, y a dirigir ceremonias. Josep es consciente de que lo habitual en la selva es que a cualquier occidental que llega con la ambición de «convertirse en chamán» se le diga que está

capacitado para dirigir ceremonias, con lo que se aseguran un cliente al que venderle ayahuasca, y la posibilidad de que este occidental acabe organizando viajes de compatriotas suyos a la selva. Josep aclara que él no buscaba nada, no quería ser un «chamán», «y en cambio me lo han dado todo». En efecto, lo que no es tan frecuente es que conocidos chamanes tengan determinados gestos con un «gringo» como reconocimiento de su saber innato, como cuando el conocido chamán de origen asháninka de la región de Pucallpa, Juan Flores (cf. Labate, 2011: 139-154), le regala su *cushma* —vestimenta ceremonial—, o el conocido vegetalista curandero de la región de Iquitos, don Solón Tello, le regala su *shacapa* —atillo de ramas con hojas empleado para marcar el ritmo de los *ícaros*, y para las limpias— (Vila, 2007: 176, 184; cf. epígrafe 2, capítulo 5).

Para Josep, todo lo que le ha sucedido solo tiene una explicación posible: «Según los abuelos de ahí, la gente que se cruzó en mi camino, todos me decían de una manera u otra lo mismo: que yo simplemente había ido a Perú a retomar algo que yo ya sabía de otras vidas». Josep vuelve a insistir en que en su primer viaje no iba en busca de nada:

Yo, de pronto, en el *daime*, se me despiertan cosas, se me pasan las depresiones, se me pasa todo, y siento una inquietud total por ir a conocer esta planta en su origen. Esa es la excusa original, es decir, me desapego de la familia, me desapego de todo, de negocios... ¡yo tenía pasta en aquella época!, bastante, lo puedo hacer, pues me doy este permiso, aunque me muera, y ya está. Así empezó todo, y luego todo vino solo (Josep).

No encuentra una «respuesta racional» a cómo se fueron sucediendo las cosas, sino que se fueron dando sin que el propio Josep fuera del todo consciente, en esos momentos, del sentido de lo que sucedía. El camino que fue tomando en cada momento era «precisamente» el camino que debía tomar, y cuando uno sigue «su camino» la vida adquiere una dimensión diferente, la de estar cumpliendo la misión por la que uno ha venido a este mundo. Al mismo tiempo, este reconocimiento que hacen numerosas personas de Josep como una persona que ha venido para servir, para ser un sanador, lo ha vivido siempre con un acentuado distanciamiento personal:

Lo ven más los otros que yo mismo, pero esto, mi actitud es la que me ha «salvado» de continuar siendo una persona normal, ¿puedes entender eso? y de andar por la vida con sencillez, con humildad, y, psss... ¿me explico? (Josep).

En otras ocasiones Josep ha experimentado lo que denomina como «los grandes toques espirituales», que siempre los ha tenido en ceremonias del Santo Daime. En los procesos clásicos de iniciación chamánica suelen reseñarse las enfermedades iniciáticas, así como las experiencias de desmembración del cuerpo (Eliade, 1964: 33-35, 53-58). Josep vive un episodio de

desmembramiento en el viaje que hace a Mapiá, la sede de CEFLURIS en el estado brasileño de Acre, en marzo del año 2000. Josep participaba en una ceremonia para conmemorar el día de San José, junto con centenares de personas. En este tipo de grandes celebraciones, que suelen durar unas doce horas, se toma ayahuasca cuatro o cinco veces, o más, a lo largo de la noche, y en las ceremonias de la línea de CEFLURIS, de tanto en tanto, se abre la ceremonia al uso sacramental de cannabis bajo el nombre de «Santa María». Al acto de fumar ceremonialmente la Santa María se le da el nombre de «pitar». Cuando el canto de los himnos se detuvo para pitar, Josep sale fuera de la iglesia para descansar, ya que había hecho varias tomas de ayahuasca y notaba con fuerza sus efectos. Un viejo «fiscal»³ se le aproxima y le dice: «Vocé debe pitar». Josep se disculpa, pero el fiscal insiste con autoridad: «Vocé va a pitar». Sienta a Josep en un banco que tenía por respaldo una gran liana de ayahuasca y le extiende un cigarrillo de marihuana. Josep pita tres veces, invocando al Sol, la Luna y las Estrellas —tal como se hace cuando se pita—, cierra los ojos y «me veo dentro de las lianas que tenía detrás de mí, a toda velocidad, por dentro de todas las lianas, y gente con bata blanca saludándome, [...] eran hombre y mujeres con bata blanca, pero a la velocidad de la luz, por las mil lianas que yo tenía a la espalda». Abre los ojos y el fiscal le dice: «Ahhh, vocé ha visto los curadores». Josep pita tres veces más:

Así estuve media hora, viendo cómo curaban a la gente, cómo hacían sanaciones, pero todos con bata blanca, pero como te estoy viendo [...] con bata blanca, y cuando va a terminar esta experiencia, cuando va a terminar [...] me veo, ¡pum!, estos médicos me ponen en una camilla, corredera, que corría como en una cinta transportadora, y ellos acompañándome, y al final veo que voy con los pies por delante, hay una guillotina, ¡psu, psiu, fú! [Josep imita el sonido de corte de una cuchilla], pero no tenía miedo, no tenía miedo, llego allí, ¡hostia!, y me cortó a trozos [ríe], ¡pero a trozos!, [...] ¡a trozos! ¡chaca, cha, cha!, e iba subiendo, no tenía miedo, salgo al otro lado, y estos médicos me recomponen, no sé qué hacen, ¿sabes? y me dejan otra vez normal. [...] Yo estaba viendo lo que me estaban haciendo, y cuando ya me han recompuesto, me saludan, me acarician, ¡chan!, abro los ojos, y veo al viejo mirándome [el fiscal], «ohhhh», me dice, «vocé é afortunado, irmão» ¡Había visto todo! (Josep).

Tras su primer viaje Josep vuelve transformado: está lleno de energía, ha perdido el miedo a la vida, empieza a vislumbrar quién es y las cosas por las que debe luchar. La transformación también es física, ya que ha perdido veinte kilos, y se ha dejado crecer el pelo y la barba (Vila, 2007: 131-132).

³ Nombre que reciben los miembros del Santo Daime encargados de velar por los participantes durante las ceremonias.

Empieza a desdibujarse un modo de entender la vida asociada a la enfermedad y al sufrimiento, y poco a poco empieza a reconocer otra realidad:

He visto trabajar a los chamanes y a los brujos. Los he visto sanar a la gente y me he reconocido en ellos. Cuando actúan, sé por qué lo hacen. Cada ritual, cada ceremonia, nada me es ajeno. Despierta en mí algo muy antiguo, que ha estado dormido hasta ahora y que pugna por salir, quiere florecer y forma ya parte de mi presente, de mis sueños nocturnos en lúcidas visiones que me conmueven (Vila, 2007: 135).

A consecuencia de estos cambios tan visibles, sus amistades empiezan a interesarse por sus viajes y, a petición de alguno de ellos, empieza a «convidarles» a ayahuasca.

1.3. *Vicisitudes de un chamán*

Las ceremonias de este primer periodo son una amalgama de elementos de distintas ceremonias en las que Josep ha participado. En primer lugar, emplea ayahuasca elaborada en la región de Pucallpa, que contienen diversos aditivos (*cf.* epígrafe 3.2, capítulo 3) que se le añaden a la liana *B. caapi*, como el tabaco y el chuchuhuasi (Vila, 2007: 101), a la que dan un carácter purgante. En el centro de la sala extiende una tela, tal como había visto hacer en las mesadas del norte de Perú, sobre la que coloca muy diversos objetos, como cuarzos, geodas, flores, espadas, diversas botellas y velas. Las espadas las emplea para hacer limpias a los participantes. Su uso lo había aprendido de un mesero de Chimbote (Perú), que empleaba el *sanpedro*⁴ (*cf.* Camino, 1992: 136-138) en sus ceremonias, y usaba las espadas en el combate espiritual que se establece entre chamanes curanderos y maleros para sanar a sus clientes, o para dañar a los enemigos de estos (*cf.* Fernández Juárez, 1997: 69-73). La experiencia en Chimbote había supuesto para Josep «pasar de la teoría a la práctica», y «comprender cómo funciona, de verdad, el otro mundo, el oscuro, el negro» (*cf.* Vila, 2007: 126). Durante la ceremonia pone cintas de casete con música evocativa, tal como había visto hacer al Dr. Heinz Valentín Hampejs (Viena, 1941), médico austríaco especialista en neurología y psiquiatría, que se había especializado en medicina tradicional andina (Hampejs, 1994). Josep lo había visitado durante un mes en su casa de Cumbayá, próxima a la ciudad de Quito, acudiendo a diario a su consulta para conocer su forma de trabajar, y participar en sus ceremonias.

Hacia el año 2001 Josep empieza a hacer trabajos en la provincia de Cáceres, con la ayuda de una persona que le organiza las ceremonias. Por

⁴ Según Morales Gamarra (2012: 14), debe escribirse en minúscula y con n.

entonces Josep no contaba con ningún procedimiento para filtrar a los participantes, a los que conocía en el mismo momento en que iba a tener lugar la ceremonia. Josep se describe en aquellos años como una persona «muy bruja», confiado en su poder personal para dirigir las ceremonias, sintiéndose lleno de energía, y capaz de enfrentarse a todo, pensando «que controlaba, dominaba» la situación. Consecuentemente, según Josep, a sus trabajos acudían personas que se sentían atraídas por ese tipo de energía, «brujos, esquizofrénicos, poseídos», etc. Hasta que en una ocasión el proceso que vive una de las participantes hace que se replantee todo su trabajo.

Elvira (pseudónimo), una mujer de mediana edad, ya había participado anteriormente en una ceremonia de Josep, y todo había ido bien. Pero en su segunda ceremonia la mujer experimenta lo que Josep describe como un «brote psicótico», para añadir a continuación que fue un «brote, pero algo más». A la media hora de hacer la toma de ayahuasca Elvira se levanta, se dirige a la cocina, y empieza a tirar cuanto halla en la encimera y en los armarios contra las paredes. Josep va a la cocina para tratar de calmarla, pero se encuentra a una mujer con los ojos inyectados en sangre, y con una voz «que no era la suya». Para evitar que se dañara varios participantes se van turnando para tenerla sujeta. Varios de aquellos participantes con los que he tenido ocasión de hablar describen las escenas vividas como propias de la película dirigida por William Friedkin *El exorcista*. Al cabo de tres o cuatro horas la duchan en agua fría y empieza a encontrarse mejor. A la mañana siguiente, a pesar de encontrarse exhausta, Elvira se va a su casa. Su familia, al observar los moratones que tenía en su cuerpo, causados por el continuo forcejeo con quienes trataban de sujetarla, la llevan al hospital, y una serie de circunstancias afortunadas evitan que la situación trascienda y llegue a conocimiento de la policía. No obstante, se le aconseja a Josep que se busque un buen abogado.

Ese lunes Josep deambula por Cáceres meditabundo y agotado por todo lo vivido durante el fin de semana, preguntándose porqué le había sucedido todo aquello, y pensando en dejarlo todo y no dedicarse más a dirigir ceremonias. Casualmente se encuentra por la calle a una mujer que había participado en la primera ceremonia que él había dirigido en Cáceres, que también —casualmente— se llamaba Elvira. Josep la recordaba bien, porque durante gran parte de la noche la había tenido cogida de la mano; ella le había confesado, a mitad de ceremonia, que estaba empezando a sentir miedo y que era bipolar. Cuando Elvira ve a Josep le da un abrazo y le cuenta cómo su vida había cambiado radicalmente tras aquella ceremonia: días después había reunido el suficiente valor para enfrentarse a su marido, a sus padres, a su jefe del trabajo —que incluso la había ascendido—, y que desde entonces ya no tenía necesidad de medicarse. Este encuentro deja a Josep pensativo: «¿Qué mensaje hay detrás?», se pregunta. Dos mujeres que se llaman igual, dos situaciones opuestas, «la otra cara de la moneda». Decide darse un tiempo

de descanso, cancela dos ceremonias más que tenía programadas en Cáceres, y se vuelve a Sabadell.

Cuando regresa a casa, su esposa, Esperanza, salía hacia Sitges para participar en un seminario dirigido por el doctor Jorge Carvajal, médico colombiano creador de la Sintergética, un conjunto de prácticas derivadas de la bioenergética (cf. Lowen, 1975), que trata de hacer una síntesis de las terapias que trabajan con energías. Esperanza le anima a acompañarla, y así es como Josep conoce el trabajo del doctor Carvajal. Josep se queda perplejo cuando lo oye hablar, y cómo explica en términos médicos lo que él hacía de manera intuitiva e innominada en las ceremonias de ayahuasca. Si bien no tiene ocasión de hablar con él en aquel momento, le escribe un correo electrónico describiéndole su trabajo y el médico colombiano lo invita a visitarlo en su consulta de Medellín. El encuentro con Jorge Carvajal, en febrero de 2002, marca el inicio del segundo periodo en el proceso de chamanización de Josep.

1.4. De «chamán» a terapeuta de las plantas maestras

La primera dieta que Josep realiza es de ayahuasca, en Pucallpa, en 1998. En una ceremonia tiene una visión en la que se le «fue mostrando hasta doce plantas, que algún día yo debería dietar para alcanzar la maestría de ellas; y de todas ellas me explicó la historia de la planta, sus propiedades y su uso» (Vila, 2007: 169). De Pucallpa viaja a Iquitos, donde entra en contacto con el decano de la Facultad de Química de la Universidad de la Amazonia peruana, y durante días recorren la selva tratando de identificar las plantas que Josep había visto en su visión: chiric shanago (*Brunfelsia grandiflora* D. Don), uchu sanango (*Tabernaemontana sananho* Ruiz y Pav.), chuchuhuasa (*Brunfelsia grandiflora*), bubinzana (¿Bobinsana?, *Calliandra angustifolia* Spruce ex Benth. / *Calliandra surinamensis* Benth.), camalonga (*Strychnos* sp.), ushpawasha sanango (*Rauwolfia* sp.), guayusa (*Ilex guayusa*), tabaco (*Nicotiana rustica* L.), ajo sacha (*Mansoa alliacea* (Lam.) A. H. Gentry), jergón sacha (*Dracontium loretense* K. Krause), mucura (*Petiveria alliacea*) y ayahuasca cielo (*Banisteriopsis caapi*) (identificaciones botánicas extraídas de Jáuregui *et al.*, 2011; Beyer, 2009; Torres, 1998).

A partir de 1999 Josep empieza a dietar una vez al año con don Guillermo Ojanama, vegetalista de Chazuta, en el Departamento peruano de San Martín, curandero recomendado por la antropóloga Mérida Aliaga. Josep subraya que lo que realmente lo transforma son las dietas, que lo afinan, le enseñan, lo «alinean», y le hacen comprender la práctica chamánica. Esto, unido a la visita que hace a Carvajal en Medellín, en enero de 2002 —unos meses antes había tenido lugar el suceso de Cáceres—, marcan «un antes y un después» en la vida de Josep.

El doctor Carvajal pasaba consulta en su clínica de Medellín de siete de la mañana a cinco de la tarde. Nada más llegar le indica a Josep que se compre una bata blanca, para poder asistir a las consultas como un miembro más de su equipo médico. Cuando el doctor Carvajal atendía a un paciente, cuya dolencia requería un tratamiento desde un enfoque biomédico, Josep observaba sentado en una silla. Pero cuando la dolencia requería ser tratada con una terapia energética, Carvajal reclamaba a su lado la presencia de Josep, y le pedía su opinión. Durante varios días Josep atiende, conjuntamente con Carvajal, a numerosos pacientes, pero, a pesar de haber llegado pleno de energía tras su dieta en Chazuta, empieza a sentirse agotado y deprimido, y piensa que ha tomado una decisión equivocada visitándolo, hasta el punto de comunicar a Carvajal su deseo de volver a España. Entonces el doctor Carvajal lo cita al día siguiente, un sábado, en la consulta, para tratarlo. Lo tiende en la camilla, «no sé lo que me hace», por la tarde la hermana de Carvajal lo lleva al cine, se distrae, y al día siguiente «era otra persona». Se levanta exultante en la habitación de su hotel, y empieza a escribir y analizar lo que le había sucedido en Cáceres: se da cuenta de que debe cambiar el tipo de ayahuasca con la que trabaja, que debe actuar con más prudencia, que no es un indígena, y que debe chequear a los participantes antes de las ceremonias. Considera, en definitiva, que lo que le ha sucedido se debe a que «he ido de chamán, con esas ayahuascas con tanto aditivo».

Para Josep, lo que hizo Carvajal, al que describe como «un chamán con bata blanca», fue cambiarle su energía. O dicho en términos de práctica chamánica: Josep pasa de ser un «brujo», un «chamán selvático», a un terapeuta de las plantas maestras cuya labor consiste en trabajar el corazón. Aprende de Carvajal a diferenciar energía de vibración, a basar los trabajos no en su poder personal, sino en su capacidad para tratar con lo que Josep identifica como fuerzas impersonales, como la energía crística, o con avatares como Madre Meera⁵ o Amma,⁶ cuyas imágenes incorpora a su altar (cf. epígrafe 2, capítulo 5). De Carvajal aprende también que «la energía sigue al pensamiento», y que las ceremonias las podía guiar sin tanta parafernalia, como el uso de espadas, de las que prescinde, permaneciendo sentado en su sitio, solo dirigiendo su pensamiento sobre los participantes. Y desde entonces empieza a usar ayahuascas como las empleadas en el Santo Daime, elaboradas exclusivamente con la liana *Banisteriopsis caapi*, y las hojas de la *Psychotria viridis*. Todo ello hace que, desde entonces, no vuelvan a producirse situaciones problemáticas durante las ceremonias.

En el año 2009 conoce al tabaquero Ernesto García, y por primera vez Josep siente que puede hablar con un chamán con el que establecer un vínculo de alianza, y trabajar como hermanos espirituales. Es también en este periodo

⁵ <http://www.mothermeera.com/es/> [consulta: 25/02/2018].

⁶ <http://amma.org/> [consulta: 25/02/2018].

cuando la esposa de Josep, Esperanza, empieza a trabajar asiduamente con él en las ceremonias de ayahuasca, e inicia su propio proceso de chamanización de la mano de Ernesto como tabaquera (*cf.* cap. 6). Para Josep el signo de estos tiempos es el trabajo en equipo, no el de las individualidades, y ahora trabaja en unión con Esperanza, y con Ernesto, que lo hace presente en las ceremonias poniendo una foto suya en el altar.

Como ya mencioné más arriba, Josep es consciente de que las necesidades de un occidental no son las mismas que las que se dan en la Amazonia, y plantea a Ernesto la idea de preparar una bebida que sea una combinación de las plantas maestras que ha dietado a lo largo de los años con don Guillermo Ojanama, de tal manera que sus efectos se adapten a una mentalidad occidental, occidentales a los que describe como «cocos con piernas». Josep busca una bebida que disminuya la actividad mental, al tiempo que facilite una conexión con las emociones y con el corazón, que permita trabajar los apegos, que dé comprensión pero que lo haga sin provocar el miedo y la ansiedad que suele despertar la toma de ayahuasca. Y que, además, se trate de una bebida que no contenga ningún principio activo prohibido por la legislación internacional en materia de sustancias psicotrópicas. Así surge un primer combinado de plantas al que llaman *llullo caaspi*. Tras sucesivas modificaciones en la combinación inicial, el *llullo caaspi* va evolucionando y pasa a llamarse bejuco. Lo que busca Josep con esta bebida es, en resumen, «subir la vibración» y activar el corazón, «que es un transmutador» y el medio por el que se unifican «vientre y consciencia» —los tres centros que deben estar alineados—.

Para Josep el camino espiritual es un camino de permanente evolución, y a diferencia de las prácticas religiosas, «si uno se estanca, se queda consumido». Hay muchos caminos espirituales, y el de las plantas maestras no es sino uno más. Y de entre las plantas maestras, la ayahuasca es de una importancia central, como también lo es el tabaco, u otras plantas o combinados de plantas, como el bejuco. También recientemente Josep empieza a sentir la necesidad de emplear la palabra. Recuerda cómo en su primer viaje, estando en Puerto Maldonado, lo llevan a conocer a un viejo chamán, el hombre le queda mirándolo, y le dice en voz baja: «Usted, en el futuro, sanará con su palabra», y ahí finalizó la conversación (*cf.* Vila, 2007: 99), algo que entonces lo dejó marcado, y a lo que a día de hoy le da mucha importancia.

Tras casi dos décadas dietando en la selva, Josep considera que no tiene maestros en el sentido convencional del término, dado que ninguno de ellos, o la gran mayoría, hablaba suficientemente bien el castellano como para poder mantener una conversación. Por otra parte, considera que de todos los vegetarianos que ha conocido, solo tres o cuatro eran «ayahuasqueros de verdad». Cualquier vegetariano puede convidar, en expresión de Josep, la ayahuasca, pero ser vegetariano no es sinónimo de ser ayahuasquero, es decir, especialista en el uso de esta planta. Para Josep, «Dios es el único maestro»,

y «toda la sabiduría está aquí dentro», dice señalando el pecho. Las plantas maestras, los maestros espirituales, lo único que hacen es ayudar a la gente «a despertar esa sabiduría».

2. RICARDO ARCÁNGEL AWANANCH TAISH, UN HOMBRE GUIADO POR LAS VISIONES

Ricardo Awananch, *uwishín* (chamán) shuar, nacido en la comunidad de Kunchaim, Gualaquiza (Ecuador), en 1976, representa un tipo de chamaniización tradicional. Si bien en España trabajan con cierta regularidad diversos chamanes indígenas, Ricardo es el único chamán perteneciente a un pueblo originario del Alto Amazonas que yo haya conocido y que viva de manera permanente en España, hasta su repentino fallecimiento en junio de 2014 en Méntrida (Toledo). Ricardo se describía a sí mismo como un *uwishín*, hombre-medicina y líder espiritual. Su padre, Carlos Awananch, también *uwishín*, le pone el nombre espiritual de Tsunki, el espíritu del agua o del río, nombre que le da en honor al poder del agua.

Ricardo viaja a España por primera vez en 2005, acompañando a Hilario Alfonso Chiriap Inchit (comunidad de Shiram Yaa, Ecuador, 1964), por entonces marido de Rosa Jimpikit, prima del padre de Ricardo. Hilario había creado en 1990 el Centro de Investigación y Estudios Shamánicos, que en 1999 pasa a denominarse Corporación Etnociencia Cultural Amazónica «Uwishin», con el objetivo de «mantener viva la tradición, mediante la investigación, preservación y transmisión de la sabiduría ancestral». En calidad de representante de la cultura shuar, Hilario es invitado en 1997 por el Lama Denys Teundroup Rinpoché a participar en un encuentro mundial de tradiciones en el instituto budista Karma Ling, en Francia. A partir de entonces Hilario es invitado regularmente a participar en eventos en Europa para difundir la cultura shuar y, necesitando de ayuda en sus trabajos, Ricardo, que entonces era secretario de la Corporación, se ofrece a acompañarlo.⁷

En este primer viaje Ricardo enferma al comer carne de cerdo en el avión. Su convalecencia, de varias semanas, transcurre en una casa a las afueras de Madrid, donde conoce a la que será su esposa, Cristina, una madrileña miembro de la iglesia del Santo Daime. Se casan por el rito católico en enero de 2006, y el hijo de ambos nace en octubre de ese mismo año en la comunidad de Shimpis, próxima a Macas, capital de la provincia de Morona Santiago, en Ecuador. A partir de entonces Ricardo desarrolla su propio trabajo como *uwishín* en España, organizando ceremonias de *natem*, y atendiendo a pacientes. Sintiendo un hombre de alianzas, participa en la creación de la Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca en 2009, y

⁷ Hilario Alfonso Chiriap Inchit, comunicación personal, 5 y 27 de diciembre de 2016.



Figura 1. Cartel, con la fotografía de Ricardo Awananch, colocado en la casa de Ricardo. Comunidad de Shimpis (Ecuador) (fecha: 12/02/2016. Fotografía del autor).⁸

se hace miembro del Santo Daime en enero de 2011. Su intención era permanecer en España unos años, los necesarios para ahorrar dinero y poder comprarse un terreno en Ecuador, donde plantar enredaderas de *B. caapi*, y levantar una casa ceremonial.

En 2010 Ricardo me comenta que sus visiones le habían mostrado cómo iba a morir, y en otra ocasión, ese mismo año, me dice que morirá joven, y que me lo comunica «para tu investigación [antropológica]». Que Ricardo decía que moriría joven era algo de dominio público entre las personas que lo tratábamos con cierta frecuencia. Traté de saber qué consecuencias tenía en su vida cotidiana tener ese tipo de certeza. ¿Tomaba decisiones influidas por esta idea? No, él sabía, pero no actuaba condicionado por esta idea. Por mi parte hubiera sido improcedente actuar en consecuencia con la información que me estaba dando, y tratar de forzar un mayor número de entrevistas con él, o bien modificar el

⁸ Salvo que se indique otra cosa, las fotografías son del autor. La fotografía de Ricardo Awananch, que aparece en el cartel, procede de la grabación del documental titulado *Hijos de la Tierra*, dirigido por Axel O'Mill y Patxi Uriz, galardonado con el Premio Goya 2016 al Mejor Cortometraje Documental, y en el que participó Ricardo.

guión de mis preguntas porque el tiempo se estuviera agotando. Por tanto, el objetivo de mis entrevistas con Ricardo se mantuvo en elaborar, a largo plazo, una historia de vida. La disposición de Ricardo siempre era colaboradora, pero concertar los encuentros era complicado. Las tres entrevistas formales que mantuve con él se dieron antes de celebrar ceremonias de ayahuasca, a las que yo acudía unas horas antes para disponer de tiempo para poder hablar. En otras tres ocasiones en las que concerté con él un encuentro, al margen de las ceremonias, siempre surgieron contratiempos: en una ocasión lo llamó una de sus paciente, una médico a la que Ricardo le estaba tratando un problema degenerativo en la mandíbula, que la biomedicina había diagnosticado como incurable; en otra ocasión, surgió un viaje a Granada con su familia; en la tercera ocasión, como Ricardo no conducía, la entrevista se transformó en una conversación mientras lo llevaba en coche a hacer unas gestiones que necesitaba realizar.

Mi primera entrevista con Ricardo, en junio de 2009, trato de centrarla en los shuar en general, y en la comunidad en la que nace. En primer lugar comentamos un artículo de Michael Brown (1990) titulado *El malestar del chamanismo*, que me había recomendado Steven Rubenstein, entre otras referencias bibliográficas, para enmarcar el estudio de los shuar. En este artículo Brown muestra lo que parece ser un enfrentamiento entre los participantes y el chamán durante una ceremonia de ayahuasca de los awajún —entonces llamados aguaruna—, grupo étnico emparentado con los shuar, que el resumen del texto describe así:

En un análisis textual de una sesión de curación chamánica entre los aguaruna, el autor muestra cómo los clientes rivalizan con el chamán en la conformación de los contornos discursivos de la sesión, fusionando temas políticos y médicos revelando las contradicciones inherentes a un sistema de creencias en el que el chamanismo y la brujería se encuentran inseparablemente unidos. Las revelaciones del chamán sólo trasladan el desorden del cuerpo humano a la entidad política (Brown, 1990: 63).

Le comento el artículo de Brown, y le leo algunos fragmentos. Ricardo escucha con una expresión seria, y luego sonríe y dice que no es posible, que no se puede cambiar el curso que sigue un *uwishín* en una sesión, y que son muy queridos en su comunidad, que son invitados a todos los eventos importantes, que la gente se pone en sus manos para ser sanados, que la vida y la muerte de las personas están en manos del *uwishín*, y que no puede existir ese «enfrentamiento» o «descontento» con su trabajo. Tras comentar este texto percibo en Ricardo un cambio, y ya no hablamos de los shuar en general, sino que la entrevista se centra en su familia, en su padre, también *uwishín*, en su madre, también *uwishín*, en sus hermanos y hermanas, en sus tíos y tías, en sus abuelos y abuelas, muchos *uwishín*. Rubenstein⁹ me

⁹ Comunicación personal, 9 de junio de 2009.

señala que le parece un error privilegiar la figura del chamán como experto en el conocimiento de «estados extáticos/conocimiento del otro mundo» dada la amplitud de conocimientos de la cultura shuar sobre «alucinógenos». Y, efectivamente, a través de Ricardo observo la amplitud de la chamanidad en su familia extensa. La transmisión de conocimientos chamánicos mediante transmisión de «energías», tal como lo describe Ricardo, se da dentro de la familia extensa, pero también incluye a los afines, en la medida en que, según Ricardo, entre los shuar el suegro puede constituirse en maestro del yerno, transmitiéndole sus energías, de tal forma que gran parte de la comunidad parece estar vinculada por lazos chamánicos.¹⁰

La siguiente entrevista, en diciembre de 2010, se centra en su vida, cuyo eje biográfico Ricardo lo construye a partir de la noción de «visión», que prefigura su vida ya antes de su nacimiento. Su relato se constituye a partir de sucesivas visiones que le van enseñando cómo integrar su condición de *uwishín* shuar en el mundo occidental, y del papel central que juega el *natem*:

Entonces por eso que yo ¡nunca! he dejado este... la planta, la abuelita [la ayahuasca], mi tradición, ¡mi cultura!, porque esa es la que me ha dado mucha fuerza para poder ver esas dos cosas de así... y asimilarrrr, para poder fluir en ese mundo, en esos dos mundos (Ricardo).¹¹

La última entrevista tiene lugar en octubre de 2012, y mi propósito era hablar de sus *anent* (*ícaros*), la mayoría en idioma shuar. Como en otras ocasiones, estaba prevista una ceremonia de ayahuasca más tarde. Cuando llego Ricardo tenía que preparar el tipi de la ceremonia y acabar de cocinar la ayahuasca que tomaríamos aquella noche. Mi previsión era poder disponer de varias horas para escuchar los *anent* y, dado que no había electricidad en la finca donde él vivía, me había provisto de una batería y un pequeño equipo de sonido. La entrevista empezó tarde y los participantes de la ceremonia llegaron pronto, por lo que el análisis de los *ícaros* se redujo a poco más de diez minutos. Tras su fallecimiento quedan la historia de vida y el análisis de los *ícaros* inconclusos.

¹⁰ En mi visita a la comunidad de Shimpis en febrero de 2016 no pude corroborar, tal vez por falta de tiempo, el papel de los suegros en la formación chamánica.

¹¹ Acerca del género de la ayahuasca, a la que Ricardo llama «abuelita», su hermana Rosa Awananch hace la siguiente precisión: «Cuenta la tradición que fue un hombre sanador que avanzada su edad decía que no moriría sino que se trasformaría en una medicina para la curación de las personas. Cierta día salió de la casa y se perdió, tanto buscar encontraron una linda planta como bejuco, cortaron los bejucos, cocinaron, bebieron y se dieron cuenta que era *natem*. La ayahuasca para el shuar es varón y no mujer» (Rosa Awananch, comunicación personal, 2 de febrero de 2015).

2.1. La noción de «visión» para Ricardo

Para Ricardo, su nacimiento, toda su vida, e incluso su propia muerte, forman parte de una «visión» que se construye poco a poco, generación a generación. La vida es como es porque así está configurado en la visión, porque los shuar, según Ricardo, «trabajan con la cosmovisión» (cf. Rubenstein, 2012). Ricardo da a entender que cuando una visión afecta a varias personas, o a varias generaciones de personas, la visión no es solo de la persona que la tiene, sino que esa visión también es de, o la tiene de algún modo, la o las personas afectadas por la misma. Ricardo da «un ejemplo práctico»: él ha visto en una de sus búsquedas de visión a una persona trabajando con ayahuasca, con mucha gente. Esa visión «no es solo mía, entonces es parte de mis nietos y que también va a seguir este conocimiento». Esa persona, en la visión, está representada en concreto por un «padre o anciano» rodeado de gente, que simboliza la continuidad del trabajo con la ayahuasca en el tiempo, transmitida a través de las generaciones. Es una visión que «continúa», es decir, que esa visión la tuvieron antes los abuelos de Ricardo, y luego la ha tenido el propio Ricardo: la visión de ver a una persona trabajando con la ayahuasca. «Esta visión que he tenido va a continuar donde mi hijo. Luego mis nietos. Doy otros nietos [...] eso nunca termina en el camino». Le pregunto si su hijo va a tener la misma visión. «Sí, la misma visión va a tener, porque es una secuencia del trabajo que está canalizada con las visiones y con las plantas. El tatarabuelo de mi padre, y el padre de mi padre y también ellos tuvieron esa visión para mi padre, pero no solo para mi padre, sino para los nietos que yo soy ahora». Si un hombre sueña que su trabajo con la ayahuasca va ser continuado por sus hijos, y ese hombre tiene cinco hijos, «pues esa visión va para los cinco hijos». Esto no quiere decir que los cinco vayan a trabajar por igual con la ayahuasca, pero sí que uno de ellos va a ser la persona «que va a guiar más, que va a llevar la energía más». De todos sus hermanos, Ricardo fue esa persona que llevó un trabajo más «profundo» con la ayahuasca.

Los abuelos de Ricardo habían «profetizado» que uno de sus nietos sería *uwishín*, y que no dejaría su camino espiritual hasta su muerte. El padre de Ricardo, en una búsqueda de visión, también vio que uno de sus hijos trabajaría «con plantas sagradas», pero no sabía cuál sería. La confirmación vino cuando estando sus padres participando en una ceremonia de ayahuasca, los «ancianos» presentes perciben que quien estaba en el vientre de su madre sería «sanador». En aquella sesión «los ancianos» saben quién va a ser Ricardo, para qué viene, y deciden que debe dársele un cuidado apropiado, diferenciado del resto de sus hermanos. Entonces se pidió permiso a los padres para realizar algún tipo de acto que asegurara la condición del nuevo *uwishín*, y en aquella sesión «le pusieron una energía en los pechos a mi madre», y ya desde que nació Ricardo empezó «a absorber la energía

que depositaron allí».¹² Según Ricardo, hay *uwishín* que nacen y otros que se hacen. Sus hermanos se fueron haciendo *uwishín* por avatares de la vida. Un motivo para hacerse *uwishín* suele ser la necesidad de tener que curar a algún familiar directo, o por el deseo de vengarse de alguien.

Entonces cuando yo ya nací fue totalmente diferente a todos los hermanos: en la alimentación, en mi actitud de mi padre con mi madre con gente a mí (*sic*). Pero no me excluyeron mucho de mis hermanos, sino que era todo armonía. A pesar de todo eso, la alimentación era muy diferente para mí (Ricardo).

Los ancianos también «supieron» que tenían que enseñar «técnicas» a esa persona que estaba en camino, que «ya venía con poderes sanadores y curativos». Desde los dos años de edad los ancianos le hicieron numerosas visitas para transmitirle conocimientos mediante la transmisión de energía.

Ricardo, desde pequeño, ya tiene visiones que le van anticipando aspectos de su futuro, que pueden proceder tanto de la toma de plantas maestras como de sueños. Para confirmar la visión, esta debe repetirse tres veces seguidas. Las visiones indican el camino a seguir, y mantenerse en él supone una especie de alimento para el espíritu, es como comer, nutrirse. A la pregunta de por qué está en España, contesta diciendo que «es por la búsqueda de visión que he hecho, porque ya tengo visto toda la visión de mi camino». En sus visiones se le mostraban personas uniformadas de blanco, pensaba que eran curas, y Ricardo creía que lo que le estaba mostrando la visión era que él también sería un cura, algo que se resistía a aceptar. Al mismo tiempo, sus visiones le muestran que una mujer blanca será su esposa. Ello lo lleva a rechazar varias ofertas de matrimonio, y a mantenerse soltero a pesar de haber alcanzado una edad que, a ojos de los shuar, se considera mayor para casarse. Pero cuando llega a España descubre que los miembros del Santo Daimé llevan uniforme blanco, como en sus visiones:

Mi visión era estar aquí y luego formar mi familia con otra cultura, y tener hijos, ¿no?, y entonces eso se va cumpliendo, y para mí es todo sagrado, y también estoy confiado en ello, y es mi seguridad, mi estabilidad también. Entonces ahora estoy aquí, pues luego continuará [mi hijo] (Ricardo).

2.2. *La doble formación de Ricardo*

El padre de Ricardo, Carlos Alfredo Awananch, nace el 1 de mayo de 1950 en la región que ahora ocupan las comunidades de Kunchaim, Chumpias y Napurak, y, al igual que Ricardo, es *uwishín* de nacimiento. Los misioneros salesianos internaban a todos los niños y niñas shuar en

¹² Ver Descola (1993: 332), sobre transmisión de energía a través de la leche materna.

misiones, con la finalidad de cristianizarlos y darles una educación occidental elemental. Con siete años de edad los salesianos internan a su padre, al igual que a su madre, María Graciela Taish, nacida en la región actualmente ocupada por las comunidades de Guadalupe, Shimpis y la cabecera parroquial Sevilla Don Bosco, que ingresa en la misión con ocho años de edad. Ambos escapan de sus respectivos centros al año siguiente, a causa de las epidemias de sarampión y varicela que se habían extendido por las misiones salesianas (cf. Rubenstein, 2012: 46), diezmando una generación de niños y niñas, y causando una brecha que implica la desaparición, según Ricardo, de «muchos niños con formación espiritual del chamanismo», lo que «para un shuar es muy difícil olvidar ese trauma». Otros motivos para escapar de las misiones era el «trabajo forzado» que se les obligaba a realizar para «comodidad» de los salesianos, la mala alimentación y la prohibición de hablar shuar entre ellos por ser el «idioma del diablo», obligándolos a hablar el español como idioma de los «civilizados». Tras escapar del internado, su padre es «limpiado» tomando *maikiua* (*Brugmansia spp.*). Carlos Awananch queda huérfano desde muy joven, y son sus familiares quienes «le ponen valor para que sea valiente, tenga poder y se inicie a ser *uwishín* como sus familiares», y a partir de ese momento «se encaminó por el camino espiritual». Quienes lo inician son su tío Suamar y Wajach, y siendo un «adulto joven» tiene como maestro a Guzmán, y luego a Wampash, su principal maestro. «Recibe energías» del propio Tsunki y de Vicente Grefa, entre otros.

Desde pequeño Ricardo es alimentado de forma cuidadosa para potenciar sus capacidades como *uwishín*, observando numerosas prescripciones alimentarias, especialmente la evitación de la carne de cerdo, que le causaría severos problemas de salud. Su madre cocina alimentos para él y para su padre, a base de yuca y plátano macho, distintos a los que prepara para el resto de la familia. Gran parte de su infancia transcurre entre sus primos. Los shuar no tienen horas prefijadas para comer, y siempre hay comida preparada (cf. Rubenstein, 2012: 47), por lo que se avisa a los hermanos y a los primos de que Ricardo no puede comer lo que comen ellos. Toda la familia sabe que Ricardo no puede comer los alimentos que come normalmente el resto de los niños. Se les dice: «Este niño es *uwishín*», y se les explica que «la energía que él tiene, para él no es bueno, no es compatible» con esa comida. Los primos saben que Ricardo va a ser sanador, y que él les va a curar cuando «él sea grande». Ricardo pronuncia en shuar lo que le dicen a los niños, y luego traduce: «Cuando sea grande [Ricardo lo dice con una entonación de profundo orgullo] él va a ser sanador y va a tomar *natem*». Los niños no solo deben saber que el niño *uwishín* no puede comer lo que el resto, sino que tampoco le pueden pegar «porque es otro ser, ¡eh!, y luego porque él va a ser maestro de sus primos, o de sus hermanos, y entonces ese es el respeto que hay entre los niños».

Para los shuar, según Ricardo, las ceremonias con plantas les permiten mantener la salud y la fortaleza física, emocional y mental, y es su «sistema de educación tradicional», que es «el aprendizaje de su cosmovisión».

En la cultura shuar la toma de ayahuasca es una educación primordial, es una escuela de formación, es un conocimiento que se va enseñando de manera oral todo, y no está escrito. Como se enseña y educa a nuestros hijos es dando ayahuasca, y puedes enseñar y puedes hablar de cosas realmente muy bonitas, para que ellos puedan conducirse hacia un camino de una vida sana (Ricardo).

A este sistema de educación tradicional se ha incorporado ese «nuevo sistema de educación que es la escuela», y la toma de plantas permite integrar «lo occidental» en su propia cultura. Para que puedan fusionarse la cosmovisión shuar y la occidental de forma armoniosa «hay que estar bien preparado», para que «dos polaridades, dos cosas puedan fusionarse en todo [...], para que no haya un desequilibrio [...], para no tener una mente occidentalizada, como se dice [...], estar en el medio, tradicional y occidente». Así, con siete años de edad Ricardo empieza a ir a la escuela. Las plantas le permiten «fluir» en esa «nueva educación», poder incorporarse a otros grupos humanos sin que se produzca algún tipo de bloqueo, poder estar allí e integrarlo todo: «Y para mí fue así». Asiste a la escuela en Sevilla Don Bosco, a dos horas a pie desde la comunidad shuar de Shimpis, donde vive. Allí ve por primera vez a un blanco, y a «niños siguiendo una bola». Con ocho años cursa el primer grado de educación primaria, y empieza a aprender español. La educación primaria dura seis años, tras la cual accede a la educación secundaria, el bachillerato, con trece años.

El niño, que es *uwishín*, está más apegado a las personas ya mayores, adultos que son *uwishín*, y estos *uwishín*, no cualquiera, sino los de la familia, tienen la libertad para llevarlo a «un retiro espiritual: puede ser su abuelo, si es *uwishín*; puede ser su abuela, puede ser su tío, puede ser su tía, puede llevarle al río, a la selva, a la montaña, a la cascada, tiene esa libertad porque este [al niño] hay que formarle bien». Ricardo menciona los retiros con su tío Pedro, hermano de su madre, y con uno de sus abuelos. Los hermanos de su padre lo visitan «para reforzar mi energía de sanador aquí, en Sevilla Don Bosco, en Shimpis». Desde pequeño el trato que le da su padre es el de un niño mayor, y antes de los siete años Ricardo ya ha tomado ayahuasca, y «piripri [piripiri, *Cyperus spp.*], planta que sirve para el sistema inmunológico». Ricardo toma muchas plantas antes de juntarse con los demás niños, «como vacuna». También toma datura (*Brugmansia spp.*), parapra (cf. Bennett, 1992: 486), chirikiasip (del quechua *chiricaspi*, *Brunfelsia grandiflora*, Bennett, 1992: 488), guayusa (*Ilex guayusa*) y tabaco (*Nicotiana tabacum*). De pequeño también participa en las ceremonias de curación de su padre, y le preparaba el tabaco ya con cuatro o cinco años de edad. Con esta edad

el trabajo de su padre hacia él «se vuelve más fuerte», y Ricardo se va dando cuenta «el porqué era todo esto». Antes de empezar con la escuela «me prepararon bastante como para no enfermar». Para contrarrestar todas esas enfermedades, y fortalecer el sistema inmunológico, toma plantas como varios tipos de datura (*Brugmansia spp.*), mezcladas de diversas maneras, para no coger el *trancozo*, nombre que recibe cualquier enfermedad grave que puede llegar a causar la muerte. Los viernes por la tarde, a la vuelta del colegio, su padre le da ayahuasca. También toma plantas purgantes como la guayusa, que se toma y «se vomita a las tres de la mañana». Esta purga le permite vomitar todas las energías que han entrado en su cuerpo cuando pasa tiempo viviendo en el pueblo, o en la ciudad. Las grandes ceremonias tienen lugar en las vacaciones de veranos, de julio a septiembre, y ya desde que empieza a asistir a la escuela, con siete años, para Ricardo las vacaciones son una sucesión de ceremonias, como el *natémamu* —ceremonia que dura cuatro días y en las que se beben grandes cantidades de una cocción solo de *B. caapi*— y el *maikiuamamu*, (cf. Mader, 1996: 209), donde se toma datura.

Antes de empezar la educación secundaria, con trece años, hace su primera «búsqueda de visión», «una búsqueda muy intensa, como la de los adultos», en la que se toman grandes cantidades de *natem*, y luego se toma datura junto a una cascada. Con anterioridad había hecho búsquedas para «niños pequeños, jóvenes». Para Ricardo la experiencia es fuerte, y le ayuda a madurar físicamente y a adquirir fortaleza. La educación secundaria la lleva a cabo de los trece a los dieciocho años. Dos cursos los hace en Sevilla Don Bosco, en el Colegio Agropecuario de los salesianos, y luego pasa a Macas, a un colegio de «los mestizos con los hijos blancos», el Colegio Nacional Técnico Macas, hasta quinto curso. El último año de bachillerato, el sexto, lo hace con dieciocho años en el colegio Don Bosco de los salesianos, en Macas.

Al acabar la educación secundaria se obtiene un título que habilita para trabajar, y Ricardo obtiene el título de Contador Público, contable. Aprende a escribir a máquina, y luego el manejo del ordenador. Cuando termina el bachillerato se toma lo que él denomina «un año sabático». Es en este periodo que Ricardo debió hacer su Servicio Militar, del que apenas cuenta algo, salvo que en una ocasión el ejército los llevó en helicóptero a un punto indeterminado de la selva, y los dejó en un claro, como parte de un ejercicio de supervivencia de una semana. Para fortuna del grupo, Ricardo conocía numerosas plantas comestibles. Tras el año sabático, vuelve a hacer otra búsqueda de visión, y empieza a trabajar como contador público para su federación shuar, como técnico en la elaboración de proyectos de desarrollo local, donde permanece un año.

Obtiene una beca para estudiar en la Universidad Politécnica Salesiana, en Quito, donde cursa Gestión para el Desarrollo Local Sustentable y Sostenible durante cuatro años. En este tiempo sus padres le mandan comida

por autobús desde Macas, como carne de pollo, huevos, pollos vivos, gallina ahumada, yuca, plátanos, etc. En Quito se resiente de la polución, el cambio de temperatura, la altura y los olores de la ciudad, que le provocaban debilidad física y agobio. Percibe en los profesores y alumnos de la universidad «otro nivel de pensamiento, otra forma de pensar» y, a causa de los alimentos que comen y de lo que fuman, el olor que emana de ellos, como muy fuerte, le provoca dolores y mareos. Todos los fines de semana toma «la abuelita» (ayahuasca), y «lograba entender porqué sentía esos malestares más claramente». La ayahuasca «ha sido mi gran compañía como maestro, como guía», y le da fuerza para seguir con sus estudios en la universidad. Tras acabar sus estudios universitarios vuelve a Shimpis, con unos veinticuatro años de edad, y realiza otra búsqueda de visión.

En este periodo colabora en un proyecto de desarrollo sostenible con una ONG, pero Ricardo encuentra que la ONG trata de dictar a los shuar lo que tienen que hacer, «sin trabajar sobre un problema concreto». Ricardo lo describe así:

El problema prioritario que la comunidad necesita no es lo que vosotros [la ONG] nos queréis dar. No vamos a fumigar todo nuestro territorio como vosotros decís, no es así, no vale esa manera. A nosotros no nos importa el dinero, lo que nos importa es el suelo: el suelo que sea fértil, y que sea cultivable, y que sea bueno para nuestras generaciones para los niños (Ricardo).

Por entonces le queda claro que el trabajo de oficina no era su camino. Empieza a trabajar en su comunidad, durante un año, como profesor de Opciones Prácticas, educando a los hijos de sus compañeros, a los hijos de sus tíos, a los hijos de sus hermanos, explicando cómo hacer un huerto de manera natural, sin usar pesticidas; cómo plantar ayahuasca, jengibre, o cómo alimentarse. De las palabras de Ricardo se deduce que empieza a sanar a otras personas tras la búsqueda de visión que hace al finalizar su año sabático, tras haber completado la educación secundaria, con dieciocho o diecinueve años. También realiza sanaciones entre sus compañeros de universidad y, tras la universidad, empieza a sanar a su familia, a sus amigos, a los hijos de sus amigos, y a los hijos de los compañeros de la escuela. En la Asociación Sevilla Don Bosco, compuesta por cincuenta y dos comunidades indígenas, Ricardo empieza a ser conocido como sanador. Como profesor de Opciones Prácticas, sus alumnos se le acercan diciéndole: «Profe, estoy malito de estómago, vengo para que me cures», lo que le da fuerza y confianza para poder curar a niños «que son tus propios alumnos». Cuando en 2005 Ricardo viaja a España, una de las asociaciones de *uwishín* que forman parte de la Federación Shuar, le entrega un documento donde se le autoriza a viajar, y trabajar en calidad de *uwishín*.

2.3. *La formación como uwishín*

Ricardo es un *uwishín* de nacimiento, al igual que su padre Carlos, y que su hijo. Esta condición hace que ya antes de su nacimiento, estando en el seno de su madre, y luego a lo largo de su infancia y juventud, los cuidados hacia su persona se dirijan a potenciar esta condición. Las seis búsquedas de visión que realiza a lo largo de su vida lo van orientando, pero ni los cuidados familiares ni las búsquedas de visión hacen de Ricardo un *uwishín* plenamente desarrollado, hasta que no se forma mediante dietas y retiros en la selva. No tengo constancia de cuándo empieza el aprendizaje de Ricardo como *uwishín*, pero debe ser con posterioridad a su primera búsqueda de visión, cuando cuenta trece años.

Los maestros de un shuar pueden ser múltiples y, por orden de importancia, pueden ser sus familiares —sus padres, su suegro, amigos de la misma u otras nacionalidades como quichuas, otros shuar que antes de morir le transmiten sus «herramientas» de trabajo y de poder, etc.—. En el caso del padre de Ricardo fue su suegro el que le dijo que se casara con su hija, porque sabía que él y su descendencia serían portadores importantes de la tradición chamánica shuar. Todas las líneas de transmisión de conocimiento son igualmente importantes, vengan de su padre, su madre, su abuelo, su suegro, etc. Cuando alguien le transmite sus conocimientos a Ricardo, este adquiere la responsabilidad de cuidar de la familia de su maestro cuando este falte, como la de ser maestro de sus nietos. Los maestros que tiene Ricardo son Hilario Chiriap (shuar), Katan (shuar), Luis (shuar), Gabriel (quichua), y José (shuar). Como señala Ricardo:

Quando vas a ser *uwishín* y eliges un maestro, pues te enseña sus conocimientos abiertamente, se abre totalmente hacia ti, pues te transmite toda la energía que tiene él, entonces eres uno más de él y estás para ayudar a su familia, y él también está para sanar cuando tú no estás. Hay un intercambio muy bonito, es como decir «hasta la muerte», es un hermano más, y mucho más que eso, porque a veces hay un *uwishín* que no puede curar a su propia familia, porque no tiene las mismas energías [que desea curar], porque no ha hecho una investigación¹³ profunda [...] Por eso los que están aprendiendo siempre están muy comunicados con su maestro (Ricardo).

Ricardo no emplea propiamente el término «dieta» para referirse a su formación supervisada por otro *uwishín* en la selva, pero se corresponde con el tipo de formación que los vegetalistas denominan con este término. Las dietas se inician tomando «la mezcla binaria de liana y hoja», es decir,

¹³ Rosa Awananch precisa que, más que investigación, es un problema de falta de poder para sanar, debido a que no ha cumplido bien los «rituales» (las dietas) y «no tiene poder de Arutam», o bien debido a que ha tenido un maestro «malo o débil» (Comunicación personal, 2 de febrero de 2015).

B. caapi y, seguramente, *P. viridis*, si bien podría tratarse también de yají (*Diplopterys cabrerana*). Sobre la mezcla binaria se van añadiendo nuevas plantas —aditivos—, para finalizar la dieta tomando únicamente la mezcla binaria inicial. Una posible diferencia entre la dieta shuar y la vegetariana, es que la shuar parece incluir una transmisión de poder o conocimiento del maestro al aprendiz en forma de flema o alguna técnica similar, y consecuentemente, el vínculo que se establece entre ambos es mucho más estrecho que el que se puede dar en la formación vegetariana.

Durante la dieta, el «autocontrol» es una cuestión clave en la formación. Este autocontrol incluye controlar los sueños: «Supongamos que sueñas que estás comiendo una gallina, pues va a haber un tigrillo o un zorro que va a comer la gallina, pero es MI espíritu». Es importante por eso no pensar en ningún deseo, porque ese mismo poder de visión que hay en los sueños, es el mismo poder de sentir y de visualizar que se tiene con la planta, que es el medio que tiene el *uwishin* para diagnosticar lo que tiene una persona. Al igual que el autocontrol, Ricardo destaca la importancia de tener orden, en general, en las cosas que se hacen. Tener «la educación de las cosas que utilizas, tienes que ser muy impecable con el espacio que tienes, barrer todos los días, limpiar la casa, fregar bien, incluso el diseño del fuego que se hace»:

Así vas a ser tú... No solo eso, después de dos meses de lo que has recibido de tu maestro [...], te va a enseñar a cocinar la medicina, preparar la medicina, la ayahuasca con las hojas. Tu maestro no te dice nada, te dice: vamos a preparar, pues te ve cómo cortas la ayahuasca, cómo lo limpias, cómo lo preparas, cómo haces y todo esto. Es importante, porque luego vas a trabajar con esa energía, con ese trabajo, y si no lo haces bien, te dice: esto no se hace así. Entonces te enseña: esto se hace así, de esta manera se colocan los tronquitos, la ayahuasca se hace así, se cuele así, después de extraer la ayahuasca no se tiran los troncos así como un abono, todo hay una formación, se pone un sitio donde se colocan todos los restos (Ricardo).

Le pregunto por qué es tan importante mantener este orden, tirar las cosas en su sitio. Ricardo dice:

Punto uno, muy importante, es que en esta formación se acercan todos los seres, muy fuertes, uno de ellos la serpiente. La serpiente está alrededor de la casa, por eso cuando un *uwishin* está formándose, los niños no pueden estar alrededor de la casa [del que está formándose], porque la serpiente es el espíritu de la ayahuasca, lo están cuidando, y si un niño anda por ahí le puede morder, y ese es el espíritu de esa persona [que se está formando], por eso es importante el control, porque si muerde esa serpiente no es serpiente, es espíritu. Si muerde, si mata una persona, ¡cambió la energía [del que se está formando]! Alrededor de la cabaña está no solo el espíritu de la serpiente, también de la araña, de otros animales. Si un animal de los que están alrededor de la choza pica a alguien, [quien está formándose] ya no se vuelve sanador (Ricardo).

La comida se entierra porque ahí va la energía de la persona que se está formando. Si eso se hace en desorden, «luego esa energía se suelta e incluso se transforma en energía que no es buena», y si una persona pisa por ahí puede enfermarse porque es «¡pura energía, es luz!, pero para otra persona que es impura, que viene, pues le va a hacer daño porque no puede controlar esa energía de luz». La diferencia entre un *uwishín* que tira una cáscara de plátano, y pasa algo, y un shuar normal, que la tira y no pasa nada, se debe a que el *uwishín* está en un periodo de formación,

porque ya ha cargado una energía de ser *uwishín*, porque tiene espíritus y sanadores y curadores, están dentro, entonces ahora está bajo el control, el dominio de esos espíritus, y ese espíritu tiene que ser educado con la mente y el corazón y el cuerpo, entonces si no están educados, aunque yo sea un buen *uwishín*, están transformando esa persona, y si no controla sus energías, no las cuida muy bien, va a ser un desastre. Es por eso importante cuidar las energías, no es como dominar a los seres, sino que educarlo con una formación muy buena, más que los hijos, entonces tienen que ser bien bien formados estos espíritus, van a estar dentro de tu cuerpo, y por eso es importante, porque eso luego va a ser tu vida, en realidad.

Entonces mucha gente se hace *uwishín* por ego, y cuando se hace por ego, no cuida la educación de los espíritus [...]. Mucha gente ha perdido su hijo, su esposa, porque otro *uwishín* le ha hecho algo, y por venganza, por querer hacer daño, ese *uwishín* luego está ahí, tan desordenado. Entonces, cuando uno se forma para ser *uwishín* por ego, los espíritus van a ir contra él, pero él no sabe lo que está haciendo porque no tiene mucha experiencia, no tiene capacidad para controlar las energías, pero se cree que ya domina todo el poder [...]

A mí también me ha llegado un pensamiento así, ¿no? [...] que cuando te formas como *uwishín*, ¡fuego!, tú eres un fuego superior que predomina todo el universo, te llega ese pensamiento y ves que tu maestro es un fuego pequeño, como una brasa que no calienta mucho, pero tú te ves como un fuego que domina todo el universo y que está bajo mi control: ese es el ego de la humanidad, cuanto más poder tienes más egoísta [...], entonces te dice tu maestro: ¡No pienses de esta manera! Entonces el maestro es un moderador, que como estamos tomando ayahuasca los dos, te ve que estás así [Ricardo se ríe con fuerza], que uno se cree invencible, y el maestro te ve que estás inflamado, pero no eres más que una pequeña ascua, y dice: ¡Cuidado con ese pensamiento porque por ahí no va el pensamiento!, y entonces vuelves a caer en el suelo y dices, buah, pues sí... Tu maestro te da un toque, entonces es como despertar y centrarte en lo que estás haciendo, y pasa eso, y a mí me ha pasado también, y a mi maestro, que era maestro de mi padre [...]. Tú alumbras todo lo que está al alcance de tus ojos y piensas ¿mi maestro verá también esto, o es que no ve?, y de repente piensas, «no sé si mi maestro es *uwishín* o no es *uwishín*» [Entonces su maestro le dice a Ricardo] Amigo, no pienses de esta manera porque eso no va por ahí (Ricardo).

La dieta se termina cuando ya llega la bendición de los alimentos, «que terminas ya hecho pellejo [risas], muy delgadito». Para Ricardo la parte más

difícil de la formación llega cuando uno se adentra solo en la selva para hacer un retiro y conocer las plantas, «porque la mente confunde y engaña mucho. Es un paso que muchos no llegan a dar». Muchos hacen dietas, pero pocos van más allá, y «no tienes tantas herramientas para poder manipular» las distintas energías que pueden afectarlos a ellos o a sus propias familias, por lo que deben recurrir a otro *uwishín*.

Es como ir a la universidad, [con las dietas la formación] no ha terminado, porque también esto es como una universidad, pero mucho más que eso, pero no tiene fin. Incluso hay algunos que se han hecho *uwishín* en seis meses y ya se han metido a curar, y entonces han ido bajando su energía, no han ido a investigar profundamente, a tomar y a estar solos, siempre han sido dependientes de su maestro, y entonces han quedado ahí (Ricardo).

Hay muchos que se quedan en ese punto de su formación, en las dietas, y «no buscas más información contigo mismo, porque cuando uno es *uwishín*, la verdad te la dice la misma planta, lo que es incluso lo que te puede pasar, no solo como *uwishín* sino con tu vida». Estando en la selva, el *uwishín* que está estudiando las plantas bajo los efectos de la ayahuasca llega a enfermar, y deja de tomar ayahuasca porque «el engaño de la mente le hace creer que la ayahuasca es lo que lo enferma». Cuando se le pasan los efectos de la ayahuasca, «ve la ayahuasca allí y la persona [a sí mismo] aquí». Es decir, se produce lo que podríamos calificar de divorcio espiritual entre el *uwishín* y la ayahuasca. Para Ricardo, el problema se encuentra en el apego a las cosas. Es decir, el *uwishín* no ha sido capaz de traspasar un determinado punto de identificación de él con la ayahuasca, no ha logrado sentirse la «misma medicina», y se ha separado de ella identificándola como la causante de la enfermedad, como algo ajeno a sí mismo y como algo dañino para su ser. No ha pasado la prueba, y su formación queda detenida en ese punto.

La formación del futuro *uwishín* parece incluir la transmisión de poder o conocimiento mediante la transmisión directa de energía del maestro al aprendiz, que implica establecer un vínculo entre dos personas de cuya naturaleza apenas se conoce nada. Ricardo habla de esa transmisión como si fuera un *pack* completo, único, bien definido, un acto determinado y concreto de transmisión de algo que es al mismo tiempo energía/poder/conocimiento. Ricardo lo resume afirmando que «la transmisión es algo sencillo, pero también fuerte». Esta transmisión Ricardo la sitúa en tres contextos: entre dos *uwishín* que deciden compartir sus energías y técnicas propias, porque consideran que pueden complementarse bien y adquirir así nuevas herramientas de «sanación y curación», tras lo cual ambos *uwishín* pasan a llamarse «amigos»; en el contexto de la dieta, en la que el maestro transmite sus energías y técnicas a su aprendiz; y una transmisión especial que se da cuando un *uwishín* siente que va a morir, «cuando va a desencarnar, tiene que dejar todas sus herramientas, incluso sus instrumentos». Para Ricardo «“herramientas” son técni-

cas de trabajo, su energía de poder curativo y sanador». Los *uwishín* saben cuándo van a desencarnar, más o menos, y la causa por la que desencarnan, y entonces llaman a la persona a la que le van a «dejar» sus conocimientos, pero tiene que ser una persona espiritual, no escogen a cualquiera, tiene que ser «una persona de gran confianza». Entonces hacen una ceremonia con *natem*, solos el transmisor y el receptor de los conocimientos. Se toma gran cantidad de *natem*, y el *uwishín* «extrae todos sus poderes» con la fuerza del *natem* y los transmite al receptor a través de la boca, o abriendo un «canal» en la coronilla de la cabeza.¹⁴ Ricardo se refiere también a esos «poderes» y «energías» como «conocimiento», que relaciona con piedras de cristal, anacondas, águilas, coleópteros, «infinidad de energías y poderes dentro de su cuerpo». «El poder espiritual se transmite a una persona porque el cuerpo ya no lo necesita». Toda la energía del *uwishín* se introduce totalmente en el receptor, que actúa como un «escudo» que protege, y el donante «queda solo físicamente». Cuando se acaba esa sesión el donante tiene una recaída física, sigue siendo el mismo, pero sin esa fuerza espiritual. El receptor se queda cuidando al donante, hasta que «desencarna». Entretanto, el donante habla de sus experiencias, cuenta sus historias, la forma en la que hay que trabajar, cómo hay que vincularse con la naturaleza, porque cada uno tiene su técnica de elaborar medicinas y conoce unas determinadas plantas.

Para Ricardo, se necesita dedicar «mucho tiempo de investigación» en la formación para llegar a ser *uwishín*, para adquirir conocimiento personal acerca de varias materias: en primer lugar, aprender y profundizar en los efectos, la composición, la forma como se va a utilizar, la cantidad y la dosis de la ayahuasca; en segundo lugar, aprender las muchas formas de interpretar la experiencia, algo que se va descubriendo conforme se va trabajando con la planta como «persona espiritual» (*uwishín*), y cuando se es chamán, «profundizas mucho más, investigas más, descubres más»; en tercer lugar, crear las propias herramientas de trabajo que van a necesitar las otras personas, pero lo más importante es crear las herramientas que necesita para poder sanarse a sí mismo.

3. OTROS CHAMANES CON LOS QUE HE TRABAJADO

He participado en ceremonias de ayahuasca pertenecientes a las tres modalidades chamánicas altoamazónicas que describo en el epígrafe 3 de este capítulo, guiadas por alrededor de veinte chamanes diferentes. La descripción de las ceremonias de ayahuasca que realizo en el capítulo 5, y los análisis que

¹⁴ Sobre transmisión de energía, cf. Descola, 1993: 323. Samuel Awananch, hermano de Ricardo, habla del riesgo de que la energía transmitida salga del receptor y rebote en el donante, dañándolo. Sobre el control de los *tsentsak*, cf. Descola, 1993: 336.

efectúo en los capítulos 7 y 8, se basan principalmente en los trabajos dirigidos por Josep, Ricardo, Esteban, Claudio y Nak (pseudónimo que emplea habitualmente), quienes colaboraron generosamente en esta investigación. Luego hay un conjunto de chamanes con los que he tenido ocasión de tomar ayahuasca en menos ocasiones, y que han mostrado un interés variable en colaborar en la investigación. Mi relación con ellos se ha circunscrito, por lo general, al momento de la propia ceremonia de ayahuasca, al tratarse de personas que están de paso por España, como, por ejemplo, don Rafael (pseudónimo), la pareja formada por Fernando y Kuitzi, Leopoldo (pseudónimo) y Calixto (pseudónimo). A continuación doy una breve indicación biográfica de alguno de los chamanes citados en este libro.

Esteban nace en Buenos Aires (Argentina) en 1969. Su madre practicaba la kinesiología y le atraían los «temas alternativos». Llevado por su madre, Esteban hace un curso de chamanismo siguiendo el método Harner, y entra en una gran crisis interior. Por aquella época le diagnostican un problema de pericardio, cuya solución médica pasa por la cirugía pero no le garantiza una recuperación total, por lo que busca otras alternativas. Había conocido la existencia de la ayahuasca a través de libros, logra «un vago contacto» y viaja a Perú hacia 1996. Allí toma ayahuasca con un vegetalista, pero la experiencia fue «horrible», llena de visiones «de monstruos, de formas puntiagudas», debido a que la ayahuasca llevaba como aditivo toé (probablemente *Brugmansia suaveolens* [Humb. y Bonpl. ex Willd.] Bercht. y J. Presl). El vegetalista le recomienda que vaya a tomar con un chamán llamado Juan Flores, a Pucallpa, y a pesar de la mala experiencia pasada, viaja a aquella ciudad a los pocos días y participa en una ceremonia de este chamán. Flores le propone que vaya a su chacra, próxima a Pucallpa, a dietar. Allí Esteban permanece dos meses, y «me cambia la vida entera, me cambia el cuerpo y el pensamiento». Una de las plantas que dieta es la canela, y en su última ceremonia de ayahuasca Esteban «ve» cómo unos médicos le meten sus dedos alargados en el pecho y lo operan. Visiones de «médicos» que operan en «hospitales» son descritas por los chamanes y por participantes en ceremonias con cierta frecuencia (cf. epígrafe 1.2, capítulo 4). Tras aquella visión, las molestias de pericardio son raras y transitorias, y solo «cuando me paso mucho», precisa Esteban.

Claudio, al igual que su hermano Esteban, nace en Buenos Aires, en 1971. Estando Esteban viviendo ya en Madrid, este le informa que Juan Flores viajará a Argentina de la mano de un psicólogo llamado Sacha Domenech (cf. Labate, 2011: 208-210), que también dirige ceremonias de ayahuasca y de wachuma (*Trichocereus pachanoi*, también conocido como *sanpedro*). Claudio toma ayahuasca por primera vez con Juan Flores hacia 1998, siendo el anfitrión Sacha (cf. Labate, 2011: 144-145). Se organizan ceremonias dos fines de semana seguidos, y Claudio asiste en total a cuatro ceremonias, tras lo cual se hace «paciente» de Sacha. Con Sacha inicia un proceso de

«desintoxicación» y sanación, que dura tres o cuatro años, en un centro en la Pampa. Claudio no considera que tuviera dependencia de ninguna droga, sino que más bien se sentía «pobre espiritualmente». En 2001 cierra la empresa en la que trabajaba en Argentina y se traslada a vivir a España. A partir de 2002 empieza a viajar a Perú a dietar, y «empieza a existir mi alma dentro de mí».

Nak nace en Madrid en 1971. Estudia Arte Publicitario y trabaja como diseñador gráfico y productor de instalaciones audiovisuales. Toma ayahuasca por primera vez en una ceremonia dirigida por Esteban en la sierra de Madrid, tras lo cual decide viajar a Perú a dietar con Juan Flores. Empieza a viajar con regularidad a la selva peruana, donde dieta también con Winston Tangoa, y en una de las dietas «con un palo [árbol] determinado, me cambió la vida».

Esteban, Claudio y Nak desarrollan una carrera chamánica muy parecida, y dietan con los mismos chamanes (Juan Flores, Winston Tangoa, Ernesto García). Hacia 2007 deciden constituir una asociación llamada Hermanosis, a través de la cual organizan las ceremonias de ayahuasca que, con frecuencia, dirigen los tres conjuntamente.

Fernando y Kuitzi dirigen un centro junto al río Madre de Dios, a una hora de la ciudad de Puerto Maldonado. Fernando es un gallego nacido alrededor de 1970. Toma ayahuasca por primera vez en España, en 2000, tras lo cual viaja a la selva, donde empieza a dietar. Las ceremonias de ayahuasca las dirige junto a su mujer, Kuitzi, de origen francés.

Don Rafael (pseudónimo) nace en la provincia de Castellón, hacia 1975. Es el único chamán, de aquellos con los que he trabajado, al que las personas que le organizan los trabajos le otorgan el tratamiento honorífico de «don», tanto en su página web como en los correos electrónicos que manda su equipo de colaboradores. Este tratamiento lo reciben en la selva peruana los vegetarianos con un prestigio reconocido, y en señal de respeto. En su página web se describe su proceso de chamanización, que se inicia cuando, con dieciocho años, viaja a la selva peruana y comienza una serie de dietas con distintos chamanes. Don Rafael regenta un centro en el Departamento de Ucayali, a unas cinco horas de la ciudad de Pucallpa.

Leopoldo (pseudónimo) es originario de la región de Quito, y nacido alrededor de 1958. En 2006 describía de la siguiente manera su formación: «Vinculado a la Espiritualidad Andina desde 1984, a través de Taita Marcos Guerrero de La Calera, Cotacachi. Formado en la tradición amazónica desde 1996 con ancianos de las naciones Quichua y Shuar».

Calixto (pseudónimo), nacido en el Departamento peruano del Cuzco alrededor de 1958, es psicólogo y psicoanalista. Comenta que cuando tomó ayahuasca por primera vez, a mediados de los años ochenta, lo reconocieron «como uno de los nuestros»; se empieza a formar como chamán en la región del río Ucayali con maestros shipibos y, posteriormente, con

maestros lamistas. Según Calixto, necesitó quince años «para entender de qué iba esto».

Varios de estos chamanes que acabo de mencionar cuentan con algún tipo de formación psicoterapéutica y, en algunos casos, atienden consultas privadas como una actividad adicional a su práctica chamánica. Esteban ha cursado estudios en análisis transaccional y psicoterapia Gestalt, y Claudio ha cursado estudios de hipnosis y análisis transaccional. Don Rafael ha estudiado psicología jungiana y programación neurolingüística. En el caso de Leopoldo y Calixto, ambos originarios de la región andina, presentan su formación psicoterapéutica como expresión de su capacidad para conectar dos mundos, el indígena y el occidental. Leopoldo es descrito, en los correos electrónicos donde anuncia la celebración de sus ceremonias de ayahuasca, como «un curandero que une el saber tradicional amazónico con su formación y práctica en trabajos terapéuticos grupales, lo que le permite ser un puente entre dos mundos, celebrando ceremonias que resultan muy accesibles y provechosas para los participantes occidentales». Calixto, que cuenta con una formación como psicólogo y psicoanalista, señala en los correos electrónicos que «se formó además, en toda la metodología del chamanismo amazónico, lo cual le permite aplicar una metodología que consiste en una combinación de sesiones chamánicas de curación con psicoterapia, es decir de estos contenidos que se movilizan en las primeras, pueden elaborarse e integrarse con las segundas, como resultado de esto, se obtienen avances mucho más rápidos y consistentes que con las medicinas occidentales y sostenibles». Calixto se presenta a sí mismo como un *chaka-runá*, un «“Hombre puente”, como puente intercultural, o *Punku Runa* - “Hombre Puerta”, para que las personas no indígenas, entiendan y accedan a la experiencia de expansión de la conciencia y aprovechar al máximo las posibilidades terapéuticas de las plantas maestras sin alterar los rituales ancestrales» (cf. cap. 4).

Winston Tangoa, nacido alrededor de 1960, es un vegetalista mestizo de origen lamista. Su abuelo era un conocido chamán del Departamento peruano de San Martín, con el que empieza a dietar desde los catorce años. También dieta con Juan Flores. Trabaja en el Centro Takiwasi, y crea su propio centro en las proximidades de Chazuta.

Ernesto García, que ya fue mencionado por su relación con Josep Vila (cf. epígrafe 1.4, capítulo 4), nace en 1969 en un lugar llamado Nankín, junto al río Tigre (provincia de Loreto, Perú). De «familia mixturada», se cría con sus abuelos. Es su abuelo quien, en los periodos vacacionales, lo lleva a visitar distintos ríos de la región y, ya antes de los once años, le da a beber «medicinas naturales» para que esté fuerte y pueda estudiar. El abuelo «no explicaba, simplemente daba» las bebidas. El capítulo 6 describe una dieta de tabaco dirigida por él.

José Luis (Madrid, 1964) tiene una formación ecléctica, y ha mantenido contacto con diversos maestros procedentes de distintas tradiciones chamá-

nicas, como Carlos de León de Wit (México), Juan Ruiz (Perú), Hilario y Miguel Chiriap (Ecuador) o don Patricio (México). En otros casos, sus maestros pertenecen a otras tradiciones espirituales, como Chogyal Namkhai Norbu, Tenzin Wangyal Rimpoché o Maa Parvath.

Por último, Valerio Cohaila (Tacna, Perú, 1954) es un *yatiri* (chamán) aymara. En 2002 es reconocido como líder espiritual del Camino Rojo y queda autorizado para dirigir su propia asociación adscrita a la Native American Church, y en 2009 se le otorga el título de *Chief*.

5. LAS CEREMONIAS DE AYAHUASCA

En el trabajo de campo comprendido entre los años 2008 y 2014 he participado en setenta y una ceremonias de ayahuasca. Las semejanzas y diferencias entre las ceremonias de la modalidad originaria —representada aquí a través del trabajo de Ricardo Awananch— y las vegetalistas, son parecidas a las que se dan si comparamos únicamente las ceremonias de los distintos vegetalistas entre sí. Es decir, las ceremonias de Ricardo pueden compararse con las de los vegetalistas dado que todas tienen un «aire de familia». Hay una variabilidad evidente entre las ceremonias que dirigen diferentes chamanes, y también hay una cierta variabilidad entre las ceremonias que dirige un mismo chamán, de tal modo que lo único que puede afirmarse con certeza sobre las ceremonias de ayahuasca es que se toma ayahuasca. Cada chamán tiene su propio «arte» dirigiendo ceremonias, un «estilo», un tipo de energía, que distingue sus ceremonias de las de los restantes chamanes.

Para referirme a las ceremonias de ayahuasca he optado por describir una ceremonia tipo, reflejando las principales semejanzas que se dan, así como sus diferencias más relevantes, además de incluir u omitir determinados elementos con el objetivo de alcanzar una comprensión suficiente de este tipo de práctica. Esta ceremonia tipo no debe servir para formarse una idea de cómo «debe ser» una ceremonia (*cf.* Weber, 1904: 145). A lo sumo, puede considerarse un «modelo proposicional», en expresión de Lakoff (1987: 65), que busca estructurar y dar sentido a un amplio conjunto de ceremonias de tal forma que, a modo de metonimia, un carácter o caracteres relevantes permitan definir el modelo en su conjunto. Este procedimiento puede generar una concepción estereotipada de estas ceremonias, lo que Lakoff (1987: 71, 76) denomina «efecto prototipo», que trataré de evitar señalando, como ya he indicado, las variaciones más importantes que se dan en las ceremonias en las que he participado.

La ceremonia tipo que describiré se corresponde con un esquema general que se da con mucha frecuencia: los participantes están convocados en una casa situada en un entorno rural, un sábado hacia las siete de la tarde. La primera toma de ayahuasca no se produce hasta las diez de la noche, y la sesión se prolonga unas cinco horas, de tal modo que la ceremonia se da por finalizada alrededor de las tres de la madrugada del domingo. Los participantes se quedan durmiendo en la propia sala donde ha tenido lugar el «trabajo», hasta las nueve de la mañana del domingo, hora a la que se van despertando para hacer una puesta en común, tras lo cual desayunan.

Desde una perspectiva procesual, esta ceremonia de ayahuasca tipo puede describirse a través de una estructura tripartita, compuesta por una fase preliminar (epígrafes 1 a 3, capítulo 5), una fase liminar (epígrafe 4, capítulo 5) y una fase postliminar (epígrafe 5, capítulo 5). La fase preliminar podría iniciarse entre una semana y tres días antes de ese sábado que he mencionado, en la que los que van a participar empiezan a modificar determinadas pautas de comportamiento según las indicaciones o prescripciones que han podido recibir como información para participar en la ceremonia (epígrafe 1, capítulo 5). En este epígrafe también señalo los caminos que puede seguir una persona para participar en una ceremonia, a pesar de la invisibilidad de estas prácticas. Se hacen una serie de consideraciones acerca de cuándo y dónde se celebran estas ceremonias, la existencia de diversos procedimientos para el filtrado de los participantes y, finalmente, unas consideraciones acerca de la fijación de los precios de las ceremonias y los dilemas a los que se enfrentan los chamanes al valorar un trabajo de carácter espiritual.

En el epígrafe 2 de este capítulo me centro en la parafernalia básica que emplean los chamanes durante las ceremonias de ayahuasca, lo que podría denominarse como la cultura material del chamán altoamazónico en España, como son los instrumentos musicales, el tabaco, diversos envases que contienen líquidos como ayahuasca, agua y perfumes; los sahumeros, variados objetos para hacer «limpias» y la vestimenta.

En el epígrafe 3 nos situamos ya en el sábado por la tarde. Van llegando los participantes y se van orientando en el espacio ceremonial. En el epígrafe 3.1 me centro en la llamada «ronda de presentaciones», o de «propósitos», momento en el que los participantes están todos reunidos en la sala donde tendrá lugar la ceremonia, y ocupando el espacio en el que permanecerán a lo largo de la noche. En el epígrafe 3.2 muestro al chamán dirigiéndose a los participantes, y dando un conjunto de explicaciones, por lo general de orden práctico, para facilitar el desenvolvimiento de la ceremonia en su conjunto y del trabajo en particular. En el epígrafe 3.3 se describen los momentos previos a la toma de ayahuasca, en el que el chamán realiza diversas acciones encaminadas a atraer la atención de los participantes hacia lo que van a experimentar, lo que podríamos denominar como el aquí-y-ahora ceremonial.

En el epígrafe 4 llegamos a la fase liminar de la ceremonia, lo que suele denominarse el «trabajo», que es aquella parte que se lleva a cabo bajo los efectos psicoactivos de la ayahuasca, y en el que los participantes pueden experimentar lo que puede llamarse trance, o estado de consciencia no ordinario (epígrafe 4.1, capítulo 5). En el epígrafe 4.2 describo, con las limitaciones que impone el marco de esta investigación, una cuestión tan relevante como es el canto chamánico o, como son conocidos en el Alto Amazonas, los *ícaros* —pronunciado en Perú como palabra llana, no esdrújula—, que son el principal medio que emplea el chamán para dirigir la ceremonia y mediar entre el mundo espiritual y los participantes. En el epígrafe 4.3 menciono un fenómeno que no se da en todas las ceremonias de ayahuasca, como es la apertura de una ceremonia dentro de la propia ceremonia, y que es relevante porque permite experimentar cómo se pueden introducir distintas energías de forma controlada, y cómo se abre y se cierra un espacio/tiempo ceremonial. En el epígrafe 4.4 señalo el momento en el que se puede hacer una segunda toma de ayahuasca, y que marca, en cierto modo, una fase de transición, caracterizada por pasar de una fase purgativa a otra más introspectiva. En el epígrafe 4.5 entramos ya en el momento en que el chamán abre el espacio para la realización de terapias sobre los participantes, y en el que emplea diversos procedimientos terapéuticos, cuyo análisis se lleva a cabo a lo largo del capítulo 7. El epígrafe 4.6 describe el cierre del trabajo y el final de la fase liminar de la ceremonia, es en el que se incluye la recogida de diversos testimonios de informantes en las llamadas «rondas de integración».

La descripción de la ceremonia de ayahuasca concluye con el epígrafe 5.5, que comprende la fase postliminar de la ceremonia, y que puede extenderse hasta una semana después del cierre del trabajo. Como suelen señalar los chamanes, el verdadero trabajo empieza al día siguiente de la ceremonia, que es cuando el participante empieza a ser consciente de pequeños cambios que pueden producirse en su vida cotidiana, y a través de los cuales va aprendiendo el sentido del trabajo con la ayahuasca.

1. PARTICIPAR EN UNA CEREMONIA DE AYAHUASCA

Es fácil encontrar información sobre la ayahuasca en Internet, pero es difícil encontrar información de quién dirige ceremonias en España. Los chamanes y psicoterapeutas que las organizan, salvo raras excepciones, no las anuncian públicamente, ni tampoco las iglesias ayahuasqueras anuncian sus calendarios, aun estando legalmente inscritas como religiones, ya que tienen por principio no hacer proselitismo, definiéndose ambas, en este sentido, como «discretas, pero no secretas». El Código Ético de la PDA (2009), en su punto 7.2, establece los principios de no publicidad y no proselitismo, y

no seguirlos es considerado como una mala práctica que desacredita al que los transgrede, al menos entre los chamanes con los que he trabajado. La Plantaforma y la Asociación Eleusis reciben con frecuencia correos electrónicos de personas que desean saber dónde tomar ayahuasca en España, y se les contesta que ese tipo de información no se facilita. Si alguien insiste, lo que se le suele recomendar es que busque por otros medios. Quien, a pesar de todo, persiste en participar en una ceremonia, logra acceder por un medio simple: ir diciéndole a la gente con la que trata que quiere tomar ayahuasca; tarde o temprano dará con quien conoce a alguien que a su vez conoce a alguien que ha tomado, que puede ser un compañero de trabajo, su médico de cabecera, el profesor de su hijo, o el vecino de enfrente, que lleva años tomando ayahuasca y nunca lo ha comentado, al menos abiertamente. Por tanto, es muy raro encontrar a una persona que acuda a una ceremonia sin conocer a ningún otro de los participantes de esa noche, y más raro aún que no conozca a nadie que no haya tomado nunca ayahuasca anteriormente. Una vez que se logra establecer contacto con alguien que ha tomado ayahuasca, ya es posible entrar en contacto con un chamán, o con alguna persona que le organiza las ceremonias, a los que a veces se les denominan «facilitadores». A partir de ese momento, el modo de estar informado de cuándo se celebra una sesión es mediante mensajes de correo electrónico.

El contenido de estos mensajes suele ser elusivo. Los chamanes amazónicos rehuyen ser llamados chamanes, y el nombre que dan a sus ceremonias trata de evitar, igualmente, referencias explícitas a la práctica chamánica. Ricardo la denomina «Ceremonia de Cura de la Tradición Shuar»; Esteban, Claudio y Nak se refieren a ellas de manera escueta como «trabajos», o «actividades»; Fernando y Kuitzi como «Ceremonia Tradicional de Medicina Amazónica» o «Jornada de Medicina Holística Amazónica»; don Rafael como «Ceremonia de Sanación con la Madrecita»; Leopoldo como «Retiro de Medicina Amazónica»; Calixto como «Terapia Transpersonal Integrativa. Medicina Amazónica y Psicoterapia».

Los chamanes no tienen un calendario de ceremonias. Los trabajos se suelen celebrar los sábados, y se inician a una hora variable, que puede oscilar entre las ocho y las once de la noche. Los vegetalistas que viven en España pueden anunciar las fechas de las ceremonias que se celebrarán en los meses venideros, con el objetivo de que los participantes puedan organizar su agenda, pero cuando el vegetalista no vive en España, las ceremonias se anuncian puntualmente, una a una. Hasta que no se aproxima la fecha de la celebración de la ceremonia, no se sabe a ciencia cierta cuántas personas ni quiénes participarán, de tal forma que la composición y número de los participantes puede variar notablemente de una ceremonia a otra. Una persona puede participar en ceremonias de distintos chamanes, pero lo habitual es que tome ayahuasca con un único chamán, con una frecuencia irregular.

Las ceremonias suelen celebrarse en lugares apartados de los núcleos urbanos. En una ocasión asistí a una en el centro de Barcelona, y a otra en el centro de Madrid. Tres ceremonias se desarrollaron al aire libre, en lo alto de una montaña, o junto a un río. En veinticuatro ocasiones se desarrollaron en salas habilitadas para la ocasión en viviendas unifamiliares. En veinticinco ocasiones las ceremonias se desarrollaron en fincas particulares que disponían de instalaciones adecuadas para la celebración de las mismas. En tres ocasiones tuvieron lugar en salas destinadas a la práctica del yoga y actividades similares. En once ocasiones las ceremonias se celebraron en alojamientos de turismo rural, o con una infraestructura similar, con área de dormitorios y zonas comunes para el desarrollo de este tipo de actividades.

Los mensajes de correo electrónico que envían los facilitadores de los chamanes, que viajan a España anunciando la fecha de la ceremonia, suelen incluir diversas recomendaciones a seguir los días previos y posteriores a su celebración. En los mensajes que se envían para anunciar ceremonias de los chamanes que viven en España, estas recomendaciones suelen omitirse, dado que los destinatarios de los correos son personas que los chamanes conocen personalmente, o han sido recomendadas por otras personas a las que sí conocen, y se da por hecho que unos informan a los otros de ese tipo de detalles. Hacia el año 2010 estas recomendaciones se incluían habitualmente en los correos, pero han pasado a formar parte de un conocimiento implícito que refleja el grado de consolidación de los diversos grupos ayahuasqueros a lo largo de este tiempo. Cuando estas informaciones se explicitan en un mensaje de correo, toman la forma de «recomendaciones», «consejos» o «sugerencias», más que de prescripciones, y hacen referencia a la alimentación, al uso de sustancias psicoactivas legales o ilegales, y a la práctica de sexo. El objetivo de las recomendaciones es, como se indica en los propios correos, facilitar que «las plantas desarrollen mejor sus virtudes curativas en el cuerpo de los participantes y en su energía vital», para «llegar a la ceremonia en el estado de mayor limpieza/pureza interior posible, tanto física como psíquica y emocional». Se sobreentiende que no respetar los consejos hace que influya de alguna manera, y no de forma positiva, en la ceremonia, pudiendo traducirse en malestar físico y mental que, a su vez, se manifiesta en vómitos y, ocasionalmente, en diarreas. Las recomendaciones alimentarias son para «depurar el cuerpo», permitir «al cuerpo que tenga el mínimo de toxinas, aumentando su sensibilidad y haciendo que la experiencia se viva de una forma más profunda», «sensibilizar el cuerpo mediante una dieta previa de purificación». Leopoldo recomienda ayunar o comer ligero los días anteriores y siguientes a la sesión; evitar fritos, grasas, condimentos fuertes, ajo, cebolla, conservas, carne de cerdo, productos fermentados y comidas con mucha sal o azúcar. Ricardo recomienda iniciar una «dieta depurativa» tres días antes del trabajo, consistente en tomar alimentos de fácil digestión,

evitando el alcohol, los excesos de sal y azúcar, y los alimentos fermentados o enlatados, sobre todo si son de procedencia animal; del *chancho* (cerdo) Ricardo dice que es una carne muy grasa, y por eso la desaconseja especialmente. Calixto recomienda una «dieta previa de purificación» consistente en la supresión de carnes rojas y, en especial, carne de cerdo, sal, azúcar, ajo y fuertes condimentos, lácteos, frituras y marisco.

Con relación a sustancias psicoactivas legales e ilegales, en los mensajes se desaconseja tomar alcohol y bebidas estimulantes como el café o fumar marihuana. Las recomendaciones acerca de la anticipación con la que se debe dejar todo tipo de medicamentos son muy variables, oscilando desde dos semanas antes de la ceremonia en contextos psicoterapéuticos, a un día antes en contextos religiosos. Basándose en información farmacológica, en los mensajes se recomienda, en especial, evitar los medicamentos que actúan sobre los receptores serotoninérgicos —antipsicóticos, antidepresivos ISRS— y los alimentos que contienen tiramina —alimentos fermentados como queso, embutidos, conservas, vinos, etc.—, por su interacción con los inhibidores de la monoamino oxidasa (MAO) que contiene la *B. caapi*.

En lo relativo al sexo, de forma unánime se recomienda evitar prácticas sexuales que impliquen un orgasmo antes y después de las ceremonias. Hay quien aconseja evitarlas el día anterior y posterior, y hasta quien amplía el plazo a una semana antes y después. Hay quien aconseja que si se mantienen relaciones sexuales, al menos sea con la pareja habitual. El sentido de esta recomendación es que «el cuerpo físico y energético estén centrados», y «conservar la energía sexual».

En ocasiones se hacen recomendaciones en torno a la vestimenta. En la modalidad religiosa el uso de vestimenta está regulado para sus miembros, que utilizan uniformes y signos distintivos de su estatus en la organización religiosa. Las ceremonias religiosas se celebran siempre con luz, ya sea natural o artificial, a diferencia de las modalidades originaria y vegetalista, que suelen realizarse en penumbra o en total oscuridad. Este hecho puede explicar, en parte, que en la modalidad religiosa, a diferencia de las otras modalidades, se hagan recomendaciones expresas acerca de la indumentaria de aquellas personas que asisten a las ceremonias y no están uniformadas, dado que determinados colores resaltan en medio de la uniformidad general. Por regla general se recomienda vestir de blanco o colores claros, y evitar el color rojo o el negro, dado que estos colores se asocian a emociones negativas que es mejor evitar durante una ceremonia. Según se explica, el blanco hace más receptivo al participante a la práctica espiritual, dado que es el «color de la protección espiritual». En la modalidad vegetalista el consejo en torno a la vestimenta es, simplemente, que se utilice ropa cómoda.

Aun cuando los chamanes siguen, por lo general, protocolos de filtrado de participantes, como entrevistas previas y el uso de cuestionarios, conciben la ceremonia como el momento en que se «abre el espacio» a que pase cualquier

cosa o, dicho en otros términos, que pase lo que tenga que pasar. Como afirma Esteban, «nosotros abrimos el espacio, luego viene quien tiene que venir». A veces las ceremonias se llevan a cabo con veinte personas, otras con cuatro; a veces con cuarenta, y otras con quince. En muchas ocasiones no se sabe *a priori* cuántas personas, ni quiénes, acudirán, salvo en aquéllos casos en que los chamanes viajan a España y necesitan garantizar una participación mínima, por lo que se solicita una preinscripción y un pago por adelantado. El primer y principal filtro de las personas que toman ayahuasca por primera vez es la persona que las ha introducido en el ámbito ayahuasquero, que actúa a modo de «padrino» o «madrina» del primerizo. Quien ya ha participado conoce las condiciones en las que se lleva a cabo el trabajo en lo relativo a los efectos de la ayahuasca, cómo se desarrolla la ceremonia en términos generales, qué normas deben respetarse, los consejos más frecuentes que es conveniente seguir los días previos y posteriores a una toma y, en cierto modo, se responsabiliza de su apadrinado durante la ceremonia y después de ella. Entre los chamanes se considera que si una persona habla a otra de tomar ayahuasca es porque considera que lo va a hacer bien, pero si yerra en el juicio y le hace mal, alguna responsabilidad tiene hacia el primerizo. Por tanto, el padrino o la madrina actúan en primera instancia como el mejor filtro de los participantes, pues se supone que conocen relativamente bien a quienes animan a participar en una ceremonia.

En ocasiones el chamán, o un facilitador suyo, mantiene una entrevista previa con el primerizo, en persona o por teléfono, días antes de la ceremonia, o el mismo día, donde se le pregunta si padece alguna enfermedad, toma algún medicamento, y cuáles son sus motivos para querer participar. A veces, el día de la ceremonia se le hace firmar un documento de «consentimiento informado», en el que se recogen los datos personales del asistente, y en el que declara participar de manera responsable y voluntaria en la ceremonia, estar informado «sobre los riesgos potenciales asociados al consumo de ayahuasca», no padecer determinadas patologías físicas ni trastornos psicológicos, ni estar tomando medicación antipsicótica, ansiolítica o antidepressiva. El empleo de cuestionarios y consentimientos informados es cada vez más frecuente entre los chamanes, no solo en España sino también en Perú. Permite filtrar a participantes con determinados problemas físicos o mentales, y acreditar que se han tomado determinadas precauciones en el caso hipotético de que la policía pudiera hacer acto de presencia en una sesión, o en el de que algún participante, como resultado de una mala experiencia, decidiera demandar al chamán.

Tras firmar el consentimiento informado suele efectuarse el pago. Cuando se anuncia por correo electrónico la celebración de una ceremonia de ayahuasca, el precio se suele omitir, y cuando se explicita se describe bajo términos como «donativo», «inversión» u «ofrenda». Por lo general los chamanes procuran contar con la colaboración de alguien que realice el cobro del dinero,

lo que puede llevar su tiempo, sobre todo cuando el número de participantes es elevado. Esta intermediación también se debe a que, a menudo, los chamanes sienten algún tipo de prejuicio a la hora de cobrar personalmente a los participantes, y prefieren que haya un intermediario que se encargue de ello. La cuestión del dinero no es algo que deje indiferentes a chamanes y participantes. El periodista Carlos Suárez Álvarez (2010) tiene dos relatos en los que el tema del dinero se entrecruza entre el protagonista, que desea contratar unas ceremonias de ayahuasca, y un chamán de la comunidad de San Francisco, en Perú. La fijación del precio alimenta la desconfianza del protagonista hacia el chamán, y esa desconfianza se traduce en un «mal viaje» durante la ceremonia de ayahuasca. Al día siguiente el chamán le da un consejo que quienes toman ayahuasca saben que es conveniente seguir: «Nunca debes dudar de tu chamán» (Suárez Álvarez, 2010:113). Pero más adelante al personaje le vuelven a asaltar las dudas: «En realidad su amabilidad [la del chamán] es mentira. Solo les interesa de mí el dinero [...] a mí me da que le interesa primero el dinero y luego yo» (Suárez Álvarez, 2010: 136). Vuelve a celebrarse otra ceremonia, que también resulta muy dura. Pero al día siguiente sucede algo habitual: el protagonista siente que lo que ha vivido, lo que ha aprendido, no tiene precio. Este tipo de relatos se experimentan frecuentemente en las ceremonias de ayahuasca: al finalizar, los participantes manifiestan que el trabajo del chamán «no tiene precio», o que cobra poco. Una experiencia espiritual intensa, transformadora, tiene un valor al que no se le puede fijar un precio.

Los chamanes afirman que los ingresos procedentes de las ceremonias de ayahuasca no constituyen su principal medio de vida, sino que proviene de su actividad profesional como terapeutas, artesanos, diseñadores gráficos, actividades hosteleras, etc. La fijación del precio de la ceremonia siempre es algo controvertido. Nak comenta que ante la duda de cobrar o no cobrar por realizar un trabajo espiritual, su maestro Juan Flores le dice que «si no cobras, se te adelgazan los espíritus». El antropólogo Josep Maria Fericgla cuenta un episodio similar, en el que su maestro shuar Juank lo alecciona «sobre las primeras curaciones que yo haga: siempre hay que cobrarlas, si no, los tséntsak [sus energías curadoras] se debilitan. Después podré cobrar o no, a voluntad» (Fericgla, 1994: 194-195); posteriormente Fericgla (2000: 127) vincula el cobro como parte del proceso iniciático, cuya finalidad es «consolidar la identidad social del nuevo chamán y a la vez reforzarlo a sí mismo en tal identidad».

Tratar de esclarecer el modo cómo se fija el precio de una ceremonia de ayahuasca nunca está exento de cierta incomodidad, porque es una cuestión que muchas veces no tienen clara los propios chamanes. Se pueden calcular con relativa facilidad los gastos fijos que origina una ceremonia: el precio de la ayahuasca, el alquiler del lugar, la comida, el desplazamiento. El precio de la ayahuasca requiere una mención especial: por lo general el

chamán viaja a la selva para adquirirla, donde o bien la cocina él mismo, o la compra ya cocinada a alguien de confianza. Ello implica el pago de un billete de avión, el precio de la estancia y el precio de la planta con la que se elabora la bebida. Con frecuencia el chamán aprovecha el viaje para realizar alguna dieta, con objeto de purgarse él mismo y limpiarse energéticamente a causa de su trabajo como curandero, o bien dietar nuevas plantas que le proporcionen nuevas herramientas de trabajo. Quienes llevan años viajando a Perú comentan cómo los precios se han encarecido, tanto de la planta como de las dietas. Esteban, a su vuelta de una dieta a finales de 2014, comenta escandalizado que el precio de una ceremonia de ayahuasca en Perú ya es más caro que el precio que pone Hermanosis por una ceremonia de ayahuasca en España. El precio de las dietas se ha encarecido de tal manera a causa del llamado «turismo ayahuasquero», que ya no puede acudir a dietar a los sitios de antaño, teniendo que buscar nuevos chamanes y nuevas chacras. Los chamanes nativos más conocidos se han vuelto unos «peseteros», y ahora tienen intermediarios y representantes con los que hay que negociar los precios de las dietas. En medio de la selva están al tanto de la paridad entre dólares, euros y soles, y a veces dan el precio en euros y otras en dólares, según les sea más ventajoso. «Los gringos han jodido todo», afirma Josep, incluyéndose él mismo entre los gringos. Y la inflación de los precios en la selva se hace sentir en España.

Pero hay un precio que no es fácil calcular, que es el del valor del trabajo del chamán, más aún cuando todos ellos afirman no vivir exclusivamente de su trabajo como chamanes, sino que disponen de otras fuentes de ingresos. Algunos chamanes toman como referencia el mercado. Por «mercado» consideran tanto otras prácticas espirituales, como prácticas relacionadas con la salud, por ejemplo una sesión de psicoterapia o una consulta médica. Esteban lo razona de la siguiente manera:

Lo que la gente cobra por ahí está entre cien y ciento y pico [euros], porque ¿qué menos? Yo lo que siempre digo es: Una sesión de un terapeuta de una hora te cuesta sesenta euros; pagar el doble por una noche de ayahuasca, cuando puedes aprender..., cuando te puedes dar cuenta de cosas que te llevan cinco años de terapia, ¡no es excesivo! Punto. Ese es el razonamiento, básicamente [...].

Un dentista te cobra sesenta euros por limpiarte una caries, pues ciento veinte una ayahuasca, ¡qué menos! No se puede cobrar menos, me parece. Es razonable, y el que no tiene ciento veinte para pagar que lo diga, y si no puede pagar ciento veinte compartimos igual la ayahuasca con él. Es conversable, porque no nos dedicamos a vivir de esto (Esteban).

Si el precio del mercado sirve de referencia, el precio de la «competencia», lo que cobran otras personas por dirigir ceremonias de ayahuasca, afirma no tenerlo en cuenta:

Mira, yo a veces pienso en el tema de la competencia porque yo me he movido mucho tiempo en un trabajo comercial. El tema es que yo no quiero entrar en... o sea, como la ayahuasca no es mi modo de vida, hoy, no quiero entrar en la movida de la competencia ¿sabes?, porque lo que hacemos es diferente a lo que hacen otros. La gente que nos llega a nosotros nos llega a nosotros, y fenómeno que nos llegue a nosotros, y los que llegan a otros llegan a otros, y fenómeno también. Las cosas funcionan perfectamente en el Universo porque me parece que el Universo funciona de una manera coordinada, estupenda y perfecta. Y las cosas funcionan perfectamente, las cosas no dependen del precio (Esteban).

Cabe preguntarse si el precio actúa como un filtro entre los participantes, haciendo de la práctica chamánica una actividad elitista, orientada a clases pudientes que pueden permitirse pagar más de doscientos euros por un fin de semana en un país en el que el salario mínimo interprofesional no alcanza los setecientos euros mensuales; o preguntarse si la práctica chamánica amazónica no es sino otra manifestación más de una sociedad de consumo de espiritualidades, una sociedad vacía y en crisis, sin identidad ni valores. En 2010 Hermanosis hizo el «experimento» de no fijar un precio para la ceremonia, sino que a cada participante se le entregaba un sobre con su nombre, para que introdujeran dentro la cantidad de dinero que estimaran adecuada, o que no pusieran dinero alguno. El dinero aportado osciló entre los veinte y los cien euros por persona. La aportación media fue de cincuenta euros, siendo el precio habitual que ellos cobraban de sesenta euros. Y, efectivamente, sí observaron que acudieron numerosos participantes que no solían asistir a sus trabajos.

Entre los chamanes no hay un criterio explícito acerca de los casos en los que no se cobra a un participante. Aparentemente esta posibilidad no existe entre aquellos chamanes que viajan a España, y tras una gira haciendo ceremonias, vuelven a sus países de procedencia. En estos casos la participación está condicionada a una preinscripción y al pago por adelantado de una parte del precio. Entre los chamanes que viven en España parece existir la posibilidad de llegar a algún tipo de acuerdo. Josep afirma que en sus trabajos siempre hay algún participante que no tiene medios para pagar el trabajo, y se lo admite «por caridad espiritual», si bien luego hay un cobro «en el astral, es una recompensa espiritual».

2. PARAFERNALIA

La parafernalia del chamán vegetalista se suele componer de instrumentos musicales, tabaco, diversos envases que contienen líquidos como la ayahuasca, agua y perfumes; los sahumerios, diversos objetos para hacer limpias y la vestimenta. En esta parafernalia tampoco faltan cubos o barreños y papel

higiénico en previsión de posibles vómitos. Todos los objetos de los que se rodea el chamán tienen una finalidad práctica, son herramientas de trabajo que le permiten interactuar con las energías o espíritus. Esta interacción tiene por objeto obtener protección personal para el chamán y para los participantes, así como invocar o expulsar energías, y limpiar y equilibrar los cuerpos. La mayor parte de la parafernalia está para ser usada durante la ceremonia, por lo que se dispone al alcance de la mano, de tal manera que sea fácil localizarla aun en la oscuridad, y bajo los efectos de la ayahuasca. Hay otra parafernalia cuya única finalidad es canalizar la energía de la ceremonia, y se dispone en el centro del espacio donde tiene lugar la ceremonia.

Algunos chamanes optan por repartir la parafernalia por el suelo, a los lados de los cojines o la colchoneta sobre los que se sientan, en un aparente desorden. En la figura 2 se aprecia la colchoneta donde ha estado sentado durante la noche uno de los chamanes de Hermanosis. A la izquierda se encuentra una botella con ayahuasca, una copita de madera donde se sirve la bebida, un bote con perfume y un atado de ramas de romero que hace las veces de *shacapa*. Otros optan por disponer la parafernalia frente a ellos



Figura 2. Ceremonia organizada por Hermanosis. Métrida (Toledo)
(fecha: 25/02/2012).

sobre una tela a modo de mantel, o sobre una mesita auxiliar baja. En otras ocasiones, la parafernalia se dispone como una mesa-altar, término que empleo para señalar los objetos que tienen una doble función: por un lado, la de ser herramientas para las limpiezas durante el trabajo y, por otro, que algunos pueden servir para canalizar una determinada energía durante la ceremonia.

En la figura 3 se puede observar la mesa-altar de Ricardo, donde se encuentran un bote de cristal con la ayahuasca y botellas con diversos tipos de perfumes, un vaso de cristal con una cuchara con el tabaco, para «percibir» por la nariz, un trozo de liana del género *B. caapi*, el *tumank* (un arco formado por una caña), plumas y piedras para hacer las limpiezas, y otros objetos.

En la figura 4 se observa la mesa-altar de Fernando y Kuitzi donde se encuentran representadas entidades budistas, con el propósito de dar calma y protección durante la ceremonia. A la izquierda se encuentra la estampa del Mañjuśrī, uno de los *bodhisattva* más importantes de la tradición mahāyāna, que en ocasiones es considerado como la encarnación de toda la sabiduría de todos los budas (Buswell y Lopez, 2014). Está representado con una espada con la que corta la ignorancia, «algo así como la bofetada compasiva que a veces necesitamos», según Fernando. A la derecha hay otra estampa donde



Figura 3. Mesa-altar de Ricardo Awananch (fecha: 28/10/2012).



Figura 4. *Ceremonia de ayahuasca. Puerto Maldonado (Perú) (ca. 2010)*
(Fotografía cedida por Fernando).

se encuentra representado Padmasambhava, también conocido en la tradición tibetana como Guru rin-po-che o «Precioso Gurú», considerado como el segundo Buda por los miembros de la escuela Rnying Ma del budismo tibetano (*ibid.*: 2014). En el centro se encuentra la estatua en madera de un Buda, que pretender representar en la ceremonia al participante que se sienta frente al altar para tomar la «medicina», que se encuentra a la derecha, en dos botellas.

En ocasiones se dispone en el centro del espacio ceremonial, en el suelo, lo que denomino como «altar», dado que está constituido por objetos cuya finalidad exclusiva es canalizar de una manera determinada la energía o fuerza de la ceremonia. El altar de Josep (figura 5) se coloca en el centro de la sala, formado por una tela rectangular, extendida en el suelo, donde se colocan de pie reproducciones iconográficas o fotográficas plastificadas, del tamaño de un folio, frente a las cuales se sitúan velas. Las imágenes representan «la energía que rige nuestro trabajo: amor incondicional, servicio, respeto a las personas, sobre todo respeto a las personas, y una energía sanadora, una energía que te ayuda a conectarte con tu alma» (Josep).

En el lado del altar que queda frente a Josep coloca, a la derecha, una imagen de Jesucristo, al que se refiere en todo momento como «el prime-



Figura 5. *Altar de Josep Vila. Provincia de Cáceres (fecha: 29/11/2015).*

ro entre los iguales», nunca como Dios o Jesucristo, y que representa «la consciencia, el amor puro». A la izquierda se encuentra una ilustración que representa a un chamán, vestido con una capa y una caperuza con forma de cabeza de venado, sosteniendo un bastón y rodeado de animales. La estampa es regalo de una participante que en una ceremonia vio a Josep vestido de esa misma manera y, a los pocos días, casualmente, encontró esa estampa en una librería, y se la regaló. Desde entonces Josep la coloca en el altar «para que haya algo que me represente», «el hombre que está entre los elementos, que se sabe mover entre los dos mundos [...], los hombres que somos servidores de la gente, que trabajamos con los elementos, con las plantas». Entre las dos ilustraciones se encuentra una pequeña cruz de Caravaca de madera, regalo del *padrinho* Alfredo, que entre sus dos brazos horizontales sostiene una cinta de tela asháninka regalo de Juan Flores. Tanto la cruz como la tela representan, para Josep, sus orígenes como curandero, cómo conoce la ayahuasca a través del Santo Daime, en Cataluña, y cómo posteriormente inicia su formación como curandero con las dietas que realiza en la selva peruana.

En los laterales derecho e izquierdo del altar (figura 6) sitúa dos parejas de fotografías de igual tamaño de dos mujeres,

dos avatares, Amma, el amor puro, incondicional, la fiesta, capaz de abrazar a tres mil personas en un día. Y Madre Meera, que tiene la facultad de deshacer



Figura 6. *Altar de Josep Vila. A la izquierda Amma y, a la derecha, Madre Meera. Provincia de Cáceres (fecha: 28/11/2015).*

los nudos kármicos que se encuentran en los *nadis*¹, hilillos energéticos por dentro, donde está grabada toda la historia pasada y personal, enfermedades, historias no recicladas... Llevo trabajando con ella siete años, y siempre ha habido un antes y un después de visitarla en su *ashram* de Alemania (Josep).

Josep invita a los participantes a que en algún momento de la ceremonia se levanten y se sienten frente a alguna de las fotos, «y les aseguro que pueden llevarse sorpresas importantes», afirma.

Hacia 2014 Hermanosis incorpora un altar en sus ceremonias al aire libre, durante las dietas que organiza en España en el verano. En la figura 7 se aprecia una tela en forma de corazón, sobre la que se encuentra un jarrón con flores, una imagen de la Virgen de Fátima, unas velas con representaciones de Jesucristo, un cuarzo sobre el que se apoya un trozo de palo santo, un pequeño pebetero, una maraca y otros objetos. Al fondo se encuentra una olla conteniendo la infusión de alguna planta.

Cuando la parafernalia se distribuye en forma de mesa-altar o altar, es frecuente que los participantes soliciten colocar sobre los mismos, o a su alrededor, objetos personales como colgantes, pulseras, anillos, fotografías,

¹ Término sánscrito para referirse a canales energéticos en el cuerpo.



Figura 7. *Altar de Hermanosis. Jarandilla de la Vera (Cáceres)* (fecha: 09/08/2014).

piedras, instrumentos musicales, etc., considerando que estos objetos adquirirán la misma energía que canaliza el altar.

En las ceremonias de ayahuasca se pueden emplear muy diferentes instrumentos musicales. En la modalidad vegetalista los instrumentos habituales son la *shacapa* y la maraca. La *shacapa* cumple la doble función de instrumento musical e instrumento de limpieza. Consiste en un manojo de hojas de arbustos o árboles atadas con una cuerda o cinta de tela que sirve de empuñadura, y recuerda a las antiguas escobas de hojas de palma. Como instrumento musical sirve para marcar el ritmo de los *icaros*, e igualmente como instrumento para la limpia, cuando se pasa por el cuerpo de un participante para eliminar «energías negativas». Ricardo la emplea exclusivamente como instrumento de limpia. Entre los shuar recibe el nombre de *sasank*, y se confecciona con hojas de palmera recién cortadas u hojas de bambú. Para Ricardo el *sasank* es mejor que tenga las hojas frescas, pues así «está más pura y más limpia. Si está seca el espíritu de la planta ya no está, y no tiene su vibración ni sus poderes». Para Ricardo, el poder purificador de las hojas del *sasank* es el mismo que tienen las ramas de los árboles cuando el viento pasa a través de ellas. Por tanto, cuando se emplea el *sasank* es importante

no solo el aire que levanta, sino también el sonido que produce. Y si además las hojas del *sasank* aromatizan el aire, mucho mejor. Hay chamanes que trabajan con *shacapas* que traen de Perú, pero estando secas, y con el uso, las puntas de las hojas se van rompiendo, por lo que, en ocasiones, cuando hay una ceremonia improvisan una *shacapa* cortando hojas de variedades de palma o palmera, o de bambú, que crecen en España, o de arbustos como el romero (cf. figura 2).

La maraca produce un sonido rítmico similar al de la *shacapa*, y son instrumentos que suelen acompañar los *icaros*. Cuando se ha tomado ayahuasca y empiezan a sentirse sus efectos, algunos chamanes comienzan a tocar la maraca para potenciar los efectos de la «mareación» hasta que son plenamente perceptibles. Según Claudio, «cuanto más maraca se usa en la sesión, más fuerte es la sesión». En estos momentos iniciales de la ceremonia Ricardo, en cambio, emplea un instrumento llamado *tumank* (figura 8), similar al arpa de boca, consistente en un arco fabricado con caña de bambú y una fina cuerda de nailon, como el sedal de las cañas de pescar, muy ligero de peso. Sitúa un extremo junto a su boca abierta, al tiempo que pulsa la cuerda con el



Figura 8. Ricardo Awananch tocando el tumank. Boadilla del Monte (Madrid) (fecha: 08/05/2009).

dedo, produciendo una vibración que modula con la boca abierta, que actúa como caja de resonancia. Para Ricardo su sonido permite «regular los estados emocionales, los estados alterados y de conciencia», permite «fluir» durante la «mareación», y ayuda en situaciones de bloqueo o de confusión. En una ocasión Ricardo se refiere entre risas al *tumank* como su «arco para matar malos espíritus». Un instrumento similar, el arpa de boca, al que también se denomina «quebracabezas», es usado por Esteban.

El tambor es un instrumento que se utiliza en las ceremonias de ayahuasca de manera excepcional. Por lo general se considera que es un sonido demasiado potente para emplearlo bajo los efectos de la ayahuasca, y su uso debe hacerse con precaución porque, según Josep, «nadie se escapa de él, y puede provocar brotes psicóticos: lo que abre el tambor hay que cerrarlo con el tambor». Josep considera que puede ser empleado ocasionalmente con personas que han tomado ayahuasca pero que no logran entrar en trance, ya que el tambor permite «activarles el vientre». El tambor también puede ser empleado cuando en una ceremonia la «energía está baja», o cuando la «energía está espesa». En las ceremonias vegetalistas en España también se pueden emplear otros instrumentos como la guitarra, los cuencos tibetanos, las flautas de pan, un instrumento de percusión de origen africano llamado *udu*, la kalimba, el harmonium, etc.

El tabaco tiene un papel central en el chamanismo amazónico en general (Wilbert, 1987), y es empleado como planta maestra para ser dietado, como purgante, y como aditivo de la ayahuasca. En las ceremonias de ayahuasca el tabaco está presente en distintos formatos: como cigarro mapachos, se emplea para soplar su humo con fines de protección y de limpieza, y como vehículo para transmitir la intención del chamán sobre un objeto o persona. En la figura 9 se aprecian los distintos tamaños de mapachos empleados en las ceremonias. A la derecha aparece, para comparar los tamaños, un cigarrillo de la marca Ducados, a continuación un puro mapacho, seguido de tres cigarrillos mapachos.

En ocasiones se emplea como «tabaco de la palabra». Se confecciona un cigarro empleando hoja de maíz, y va siendo fumado por turno entre los participantes. El tabaco en forma de rapé o en forma de líquido, para ser aspirado o percibido por la nariz, suele ser empleado en distintos momentos de las ceremonias. En la figura 10 Ricardo ha cortado un trozo de tabaco de un mazo, que deja macerando en agua durante unos minutos, y con una cuchara lo prensa para que desprenda su jugo.

Los «perfumes» son una herramienta importante para la dirección de la ceremonia de ayahuasca. A pesar del nombre que recibe, su función no es la de perfumar, sino actuar a través del olfato y del contacto con la piel con el objetivo de proteger o limpiar energéticamente, y regular la «mareación». Los chamanes españoles emplean perfumes que adquieren en los mercados de ciudades peruanas como Iquitos, Tarapoto o Pucallpa, como los que aparecen



Figura 9. *Mapachos.*



Figura 10. *Ricardo Awananch preparando tabaco para ser percibido por la nariz. Boadilla del Monte (Madrid) (fecha: 08/05/2009).*

en la figura 11. Se emplean directamente o, en ocasiones, sus contenidos son mezclados para obtener un perfume distinto.

Un perfume muy empleado es el Agua de Florida, más conocida como «Agua Florida», de la marca Murray y Lanman, fabricado por el Consorcio Industrial de Arequipa, S.A., que se comercializa principalmente en botellitas de plástico de 270 ml, con una base de alcohol de 96°. Hacia 2011 se prohíbe en el aeropuerto de Lima transportarla en las maletas, supuestamente debido a que su alto grado alcohólico lo convierte en un artículo peligroso, equiparable a las bombonas de butano para Campingaz, las latas de gasolina para recargar los mecheros Zippo, o los envases de la marca Clipper para recargar mecheros de gas. En la figura 12 se aprecia un mostrador, en el área de facturación del aeropuerto de Lima, donde se muestran los envases que está prohibido transportar en las maletas, y donde se aprecia en primer plano una botella vacía de Agua Florida. En varias ocasiones estas botellas han sido requisadas tras facturarse el equipaje, con el riesgo de perder el vuelo. Ante este riesgo, la alternativa es comprar, a mayor precio, las mismas botellas a través del distribuidor oficial en España, el «Museo del Tarot, distribuidor oficial de Santería Milagrosa», en cuyo etiquetado para el mercado español se indica que es una «preparación odorífera para uso exclusivo en ceremonias religiosas».



Figura 11. *Perfumes que se comercializan en Perú con fines ceremoniales, y empleados por Hermandades. Jarandilla de la Vera (Cáceres) (fecha: 09/08/2014).*

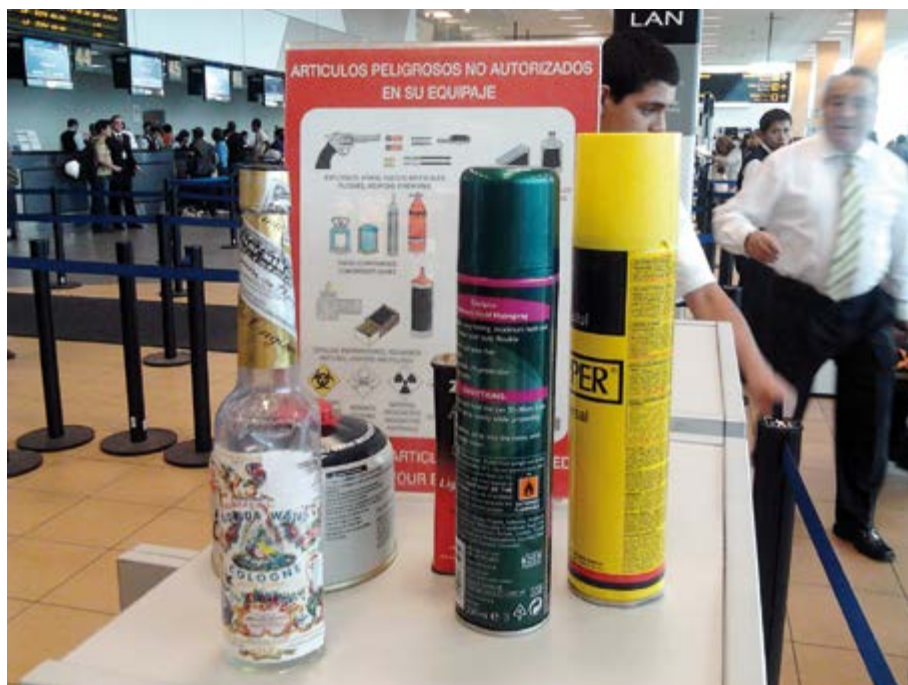


Figura 12. *Muestra de artículos prohibidos para ser transportados dentro del equipaje. Aeropuerto Internacional Jorge Chávez (Lima, Perú) (fecha: 13/06/2012).*

La opción seguida por varios chamanes ha sido elaborar ellos mismos los perfumes, siguiendo los métodos empleados por los perfumeros amazónicos: usan una base alcohólica, como alcohol etílico o aguardiente de caña, donde dejan macerar distintas plantas como la ruda, bulbos de piripiri, raíces y cortezas diversas, o flores, a las que pueden añadir alcanfor, timolina, u otros perfumes adquiridos en Perú y no tan conocidos como el Agua Florida. El objetivo es dar con un «mejunje potente» al que el chamán le sopla tabaco, y «lo hace suyo». El modo de trabajar con el perfume suele consistir en que el chamán se moja los labios con él y lo sopla sobre la coronilla del participante, pero debido su alto grado alcohólico, y más aún si en una ceremonia hay decenas de personas a las que «soplar», los labios acaban quemándose, por lo que recientemente los chamanes optan por usar pulverizadores de plástico.

Los sahumeros son frecuentes en las ceremonias de ayahuasca. En ocasiones se emplean pebeteros donde se prende carbón prensado, o bien brasas que se extraen de estufas o chimeneas que pudiera haber en la sala donde se

celebra la ceremonia de ayahuasca, que sirven para quemar plantas aromáticas y resinas como copal, palo santo, romero, salvia, tabaco, lavanda, cedro, etc. El humo protege y limpia, permitiendo, según Ricardo, «transmutar energías negativas» que puedan estar en el lugar de la ceremonia. Ricardo, en ocasiones, invita a los participantes a que hagan sus «rezos» tomando unas pocas hojas secas de alguna de las bolsitas que ha colocado en su mesa-altar, formulen interiormente un propósito o intención, y las depositen sobre las brasas. El humo actúa como vehículo para el rezo.

La parafernalia descrita es la más común en las ceremonias de ayahuasca de la modalidad vegetalista. La parafernalia que emplea Ricardo es la más abundante y variada, mucha de la cual tiene por finalidad ser empleada en las limpiezas. La mesa-altar de Ricardo se compone de piedras, plumas y pieles, una variedad de semillas engarzadas en forma de colgantes y pulseras, algunos objetos metálicos, hojas secas de plantas para sahumerios, tabaco y perfumes, tal como aparece en la figura 13. La parafernalia que emplea en España no es la que empleaba en Ecuador, dado que el tráfico internacional de muchos de estos objetos está sometido a control, como objetos de origen animal o



Figura 13. *Mesa-altar de Ricardo Awananch. Boadilla del Monte (Madrid)*
(fecha: 08/05/2009).

vegetal, y podrían ser requisados en las aduanas. La parafernalia que utiliza procede en gran medida de regalos que le han hecho participantes en España.

Respecto a la vestimenta, en España los chamanes muy rara vez visten ropas o complementos distintivos de su estatus en la ceremonia, y no difiere de manera singular de la que viste el resto de participantes. Suelen vestir la misma ropa de calle, cambiándose de camiseta o camisa por otra limpia que, a veces, simplemente se ponen encima de la que ya llevan. En verano pueden vestir un pantalón de chándal y una camiseta, y en invierno cubrirse con un poncho o un forro polar. Si llevan algún tipo de colgante, por lo general lo llevan por debajo de la ropa. La pauta básica que siguen ellos mismos, y que recomiendan a los participantes, es que la vestimenta sea cómoda. En ocasiones la recomendación expresa, como ya señalé, es la de usar el color blanco cuando el chamán busca orientar la ceremonia hacia un «trabajo espiritual», señalando al mismo tiempo que es «un detalle, no importante pero sí significativo». En Iquitos, el tabaquero Ernesto viste en las ceremonias un pantalón de chándal, una camiseta de tirantes y unas chanclas, y su recomendación es combinar siempre colores: los colores atraen determinadas energías, y vestir de un solo color atrae un solo tipo de energía, lo que puede provocar desequilibrios en la persona; así, por ejemplo, comenta que todos sus pantalones de chándal llevan cosidos en los laterales unas cintas de otro color. Si a una persona le gusta vestir de un solo color, lo que puede hacer es portar un pequeño broche o un collar de otro color, para equilibrar la energía del color dominante.

3. EL TIEMPO PREVIO A LA PRIMERA TOMA DE AYAHUASCA

La ceremonia tipo que describo empieza un sábado por la tarde y finaliza el domingo por la mañana. A media tarde del sábado los participantes van llegando a una casa rural. Muchos se conocen entre sí, pero siempre hay alguien nuevo que va a tomar ayahuasca por primera vez. Pasan a la sala, examinan el sitio, observan dónde se va a sentar el chamán, y dejan sus sacos de dormir y demás pertrechos en un lugar que eligen con cierto cuidado según donde se encuentre la cabecera de la ceremonia. Los principiantes se suelen colocar en cualquier sitio, donde encuentran un hueco, o junto a la persona con la vienen. En la figura 14 se observa la sala ya preparada antes de iniciarse una ceremonia de Josep en la provincia de Lugo, en la que los participantes han dispuesto sus colchonetas y cojines. En el centro se observa un altar rodeado de los tambores de algunos de los participantes, que quedan depositados en el centro durante toda la noche.

Luego los participantes van leyendo y rellenando el formulario de consentimiento informado, y efectúan el pago. Hay participantes que se muestran distendidos; otros conversan sin cesar y ríen a carcajadas, o bien permanecen callados y abstraídos; hay quien trata de aclarar todas sus dudas antes de



Figura 14. *Sala preparada para celebrar una ceremonia de ayahuasca. Provincia de Lugo (fecha: 06/07/2011).*

iniciarse la ceremonia, para tener la sensación de que está todo controlado; hay quien está sentado con los brazos cruzados sobre el estómago, aguantando la tensión; hay quien nunca ha tomado ayahuasca pero muestra una gran erudición acerca de plantas maestras y sustancias psicoactivas en general.

Se espera a que llegue el último de los participantes, y no se empieza hasta que están todas las personas que anunciaron su asistencia. Si se ha sobrepasado la hora programada de inicio del trabajo y falta alguien, se trata de localizarlo por teléfono hasta conocer la causa del retraso. La puerta de acceso a la finca se cierra, y no se admiten participantes, de última hora. Una vez que ya han llegado todos los participantes y se encuentran en la sala, se hace un recuento final para asegurarse que no falta nadie de los que habían anunciado su presencia. Todos, chamán y participantes, se encuentran sentados en el suelo a lo largo del perímetro de la sala, con la espalda apoyada en la pared. La sala aún está iluminada, y los participantes están en silencio. Se reparten cubos o bolsas de plástico por si se produjeran vómitos. También se reparten rollos de papel higiénico. En la cabecera se sienta el chamán, junto a su parafernalia. En ocasiones se sahúma la sala con incienso, palo santo, copal, sándalo, etc.

3.1. Ronda de presentaciones

No suele haber un momento en el que formalmente se declara la apertura de la ceremonia, sino que, a lo sumo, el chamán puede decir «bien, vamos a

empezar», para que se haga silencio. Se trata de una aproximación gradual, casi inadvertida, al momento en que se hace la primera toma de ayahuasca. Si el chamán conoce a los participantes, y estos conocen el tipo de ceremonia que suele llevarse a cabo, tras las explicaciones iniciales se pasa a la preparación de la primera toma. En otras ocasiones, se hace una ronda de intervenciones de los participantes, en donde pueden poner de manifiesto cuáles son sus expectativas para esa noche y cuáles son las motivaciones que les llevan a querer participar.

En primer lugar el chamán pregunta quién o quiénes toman ayahuasca por primera vez. El número de primerizos es variable, a veces son dos o tres personas las que levantan la mano, a veces ocho o diez de entre cuarenta. Se les pregunta su nombre, y si han tomado con anterioridad otras plantas maestras o alguna otra sustancia psicoactiva. Se les pregunta igualmente si toman alguna medicación o si tienen diagnosticado algún trastorno mental. Aunque estas preguntas ya han podido ser formuladas a través de un cuestionario previo, o en la entrevista personal, los chamanes repiten las preguntas en público dado que en ocasiones los participantes ocultan estos extremos. El chamán pide a los primerizos que cuando se acerquen a tomar ayahuasca le recuerden que es la primera vez que la toman.

A continuación el chamán puede pedir a los participantes que se presenten brevemente y expongan los motivos que los han llevado a querer asistir a la ceremonia, lo que coloquialmente se denomina «ronda de presentación» o «ronda de propósitos». Los testimonios recogidos en el trabajo de campo, acerca de los motivos expresados por los participantes para asistir a una ceremonia de ayahuasca, son múltiples, y van variando con el tiempo, a medida que van asistiendo a más ceremonias. He compartido ceremonias de ayahuasca con alrededor de mil quinientas personas, con alguna de las cuales he mantenido contacto regular desde el año 2006, año en que inicio mi trabajo de campo. El criterio seguido para agrupar y ordenar estos testimonios, separando las manifestaciones que reflejan expectativas, de aquellas que reflejan motivaciones concretas e identificables, obedece a la percepción que he obtenido en el trabajo de campo acerca de la naturaleza de los «procesos» que activan los «efectos» de la ayahuasca, activación que se inicia en las primeras tomas, caracterizadas por la existencia de numerosas ideas preconcebidas, que poco a poco van desapareciendo, y van siendo sustituidas por objetivos cada vez más concretos que el participante siente que necesita alcanzar para avanzar en un proceso que califico de sanación/aflicción, y que analizaré en el capítulo 8.

Hay quienes acuden a una ceremonia sin ideas preconcebidas acerca de lo que se van a encontrar, siendo acompañados por un familiar o un amigo que ya cuenta con experiencia previa. Algunos se han dejado guiar por una intuición tras oír hablar de la ayahuasca, por ejemplo en un programa de radio, y, sin saber muy bien porqué, deciden tomar. Con frecuencia no cuen-

tan con experiencia en el uso de otras sustancias psicoactivas, «ni siquiera un porro». Otros proceden del «mundo psiconáutico» vinculado a prácticas terapéuticas, principalmente la psicoterapia, el crecimiento personal y la autoexperimentación mediante enteógenos. Afirman haber consumido «drogas alucinógenas» como LSD, 2CB y 2CI (fenitelininas), setas, u otras sustancias como MDMA (coloquialmente «éxtasis») o marihuana y, raramente, cocaína o heroína. En una ceremonia dirigida por Manuel, psicólogo, pregunta a un hombre de unos treinta años por los motivos que lo llevan a tomar ayahuasca, pero el participante dice no buscar nada en concreto. Nunca se ha formulado expresamente la pregunta «¿qué necesito?». Manuel le sugiere que piense en la planta y se dirija a ella formulándole algún deseo:

Probablemente le pediría [a la ayahuasca] saber qué es lo que tengo que cambiar. Como no lo sabes por eso no le pides nada, te quedas un poco bloqueado. Le pediría probablemente saber qué quiero...

En ocasiones, la curiosidad es la principal motivación, y el deseo de tener una nueva experiencia. Un profesor universitario de una Facultad de Psicología, que ha tomado LSD, psilocibina, *Salvia divinorum* y el cactus *sanpedro*, señala que

me trae aquí pues el..., el indagar un poco más en este tipo de cosas, ¿verdad? Nunca..., no conozco todavía la experiencia de ayahuasca, ¿verdad?, y estoy muy interesado en tema de enteógenos y ese tipo de cosas, y bueno, y en el conocimiento de uno mismo a través de este tipo de sustancias.

Otros acuden a tomar ayahuasca creyendo que van a tomar «un potente alucinógeno», de mayor potencia visual que la LSD o los hongos psilocybes, con los que se pueden tener visiones a plena luz del día, con los ojos abiertos o cerrados. Ni quienes toman por primera vez ayahuasca, y no tienen experiencia previa con otras sustancias psicoactivas, ni quienes tienen experiencia con «alucinógenos», y están prevenidos acerca de la ayahuasca como «un potente alucinógeno», pueden evitar sentir cierta tensión en los momentos previos a la ceremonia. La sensación de miedo es un tema recurrente que se manifiesta en los relatos de los participantes acerca de sus buenas o malas experiencias con la ayahuasca u otras sustancias psicoactivas. Hay una preocupación por la intensidad de los efectos, pues quien no tiene experiencia con sustancias psicoactivas ha oído hablar a «experimentados psiconautas» que la ayahuasca es «de las drogas más potentes». «¿Tú crees que sabes que estás en una película o no? Quiero decir, si sabes que lo que estás viendo es porque has tomado ayahuasca», pregunta una participante a otra. Otro, cuando oye que en la ceremonia se debe mantener el silencio para no molestar a los otros participantes, pregunta: «¿Pero tú puedes controlar eso de gritar, no gritar...?». A una participante se le escapa: «¡hay, qué nervios!». Los

participantes que van teniendo experiencia acumulada tomando ayahuasca muestran una actitud más relajada, y el miedo se va transformando en un sentimiento de respeto hacia la planta.

Con cierta frecuencia los principiantes afirman no sentir los efectos de la ayahuasca en sus primeras ceremonias. La disonancia entre expectativas y experiencia real, unido al autocontrol más o menos consciente que ejerce el participante sobre todo efecto inesperado —«ir con el freno de mano echado»—, tal vez expliquen la aparente ausencia de efectos subjetivos de la ayahuasca o, dicho en términos coloquiales, que la ayahuasca «no les suba». Leopoldo señala que lo que suele repetir en sus ceremonias es que las expectativas son un obstáculo al trabajo, y que no responden sino a «una visión del mundo»:

En general los humanos somos gentes muy visuales, y los occidentales muy audiovisuales, y se le da mucha importancia a lo visual en el trabajo de la medicina, y se entiende eso como la visión. Pero la gente con la que yo aprendí es que cuando uno recibe entendimiento, un mensaje que realmente enriquece la vida, desde ese punto, el poder sentir y conectar con el amor universal que es la energía de la vida, para nosotros es muy buena visión, y no has visto nada. Hay mucho de los visuales que son pirotecnia o Spielberg [director de cine conocido por los efectos especiales de sus películas], o a veces simplemente basura de la sobresaturación que tenemos de imágenes de todo tipo. Es importante ese entendimiento, captar que realmente la visión, la verdadera visión, va por otro lado (Leopoldo).

Para Josep, la ayahuasca permite conectar al participante con su «sanador interno, con su sabiduría interna». Quienes buscan ver «elefantes rosados volando», o entrar en contacto con su «animal de poder», están haciendo el trabajo al revés: «no quieran irse al cielo sin haber pasado por su sombra. Abracen su sombra, abrácenla, porque también es nuestra. A veces huimos de la sombra, eso forma parte de nosotros, luz y oscuridad, porque cuanto más huyan más les va a perseguir». Para Josep, la LSD es un «placebo» que induce una experiencia puramente mental, que alimenta las fantasías alucinatorias del occidental, mientras que la ayahuasca es un trabajo que implica «conectarse con la propia alma» y confrontarse «no» con lo que uno desea ver, sino con lo que no desea ver:

No se extrañen que si veo a alguno [durante la ceremonia] que está fantaseando, vaya y le toque el hombro y le diga que se ponga el mono azul marino, [y le diga] «coge el pico y la pala» ¡Empiecen a resolver cosas por ahí, pero no empiecen el trabajo al revés! (Josep).

Las motivaciones se van volviendo más concretas a medida que el principiante va entendiendo cuáles son los efectos de la ayahuasca, y qué tipo de

procesos induce. De esta forma, se puede establecer un orden en los diversos motivos que se manifiestan en las rondas de propósitos.

Con cierta frecuencia los participantes mencionan el ego. Este ego podría describirse como la parte de la personalidad que el participante identifica como la que les impide experimentar la plenitud bajo el trance, y alcanzar una de las características que James (1902:509) asocia a las experiencias místicas, la «cualidad de conocimiento», semejante a un estado afectivo, que describe como iluminación o revelación. Este ego se identifica como la identidad individual del sujeto, que reacciona de manera grosera ante la amenaza de su disolución durante el trance. Esta reacción, que se percibe como grosera bajo los efectos de la ayahuasca, hace que el participante perciba el ego como algo negativo, y por ello «matar el ego» es, a veces, uno de los objetivos de los participantes en la ceremonia. Sin embargo, los chamanes aclaran, en ocasiones, que no hay que matar el ego, sino que el ego es necesario para vivir, y lo adecuado es dominarlo y controlarlo. En ese sentido Túlio, un chamán brasileño, afirma que el ego «es un mal comandante, pero un buen soldado», y Leopoldo lo identifica como la función racional del ser humano con la que hay que reconciliarse, aunque hay que estar prevenidos porque tiende a tomar el control total sobre la propia vida:

Después de muchas peleas me di cuenta que la razón es una parte muy valiosa de nuestro ser, el problema suele ser que termina tiranizando a todo el ser y se instala como el tirano. Se pueden trabajar otras cosas, hay otra inteligencia distinta a la mental, enfocarse en el corazón, buscar un equilibrio, no se trata de entrar en una pelea con la parte racional, solo no prestarle atención y centrarse en otros aspectos (Leopoldo).

Una expresión mencionada con frecuencia por los participantes es la de encontrar «mi camino»: la necesidad de encontrarlo, encontrar guía u orientación para saber qué se quiere, para saber qué cosas deben cambiarse. Hay quien lo describe como encontrar «un lugar en el mundo», o encontrar «un proyecto vital». Una mujer siente que está en un momento crucial en su propia vida:

Estoy hoy aquí para ver por dónde tengo que tirar, buscar un camino, porque estoy en un momento clave sin saber muy bien por dónde tengo que ir, y confío en que me va a dar una dirección.

Un hombre afirma que ha acudido a la ceremonia

porque estoy en un proceso de transición, en el campo personal como en el profesional, y..., bueno, pues... clarificar un poco ideas [...] y ver qué camino tomo.

Para otro su motivación es «poner el intento en acercarme a mi yo superior, y pedir consejo, o visión más bien, por dónde seguir en la vida, mi verdadero camino», y para otro «escuchar mi voz interior y caminar hacia mi camino». Un hombre afirma que ha ido a tomar ayahuasca porque

me gustaría deshacer algunos nudos (silencio) que hay por ahí dentro (silencio) no tengo muy muy muy claro cómo... o sea, sé (carraspea) sé que nudos son pero no sé explicarlo, no sé...verbalizarlo [...] llevo... ya (silencio) un par de años haciendo sin hacer, ¿no?, y empiezo a intuir hacia..., hacia dónde va mi camino, pero no acabo de verlo, ¿no?

Los participantes, tal como suelen indicar los chamanes al inicio de la ceremonia, van percibiendo que no hay que buscar fuera de uno, sino dentro. Una mujer que había empezado a tomar recientemente ayahuasca describe el proceso iniciado como de mayor autoafirmación, señalando que «prefiero estar sola a mal acompañada», o «ahora selecciono mucho más lo que quiero». En otras ocasiones la atención se enfoca hacia la identidad sexual y de género, y una mujer afirma desear «sentir el útero», y un hombre «sentir mi masculinidad». Otros lo manifiestan como la necesidad de «entrar un poco más en contacto conmigo mismo», o «centrar la energía hacia mí mismo, hacia dentro, no hacia fuera».

Los participantes adoptan una actitud de superación personal orientada a trascender el miedo y lo que los limita, buscar algo «superior», ver qué hay «por ahí arriba», quitarse el miedo a sentir el cuerpo y a encontrarse consigo mismo. Consecutivamente, manifiestan un deseo por coger fuerza, darse un empujón, confiar en la propia intuición y en la propia fuerza, o trabajar la confianza en uno mismo. Tomar la decisión de coger las riendas de la propia vida, y tener la capacidad de tomar decisiones efectivas que la mejoren, es un largo proceso de empoderamiento que se sigue en las ceremonias de ayahuasca. Este proceso se experimenta como una toma de conciencia —hacerse conscientes— de apegos y dependencias emocionales hacia otras personas, o hacia ellos mismos representados en el ego. Cuando los participantes empiezan a ser conscientes de estas ataduras, empiezan a verbalizarse nuevas motivaciones como «liberarse de cadenas», «sentirse libre», «deshacer algunos nudos». Poco a poco los trabajos se van orientando hacia la obtención de las condiciones necesarias para llevar una buena vida: confianza, fuerza, disciplina, constancia, armonía.

Finalmente, aparecen motivaciones relacionadas con la sanación personal y con la sanación de las relaciones con otros. Se experimenta la necesidad de limpiarse interiormente, sanar emociones, recuperar la alegría, mejorar la autoestima. Con frecuencia, el trabajo se orienta hacia aspectos conflictivos de las relaciones familiares, como la relación con el padre o la madre, la familia como origen de numerosos traumas y conflic-

tos, deberes y obligaciones. Algunos participantes piden «tener paciencia con mis hijos», «armonía con mis hermanos», fuerza para sobrellevar el cuidado de una madre o un padre, «limpiar resentimientos». Se experimenta la necesidad de «conectar con el aquí y ahora», «vivir el cuerpo», «bajarse de la cabeza», «estar pendiente de todas las sensaciones», parar «el diálogo interno».

Las motivaciones verbalizadas públicamente por los participantes hacen referencia, casi exclusivamente, a procesos que podemos denominar emocionales y mentales o psicológicos, asociados genéricamente a cuestiones de lo que suele denominarse como crecimiento personal. Hay otras motivaciones que no suelen manifestarse en público y que los participantes solo dan a conocer a los chamanes, o a otros participantes en privado. En ocasiones se trata de superar el duelo por un progenitor, un hermano o hermana, o el cónyuge. Se busca sacar fuerza en el proceso de cambio que puede inducir el duelo; desatascar emociones y despedir al fallecido. Como afirma una mujer en una entrevista, «hay que vivir y hay que morir, y hay que aceptar a las personas que se van». También el duelo se da por una relación rota a raíz de una infidelidad, o por un divorcio que no se acepta, como manifiesta una participante:

Yo traía muy claro lo que quería: yo me separé hace años de mi marido y me encontraba totalmente atada a él. Nos habíamos separado pero él se había ido, pero yo no, yo seguía atada pero necesitaba liberarme. He llorado mi despedida [durante la ceremonia de ayahuasca] pero me sentía bien. [...] He tenido que salir a vomitar porque yo quería soltarlo entero y que no queden más restos, y lo he vomitado también.

En otros casos se trata de afrontar traumas infantiles, como casos de violencia familiar, o de abusos sexuales. Leopoldo recomienda atender a la postura corporal durante la ceremonia:

Sugiero una postura fetal, que es la que más ayuda para hacer una introspección al pasado. Cada postura corporal implica una manera de mover o no la energía, entonces la postura que adoptemos durante el trabajo es importante (Leopoldo).

A las ceremonias de ayahuasca también acuden con cierta frecuencia personas que están luchando contra su adicción a distintas sustancias, como la cocaína y el tabaco industrial. Hay personas que acuden a las ceremonias y ven mejorar o desaparecer enfermedades físicas, como problemas relacionados con las tiroides y la hipoglucemia. Hay personas diagnosticadas de cáncer o sida que acuden a las ceremonias de ayahuasca por sus propiedades purgantes, para limpiarse de las fuertes medicaciones que toman a causa de sus enfermedades.

3.2. Explicaciones del chamán acerca de la ceremonia

Tras la ronda de propósitos o de presentación, que permite al chamán conocer un poco mejor a los participantes, y a los participantes conocerse entre sí, pasa a «explicar» la ceremonia de ayahuasca que tendrá lugar esa noche. En su intervención suele aclarar que la ayahuasca no es una «droga», sino que es «medicina» que activa una serie de procesos en las personas que pueden provocar vómitos, y que eso está bien, porque permite a las personas sanarse, y que al final de la ceremonia se llevará a cabo una terapia, en la que se les soplará tabaco y perfume. Explica la función de los *ícaros*, da una serie de consejos, como la importancia de no resistirse a los procesos que se pueden abrir, y alguna norma, como la de no abandonar la ceremonia hasta que se dé por cerrada.

En ocasiones, la ceremonia se da en un contexto más amplio de actividades que abarcan un fin de semana completo, desde el viernes por la tarde hasta el domingo al mediodía, y en este caso las explicaciones son necesariamente más extensas, se habla de la organización de todo el fin de semana. Josep, por ejemplo, inicia las actividades el viernes por la tarde con una reunión de bienvenida y, ocasionalmente, una ronda de presentación, y luego se hace un *inipi* (figura 15).



Figura 15. Inipi. Provincia de Cáceres (fecha: 27/11/2015).

Tras el *inipi* del viernes por la noche, siguiendo el esquema de trabajo de Josep, el sábado por la mañana se celebra una purga de tabaco, si bien hacia 2012 se va sustituyendo —o bien alternando— con la toma de *llullo caaspi*/bejuco. El sábado por la tarde tiene lugar la ceremonia de ayahuasca, y el domingo por la mañana se realizan las terapias, solo en aquellos casos de participantes que no se encuentran muy «redondos», seguida ocasionalmente de una ronda de integración. El cierre ceremonial a todo el fin de semana se realiza el domingo poco antes del mediodía, formando un círculo en el que Josep dirige unas breves palabras de despedida, tras lo cual los participantes se abrazan.

Leopoldo sigue otro programa de fin de semana, consistente en hacer una ronda de propósitos y una ceremonia de ayahuasca el viernes por la noche; el sábado por la mañana tiene lugar una ronda de integración de la ceremonia del día anterior; por la tarde una ronda de propósitos previa a la segunda ceremonia de ayahuasca; y el domingo de madrugada se hace un *inipi* y, seguidamente, una ronda de integración de cierre. Las terapias se realizan durante las propias ceremonias de ayahuasca.

Las explicaciones son más extensas si el chamán viaja a España y sus ceremonias se organizan de manera esporádica, pudiendo durar alrededor de veinte minutos. Cuando el chamán vive en España y dirige ceremonias de manera regular, la mayoría de quienes participan suelen tener ya experiencia previa con ese chamán, y las explicaciones no suelen extenderse más de diez minutos. En cualquier caso, no suelen incluir pormenores relativos a lo que sucede «durante» el trabajo. Las aquí reunidas son un resumen del tipo de explicaciones que suelen darse con mayor frecuencia, y puede dar la impresión de que el chamán da información exhaustiva acerca de la ceremonia, cuando en la práctica es más bien al contrario: las explicaciones se reducen, por lo general, a lo mínimo imprescindible para que los participantes conozcan el orden básico de la ceremonia. El contenido de estas explicaciones atañe a cómo entender qué es la ayahuasca, cuál es la estructura de la ceremonia, y dar unos consejos y normas que deben tenerse en cuenta a lo largo de la noche.

Frecuentemente los chamanes señalan que la ayahuasca «es una medicina, no una droga», y que en muchas culturas indígenas la ayahuasca recibe el nombre de «medicina». La ayahuasca se describe como una medicina porque se considera que tiene «entendimiento» y «comprensión» propias, poniendo orden en el caos, y dando a cada persona «lo que necesita en cada momento». Muchos chamanes concluyen aquí su explicación acerca de lo que es la ayahuasca. Otros, como Josep, mencionan que la ayahuasca es medicina porque

te conecta con tu sanador interno, con tu sabiduría interna, como quieras llamarla, Dios interno, Buda. Ella tiene el poder y la sabiduría de conectarte

directamente con tu esencia. Quien les va a hablar, si se lo permiten, va a ser su consciencia, su alma, lo más profundo en ustedes, si no se pierden por laberintos fantásticos y fantasiosos (Josep).

Otras explicaciones, menos habituales, hacen referencia a aspectos «energéticos» de la planta. Para Ricardo la ayahuasca es una medicina que trabaja a nivel energético en el cuerpo físico, psicológico, emocional y espiritual, por ese orden. Tal como lo explica, la ayahuasca actúa «rebobinando» la información almacenada en los cuerpos a lo largo de la vida, detectando bloqueos energéticos, heridas físicas y emocionales mal curadas, patrones malsanos de pensamiento, etc. Cuando el participante es consciente, o simplemente intuye la existencia de dichos bloqueos, puede experimentar una resistencia y una lucha contra lo que identifica como los «efectos» de la ayahuasca. Si no acepta la experiencia que está viviendo, esta lucha puede generarle enorme sufrimiento durante la ceremonia, salvo que sea capaz de «transmutar», en palabras de Ricardo, ese bloqueo mediante el vómito o la diarrea. El papel del chamán, para Ricardo, es limpiar y extraer el bloqueo energético, permitiendo que la energía fluya.

Para Leopoldo, al igual que el cuerpo físico puede ser herido, y desangrarse, los restantes «cuerpos» pueden ser igualmente heridos y sufrir fugas o pérdidas de energía. La herida en el cuerpo físico puede haber cicatrizado, pero la herida energética puede seguir abierta. Entidades del «bajo astral» pueden adherirse a esas heridas abiertas y alimentarse de su energía. Estas entidades son como «vampiros» o «parásitos energéticos», que pueden incluso manipular la mente de la persona para llevarla a reproducir patrones cíclicos que garanticen que la herida sigue abierta.

Los chamanes explican que se va a dar una toma de ayahuasca, y que a la hora, más o menos, puede haber una segunda toma para aquéllos que consideran que la primera no les ha hecho «efecto». La primera dosis que sirve suele ser suficiente para experimentar, más allá de toda duda, los efectos de la ayahuasca. Sin embargo, sucede que hay muchos participantes que «creen» que la ayahuasca no les ha hecho efecto. Para evitar dudas, Esteban procura ser muy explícito:

Vamos a ofrecer una segunda toma para quienes quieran o necesiten un poco más, si no están lo suficientemente bien. Ahora, ¿cómo saber cuándo tomar más? ¡Si piensan... que quieren tomar más, toman más! Y la segunda opción es: ¡si tienen la duda de si tomar más, toman más! (risas) [...] Si ya vomitaron no toman más, porque su cuerpo no puede más, entonces básicamente esas son las reglas ¡Cuando estás donde hay que estar tienes claro que no quieres tomar más! (Esteban).

El efecto de la ayahuasca se describe como un proceso en el que la bebida recorre el cuerpo detectando y reuniendo «toxinas» y «malestares», y

cuando alcanzan una cantidad significativa, su expulsión es posible porque, todo unido, genera una sensación de náusea que, finalmente, se traduce en vómito, sacándolos del cuerpo. Como señala Fernando, «mi maestro [don Solón Tello] dice que si vomitas está bien, y si no vomitas la ayahuasca, está juntando, juntando por dentro cosas y cuando considera que tiene suficiente, lo hace vomitar». O tal como lo describe Ricardo:

La abuelita limpia, purifica y regenera, y cuando realiza esa función vamos a sentir como malestar, entrando a otro estado de consciencia, vamos a sentir como mareo, como ganas de vomitar, podemos sentir que entramos en lugares que ya hemos vivido, recordando todo lo que hemos vivido, entonces al recordar va a ser como rebobinar para limpiarlo todo [...], cuando ya ha recogido toda la impureza de nuestro cuerpo, algunos vomitan, otros se van mediante evacuación, se manifiesta como una diarrea (Ricardo).

Este proceso de limpieza se concentra en el área abdominal. Para Ricardo, cuando la ayahuasca «ha recogido todas las impurezas puede venir una sensación de vomitar, en el chakra² del estómago, el órgano más importante del organismo, y entonces empiezas a vomitar». Josep también hace mención al vientre:

En el vientre, que es donde se almacena la historia personal, se pueden formar unas flemas, el odio, el resentimiento. Hay mil cosas ahí. Si se lleva esa densidad encima, se va a vomitar. Vomitar es un privilegio, porque se es consciente de lo que está sacando, o también es importante cagar. La limpieza es de esas dos formas (Josep).

La presencia en las ceremonias de cubos, barreños o bolsas de plástico es algo habitual. Claudio explica cómo emplear el cubo:

Bueno, los cubos..., ¿vale?, los cubos son buenos compañeros, entonces si vienen vómitos... pues, una buena postura para..., si hay alguien que está trabado [...] o tienen algún problema que no pueden sacar, pues esta es una buena posición [...] si puedes levantar un poco el culete, pues mejor, pues para darle al estómago pues altura en comparación con la boca [...] levantar el culete mejor, vomitar sentados es más difícil (Claudio).

Una mujer interviene para decir que es «muy contenida en eso de vomitar en grupo». Esteban explica que «cuando te viene es inevitable, y si es inevitable no lo vas a poder evitar». La mujer comenta que nota «que me va viniendo, entonces como lo noto que me va viniendo...». Esteban le dice que «si no, te vas al baño, ¿sabes?», aunque, como añade Claudio, «muchas

² Término sánscrito para designar un punto del cuerpo en el que confluyen todos los canales energéticos, frecuentemente mencionado por los chamanes en España y en Perú.

veces hay empatía, entonces si empieza el de al lado, te empatizas [...] y vomitáis juntos».

Nak explica que, en un momento dado de la sesión, «cuando comience el cierre del trabajo» irá llamando a los participantes uno a uno para que se acerquen y se sienten frente a él, para soplarles perfume y tabaco. El objetivo es «limpiar impurezas» y «proteger el campo energético»:

La ayahuasca te abre todo tu campo energético, y todos los chakras te los deja bien abiertos, ahí es donde viene el perfume, aprovechando que todo tu campo energético está bien abierto. El perfume, que son puras flores y puras raíces de la selva, entra y te ayudan a florecer todo lo bonito que tienes dentro. Entonces saca del cuerpo toda la tristeza, y todo lo que puedas tener dentro de todas las impurezas, y permite recuperar tu propia luz, y una vez que empiezas a brillar y ya recuperas esa experiencia de luz, tienes el tabaco que sella un poquito y te cierra el campo energético para que no te entre nada, para que estés bien protegido. [...] Se sopla en las manos, en la coronilla y en la espalda, y el perfume igual. A partir de ese momento ya puedo descansar, te puedes dormir si quieres (Nak).

En ocasiones, Esteban se extiende en la explicación de la técnica del soplado de tabaco. Cuando el participante se sienta frente al chamán, este canta un *ícaro* mientras sostiene un mapacho con la mano, y lo que hace es «cargar» el cigarro con el *ícaro*, y el *ícaro* es el que lleva la intención del chamán. Luego, con la soplada del humo del tabaco

lo que hago es cerrar vuestro campo etérico, y meter la fuerza del *ícaro* que yo he cantado antes, ¿vale? Yo cuando canto, cuando estáis aquí delante, no os canto directamente a vosotros, le canto al tabaco, el tabaco hace de vehículo entre la intención y la persona, ¿vale? Yo solo con cantarte no entra, no, pero si le canto al tabaco el tabaco lo mete porque esto es alimento para el espíritu, ahí sí que funciona (Esteban).

O bien aclara otras funciones del tabaco:

El tabaco que soplamos es tabaco que crece en la selva, que se llama mapacho. Es un tabaco negro que no viene de tabacalera, el tabaco en la cosmovisión amazónica, es el rector de todas las plantas, es el que endereza a todas las plantas, es el que centra de vuelta el cuerpo de la persona. Si estáis con una mareación un poco torcida, pues lo soplamos y ahí enseguida se restablece el centro (Esteban).

Con la soplada se pretende «cerrar un ciclo» en la ceremonia, que haya «un antes y un después» en el trabajo, y que los participantes se centren antes del cierre de la ceremonia. Otros chamanes denominan el trabajo que realizan al final de la ceremonia «terapia» o «limpia». Ricardo distingue entre

«previa terapia» y «terapia individual». La primera la realiza con personas que están pasando un mal momento durante la ceremonia, y antes de que se inicien las terapias individuales a cada participante:

Yo siempre cuando ya tomo ayahuasca siempre voy viendo en qué niveles cada uno va a estar [...] entonces yo me levantaré y me acercaré para hacer una previa terapia [...] si sentís estados muy fuertes pues también puedes acercarte a hacer la previa terapia, si tenéis fuerzas (silencio) pues si no tenéis yo me acercaré en cada sitio, entonces yo les haré una terapia (silencio) entonces luego habrá una terapia individual a cada uno dependiendo de cómo cada uno esté, si tenemos problemas físicos, o emocionales, o psicológicos, o espiritual, dependiendo de eso se va a hacer una limpia con diferentes instrumentos (Ricardo).

Ricardo anima a los participantes a hablar con él durante la ceremonia si alguien lo está pasando mal:

A veces cosas que no comprendemos, es importante acercarse aquí, con toda confianza, para mí es muy importante eso, porque la terapia de sanación es también a través de la palabra, porque todo lo que tenemos dentro lo tenemos guardado, y cuando hablamos con alguien es una terapia muy bonita. Hay varias maneras de sanar de manera tan natural, sin esfuerzo físico, porque estamos muy abiertos, los cinco sentidos están muy abiertos (Ricardo).

En ocasiones, Ricardo introduce en sus ceremonias el «tabaco de la palabra» o «tabaco de rezo», un cigarro «armado» con una hoja de maíz, que se pasa entre los participantes cuando los efectos de la ayahuasca ya se han hecho notar, y que permite efectuar esa terapia mediante la palabra.

El chamán conoce las expectativas y las motivaciones de los participantes a través de la entrevista previa, el cuestionario o por lo que han manifestado en la ronda de propósitos; los ha observado antes de iniciarse la ceremonia y luego en la sala, dónde se han situado, qué posturas corporales adoptan, etc.; y todo ello le da pie para dar una serie de consejos, cuya finalidad es que el participante disponga de recursos propios para afrontar los momentos más difíciles de la ceremonia, si se le presentan. El chamán recuerda a los participantes que si los efectos se manifiestan con fuerza, especialmente en la primera mitad de la sesión, no olviden que acaban pasándose, que empiezan y terminan, que nadie muere por tomar ayahuasca, ni nadie queda loco; el tiempo puede dilatarse o contraerse, «pero todos van a volver, nadie se queda ahí para siempre», señala Fernando.

Se explica que los cantos del chamán durante la ceremonia reciben el nombre de *ícaros*, que son los que guían la ceremonia, y traen la medicina de las plantas que ha dietado el chamán. Como explica Claudio:

Los *ícaros* son canciones de poder, muchas son invocaciones a las plantas que hemos dietado, a la fuerza de nuestros maestros, de las fuerzas de la naturaleza para que vengan a asistirnos y ayudar en el trabajo de esta noche (Claudio).

En ocasiones, los chamanes cantan canciones empleando la guitarra o ponen música grabada, e intercalan algún *ícaro* cuando lo sienten necesario. Los *ícaros* suelen acompañarse de la *shacapa*, la maraca o el tambor. La música en una ceremonia es como «las cuerdas a las que se van a sujetar para ir caminando». Fernando aconseja que

para mantener un cierto control sobre la experiencia es escuchar la música, simplemente escuchar la música, poner nuestra atención en eso que está sonando, incluso podemos tratar de cantar, tararear, porque eso pone toda nuestra atención ahí, cuando estamos divagando y estamos por ahí perdidos. Hay canciones con guitarra, mantras, *shacapa*. Solo se pide no acompañar cuando esté sonando la *shacapa*, que son los *ícaros*, las canciones tradicionales de la ayahuasca, que llevan otro tipo de energía, son las que guían realmente la energía de la ayahuasca. Pero siempre que escuchen la guitarra, pues bienvenidos, que acompañen el canto, y es bueno cantar (Fernando).

Bajo los efectos de la ayahuasca, concentrarse en la respiración permite mantener un punto de referencia estable, centrado, en el «aquí y ahora». La respiración permite mantener un estado de «presencia», un estado de «conexión» con el propio cuerpo, con la vida, con el mundo. Como señala Josep, «el trabajo consiste en estar presentes, no perder la presencia, y estar siempre atento con lo que estamos recibiendo». Si se mantiene la concentración en la respiración, el participante puede volverse un observador de sí mismo gracias a que la ayahuasca muestra emociones, pensamientos, imágenes, sonidos. El objetivo es tratar de respirar y sentir, «sentir dónde puede haber algo tenso y respirar para que salga», «dejarse llevar, no resistirse, respirar», «hay que respirar todas las situaciones que se nos presenten durante la sesión». Como señala Josep, hay que evitar

quedarse pillado a nada, eso es muy importante. No se queden pillados de una emoción. Hay que dejar que se vayan las cosas para que vengan otras [...]. Hay que aprender a estar y entender qué me está queriendo decir la planta, pero no quedarse pillado. Hay cantidad de información que no estamos preparados para entender (Josep).

Hay que mantener una actitud relajada, pero firme al mismo tiempo. «Buscar la firmeza en uno mismo y al mismo tiempo relajarnos, confiar en el trabajo, en la planta». En la medida en que está relajado el participante, mejor trabaja la medicina. Para Ricardo

es importante entregarse y relajarse. Cuanto más relajado, más limpia la abuelita. La actitud adecuada es simplemente entregar al Gran Espíritu lo que la planta está haciendo dentro de nuestro cuerpo (Ricardo).

Para Josep «el único enemigo que hay en este trabajo es la mente, el control, de estar a la espera de esto o de lo otro». Para Esteban muchas veces la persona no entra en la «mareación» por «problemas de control de la cabeza». Hay personas que han asistido a varias ceremonias, o que en una ceremonia han tomado varias veces ayahuasca, «y no entran». Josep da el siguiente consejo a los primerizos:

Para los primerizos: hay un control inconsciente brutal, no pasa nada, pueden estar pensando «qué mierda de música, qué caro el trabajo, el cretino [el chamán] con esta música, qué pérdida de tiempo», etc. Este discurso es normal, traten de evitarlo, impide que la ayahuasca haga su efecto (Josep).

Si se lucha contra lo que uno siente, «se está dando fuerza a esa fuerza que nos está bloqueando». Hay que dejarse llevar, «hay que rendirse a lo que se ve, no tratar de resistirlo ni manejarlo, solo da sufrimiento, rendirse libera a lo que está ahí». Como señala Josep, «somos luz y oscuridad, todos tenemos una sombra bien potente, hay que trabajarla, nos toca trabajar esa sombra, mírenla de frente. No hay que huir del lado oscuro». Para Ricardo la mejor actitud es la de entrega, «me entrego en manos del Gran Espíritu, porque somos una manifestación de él, y debemos estar confiados en que todo va a estar bien si yo estoy bien también».

Entregándose hacia esta planta de poder nos ayuda a ver lo que no queremos ver a veces, o lo que no podemos comprender. Cuanto menos queramos ver más nos va a mostrar, cuanto menos queramos aceptar, más vamos a acabar aceptando. Es importante no luchar contra la fuerza y el poder de la naturaleza, contra las leyes de la naturaleza, porque lo que es la ley de la naturaleza es simplemente del Gran Espíritu (Ricardo).

Por el contrario, la resistencia es sinónimo de sufrimiento. Para Esteban:

Si intentan controlar, la ayahuasca es muy estricta y te va a caer una paliza hasta que te rindas. Si tenés que ver algo es como que la planta te obliga a verlo, si te resistís te machaca el cuerpo, te sentís mal, entonces si decís «vale, vale, vale, me rindo muéstrame», entonces te muestra y luego te deja en paz. [...] Los que toman por primera vez es muy importante permitir que suceda, [la ayahuasca] puede ser dura y estricta. Si tu cabeza quiere seguir mandando la ayahuasca te va a machacar físicamente, y cuando te rindes entra, te cuenta lo que te tiene que contar, y ya no hay sufrimiento [...] La ayahuasca es una maestra severa, estricta, pero también es una maestra, enseña mucho. El trabajo con ayahuasca permite revisar los asuntos, permite revisar las cosas pendientes, los conflictos, permite hacer introspección, es un buen momento para hacer revisiones autobiográficas, para trabajar el contenido de las cosas y las relaciones, porque da una visión distinta de las situaciones (Esteban).

Para Ricardo:

Hay cosas que uno no acepta, que no permites que entren en tu pensamiento, y cuando sucede eso se entra en un espacio de lucha, entre tú y las cosas que están dentro de tu cuerpo, mientras que cuando aceptas la planta tiene la función de coger toda la impureza y luego lo echas, sacas de tu cuerpo, todos los dolores. (Ricardo)

Para los chamanes es importante mantener la confianza en uno mismo durante la ceremonia, y la confianza en una planta «que se viene utilizando de generación en generación». A los primerizos se les sirve una cantidad menor de ayahuasca, para que no se sientan desbordados por la experiencia y se asusten.

Para los primerizos, quiero que conozcan la medicina, y que la medicina les conozca a ustedes. No les voy a llevar a ningún espacio que no puedan soportar. Les voy a dar menos que a los demás, por encima de todo está la seguridad de la gente. Hoy no les va a suceder, no les va a dar un pelotazo, el subidón no va a ser exagerado (Josep).

Para los chamanes, cuando alguien toma por primera vez ayahuasca, conoce a la planta, pero también la planta conoce por primera vez a ese participante. Es un encuentro entre dos entidades con inteligencia propia. En Hermanosis, cuando soplan a un primerizo, en el *ícaro* con el que «cargan» al mapacho incluyen unas palabras de presentación de esa persona ante la planta: «te presento aquí a mi amiguito [nombre del participante]...».

Puede haber participantes psiconautas también «primerizos», para los que su preocupación sea, por el contrario, que la ayahuasca no les dé «un subidón», por lo que algún chamán trata de evitar que queden defraudados afirmando que

es bastante la dosis que doy, son 30 ml. Tenemos como 100 ml para cada uno para los dos días, no se preocupen, hay bastante medicina, es suficiente para ponerse de la cabeza (Leopoldo).

En cualquier caso, puede que el primerizo temeroso experimente un efecto potente, y el primerizo psiconauta no. En numerosas ocasiones los chamanes aventuran los efectos que tendrá la ayahuasca, como provocar vómitos y diarreas, y a veces se cumplen los pronósticos y otras veces no. Los propios chamanes introducen sus propias expectativas en las ceremonias con una intención no siempre fácil de interpretar. Confrontados ante estas predicciones fallidas, responden despreocupadamente: pasan las cosas que tienen que pasar.

Una recomendación habitual es tener una intención o propósito durante la ceremonia, y «son herramientas de autoapoyo para poder trabajar a todos los niveles, porque eso ayuda a estar más relajado, más tranquilo» (Ricar-

do). Tener un propósito, «no soltarlo, sino mantenerse en ese propósito que traemos, sostenerlo», sirve, al igual que la respiración, para mantener un punto de referencia, para mantenerse centrado durante la ceremonia, porque da una dirección al trabajo.

Otra recomendación habitual es pedir a los participantes que intenten mantenerse sentados con la espalda recta, salvo en casos concretos, en los que se pueden recomendar posturas específicas para trabajar determinados problemas. Se desaconseja tumbarse porque puede sobrevenir el vómito y causar algún tipo de ahogo; o bien porque uno puede quedarse dormido y despertarse en medio de la «mareación». Para Winston:

A veces te vence el sueño cuando la ayahuasca te agarra, te hace dormir, pero cuando tú duermes, así entonces aprovechan las cosas negativas, estás suelto, hay que tener mucho cuidado. Y cuando tomas ayahuasca tienes que estar sentado, si estás ahí echado a tu cuerpo lo acostumbras mal (Winston).

Se pide a los participantes que si se ponen en pie lo hagan con cuidado, porque estando sentados muchas veces no se percibe la «mareación», pero si uno se pone en pie bruscamente puede sentir la «mareación» en toda su intensidad y perder el equilibrio. Por otro lado, se desaconseja cambiar de postura. A veces se está pasando por un momento complicado, y se piensa que cambiando de postura desaparecerá el malestar, cuando lo que sucede es que empeora la sensación. Más allá de tratar de mantenerse sentados, se recomienda igualmente que se esté atento a los movimientos y posturas que el propio cuerpo pide a veces. El cuerpo puede bostezar, suspirar, temblar, sudar, y todos son mecanismos del propio cuerpo para transmutar diferentes energías.

Dentro de las «explicaciones» se da una serie de pautas de orden práctico a seguir durante el trabajo, es decir, mientras se está bajo los efectos de la ayahuasca. En primer lugar, se recuerda a los participantes que la ceremonia se hace con la luz apagada, se hace «a ojos cerrados», y en silencio, si bien Fernando aclara que «no se considera ruido vomitar. Tirarse pedos es normal, llorar es normal, cualquier manifestación catártica es normal, es bienvenida, es una limpieza que estamos haciendo, es una liberación». Se trata de un trabajo personal, de una experiencia personal, íntima, cuyo objetivo es meterse hacia dentro de uno mismo, enfocarse en el propio propósito. Como señala Josep:

Es un trabajo interior, hasta donde se permitan es hasta donde van a llegar, hasta donde ustedes se permitan desde la mente. Dejar que sucedan cosas, ser un observador de uno mismo, dejarse llevar por una vez, dejen la cabeza en la habitación, dejar que sea el cuerpo el que haga el trabajo (Josep).

Josep pide a los participantes que no hablen con el vecino para no interferir: «Si tienen ganas de bailar, bailar por dentro; si tienen ganas de gritar,

gritar por dentro, no hacia fuera». Todo lo que pasa en la ceremonia está bien. De lo que pasa fuera se ocupan el chamán y sus ayudantes, si los tuviera:

Si ven alguien llorar, haciendo su proceso, no agarrarse a eso, no sientan nada. Todo lo que pase esa noche es lo correcto, lo que debe pasar a cada uno. Ese trabajo lo va a hacer el sanador interno, solo ese sanador sabe qué tengo que limpiar, sanar (Josep).

Si el vecino está pasando un trance difícil ya estamos nosotros para ayudarlo, así que cada uno a lo suyo. Si un compañero de al lado está en un proceso, llora, ríe, el trabajo es personal, entonces dejar al compañero que haga su proceso (Leopoldo).

No hay que prestar atención a lo que pasa fuera de uno mismo, a lo que les pasa a los otros. De lo que pasa fuera se encarga el chamán, «para eso me pagan», dice Josep. Sucede que a veces los participantes, en vez de entrar en sus propios procesos, se «enganchan» con «procesos» ajenos y así evitan hacer su propio trabajo: «A veces alguien tiene súper buenas intenciones, “te voy a salvar, no te preocupes”, entonces esa persona que está tan mal, porque yo estoy muy bien, pasa toda la noche distraído queriendo salvar a otra persona». Esto sucede, por lo general, en aquéllas ceremonias que se celebran con suficiente luz como para que los participantes puedan verse entre sí en la sala. Por ello, Josep advierte contra las miradas durante la ceremonia:

No se miren entre ustedes, cada uno viene a hacer su historia. No mirarse entre unos y otros. Uno puede comerse la mierda del otro. Uno que esta feliz y mira a uno que esta en un proceso oscuro, te quedas mirando automáticamente esa persona se va a poner bien y tu te vas a comer toda la mierda del otro. [...] Los plexos están muy abiertos y hay transferencias de energía. Cerrar los ojos, [...] fuera no hay nada que ver, meterse dentro. [...] Es muy fácil interactuar con los otros en el estado expandido, cuando el plexo esta abierto. Sean cuidadosos, es fácil agarrar lo que está experimentando otro, hay que ser cuidadoso, no tocarse, no abrazarse tras el trabajo, no conectar pecho con pecho, puede cambiarle el rollo a uno. En 3 o 4 horas los cuerpos sutiles se cierran. Cuando termine el trabajo no se abracen, aunque se sienten muy amorosos, no conecten pecho con pecho, hay que dar tiempo, en tres o cuatro horas los cuerpos sutiles se cierran, de lo contrario se pueden llevar un susto, pasarlo mal (Josep).

En segundo lugar, se recuerda que bajo ninguna circunstancia se puede abandonar la ceremonia antes de que haya finalizado: «Nadie se va ni porque se acuerda que ha dejado las llaves del coche puestas, ni mucho menos porque la ayahuasca le esté diciendo que debe ir a[...], no hay ninguna excusa para abandonar la ceremonia, no se puede, por motivos muy evidentes», aclara Fernando. También se pide apagar o silenciar los teléfonos móviles. Para

Esteban, otros motivos «evidentes» para no salir de la sala son los motivos energéticos y de protección:

Se puede salir a respirar un ratito, si está fuerte la cosa. Respira y regresamos adentro, pero tratar de no quedarse afuera mucho rato, porque la energía de este trabajo, de esta ceremonia, la creamos todos, cada uno sentado en su sitio, entonces si varios se van pues como que faltan (Esteban).

Esteban comenta una ceremonia en un país del norte de África, en el que los participantes salían continuamente de la sala «y no se quedaban quietos ni un momento». Para Esteban, la «energía de sanación» que se acumula durante una ceremonia es como «aire dentro de un globo». Cada participante «es una parte de ese globo y si la gente se va en medio de la ceremonia, y no regresa pronto, se siente como un agujero por el que la energía se va, entonces la ceremonia pierde fuerza». Esteban, en aquella ocasión, dirigiéndose a los participantes que se hallaban fuera, pregunta:

¿Te imaginas una clase de yoga en la que la gente esta fuera de la sala?, ¿te imaginas un taller de meditación y los participantes meditan en su habitación en vez de estar en la sala donde esta el gurú?, ¿por qué crees que una ceremonia es diferente? Al final todos se quedaron dentro y fue genial (Esteban).

Leopoldo pide que no se salga fuera de la sala si no es para ir al cuarto de baño:

No salir de la sala sino para ir al inodoro, y luego se quedan aquí a dormir, no salir fuera al acabar al trabajo. Aquí hay una contención, que si se desarrollan procesos [fuera de la sala] no voy a estar allí para ayudarles (Leopoldo).

Se dice que si alguien desea ir al baño y está mareado, que pida ayuda y lo acompañan. Si va solo, que no cierre la puerta por dentro. Un participante pregunta si se puede pedir ayuda en voz alta, a lo que el chamán responde entre risas que sí, porque de lo contrario no lo oirían.

Como decía, estas explicaciones, consejos y normas son un compendio de la exposición que hacen los chamanes antes de la primera toma de ayahuasca. Uno de ellos, don Rafael, tras dar brevemente una serie de instrucciones para la noche, explica el propósito de la ceremonia mediante una fábula:

Un maestro y su discípulo caminaban por un desierto, y se puso a llover. Vieron una casa y se dirigieron hacia ella. La habitaba una familia muy pobre, tan pobre que solo tenían una vaca. La vaca era su medio de subsistencia. Con la leche hacían queso y mantequilla, que vendían, y con lo que ganaban compraban las otras cosas que les hacían falta. Hacia la una de la madrugada el maestro despertó al discípulo, y le dijo: vamos, coge la vaca. Cogieron la vaca, fueron andando hasta un precipicio, y el maestro empujó la vaca y la despeñó.

El discípulo no daba crédito a lo que había hecho su maestro. Indignado, le dijo que ningún maestro digno de ser considerado como tal haría una cosa así, y que él no estaba dispuesto a seguir a una persona que se comportaba de aquella manera.

Pasaron los años, y el discípulo, que había buscado otro maestro, volvió por aquel mismo lugar y en vez de un desierto se encontró una gran extensión verde. Fue a la casa y encontró a la misma familia, que se habían hecho ricos y prósperos. Les preguntó cómo era aquello posible, si hacía años su maestro les había dejado sin su único medio de subsistencia. Ellos le dijeron que al principio lo habían pasado muy mal, pero que al quedarse sin vaca habían tenido que aprender a cultivar, aprovechando que tenían mucha tierra y agua (don Rafael).

«Bien, el objetivo de esta sesión es echar a nuestra vaca», concluye don Rafael, y así explica el sentido del trabajo, como un proceso de desaprendizaje de ideas preconcebidas, en el que el participante tiene que deshacerse de esa «vaca» cuya función consiste en dar una falsa seguridad acerca de cómo son las cosas.

3.3. *Preparación a la primera toma*

Tras la ronda de propósitos, la explicación del formato de la ceremonia, los consejos y las normas, se da un momento para quienes desean ir al cuarto de baño. Una vez de nuevo todos en la sala, poco a poco, se busca que los participantes se vayan relajando, dejen a un lado los asuntos de su vida cotidiana, entren en un estado de introspección y se concentren en el momento de la toma de ayahuasca. Cada chamán tiene su propio arte para irse aproximando al momento de la toma, que puede consistir en el uso de tabaco, rezos y plegarias, mantras, etc.

El tabaco se emplea en las ceremonias de ayahuasca de diversas maneras: líquido, como rapé o como cigarro mapacho. Al comienzo de la ceremonia se puede ofrecer rapé de tabaco o tabaco líquido para ser «percibido» por la nariz. El tabaco no se bebe al comienzo de la ceremonia, pues podría potenciar sus efectos purgantes bajo los efectos de la ayahuasca. El jugo de tabaco lo prepara Ricardo poco antes de que los participantes se hayan aposentado en la sala. El tabaco lo cultiva su madre y Ricardo lo trae en mazos cuando viaja a Ecuador. Del mazo corta una pequeña cantidad y la deja macerar en un vaso de agua, reservándolo para el momento de su uso (cf. figura 10). Para Ricardo, el tabaco percibido por la nariz permite abrir los *nadis* del cuerpo y que fluya la energía, de tal forma que cuando se toma «la abuelita entre [y] vaya por todos los canales, y llegue a cada una de las células, y allí haga el trabajo que tiene que hacer». El tabaco tiene la propiedad de limpiar la mente, ampliar la sensibilidad y armonizar los efectos de la «abuela» (ayahuasca), «entrar en acto de confianza» para tomar la

ayahuasca, y «activar las energías y despegar la enfermedad del paciente», porque la energía del tabaco «es abrir todos los obstáculos».

El jugo de tabaco se vierte con una cucharilla en la palma ahuecada de la mano, el líquido se aproxima al canal izquierdo de la nariz, y la técnica de percibirlo consiste en aspirarlo haciéndolo burbujear, sin que llegue a la garganta. Se recomienda que a lo largo de la ceremonia se perciba tabaco tantas veces como haga falta. En ocasiones el jugo de tabaco es sustituido por rapé de tabaco, que es aplicado mediante una cánula de madera que suele recibir el nombre de *turi*, con el mismo propósito que el tabaco líquido. Tras percibir el tabaco, Ricardo expresa su agradecimiento a las fuerzas espirituales y a las plantas. Inicia su intervención dando las gracias a los presentes, ya que considera que la presencia de los participantes en la ceremonia se debe a que han sido «guiados por el espíritu», son los participantes los que hacen posible la ceremonia, por mostrar «esa confianza» que les permite estar allí esa noche, y por mostrar confianza hacia la planta. La fórmula de agradecimiento sigue un mismo esquema:

Agradecer a [la dueña de la casa] por ofrecer su casa para celebrar el trabajo; agradecer a todos los que ayudaron a transmitir el conocimiento de las plantas de poder, a mis padres, a mis ancestros, a las diversas líneas espirituales (Ricardo).

En ocasiones alterna con otra fórmula: «También depositar un rezo para mi hijo y para mi mujer». Ricardo da las gracias al Gran Espíritu y a

todas las manifestaciones de los cuatro elementos: aire, que nos ayuda a regular nuestro estado emocional, físico, psicológico, para poder transmutar; agua, que nos ayuda a purificar; al fuego, al padre creador, al sol, por darnos cada día su claridad, su entendimiento, símbolo del amor y del calor humano, que purifica y transforma la energía en un estado puro natural; a la madre tierra, que nos permite estar aquí en este momento, que nos permite alimentarnos con esta planta sagrada (Ricardo).

Muestra su gratitud a los «instrumentos» (parafernalia) que utilizará durante la «terapia». Posteriormente agradece a las plantas, a la ayahuasca que no es sino otra «manifestación material» del espíritu, «una bendición y un regalo de la Madre Tierra y del Gran Espíritu». Esta manifestación material «nos permite poder tomarla en forma de medicina sagrada, medicina que nos permite encontrar nuestro espacio de sanación». Según Ricardo, para los shuar

la ayahuasca es un medio de reeducación. Esta reeducación es de formación y de entendimiento y de comprensión. La ayahuasca es una planta de poder que cuando las cosas no están claras, tenemos alguna duda en nuestro proyecto de vida, o cuando no encontramos el origen de la enfermedad, es cuando tomamos y preguntamos a la planta, nos permite encontrar el origen de la enfermedad y sanarlo (Ricardo).

Antes de la primera toma, Calixto reza cuatro padrenuestros y cuatro avemarías. Leopoldo improvisa un rezo:

Ajó, Gran Misterio, Gran Espíritu, Padre, Madre, dadores de vida, gracias así por poder levantar este tabaco esta noche, para rezar por esta ceremonia, por los propósitos, así con este tabaco presentándome ante los espíritus que habitan en este lugar, pidiéndoles su permiso para levantar las medicinas esta noche, para realizar esta ceremonia (Leopoldo).

Josep lee un texto titulado *Plegaria a las siete direcciones galácticas*:

Desde la Casa Este de la Luz, que la sabiduría de la aurora se abra sobre nosotros para que veamos las cosas con claridad; desde la Casa Norte de la Noche, que la sabiduría madure entre nosotros para que conozcamos todo desde adentro; desde la Casa Oeste de la Transformación, que la sabiduría se transforme en acción correcta para que hagamos lo que haya que hacerse; desde la Casa Sur del Sol Eterno, que la acción correcta nos dé la cosecha para que disfrutemos los frutos del ser planetario; desde la Casa Superior del Paraíso, donde se reúnen las gentes de las estrellas y nuestros antepasados, que sus bendiciones lleguen hasta nosotros ahora; desde la Casa Inferior de la Tierra, que el latido del corazón cristal del planeta nos bendiga con sus armonías, para que acabemos con todas las guerras; desde la Fuente Central de la Galaxia que está en todas partes al mismo tiempo, que todo se reconozca como luz y amor mutuo. Sean la paz de la naturaleza del cosmos en todos y en cada uno, que así sea (Josep).

A continuación, Josep añade:

Y que el trabajo sea bueno no solo para nosotros, sino que la energía que movamos esta noche de sanación llegue a todas las personas que lo necesitan, a todos aquellos que están sufriendo. También nos unimos a todos aquellos grupos que esta noche están trabajando también para despertar a la reconciliación, para entre todos tratar de subir un poco la vibración nuestra. (Josep)

Por lo general, tras los rezos o las lecturas de textos se procede a servir la ayahuasca, sin más preámbulos.

4. EL «TRABAJO»

Por «trabajo» me refiero a la parte de la ceremonia que se desarrolla bajo los efectos de la ayahuasca, y que puede describirse, desde una perspectiva procesual, como la parte liminar de la ceremonia. El trabajo se inicia con la primera toma de ayahuasca, que es el único elemento ceremonial invariable en todas las ceremonias de ayahuasca, independientemente de la modalidad a

la que pertenezcan. Nos encontramos en la noche del sábado, y son alrededor de las diez. Por fin ha llegado el momento de tomar ayahuasca, que suele darse en España entre las nueve y las once de la noche, mientras que en Perú la hora se adelanta dado que también anochece antes. Tanto Hermanosis como Ricardo suelen citar a los participantes a las nueve de la noche, y las variaciones respecto a la hora de la primera toma puede deberse a diferentes causas: el retraso de un participante, que el número de participantes principiantes sea mayor del habitual y las explicaciones previas que dan los chamanes deban ser más prolijas, etc. En el caso de Ricardo se observa que la parte preliminar de la ceremonia siempre es más larga que la de Hermanosis.

Antes de servir la ayahuasca, en medio de un silencio expectante, alguno de los chamanes de Hermanosis canta un *ícaro* dirigido a un mapacho, «ícarar», lo enciende y sopla por tres veces humo dentro de la botella que contiene la ayahuasca, la tapona y la mueve para que el líquido entre en contacto con el humo del tabaco. Mediante el *ícaro* se traslada la intención del chamán al tabaco, y mediante el soplado se traslada la intención del tabaco a la ayahuasca.

4.1. *La primera toma de ayahuasca*

Es en este punto en el que el chamán empieza a desplegar su chamaniidad, su arte a la hora de dosificar la ayahuasca a cada participante, proteger el espacio ceremonial, sentir a los participantes y observar el inicio de los procesos que se van abriendo, y empezar a mover la energía con sus *ícaros*.

Desde que se hace la primera toma de ayahuasca hasta que concluye el trabajo de esa noche suelen transcurrir entre cuatro y cinco horas, que es la duración habitual de las ceremonias de la modalidad vegetalista, y también de las ceremonias psicoterapéuticas. Si la ceremonia excede de cinco horas puede deberse a que, aunque por lo general se hacen dos tomas de ayahuasca, no es infrecuente que pueda ofrecerse una tercera toma, según cómo se encuentren los participantes; o bien, a que el número de participantes en la ceremonia sea elevado, y el número de sopladas a realizar aumente igualmente, haciendo todo ello que la duración de la ceremonia alcance las seis horas.

Los participantes se van aproximando al chamán. Hay quien sirve la ayahuasca siguiendo un orden de derecha a izquierda, quien sirve de izquierda a derecha, y quien pide a los participantes que se vayan acercando, sin un orden determinado. Al final bebe el chamán, y muy rara vez bebe el primero. La cantidad de ayahuasca a la que se convida varía de un chamán a otro, o incluso la que convida un mismo chamán de una ceremonia a otra, dada la variabilidad de la ayahuasca. Los chamanes procuran servir «la dosis suficiente», que es aquella cantidad que permite «entrar» de manera inequívoca en los efectos de la planta, y sentir el trance. Dada la variabilidad en

la concentración de la bebida, el chamán ha debido tomarla con anterioridad para conocer su «grado». Toman la dosis que cada uno sirve habitualmente, una dosis que cada uno establece de referencia, y según les «pega», muy fuerte o muy poco, ya saben graduar su cantidad para la ceremonia.

Desde un punto de vista farmacológico cuantificar la dosis tiene un valor relativo si no se han cuantificado antes sus principios activos. La dosis suficiente puede oscilar entre los 20 ml y los 30 ml. A partir de la dosis suficiente que se toma como referencia, el chamán sirve más o menos a cada participante, según tengan experiencia previa o sean primerizos. Si conocen bien al participante, pueden preguntarle cuánto quiere tomar, si mucho o poco. Por lo general, la cantidad concreta que sirve el chamán, partiendo de la dosis de referencia, depende de lo que «siente» en el momento de servir: a veces tiene intención de servir poco y un impulso lo lleva a servir más cantidad de la que tenía pensada; a veces ocurre al revés, sirve menos. Josep afirma que «es su mano derecha la que dosifica, tiene como una inteligencia independiente a la hora de determinar qué cantidad necesita cada uno, que en ningún caso es la misma para todos». Algunos chamanes trabajan con dosis de referencia altas porque «los occidentales lo que buscan es el viajazo», algo que sucede en España, y también en las ceremonias con gringos en Perú (*cf.* Labate, 2011: 286). Otros prefieren trabajar con dosis bajas, a sabiendas de la anomalía que supone trabajar con estas dosis. Calixto es conocido por trabajar con dosis bajas. Cuando participo en una de sus ceremonias, al extenderme el vaso con ayahuasca, me dice: «nunca habrás tomado tan poco».

El recipiente empleado para servirla suele ser un cuenquito o una copita de madera, un pequeño vaso de cristal o, incluso, un vaso de plástico. En ocasiones el chamán, antes de alcanzar el recipiente al participante, hace el signo de la cruz sobre él, o lo sopla con tabaco. La ayahuasca a veces tiene una textura líquida, y otras más espesa, como la melaza. El sabor resulta desagradable y, a veces, se acompaña de un pequeño sorbo de agua para que pase mejor. En la figura 16 se aprecia un vaso de cristal, del tipo llamado «chupito», empleado para servir la ayahuasca, junto a un botecito de cristal tumbado que contiene rapé de tabaco, un táper con mapachos y una botella de perfume.

En la figura 17 se observa el brazalete que portaba, por lo general, Ricardo Awananch en sus ceremonias, junto al *natip* (cuenquito de madera) con el que servía el *natem*. El *natip* tiene una decoración incisa geométrica que, según Ricardo, representa entre los shuar a los espíritus. La tela empleada en la mesa-altar está decorada con motivos geométricos de estilo shipibo.

Una vez que todos los participantes han tomado ayahuasca, la toma el chamán, se apagan las luces, y se hace el silencio. La ausencia de luz no solo favorece una atmósfera de introspección, sino que permite percibir con más claridad los efectos visuales que puede inducir la planta. Como señala Ricardo, se apaga la luz «porque esta planta tiene su propia luz». Durante ese



Figura 16. *Ceremonia de Hermanosis. Valdemorillo (Madrid) (fecha: 20/10/2010).*

momento de tranquilidad previo a que se empiecen a manifestar los efectos de la planta, que puede oscilar entre los veinte y los cuarenta minutos, el chamán puede aprovechar para «protegerse» soplando tabaco directamente en su propio cuerpo y a su alrededor, y frotándose perfume, principalmente



Figura 17. *Brazaletes y natip empleados por Ricardo Awananch. Boadilla del Monte (Madrid) (fecha: 08/05/2009).*

en la planta de los pies, el abdomen y el pecho, los hombros, los omóplatos, el cuello, la cara, las sienes y la coronilla. Hermanosis, en ocasiones, lee un texto de protección de la sala, tomado del Santo Daime, llamado *Consagración del Aposento*:

Dentro del Círculo Infinito de la Divina Presencia que me envuelve, afirmo:

Hay una sola presencia aquí, es la de la ARMONÍA que hace vibrar todos los corazones de felicidad y alegría. Quien quiera que aquí entre, sentirá las vibraciones de la Divina Armonía.

Hay una sola presencia aquí, es la del AMOR. Dios es el Amor que envuelve a todos los seres en un solo sentimiento de unidad. Este recinto está lleno de la presencia del Amor. En el Amor vivo, me muevo y existo. Quien quiera que aquí entre sentirá la pura y Santa Presencia del Amor.

Hay una sola presencia aquí, es la de la VERDAD [...].

En la interacción con los espíritus es de importancia vital para el curandero estar protegido de las «energías negativas». En una ceremonia, el chamán debe protegerse personalmente, debe proteger a los participantes, así como el lugar donde se celebra la ceremonia. El chamán debe, además, proteger su casa y su familia, pues cuando los ataques de los brujos no lo alcanzan, suelen derivarse hacia sus seres queridos, que pueden ser vulnerables. A Claudio la necesidad de proteger su familia y su casa antes de una ceremonia se le hizo evidente durante una dieta. A su vuelta se lo explicó a su mujer «y lo aceptó», si bien aclara que su esposa

entró en una gran comprensión desde que hizo su experiencia con la ayahuasca y que vio espíritus en nuestra casa, en la buhardilla de casa, empezó a ver indios allí dentro y dijo, ¡hostia! [...] en su primera y única sesión, ya tuvo más información de la que hubiera querido, y entonces comprende, comprende y además si yo me olvido me lo reclama (Claudio).

Desde entonces Claudio, antes de ir de su casa a una ceremonia, sopla tabaco a su mujer y a su hija. Pero también sopla a su hija cuando tiene un mal sueño. De forma regular sahúma la casa para mantenerla «limpia»:

Nosotros, como estamos mucho en el mundo espiritual, lo vemos, interactuamos con él, [por eso] también comprendo que eso está presente cuando nosotros no estamos sutiles, por ello mantengo también una serie de procedimientos de limpieza, a nivel espiritual de la casa. Entonces sé que sahumar con palo santo una casa protege la casa, son cosas sutiles.... (Claudio).

Las energías negativas pueden materializarse en malos pensamientos o, incluso, en forma de virus, que entran «dentro de la persona». Ricardo explica que cuando realiza terapias tiene «como unos guantes de protección» en sus manos que impiden que las energías del paciente entren

en su cuerpo; pero en ocasiones «no tienes el poder de una energía que esa persona [el paciente] tiene, y te entra dentro del cuerpo», causándote malestares como agobios o fiebre. Para Ricardo hay tres normas básicas de protección: cuidar la alimentación, cuidar la actividad sexual y tomar plantas depurativas y purgantes. La actividad sexual «baja la energía al chakra inferior», y se desaconseja no porque sea una actividad impura o moralmente reprochable cuando se realizan prácticas espirituales, sino porque activa energéticamente el vientre, que es donde se almacenan las energías negativas en el cuerpo.

Hay chamanes que nada más tomar ayahuasca ponen música grabada, tocan la maraca o la *shacapa*, o empiezan a cantar un largo *ícaro*. Otros esperan a que empiecen a sentirse los efectos de la bebida. En el silencio, y en la oscuridad, se percibe en qué momento los participantes empiezan a sentir los efectos de la planta, cómo llega la «fuerza», porque algunos empiezan a removerse en su sitio, hacen ruidos que rompen el silencio, o empiezan a sentir náuseas. Es el momento de paso de un estado ordinario de consciencia a otro que suele recibir el nombre de «mareación», el momento en el que se empieza a «entrar», cuando se puede experimentar incertidumbre, cuando suelen acometer los miedos, cuando el participante vislumbra sus verdaderos motivos, no los que había verbalizado en la ronda de presentación, y que van a marcar en gran medida el tipo de trabajo que va a hacer esa noche. En este periodo de tránsito se experimenta lo que los miembros de la UDV denominan «fuerza extraña», y es cuando el chamán puede empezar a tocar la maraca, la *shacapa* o el *tumank*, para traer la fuerza de la ayahuasca a la «mareación». La duración de este periodo inicial de «subida», si se estima por el tiempo que está el chamán tocando su instrumento, oscila entre cinco y diez minutos. Tras un breve silencio, se empiezan a cantar los *ícaros*. En ocasiones, el chamán, aunque percibe los efectos, decide permanecer en silencio durante la subida, al ver que el grupo se mantiene tranquilo y no se producen vómitos.

Según Ricardo, la ayahuasca activa un proceso durante el trabajo que afecta, en primer lugar, al plano físico, luego al emocional y psicológico, y finalmente espiritual. La primera parte del trabajo tiene un carácter fuertemente catártico. Esteban señala que mucha gente que acude a las ceremonias llega «muy sucia físicamente», con mucho «daño» y, aunque tome una dosis elevada de ayahuasca, «se queda en un viaje físico, de purga interna, pedos, vómitos, caca, ¿sabes?, malestar, luego bienestar, pero se queda todo en el cuerpo». En ocasiones, ya desde el primer *ícaro* hay gente que está purgando, se oyen arcadas y vómitos, gente sollozar o gemir, risas, gente hablando sola, murmullos, etc. A las ceremonias acuden con frecuencia hombres y mujeres médicos, psiquiatras, psicólogos, enfermeros y terapeutas en general, que trabajan con pacientes, en ocasiones empleando técnicas energéticas. En la ceremonia les afloran no solo sentimientos de tristeza que han interiorizado

en su contacto con los pacientes, sino también energías negativas que han absorbido a lo largo de su actividad profesional. Desde la perspectiva chamánica rara vez el terapeuta que trabaja con energías como, por ejemplo, el reiki (cf. Labate, Anderson, y Jungaberle, 2011: 234), o con lo que se denominan registros o archivos akáshicos, sabe cómo protegerse a sí mismo y no es consciente de la necesidad de mantener una higiene energética o espiritual cuidadosa. Como he observado en diferentes ceremonias, cuando toman ayahuasca parecen caer en un estado de inconsciencia y estas energías negativas pueden manifestarse mediante la gesticulación; otros hablan solos, son como máquinas de hablar que mantienen un diálogo interno mecánico pero vuelto hacia fuera, hablan con términos ininteligibles, como una forma de glosolalia en la que se mezclan bufidos, gemidos, vómitos, etc. Otros mueven la cabeza de una manera peculiar, pero con movimientos que tienen un patrón repetitivo, causados, según Claudio, por «vampiros energéticos».

Hay ceremonias que son muy catárticas y otras muy tranquilas, algo que nunca se sabe *a priori*. Hay chamanes cuyas ceremonias suelen ser siempre tranquilas, y las de otros suelen ser siempre «movidas». Y en una misma ceremonia puede haber quien está en un fuerte proceso de purga física, y tener al lado un participante absorto en una experiencia beatífica que no repara en ningún momento en lo que está sucediendo a su lado. Cuando se «cierra» la ceremonia, los participantes o no percibieron lo que pasaba en la sala, concentrados como estaban en su propio proceso, o si presenciaron procesos ajenos como los descritos, no les conceden ninguna importancia, pues estando «dentro» de los efectos de la ayahuasca, todos los procesos se perciben como normales. En cualquier caso, para los chamanes, cualquier cosa que sucede dentro de un trabajo es «lo correcto».

4.2. *El canto chamánico*

Avanza la ceremonia de ayahuasca y ahora nos situamos hacia las once de la noche del sábado. Han transcurrido cerca de cuarenta minutos desde que se tomó la ayahuasca. Algunos participantes han empezado a hacer sus procesos y el chamán va observando atentamente cómo se desenvuelve la ceremonia, tanto lo que se «mueve» en los participantes como lo que se «mueve» en la sala. En las ceremonias de ayahuasca, ya sean de la modalidad originaria, vegetalista o religiosa, los cantos y la música tienen un papel central en la gestión del trance, en combinación con el uso que decide hacer el chamán, en cada momento, de la palabra o del silencio. Entre los shuar los cantos reciben el nombre de *anent*; entre los vegetalistas, *ícaros*; en el Santo Daime, «himnos»; y en la UDV, *chamadas*.

El chamán guía la ceremonia de ayahuasca según «siente» o «ve» lo que hay que hacer en cada momento, no hay premeditación. No hay una

planificación detallada de los *ícaros* que se van a cantar, sino un esquema general de lo que se piensa que será la ceremonia: al comienzo, cuando se empiezan a sentir los efectos de la ayahuasca, los *ícaros* son de llamada a la fuerza, para que la fuerza de la planta «baje» a los participantes —si bien suele considerarse que la forma adecuada de sentir la energía es de abajo hacia arriba, desde la región comprendida entre el ano y los genitales hasta la coronilla—; cuando los efectos ya se sienten con intensidad, siguen *ícaros* que estimulan que los participantes entren en su proceso personal y hagan su trabajo; finalmente, cuando los efectos de la ayahuasca se van atenuando y el trance remite, vienen *ícaros* de tranquilidad, para ir «despidiendo» a la fuerza.

Los *ícaros* son la principal herramienta de mediación del curandero entre los espíritus y los participantes, y a través de los *ícaros* el chamán transmite las energías que canaliza, ya sea mediante un *ícaro* específico para cada planta o mediante otros que permiten canalizar espíritus del «alto astral». El canto, sea a capela o acompañado de algún instrumento musical, la música instrumental, el silbo o el tarareo tienen como objetivo, como señala Leopoldo, «movilizar las energías» y transmitir la intención del chamán. Por ello, los *ícaros* también son descritos como «cantos de poder», como los denomina Fernando. Cada *ícaro* cumple una función específica, y todo tiene su *ícaro*, si se conoce. La función puede venir determinada por el contenido del mismo, pues tiene una letra que invoca una determinada fuerza, o bien puede ser un *ícaro* que actúe como vehículo de la intención del chamán, en el que las palabras que se pronuncian no tienen un significado concreto o, dicho de otro modo, son sonidos que se asemejan a palabras.

A partir de este esquema general, el chamán trata de estar «ligado» para «sentir» en cada momento lo que debe hacer: cantar un *ícaro*, mantener un tiempo de silencio, soplar tabaco o perfume a algún participante. Algunos chamanes afirman sentir en su cuerpo la «energía» de los participantes, por ejemplo, si están «trabajando» o si están en una lucha interior —si tienen algún bloqueo—; otros, cuando no son capaces de percibir el estado de los participantes en una ceremonia, suelen preguntar abiertamente a la gente cómo está. No siempre el chamán está «fino» para sentir lo que está sucediendo, pero cuando lo está recibe avisos de lo que va a suceder instantes después: una «voz» le indica que se fije en un determinado participante, o siente un malestar en su cuerpo que anticipa que alguien entrará en un proceso, o bien se le presenta en la mente un *ícaro* que se ve impelido a cantar. La situación ideal es descrita como aquella en la que la fuerza de la ayahuasca hace que los *ícaros* se sucedan sin esfuerzo, «fluyan» de manera espontánea a lo largo de la ceremonia. El chamán «siente» que debe cantar un *ícaro*, entonces empieza a silbar, a tararear o a tocar la maraca durante un cierto tiempo, durante el cual el *ícaro* va tomando forma, hasta que el chamán es capaz de «sentirlo» e identificarlo con claridad y, finalmente, «suelta» la voz. Según va

cantando el *ícaro*, el chamán puede percibir cómo el canto va construyendo la visión que se percibe bajo el efecto de la ayahuasca, cómo va llegando la visión y cómo se va transformando. Si el chamán no está concentrado en la ceremonia, si está a sus cosas, entonces no está ligado o en sintonía con la fuerza de ese momento. Para los chamanes hay una diferencia sustancial entre cantar ligado y no estarlo, entre cantar sintiendo la «mareación» y no sentirla. Según Claudio, «con mareación cambia la voz, cambia la entonación, es otra voz». Si el chamán no está ligado ni siente la «mareación» de la planta corre el riesgo, según Esteban, de estar «cantando un *ícaro* detrás de otro, sin dejar tiempo a que el *ícaro* venga de forma natural». Si el chamán canta un *ícaro* no porque lo siente, sino porque piensa o cree que debe cantarlo, es probable «que cambie totalmente el sentido de la sesión». Como señala Winston, un *ícaro* «a veces puede hacer bien, a veces puede hacer mal».

Los cantos chamánicos, ya sean *ícaros*, himnos o *chamadas*, no son canciones compuestas siguiendo un proceso creativo en el que un autor trabaja sobre un texto y una melodía hasta que adquieren su forma definitiva. Los cantos chamánicos no se componen, sino que se aprenden escuchándolos en las dietas, en los sueños o durante las ceremonias de ayahuasca. Este proceso suele describirse diciendo que los *ícaros* se «reciben». En una ocasión en la que Ricardo pasa unos días en Ecuador, estando cocinando ayahuasca, en un estado de agotamiento por todo el trabajo que se le había acumulado durante esos días, empieza a escuchar a alguien que se le acerca cantando desde el río. Ricardo empieza a retener la melodía, hasta que se presenta ante él Tsunki, el espíritu del agua, que le explica que ese *ícaro* sirve para cocinar ayahuasca, que debe cantarlo cada vez que la cocine, y que debe usar hojas de yají con ella, que esa es la combinación adecuada, no otro tipo de hojas. Winston comenta cómo, cuando se dieta, «a veces si la planta te quiere bien hasta un mes en la montaña puedes aprender hasta diez *ícaros*». Cuando estás dietando

en tu tambo, a veces te quedas un poco semidormido, media hora, una hora, no duermes, estas semidormido, cuando tú estas dietando largo largo, tu cuerpo esta más activado, no puedes dormir a veces, ahí van a tu cama, en la montaña, ahí te vienen los *ícaros*, los cantos que te da la planta, no es con un papel que vas a escribir, ahí te prueba la planta, te enseña los cantos, con esos cantos puedes transmitir mucha sabiduría y muchas curaciones, porque has heredado de esa planta. Yo me acuerdo cuando he dietado así, a veces escuchaba semidormido que cantaban bajo mi cama, lo que has oído empiezas a cantar, te duermes, empiezas a soñar, así viene la transmisión de los *ícaros* (Winston).

Ricardo coincide con Winston en que los cantos se escuchan con tal claridad que, si vienen de debajo de la cama, uno siente la necesidad de levantarse y mirar para ver si hay alguien. El chamán también puede recibir un *ícaro* durante una ceremonia de ayahuasca, o puede suceder que un *ícaro*

desconocido «te salga solo». Según Claudio, cuando se recibe un *ícaro* «te entra por toda la cabeza, te penetra todo entero, y ahí se te queda grabado para siempre, lo cantes o no lo cantes, te lo sepas o no te lo sepas, cuando sale a cantar sale entero»; el *ícaro* «te suena, te suena en la cabeza, se te mueve la maraca, ¡tic!», y sale. Según Nak «muchas veces son tonos, son melodías que pom, pom, pom, suenan, y de repente te salen, ¡puaj!, dices ¿qué coño he cantado?, porque yo no he cantado» (cf. Beyer, 2009:120-121).

En el periodo de formación los chamanes pueden recibir sus propios *ícaros* de las plantas, y otros muchos aprenderlos de los chamanes que le están dirigiendo la dieta, de sus maestros. Y a lo largo de su actividad como chamanes pueden aprender otros muchos *ícaros* gracias a las grabaciones sonoras que se hacen durante las ceremonias de ayahuasca de otros chamanes, o de *ícaros* que se pueden encontrar grabados en Internet. Pero no es lo mismo cantar un *ícaro* memorizado que uno aprendido directamente de la planta y recibido como un don. Aprender de memoria los *ícaros* del maestro no hace al chamán más poderoso, salvo que dé con la «llave» del *ícaro*, que consiste en la capacidad de «ligarse» con la energía del mismo. Lo que suelen hacer habitualmente los chamanes es emplear los *ícaros* ajenos como vehículos para transmitir su propia intención, es decir, hacerlos suyos o apropiárselos. Se aprenden los *ícaros*, los adaptan en mayor o menor medida a sus necesidades, variando el ritmo, la tonalidad o alguna palabra, y «les meten su propia energía». Según Esteban:

Hay *ícaros* que no tienen ningún sentido, o sea, que lo que decís no tiene ningún sentido, ¿vale?, pero que lo que estás haciendo es meter una intención en el *ícaro* tuya, con lo que el *ícaro* es el vehículo visible de tu intención invisible, esto es algo que me enseñó Juan [Flores] (Esteban).

Pero a continuación Esteban matiza que no es que haya *ícaros* «que no tengan ningún sentido», sino que más bien lo desconoce. Por ejemplo, el *ícaro* en el que se dice «yacu yacu yamayina» lo aprendió Claudio de Winston, y Esteban de Claudio; Winston lo aprendió, a su vez, de su abuelo, que fue quien lo «recibió». Claudio señala que el *ícaro* «hace mención a varias cosas: al cigarro, al maestro y a la purga; “legítimo purguerillo”, dice. El “yacu yacu yamayina” no es más que un vehículo, ¿no es verdad?, debe tener significado»; y Esteban apostilla: «lo que pasa es que no lo sabemos». Esteban emplea el *ícaro* que dice «yacu yacu yamayina» como vehículo de su intención, por ejemplo:

Que lo que yo quiero es que la gente encuentre claridad, o simplemente que le vengan recuerdos del pasado, por ejemplo, y resolver situaciones pasadas, u otras cosas, si sé lo que la gente necesita porque me lo han dicho. Los problemas de la gente por lo general, dentro de un formato normal de persona, son más o menos similares, miedo, rabia, pena, abandono, abuso, soledad,

adiciones, entonces vamos tocando todos los palos, y cada uno procesa lo que le toca (Esteban).

Para algunos memorizar un canto y cantarlo sin saber lo que se está diciendo es como quien canta una canción en inglés sin conocer el idioma. La canción puede transmitir algo al que la escucha, pero no es algo de lo que sea consciente el chamán. También puede suceder que cuando un chamán está cantando un *ícaro* de su maestro puede estar invocando, lo quiera o no, su energía, «está haciendo presente al maestro dueño del *ícaro*». El chamán, creyendo que el *ícaro* es «medicina», y que está transmitiendo su intención y energía, lo que está haciendo es trabajar en el mundo espiritual para el maestro dueño del *ícaro* sin saberlo, constituyendo, en definitiva, una forma sutil de brujería. Por ello, Josep prefiere no cantar *ícaros* de otros, y en sus ceremonias emplea canciones grabadas, «neutrales», a las que le añade su intención. Con el paso de los años Josep ha reunidos más de dos mil temas musicales clasificados de manera aparentemente anárquica, y que selecciona durante la ceremonia. En ocasiones intercala sus propios *ícaros* cuando considera que hay que «bajar» a los participantes. Los discos, muchos de los cuales son regalo de los participantes, a veces están identificados con nombres como: «primera hora», «para empezar», «tranquilo», «muy bueno potente», «para volar», «paz verdadera», «para meditar», «trabajando la consciencia», «canciones especiales», «para relajación», «voces bonitas femeninas», «voces bonitas masculinas», etc.

Aunque el análisis pormenorizado de los *ícaros* requeriría de un estudio independiente (cf. Bustos, 2008; Demange, 2000; Luna, 1992; Padilla, 1983), mencionaré varios ejemplos para describir su estructura e ilustrar, mediante ejemplos, distintos *ícaros* que se cantan en diferentes momentos de la ceremonia de ayahuasca. Hay *ícaros* que tienen una estructura abierta, en la que las estrofas se repiten variando el nombre de la planta invocada, por ejemplo este de Josep:

Ayahuasca y mamancuna, chamuriririri
Ayahuasca y mamancuna, chamuriririri

cura cura cuerpesito, cayaririri
cura cura espíritu, cayaririri

trairaranainaina, trairaranainaina
trairaranainaina, trairaranainaina

Chuchuhuasa y mamancuna, chamuriririri
Chuchuhuasa y mamancuna, chamuriririri

[...]

Estos *ícaros*, cuya duración puede variar según la conveniencia del chamán, le permiten recrearse en la visión. A veces el propio *ícaro* no hace sino describir lo que el chamán está sintiendo en ese momento, y va describiendo los espíritus que acuden para realizar sanaciones:

Ya llegan, ya llegan,
Ya llegan, ya llegan ya
Ya llegan, ya llegan,
Ya llegan, ya llegan ya

[...]

Ya llegan, ya llegan
llegan cirujanos y ni,
operan y operan
operan las almitas
y operan los cuerpos
van sanando y ora ya
Ya llegan, ya llegan
llegan curanderitos
trayendo las plantas
traen medicina y ni,
trayendo las plantas
traen medicina y ni,

[...]

(soplido)

Al día siguiente una participante pide a Claudio si puede cantarle el *ícaro* para grabarlo en el móvil. Claudio le explica que le cantará «la base del *ícaro*», consistente en el inicio y la aparición de las primeras entidades, porque lo que hace el *ícaro* no es sino narrar lo que va pasando, cómo empiezan a aparecer entidades y se las va nombrando «en tiempo real». Otros dos participantes comentaron que, efectivamente, habían visto o sentido, de algún modo, cómo iban llegando curanderos y entidades al lugar. Claudio le preguntó a uno de ellos si había notado que la voz no era la suya mientras cantaba el *ícaro*: «no era yo el que cantaba», comenta Claudio.

Como ya señalé anteriormente, los *ícaros* «vienen» según las circunstancias, y no se cantan según un orden preestablecido. Analizando doscientos cuarenta *ícaros* cantados por Hermanosis, entre febrero de 2008 y marzo de 2012, no se observa que haya *ícaros* que solo se canten al principio o al final de la ceremonia, o en algún otro momento determinado de la misma, a diferencia de algunos himnos y *chamadas* de las iglesias ayahuasqueras, que solo se cantan en momentos concretos y predeterminados, por ejemplo, para

llamar a la fuerza o para despedirla. Algunos *ícaros* de Hermanosis suelen cantarse más al principio, en el medio o al final de la ceremonia, pero siempre se encuentran excepciones que hacen que no pueda apreciarse un patrón temporal de uso. Esto corrobora la idea de que los *ícaros* son cantados según las necesidades concretas que se dan en cada momento.

Hay una tendencia general a evitar los silencios, dado que la música sirve como punto de referencia y asidero durante el trance. Winston recuerda que su abuelo «solo cantaba en horas precisas, dos icaros en dos horas; decía que no hacía falta cantar tantos *ícaros*, los *ícaros* interrumpen el ritmo de los pacientes». Para Claudio, cuando la «mareación» es fuerte, en el silencio el participante

no tienen un asidero, un sitio de seguridad, no hay nada al que cogerse, y les viene miedo, entran en pánico. Es mucho más fácil una desintegración en un ámbito de silencio, porque como no estás aquí y estás en un sitio que no sabes dónde es, pues no tienes a dónde volver tampoco (Claudio).

En efecto, en una ocasión en la que estaba sentado junto a Claudio en una ceremonia, se hizo el silencio tras un *ícaro*; la mayoría de los participantes se encontraban tumbados, metidos en sus sacos de dormir, en la oscuridad. Poco a poco alguien empezó a mover las piernas intranquilo, otra persona empezó a respirar agitadamente, alguien soltó un gemido. Claudio se acercó a mí y en voz baja me dice: «el silencio aprieta...». Entonces cogió la maraca y cantó el primer *ícaro* que le vino a la cabeza. Más adelante mencionaré otros *ícaros* cantados tras la segunda toma de ayahuasca, y durante las terapias.

4.3. *Ceremonias dentro de la ceremonia*

En ocasiones, dentro del propio trabajo el chamán puede abrir un espacio ceremonial distinto, según el arte de cada uno de ellos, que implica la capacidad de introducir una nueva energía, de manera controlada y armónica, junto a la energía preexistente de la ayahuasca. Estos espacios se abren y se cierran durante el propio trabajo de ayahuasca. Esta nueva energía puede proceder de la introducción del tambor, o por la toma de alguna planta maestra distinta a la ayahuasca, como el empleo ceremonial del sacramento de la «Santa María» (cannabis) en CEFLURIS. En las ceremonias de Ricardo, tras la primera toma de ayahuasca, y cuando sus efectos se sienten con intensidad, con frecuencia «abre» un espacio que él denomina «tabaco de la palabra» o, en ocasiones, «tabaco de rezo» o «tabaquito de propósito». Este tabaco de rezo consiste en un cigarro «armado» con una hoja de maíz a la que Ricardo le agrega picadura de tabaco de un mazo que le ha enviado su madre desde Ecuador. Una vez «armado», Ricardo pide a los participantes que se incorporen, y explica cómo se llevará a cabo la ceremonia. Ricardo

aclara que en esta ceremonia está permitido fumar el «tabaquito sagrado» y no el tabaco fabricado industrialmente. Lo utiliza cuando los participantes están «abiertos» con la «planta de poder», «para poder conectar con nuestro ser interior, para poder curar, para poder sanar, para poder rezar, porque es un tabaco de rezo y de palabra», para poder expresar el rezo de los participantes hacia el espíritu, y hacia la planta, para elevar la mente «y poder contactar con nuestro ser y con el Gran Espíritu, y con la Madre Tierra y con todos los seres que nos rodean, también con el animal de poder que cada uno llevamos dentro de nosotros». Según Ricardo, la planta de tabaco fue la primera «planta de poder» que descubrió la humanidad, «una planta con muchas propiedades curativas, y con mucha potencialidad». En ocasiones, los participantes son reacios a fumar porque no son fumadores y consideran que van a caer en el tabaquismo, o bien son exfumadores. Ricardo explica la diferencia entre un tabaco «sagrado» y otro «manipulado»:

El espíritu del tabaco es un espíritu del Padre Creador, que nos ayuda a limpiar, purificar, con el fuego cuando encendemos. Hay un fuego que va quemando al tabaco, y es la energía del padre, y le da esa fuerza de sanación, de limpieza, pero también cuando no utilizamos esa planta sagrada, cuando el hombre quiere manipular su energía y su vibración, es simplemente materia, ya no tiene espíritu, es por eso que cuando el tabaco está manipulado, cuando tiene otra vibración, otra energía, es cuando empieza a ensuciar el cuerpo, la sangre, a contaminarlo. Pero si realmente queremos utilizar una planta como algo medicinal, te da esa apertura de despertar de tu mente, de dar claridad, te da la fuerza, te da energía, ganas de vivir. Pero si no la utilizamos de manera ordenada la energía vuelve hacia nosotros y nos quedamos enganchados, y apegados a esa energía. Entonces es importante que cuando tomamos el tabaquito para pedir claridad para las personas que así lo utilizamos, y que realmente nos ayude a purificar y que nos dé la apertura de nuestros pulmones para liberar lo que a veces lo que la misma planta que nos puede curar y que tiene ese poder de sanación nos puede realmente hacer daño (Ricardo).

Ricardo explica que el humo del tabaco no se aspira, sino que se mantiene dentro de la boca, en contacto con el paladar, se lo mueve en círculo y se hecha afuera, de tal forma que se unen el aliento de la persona y el humo, elevando el pensamiento al tiempo que se eleva el humo en la sala, haciendo de canal entre el ser del participante y el Gran Espíritu. El cigarro se sostiene con la mano izquierda, la mano del corazón, y debe mantenerse siempre encendido mientras hablamos, aspirando el humo para mantener la brasa encendida. Mientras se habla, la brasa del cigarro debe estar apuntando al corazón. Para Ricardo, al hablar «es importante alinear nuestro pensamiento con lo que sentimos». La palabra clave en esta ceremonia es «alinear»:³

³ Cf. noción de «alineamiento» de Josep Vila en epígrafe 1.4 del capítulo 4.

alineación palabra, corazón y mente, o dicho de otra manera, decir aquello que se piensa y siente por igual. Si se habla diciendo algo que se piensa pero no se siente, o al revés, se dice algo que se siente pero no se piensa, o que ni se piensa ni se siente, no hay «alineación», y bajo los efectos del trance inducido por la ayahuasca que se está experimentando en ese momento, esta falta de alineación entre lo que se dice y cómo se dice es percibido con claridad por todos. Para Ricardo, el tabaco de la palabra es «una gran terapia en la cual al hablar sacamos todo lo que tenemos dentro de nuestro cuerpo, lo que está en nuestro pensamiento, es una manera de liberación total».

Ricardo enciende el cigarro y, tras unas palabras, lo pasa al resto de participantes para que intervengan a su vez. Si alguien no desea hablar lo pasa al compañero o compañera de al lado. En una ceremonia, el turno de palabra de Ricardo duró veinte minutos. Las intervenciones de los participantes no suelen alcanzar el minuto, y muchos declinan hablar. Dado que los participantes se encuentran en ese momento bajo los efectos intensos de la ayahuasca, y por falta de práctica ceremonial, sucede con frecuencia que muchas de las instrucciones no se siguen, apagándose el cigarro o manteniéndolo sujeto frente a la boca cuando se habla, en vez de apuntar al corazón. En una de las intervenciones de Ricardo da las gracias al Gran Espíritu por ese «tabaco sagrado», por

estar en tu presencia, con humildad, y agradecerte por abrir mi corazón, y mi mente, por compartir con mis hermanos, para poder sanar, lo que tú precisas sanar en nuestro cuerpo y en nuestra mente, agradecer a las cuatro direcciones, a los cuatro elementos, agradecer a la Madre Tierra por poder habitarla, por alimentarnos (Ricardo).

Agradece también a la «abuelita ayahuasca que en este momento nos permite sanar y cuidar nuestro cuerpo, nuestra mente, nuestro corazón, nuestra familia, todo lo que está a nuestro alrededor». Ricardo también emplea este tabaco en la ronda de integración de la mañana siguiente:

Al finalizar va a haber un tabaco armado así nuevo, que vamos a compartir. Como es un tabaco de palabra vamos a cerrar así con agradecimiento, y compartir lo que hemos vivido, lo que hemos sentido, y lo que no esté claro así aclarar algunas dudas, y luego daremos las recomendaciones, y después ya vamos a cerrar (Ricardo).

4.4. *La segunda toma de ayahuasca*

Han transcurrido entre una y dos horas desde la primera toma de ayahuasca, ya es casi la medianoche del sábado al domingo, y se anuncia una segunda toma de ayahuasca para quien lo desee. Los *ícaros* cesan, se produce un movi-

miento de personas, se enciende alguna linterna, se producen distintos ruidos. Por lo general, la mayoría de los participantes se encuentran en el clímax de los efectos de la primera toma, y el movimiento, la luz y los ruidos, que se perciben de forma aumentada por los efectos de la ayahuasca, hace que en ocasiones suba la «mareación», y algún participante empieza a vomitar. Lo que se mantenía en un aparente orden de repente se percibe como algo caótico.

Algunos dudan si tomar más o no, y la propia indecisión puede provocar vómitos. Otros, que habían decidido de antemano que harían una segunda toma sin valorar en qué punto podrían encontrarse cuando llegara el momento, y que de tan mareados como están no son conscientes de la «mareación», se van acercando a donde se encuentra el chamán. Algunos participantes se aproximan con paso inseguro, la mirada vacilante, expresándose con dificultad, y piden tomar más porque «piensan» que no les ha hecho «efecto». El chamán los recibe con una sonrisa y, simplemente, les pregunta: «¿Cómo estás?» El chamán observa al participante, su postura, su mirada, cómo se expresa y, en muchas ocasiones, lo disuade y le aconseja que espere a que le «suba». Como ya mencionamos al hablar de las expectativas de los participantes, personas sin experiencia con la ayahuasca, ya sean primerizos o psiconautas, consideran que no les ha subido porque los efectos no se ajustan a las expectativas que tenían y, sin embargo, están plenamente bajo los efectos de la planta sin ser conscientes de ello. También hay participantes que, sintiendo los efectos, quieren «ir un poco más allá». Entonces se les sirve una segunda toma, que siempre es una cantidad menor que la primera.

Tras la segunda toma vuelve el orden a la sala y el trabajo continúa con nuevos *ícaros*. Algunos procesos que se habían abierto anteriormente continúan, y se abren otros nuevos. Hacia las tres horas de ceremonia la ayahuasca va «encajando» en los participantes, los efectos purgantes han remitido, y los participantes están en procesos dominados por la introspección. Poco a poco los *ícaros* van variando, y pueden introducirse nuevos instrumentos musicales. Las maracas, *shacapas*, tambores y arpas de boca dejan paso a los cuencos tibetanos, el harmónium, la guitarra, etc.

Como se mencionaba en el epígrafe 4.2 del capítulo 5, los *ícaros* de la primera parte buscan «traer la fuerza» de la ayahuasca a la ceremonia, así como invocar otras plantas que ayuden en los procesos de los participantes. Ya mencioné el *ícaro* de Josep que se inicia con «Ayahuasca y mamancuna, chamuriririri», en el que invoca a plantas para que curen el cuerpo, la mente y el espíritu de los participantes, tal como expresa el propio *ícaro*. Otro *ícaro* de invocación de plantas es el de Hermanosis, en el que se nombran tanto plantas amazónicas como plantas ibéricas que han ido incorporando como plantas medicinales en las dietas. El *ícaro* se inicia con un silbo, que va «trayendo» el *ícaro*, que tiene una estructura abierta, en la que se repite la misma estrofa, variando el nombre de la planta, en este caso la ayahuasca. La primera estrofa es:

Ayahuasca maririri
 maririri maririri
 rama rama tronco y ni
 pura medicina airona
 ora llamo yo nací
 ora llamo maririri

Las plantas que van siendo nombradas en este *ícaro* son: harmel, chacruna, tabaco, guayusa, romero, roble, árnica, aloe vera, abedul, chuchuhuasa, manzanilla, olivo, ¿cumaseba?, huancabi, ajo sachá, uchu sanango, *llullo caaspi*, jurema, ¿cucusito?, chancapiedras, albahaca, diente de león, piñón colorado, ¿piricama?, limpiatubos, y valeriana.

4.5. *Las terapias*

Ya ha pasado la medianoche y es domingo. Los participantes han «encajado» la ayahuasca, en expresión de Esteban, y, una vez superados sus efectos purgantes, el chamán realiza lo que llamaré de manera genérica como «terapias». Durante toda la ceremonia el curandero ha velado para que cada participante haya podido hacer su proceso de manera segura, sin interferencias de energías procedentes de otros participantes, ni de energías que pudieran «colarse» en la ceremonia desde «fuera». Se puede decir que hasta ese momento el curandero ha estado neutralizando las energías negativas a distancia, mediante los *ícaros*. En la terapia el chamán sitúa frente a sí al participante, y entabla lo que podemos denominar una lucha «cuerpo a cuerpo» con las energías negativas concretas de ese participante, para «limpiarlo» o «soplarlo», alejando «oscuridades». Denomino, por tanto, «terapia» al trabajo que realiza el chamán de manera individualizada con cada participante en una ceremonia. Y distingo entre «soplada» y «limpia» por parecerme que son técnicas que trabajan de distinta manera: mientras que en la soplada el chamán parece expulsar energías superficiales, en la limpia parecen extraerse energías negativas alojadas a un nivel más profundo en la persona. La soplada puede entenderse, también, como una «alineación energética» de los diversos «cuerpos» con los que se trabaja en las prácticas chamánicas, mientras que una limpia puede tener ya un carácter propiamente sanador. Ricardo Awanch distingue, como ya he señalado anteriormente, entre «previa terapia» y «terapia individual». En ambas Ricardo emplea distintas técnicas según sea el estado del participante y, en ocasiones, puede realizar una soplada y en otras ocasiones una limpia, según la persona que tenga enfrente.

Hay ceremonias en las que el chamán no lleva a cabo terapias individuales, como en las que participé dirigidas por don Rafael, Fernando y Kuitzi, o Calixto. Josep hace la terapia a la mañana siguiente, ocasionalmente y según

se encuentren los participantes. Hermanosis y Ricardo hacen la terapia durante la propia ceremonia a todos los asistentes. Leopoldo hace terapia durante la ceremonia solo a quien lo solicita. El inicio de las terapias varía según el estado de los participantes.

Llegado el momento de la soplada el chamán va llamando de uno en uno a los participantes. El participante se sienta en el suelo y ambos quedan uno frente al otro. Lo que «siente» el chamán que tiene delante de sí es una «esponja energética» hecha de luz pero oscurecida o embarrada por una amplia gama de «parásitos energéticos», algunos simples «bichos», y en alguna ocasión por poderosas «entidades». Una gran labor de limpieza ya la ha hecho el propio participante tomando ayahuasca y vomitando, es decir, expulsando energías negativas. Pero todavía quedan cosas por «limpiar» y «despegar» del «cuerpo energético», y es por lo que el curandero le hace la terapia soplándole perfume y tabaco. Algunas energías se limpian fácilmente:

Una araña la quitas soplando, porque cuando soplas es [como] fuego, todo ser no le gusta el fuego porque se quema, se achicharra. Antes que soples [...] como te ve y va a saltar [...] porque te acercas y sabe que lo vas a matar. A él no le gusta, y va afuera [...] siempre busca un sitio por donde escapar, aquí es en la puerta siempre, se va, incluso entran por aquí [por la puerta]. Es importante el poder de control de visualización que tienes que tener (Ricardo).

El riesgo para el chamán es que en ese cuerpo a cuerpo algo de lo que sale del participante no escape, sino que se enfrente al curandero y pueda entrar en su propio cuerpo. Un «bicho» escapa, pero si se trata de otro tipo de «entidad» del «bajo astral», puede atacar. Cuando el curandero sopla tabaco sobre una persona muchas veces no sabe qué puede salir expulsado de allí.

Cuando soplas el tabaco y el perfume espantas todos los espíritus y parásitos que tiene esa persona dentro. Es como un exorcismo bastante potente, y hay gente que viene muy contagiada o poseída, con mucho bicho. Si no se estás protegido el bicho se te mete dentro (Nak).

Al expulsar esas energías se corre el riesgo de que ataquen al chamán, para lo cual debe estar prevenido y protegido. Frecuentemente, la interacción del curandero con las energías durante la terapia implica un contacto directo con ellas, no solo físico, sino también emocional, mental y espiritual. Puede llegar a alojar al curandero temporalmente.

Cuando soplas, sucede, y veo cómo están saliendo cosas feas, feas. Al principio me asustaba, y le preguntaba a Juan [Flores] ¿cómo me protejo, eso a dónde se va? [El consejo de Juan era]: primero tienes que rezarle, y hablarle y decirle que eso feo también es un ser de la creación, que también es un ser de luz y que se ha olvidado, que deje ya de parasitar. Si se pone brabuco, entonces

llama a los ángeles, llama a tus espíritus de las plantas para que se los lleve lejos y que no entren tampoco dentro de ningún otro (Nak).

Tener una buena protección permite que estas entidades, si llegan a afectar al curandero, lo hagan solo circunstancialmente. Una adecuada protección le permite transmutar la energía y que no se quede «pegada» en su cuerpo, y mantenerse limpio. Más abajo trato el modo en el que el curandero puede transmutar una energía que ha entrado en su cuerpo. Cuando alguien trabaja como chamán sin serlo, según Ricardo, «termina mal, enferma, porque recoge enfermedades de las personas sin tener la capacidad de transmutar esa energía, de que fluya».

El participante ya se encuentra sentado frente al chamán y este, simplemente, le pregunta «¿qué tal?»; a veces se establece un pequeño diálogo: «¿cómo te sientes? ¿te subió la planta?». El chamán observa al participante y trata de sentirlo, trata de evaluar el estado de la persona a la que va a soplar. En ocasiones, el chamán ofrece al participante un vaso de agua para que beba un poco, y luego él mismo bebe otro poco, lo que facilita el «contacto» que permite al chamán «sentir» el *ícaro* que le cantará. El chamán coge un mapacho y lo sostiene cerrando su mano alrededor del mismo, y se acerca el puño, conteniendo el cigarro, a la boca. Durante un instante se produce silencio, hasta que, poco a poco, el chamán empieza a tararear o silbar un *ícaro* que va tomando forma. El *ícaro* va dirigido a la persona concreta que tiene frente a sí y, a veces, «puede salir un *ícaro* loquísimo»:

Es un trabajo que hago yo en la persona, le doy eso [mediante el *ícaro* soplado al tabaco], en esa sesión le di eso a esa persona, le hice esto, le bordé el corazón de oro, o de acero, o a la persona misma, y eso es como una malla que te hago para que no te pase nada, para que estés protegido. Les haces una armadura, el [*ícaro* del] «sui-sui» por ejemplo es un pajarito que tiene un nido que cuelga de los árboles y teje su nido, es un tejedor, y cuando invocas estos espíritus [que] son constructores, hacen redes, hacen tramas, para poder proteger a la persona, poder blindarla (Claudio).

El *ícaro* va dirigido al participante, pero se canta al mapacho. «Cargar» el mapacho con el *ícaro* es «ícararlo»:

El canto y el aliento lo cargan de energía al cigarro que se tiene en la mano y que se va a usar con esa persona [...]. El tabaco como planta maestra tiene una capacidad que es la de..., hace como de transportista [...] O sea, si yo te canto solamente a ti, no pasa nada, porque tú tienes tus barreras y no pasa. Si yo le canto al tabaco, cargo el tabaco y luego te lo soplo, ahí sí que pasa, es como un misil, es el portador del trabajo (Esteban).

A través del humo entra la intención del curandero en el cuerpo, o los «cuerpos», de la persona que tiene ante sí. El *ícaro* puede tener una letra

que dé información de la intención del curandero, o puede ser simplemente un silbido o un canturreo en el que no se manifieste de forma explícita su intención. Una vez «icarado» el mapacho queda cargado y se reserva. Algunos se lo ponen en la oreja para tenerlo localizado en la oscuridad. A continuación se pide al participante que junte sus manos, «como si estuviera rezando». El chamán coge la botella de perfume y aspira su aroma.

Con el perfume es mojarse los labios nada más [...], son piripiris, son trozos de bulbos o de palmeras [...] que son muy aromáticas, flores, y luego lleva una base de Agua Florida y sobre eso vas haciendo un mejunje, y al final te acaba saliendo así un perfume potente. En la selva te puedes ir haciendo tu perfume, y si no te da tiempo les dices a los perfumeros que te preparen alguno (Claudio).

Según Esteban, los piripiris, bulbos aromáticos que se emplean con frecuencia en los perfumes, «son los encargados de traer todo lo que es bonito a tu vida, de hacerte lucir bonito, la alegría, el disfrute. El perfume permite el florecimiento de las personas, trae las cosas bonitas, el brillo». El aroma se proyecta con un soplo largo y concentrado en la punta de los dedos. A continuación sigue aspirando el perfume de la botella de plástico y soplándolo en la coronilla, la nuca, la espalda y el pecho. El chamán se moja la mano con perfume y frota las sienes del participante para que los piripiris que contiene el perfume se introduzcan en los huesos. Finalmente derrama unas gotas de perfume en las manos del participante y le pide que lo huela, y que luego se frote la cara y la cabeza. Tras el perfume, se prende el mapacho. El mapacho se sopla sobre los mismos puntos sobre los que se ha soplado el perfume. Lo que queda del mapacho empleado en la soplada se ofrece al participante, por si quiere fumarlo. Se recomienda que al menos se dé una calada, aunque no se fume; al menos retener un poco del humo del tabaco en la boca, y luego, si se quiere, tirarlo a uno de los muchos cubos repartidos por la sala. El mapacho contiene toda la medicina que ha sido cargada para el participante por el chamán. El participante ya puede volver a su sitio y descansar. El trabajo de la ceremonia ya ha concluido para él o ella.

En las explicaciones previas al inicio de la ceremonia de ayahuasca, el chamán ha dicho que la función de la soplada es «limpiar impurezas», «proteger el campo energético» cerrando el «campo etérico», y «centrar» al participante si tenía una «mareación torcida». Pero, más que limpiar, lo que piensa el chamán que hace es «higienizar» al participante de «los espíritus y parásitos que tiene dentro».

La soplada es el acto de cierre de la sesión, de la ceremonia, del trabajo de las personas, del cierre energético del cuerpo, es una higiene corporal, por haber estado en contacto con... [Claudio vacila] lo espiritual, se higieniza, se sopla

tabaco y se sopla perfume sobre las personas [...] Entonces a través del humo entra la intención del *icaro* en la persona, y además al haber tenido contacto con los espíritus, la soplada termina de higienizar a la persona, porque a veces, sin quererlo, cuando volvemos del trabajo espiritual, podemos traer algo que no venía con nosotros, como cuando una persona entra con un zapato embarrado en tu casa, pisa la alfombra sin querer y deja una mancha, pues esto también pasa en el mundo espiritual (Claudio).

Esteban empieza a soplar al participante,

que está peor, porque se necesita mucha fortaleza para enfrentarse a los daños de algunas personas. A algunas personas para soplarlas hace falta mucha compasión por la de miseria que llevan encima (Esteban).

En ocasiones, cuando el chamán está soplando el tabaco, eructa, o siente malestar, o un pinchazo, por ejemplo, que hace que se detenga por unos instantes, e indica que algo que ha salido del participante ha afectado al curandero. En una ocasión Esteban sopló en una ceremonia a una compañera de su trabajo y empezó a sentirse

muy, muy mal, no se me iba, tuve que ir al baño a vomitar, parecía que no me pasaba. Se lo dije a Juan Flores y me dijo que tuviera ojo, que si se sopla a una persona y no se está fuerte uno puede ponerse tan malo que no le queda otra que volverse a la selva a que lo soplen (Esteban).

En las explicaciones previas al inicio de la ceremonia, Ricardo ya ha mencionado que la terapia que realizará sobre los participantes dependerá del «estado físico, emocional, psicológico y espiritual» de cada uno de ellos y empleará diferentes «instrumentos» que él ha colocado en su mesa-altar. Esto se traduce en que en algún caso hará lo que podemos calificar de soplada, y en otros casos hará una limpia. Ricardo aclara que la terapia, término que él emplea explícitamente, la hará «de una manera muy tradicional, entonces como se está trabajando y se trabaja en la tradición..., en la Nación Shuar, y como se trabaja con mi padre y con mis ancestros». En ocasiones a los participantes se les hace la terapia individual siguiendo el orden en el que se hallan dispuestos en el lugar de la ceremonia. En otras ocasiones, el orden parece deberse al estado en el que se encuentran los participantes. Ricardo, a veces, inicia la terapia con un participante que se encuentra tumbado aparentemente tranquilo, dentro de su saco de dormir, sin emitir sonidos ni moverse, y cuando se lo llama, nada más incorporarse empieza a vomitar.

Ricardo afirma que tras tomar ayahuasca, a los diez o quince minutos, ya empieza a percibir qué alteraciones pueden producirse en la sala, qué participante puede ser el primero en necesitar una «previa terapia», consistente en eliminar algún bloqueo que alguien pueda sentir durante la ceremonia. Ricardo comenta que es el espíritu del agua, Tsunki, quien le dice qué va

a pasar en cada momento y cómo resolverlo, así él está prevenido y preparado para cuando ocurre efectivamente. Llegado el momento de la terapia individual, pide al participante que se acerque a la estufa, o a un fuego que tiene preparado. Si es hombre, le pide que se descubra el torso. Entretanto, Ricardo silba y va cogiendo diversos objetos de su mesa-altar. Reúne unas brasas en un pebetero, las aviva con unas largas plumas de águila mediante movimientos cortos y enérgicos, mientras parece meditar. En la figura 18 se aprecian las plumas y el pebetero que emplea, junto a un bote de perfume.

Añade a las brasas cedro, copal, salvia, palo santo, etc., y un humo denso inunda la sala. Cuando la sala es pequeña pide que se abran las ventanas. Con las plumas va proyectando el humo aromático que sale del pebetero alrededor del cuerpo del participante. Si Ricardo siente que el participante está un poco adormilado, le da tabaco para que perciba por la nariz, y Ricardo también percibe tabaco. En ocasiones entrega al participante algún objeto para que lo conserve entre sus manos mientras realiza la limpia, como piedras pulidas, cuarzos o cristal tallado. Antes de finalizar la terapia pide el objeto entregado al participante y, en ocasiones, se abstiene de tocarlo acercando un vaso con agua para que el participante lo deposite dentro.



Figura 18. *Instrumentos de Ricardo Awananch para las limpias. Boadilla del Monte (Madrid) (fecha: 19/06/2010).*

Tras sahumar al participante, abre un bote con perfume de olor penetrante, se introduce líquido en la boca y lo sopla con fuerza sobre la coronilla del participante, pero no directamente, sino sobre el dorso de su propia mano que actúa como difusor, haciendo un efecto de halo. Da la impresión de soplar el perfume al aire que rodea al participante más que a su cuerpo. Repite la soplada sobre cada hombro y sobre la espalda, de arriba abajo. A continuación le sopla directamente sobre las manos y le pide que las huela. Ricardo, soplando perfume, empieza a «despegar» las energías causantes de las dolencias y corta los «hilos» que las alimentan con la ayuda de sus aliados espirituales. Una vez sahumado y perfumado, Ricardo puede pasar sobre el cuerpo del participante distintos objetos como piedras o sonajeros de semillas, que tienen en común generar algún tipo de sonido penetrante cuando rozan entre sí. En ocasiones se detiene en alguna zona del cuerpo, como el vientre, sin dejar de hacer sonar esos objetos. Los objetos que agita así tienen como misión «despertar las energías del cuerpo y hacer que se muestren». El final de la terapia consiste en pasar el *sasank* o las plumas por el cuerpo, «recogiendo» la energía dañina, y sacudiendo luego el *sasank* sobre la estufa o el pebetero, como quien sacude un plumero para quitarle el polvo. Este gesto enérgico hace que las energías se desprendan de los instrumentos usados para su limpieza. Tras la terapia Ricardo puede dar alguna indicación de tipo dietético al participante, como evitar el café los tres días posteriores a la ceremonia, o bien bebidas gaseosas como la Coca-Cola, o indicar que tome alguna planta, como la uña de gato. El participante vuelve a su sitio, y Ricardo toca el *tumank*, o canta un *ícaro*, antes de llamar al siguiente participante.

Josep hace la terapia en la mañana del domingo, y solo a aquellas personas que no se encuentran bien del todo. En una ocasión, Josep hace tumbarse en el suelo a un hombre, y le indica que se descubra el torso. De rodillas, a un lado, se sitúa Josep, y al otro lado, también de rodillas y sosteniendo una bolsa de plástico, su ayudante. En las limpias de Josep el resto de los participantes interviene tocando sus tambores, así que quien tiene un tambor lo coge y acompaña la limpia tocándolo con fuerza. Josep coge un mapacho y le sopla tabaco al participante tumbado y, a continuación, le sopla Agua Florida. Luego aproxima su cara al vientre y empieza a moverla rápidamente como si persiguiera algo con la boca. En un momento dado hunde su cara en el vientre y empieza a chupar con fuerza, mientras el participante se retuerce y grita. Josep levanta la cabeza, enrojecido, la mete dentro de la bolsa de plástico que sostiene su ayudante y se oyen sus arcadas. La intensidad de la escena hace que baje el ritmo de los tambores, y Josep hace una indicación para que la gente aumente su ritmo, con la intención de que los tambores le proporcionen la energía necesaria para hacer su trabajo. Tras varias chupadas, deja al participante descansar un rato. A Josep se lo ve agotado. Se enciende un mapacho y se lo fuma mientras silba un poco, y luego mantiene un breve

diálogo con el participante, y este vuelve a su sitio. Josep pide tomarse cinco minutos de descanso antes de seguir con otras limpias, y se dirige hacia mí, para abrir la ventana que tengo sobre mi cabeza. El ambiente está muy cargado. Josep me dice, «¿qué cosas más raras, verdad?».

«Transmutar energías», expresión usada frecuentemente por Ricardo, consiste en deshacerse uno mismo de energías negativas. En ocasiones, las energías negativas atacan al curandero y se introducen en su cuerpo, o bien este emplea alguna técnica que implica un contacto físico con el participante, con el fin de que la energía pase del participante al chamán. Por ejemplo, Ricardo emplea una técnica consistente en dar masajes acompañados de *ícaros* para desplazar las energías negativas del participante desde su cabeza hasta los pies. El masaje trabaja sobre el cuerpo físico y el *ícaro* sobre el «cuerpo espiritual». El curandero, en contacto con los pies del participante, recoge la «energía negativa con el pensamiento y con los brazos»; la energía empieza a ascender por los brazos del curandero y cuando alcanza los codos «desde ahí expulsas» con el pensamiento y con una sacudida seca de los brazos.

La misma técnica la describe Josep aplicada en la consulta del doctor Carvajal, en Medellín (Colombia). Josep describe un caso en el que le ayudó a curar a una mujer que se sentía débil y deprimida: tumbada en una camilla, el médico tomó su cabeza con las manos y mentalmente entabló un diálogo con el espíritu que aquejaba a la mujer, indicándole que aquél no era el lugar donde debía estar; Josep explica que el espíritu se fue desplazando hacia los pies, donde se encontraba él; sujetando a la paciente por los dedos gordos, y estirando de ellos, el espíritu empezó a ascender por los brazos de Josep y, cuando sintió que habían alcanzado la altura de los codos, sacudió los brazos con fuerza deshaciéndose de aquella energía. Al finalizar, el médico explicó a la paciente que su malestar provenía de un problema muscular, y no reveló la naturaleza última de la terapia que le había aplicado. La sacudida de brazos es una forma de «transmutar».

Como explica Ricardo, para los *uwishín* shuar no existe el concepto de «intoxicación» o «envenenamiento»: una intoxicación o un envenenamiento no es sino una energía que entra dentro del cuerpo y contra la cual no se cuenta con poder para manipularla. En ocasiones es sencillo transmutar la energía mediante «la fuerza y el poder de los espíritus de las plantas que tienes, es muy fácil, es solo manipular acá, aquí tienes como unos guantes de protección y no te entra». Si el curandero carece de la energía adecuada que lo proteja, entonces esa energía negativa entra en su cuerpo. Por experiencia, Ricardo sabe que si deja esa energía en su cuerpo, en forma de «agobio» o de fiebre, durante tres días y, a continuación, toma ayahuasca, el malestar desaparece y su cuerpo queda inmunizado con «anticuerpos» frente a esa energía, actuando la ayahuasca como una vacuna. La primera vez que el padre de Ricardo, también *uwishín*, fue mordido por una serpiente venenosa, tuvo que ser trasladado urgentemente a un hospital porque en su comunidad no

había nadie que pudiera curarlo; solo alguien al que le hubiera picado una serpiente similar podía hacerlo. Sobrevivió a la picadura y se «inmunizó», y cuando tiempo después uno de los hermanos de Ricardo fue picado por una serpiente venenosa lo curó su propio padre, y ya no fue necesario mandarlo al hospital. En la actualidad, concluye Ricardo, ya hay dos personas en su comunidad que pueden curar picaduras de serpiente porque tienen en su cuerpo esa energía que han logrado transmutar de veneno a vacuna.

Otra forma de transmutar las energías negativas es «botándolas» mediante el vómito. Winston describe cómo estando en Chazuta, en 2009, «un día que andaba descuidado», un brujo malero le metió una energía en la «cervecita» que se estaba tomando, y por poco le causa la muerte. Su abuelo, ya fallecido y que lo había iniciado como curandero a los catorce años:

Me hizo soñar. «Te has descuidado, hijo», me dice. «Prepara esta planta y esta planta, tienes que tomar dos días». Al segundo día, a las cinco de la madrugada empiezo a vomitar, pero en el balde no había nada, estaba sequesito, solo había vomitado la brujería, había botado la energía (Winston).

El trabajo de Ernesto, que se describe en el siguiente capítulo, consiste básicamente en «botar los demonios» mediante la purga de tabaco. A Ricardo, de niño, le daban guayusa para purgarse y vomitar todas las energías que habían entrado en él mientras había permanecido en el pueblo o en la ciudad. En ocasiones, los curanderos «chupan» las energías y las escupen gracias a lo que denominan «flema», que actúa como barrera defensiva y bloquea las energías negativas que han chupado, impidiendo que entren en su cuerpo.

Actos cotidianos de la vida ordinaria adquieren una nueva dimensión durante las ceremonias, cuando se ha tomado ayahuasca. Así, una manera benigna de expulsar energías negativas durante la ceremonia es transmutándolas en forma de bostezos, eructos, pedos, etc. (cf. Idoyaga, 2007: 37). Es frecuente que al comienzo de las ceremonias se aconseje que no se repriman estos actos. Para el chamán, ser capaz de «transmutar» es algo de vital importancia, pues de lo contrario puedes enfermar y morir. Para Ernesto, la diferencia entre un brujo malero y un curandero es que el malero «se cuida de sí mismo» y el curandero «entra en cuerpos ajenos para sanarlos y si no es capaz de salir [transmutar] muere». Esta es la razón por la que el curandero debe estar sano y fuerte, protegido y limpio.

Los curanderos, a lo largo de su actividad, van «ensuciándose», absorbiendo energías negativas, que no desaparecen a pesar de la «higiene» espiritual que procuran llevar. Esteban, Claudio y Nak comparten los mismos maestros, lo que implica que comparten un tipo de energía muy similar. Cuando trabajan juntos, antes de cerrar las ceremonias se soplan entre ellos. Cuando Ricardo asistió a una de sus ceremonias comentó: «eso es lo bueno, es el chamanismo de verdad, los chamanes hacen eso, si yo estoy malo tú tienes

mi energía [...], entonces tú me limpias a mí y me curas». Ricardo tiene la misma energía que sus «amigos», que sus progenitores y sus maestros. Cuando un chamán amazónico enferma, se siente débil o, simplemente, desea limpiarse de las energías con las que ha estado en contacto, cuenta con una red de personas en la que se apoya para hacer su trabajo. Dado que para un chamán que trabaja en España es difícil contar con una red similar, este es otro de los motivos por los que viaja con frecuencia a la selva.

4.6. *El cierre y la «ronda de integración»*

Han transcurrido alrededor de cinco horas desde que se hizo la primera toma de ayahuasca, y las diversas terapias ya han concluido. Algunos participantes duermen, otros permanecen tumbados en silencio, reflexionando acerca de lo que acaban de experimentar, otros mantienen una postura de meditación, aprovechando el estado de concentración e introspección que facilita la ayahuasca. Todos permanecen aún en la sala. Más allá del cansancio que pueda sentirse, hay un sentimiento de satisfacción tras haber superado los miedos y las incertidumbres iniciales. Tras la terapia, el chamán puede cantar algún *ícaro* para ir «cerrando» la ceremonia, y algunos participantes se pueden animar a cantar con él y seguirlo con algún instrumento musical. Algunos chamanes cierran el trabajo con una oración o una invocación de protección, aun cuando a la mañana siguiente se haga la «integración», como en el caso de Hermanosis:

Dios Padre, te damos gracias por las curaciones recibidas, por las decisiones tomadas, [...] cuida de nuestros maestros y sus familias, gracias por las curaciones recibidas, te agradecemos Dios Padre con mucha humildad, gracias por la ayahuasca, por las decisiones tomadas, protege nuestras familias, hijos, trabajos, amigos [...]. Agradecer a todos los presentes..., yo Padre te pido con mucha humildad ... [se oye roncar a alguien], danos salud, ayuda a las personas que están enfermas, ayuda a las personas que están sufriendo. Gracias por la ayahuasca, por las decisiones tomadas, ...cuida de nuestros hijos, de nuestros hogares, de nuestras familias, de nuestros animales, gracias (Hermanosis).

La invocación de protección busca, según Claudio, que «los enemigos ni me piensen»:

En el huerto de San Eliseo veo a mis enemigos venir.
Tengan manos, no me agarrarán.
Tengan pies, no me alcanzarán.
Tengan ojos, no me verán.
Así de imperceptible me mueva yo entre ellos (Hermanosis).

Pero, por lo general, las ceremonias dirigidas por chamanes que viven en España va declinando sin que se produzca un cierre formal, y los participantes

van quedándose dormidos, o salen fuera de la sala e inician animadas charlas, o cenan algo, y luego se acuestan y duermen unas pocas horas hasta esa misma mañana del domingo en la que se hará algún tipo de integración de la experiencia. El cierre de la ceremonia, por tanto, no es algo así como «que encendemos la luz y decimos: ¡se acabó la sesión!»; y como explica Claudio:

La soplada del perfume y del tabaco producen un efecto determinado, lo que hacen es bajar la mareación, bajar la intensidad, [...] para poder entrar en el proceso de relajación. Si había un proceso abierto, cerrarlo. Se dan situaciones que volvemos a soplar a una persona con alguna otra herramienta que tenemos, si está muy arriba nosotros podemos interceder, y chupar su mareación, absorber ese efecto de mareación, para que esa persona pueda terminar ese proceso..., si lo pide (Claudio).

Claudio comenta un caso que le había sucedido justo la semana anterior, en el que una mujer había tenido un «brote psicótico». A la media hora de cerrar el trabajo empezó a decir que muchos ojos la miraban, y que había cuerpos que querían meterse dentro de ella. Al parecer ella decía ver «muertos» con cierta frecuencia, pero no lo comentó a Claudio antes de la sesión. Claudio aclara que la mujer trabajaba haciendo terapias empleando reiki. Claudio necesitó dos horas para que volviera en sí, y tuvo que darle una ducha de agua fría. No pudo hacer otra cosa, según Claudio, que estar hablando con ella constantemente: «¿cómo te llamas?, ¿dónde vives?, ¿cuál es el nombre de tu hija?, ¿y el de tu madre?», etc. Todas las preguntas eran sobre cuestiones muy concretas, para hacerle recordar su existencia ordinaria. Al final, en la ducha, exclamó: «¡qué frío hace aquí!». Y Claudio le replicó: «¡pues claro!, ¿no ves que estás en la ducha?» Según Claudio, no se podía hacer otra cosa. Le pregunto qué habría hecho Juan Flores en un caso similar, y contesta que le habría pasado por encima «unas ramas», la hubiera «icarado», soplado, etc., pero que él no podía hacerlo porque la mujer hubiera sentido más miedo al ver emplear toda aquella parafernalia.

Cuando el chamán que dirige la ceremonia no reside habitualmente en España, tras finalizar la ceremonia puede marcharse del lugar; en estos casos sí suele haber un cierre formal. Por ejemplo, don Rafael, en un momento dado exclama: «Voy a cerrar la ceremonia, ¿bien?». Se pone en pie, levanta las manos y exclama: «¡Gracias, Padre!»; las baja y dice: «¡gracias, Madre!». Así cuatro veces, en las cuatro direcciones. Finaliza con un «¡OK!». Calixto cierra la ceremonia con unos agradecimientos y un padrenuestro. Inmediatamente después pregunta a los participantes si alguien quiere comentar algo del trabajo, tras lo cual los participantes se despiden y se van a sus casas. Fernando cierra con un rezo:

Oh Gran Espíritu, Padre, Madre, Gran Misterio, Madre Tierra, Pachamama, Madre Ayahuasca, gracias [...]. Gracias maestro Solón, gracias a todos los presentes por estar aquí esta noche, por tener el coraje de tomar ayahuasca. ¡¡Aho, mitakuye oyasin!! (Fernando).

Ahora nos situamos en el domingo por la mañana, a primera hora, momento en el que tiene lugar, en esta descripción de una ceremonia tipo de ayahuasca, lo que suele denominarse como «ronda de integración», que tiene como propósito compartir la experiencia que se acaba de vivir esa misma noche, aclarar dudas y dar algunas recomendaciones para los días siguientes. Se busca dar la oportunidad a los participantes que pongan en común algo que hayan experimentado, especialmente si sienten en ese momento algún tipo de malestar, lo que puede llevar al chamán a hacerle una limpia o dar un último consejo antes de que los participantes vuelvan a su vida cotidiana. Algunos chamanes, como algunos participantes, tienen cierta prevención ante la «integración», porque se corre el riesgo de que estos inicien proliferas descripciones de sus experiencias y la ronda se haga interminable. Algunos participantes consideran la integración como una «pantomima», y afirman que mucha gente no desea tener que verbalizar y poner en público «esas cosas» que han experimentado. No se trata de la imposibilidad de verbalizar algo que se considera inefable, sino del hecho de tener que verbalizar algo que prefieren conservar en forma de sensación física o emocional inespecífica. La verbalización se siente como un proceso de racionalización de la experiencia que algunos participantes prefieren postponer todo lo posible. Algunos chamanes consideran que la integración interesa a aquéllos que trabajan como psicoterapeutas, pero que no es algo que les afecte a ellos mismos en relación con su trabajo como chamanes.

Ricardo realiza la integración en torno al tabaco de la palabra. Cuando ya ha amanecido, «arma» otro cigarro con una hoja de maíz y picadura de tabaco y, como ya ha hecho con el tabaco de la palabra durante la ceremonia, lo enciende, se envuelve en su humo e inicia una serie de agradecimientos, en primer lugar al Gran Espíritu. Una vez que concluye, pasa el cigarro a los participantes para que expresen lo que deseen:

Vamos a cerrar con un tabaquito de rezo que se va a armar con hoja de maíz, es un tabaco de rezo, de agradecimiento, de todo este proceso que hemos vivido durante esta experiencia (Ricardo).

Ricardo toma la costumbre de integrar de su padre, y su padre la toma de la tradición shuar, en la que, según Ricardo, «siempre hacen integración de las experiencias» (*cf.* Reichel-Dolmatoff, 1969:339, sobre la integración entre los tukano). Los shuar, señala Ricardo, siempre comentan las cosas que experimentan en los trabajos y cómo son los efectos en las sesiones: «Mi padre es muy comunicativo», afirma, y el propio Ricardo también lo es.

Es frecuente que los participantes conecten en sus intervenciones la ronda de propósitos (*cf.* epígrafe 3.1, capítulo 5), que se hace previamente al inicio del trabajo, con la ronda de integración al final de la ceremonia. Los hay que pudieron trabajar sobre la intención que manifestaron al inicio, y señalan el

antes y el después que han experimentado tras el trabajo. En otros casos, lo que manifiestan los participantes en la integración puede servir de base para formular una intención concreta para la siguiente ceremonia, dado que, salvo raras excepciones, y a pesar de lo duro que ha podido resultar la experiencia, la mayoría vuelve a participar en otras ceremonias. Se aprecia que los participantes van encadenando unas ceremonias con otras, unas experiencias con otras, que van dando lugar a un proceso que arranca, inicialmente, con procesos asociados al cuerpo físico, sobre todo ceremonias en las que se purga mucho, para luego pasar a ceremonias con un carácter más emocional, y en las que los efectos purgantes de la ayahuasca van reduciéndose hasta desaparecer. Algo que resulta evidente en las ceremonias es que todos los participantes toman la misma bebida, pero los efectos no dependen de la ayahuasca en sí, sino del estado en el que se encuentra el participante y, en este sentido, se puede afirmar que la ayahuasca hace purgar, pero no es un purgante; puede inducir visiones entre los participantes, pero no es un alucinógeno. Es inevitable recordar que, en el misticismo cristiano, la vía purgativa precede a la vía unitiva. En este sentido, las declaraciones de los participantes corroboran la afirmación de Ricardo del orden en que trabaja la ayahuasca: plano físico, emocional, psicológico y, finalmente, plano espiritual. La integración, en cualquier caso, da pie para que el chamán dé una serie de consejos que considera cruciales para entender y enfocar adecuadamente el resultado del trabajo con la ayahuasca, cuyo verdadero sentido debe manifestarse fuera de la ceremonia, en la vida cotidiana, en el día a día. Como suele escucharse en las rondas de integración, el trabajo de verdad empieza al día siguiente, en el ámbito de la vida cotidiana.

En las intervenciones de los participantes en la ronda de integración se pueden destacar tres temas, entre otros muchos: la ausencia de efectos psicoactivos, la necesidad de responsabilizarse de la propia vida y la toma de conciencia de lo que significa ser un ser humano, con sus luces y sus sombras. Los testimonios de los participantes que figuran más abajo han sido agrupados, al igual que se hizo con los testimonios de la ronda de propósitos, a partir de mi percepción de los procesos que activa la ayahuasca, según qué tipo de testimonios son más frecuentes entre los primerizos y cuáles entre participantes ya experimentados.

No es infrecuente que algunos participantes afirmen que la ayahuasca no les hizo efecto. Un hombre, por ejemplo, se había preparado a conciencia para su experiencia con la ayahuasca. Había leído mucho acerca de la bebida y «sabía» que era uno de los «alucinógenos» más potentes que emplea el ser humano. Estaba preparado para «resistir» su potencia, y venía dispuesto a vivir una experiencia radicalmente transformadora en su vida. Había seguido una alimentación suave durante la semana previa, que en los tres últimos días había sido casi de ayuno total. No es que se forzara a no comer, es que no tenía apetito, según dijo. Viajó cuatrocientos kilómetros hasta el lugar donde iba a tener

lugar la ceremonia. Pero, para su sorpresa, la experiencia no fue especialmente visionaria, ni le pareció «la cosa tan complicada». Paradójicamente, reconocía que «la planta tenía potencia de sobra», pero «no le había puesto mucho»:

Buscaba cosas muy visuales, espaciales, de estado holístico y sin embargo he visto cosas muy cercanas, como muy cerca del estado habitual de consciencia que era lo que no me esperaba, entonces al principio me he sentido un poco defraudado.

Otro ejemplo: un hombre había estado en Estados Unidos dos semanas atrás con una chamana que dirigía «búsquedas de visión» y ceremonias de encuentro con «animales de poder», pero no había sentido «nada de nada». Estaba seguro que con la ayahuasca sería diferente. Al día siguiente de la ceremonia, en la ronda de integración, expresa su decepción: «Lo más intenso que he sentido esta noche ha sido sueño, así que lo que seguramente trabaje en adelante sea el escepticismo».

Otro hombre comenta:

Tuve un viaje muy *light*, pero que muy *ligh*. Lo pasé muy mal con el frío, y también fatal con el estómago, tuve muchísimas náuseas todo el tiempo a pesar de usar la respiración y la relajación. Tuve muy pocas imágenes [...], tuve alguna experiencia interesante siendo un animal en la selva, o hasta un árbol, pero muy *ligh* y muy suave. Comparado con la LSD las visiones eran mucho más suaves.

Una mujer comenta:

Era la primera vez que tomaba ayahuasca y se me ha pasado la noche esperando que ocurriese algo. Tenía una imagen preconcebida y creía que iba a ver una visión, y estaba como preparada para eso y no ocurría, me sentía incomoda, como con una borrachera, me costaba respirar, relajarme, veía muchas imágenes, pero en la cabeza, y no sé, no sé, me he levantado enfadada, con dolor de cabeza, con un dolor aquí, en la mandíbula.

Los chamanes achacan a las expectativas y al autocontrol de los participantes la aparente ausencia de efectos de la ayahuasca: unos participantes desean experimentar la «potencia» de la sustancia, y cualquier efecto se les queda corto, mientras que otros tratan de neutralizar cualquier efecto «raro». Durante la ceremonia, superada la ansiedad y el miedo previos a la toma de ayahuasca, numerosos participantes oponen diversas resistencias, de manera consciente o no, tendentes a bloquear cualquier sensación que pueda percibirse como un estado no ordinario de consciencia, o bien bloquear efectos que consideran desagradables. Al día siguiente, una vez que el trabajo con ayahuasca ya ha concluido, liberados de las tensiones y las incertidumbres,

algunos participantes se sienten defraudados por «la energía dedicada a oponerme, a resistirme, a enojarme», «a no dejar que me pase nada». Una participante habla de su «no-experiencia»:

Porque no me he atrevido a entrar [la última sesión le fue mal y le dejó mucho miedo]. Venía a trabajar la confianza y me he dado cuenta que no he confiado, me he encontrado con mi cobardía, con mi miedo a la muerte y no solamente a la muerte física sino a soltar cosas. Esperaba que la ayahuasca me diera mucha luz y me la ha dado no dándomela, porque he entendido que la confianza no está en ningún sitio, te la tienes que ganar tú.

Tras el desconcierto inicial, ya sea por un motivo u otro, hay quien intuye que tomar ayahuasca implica abrir un proceso y, en este sentido, tomar ayahuasca consiste en «una práctica que requiere de un aprendizaje», que es como «pasar pantallas de un videojuego», o que es «como aquello de empezar a sacarte el carnet de conducir, empezar a dar las primeras clases». Algunos descubren la utilidad de mantener una actitud dialógica con la propia planta durante la ceremonia. Los participantes perciben que falló la formulación de un propósito claro antes de iniciarse la ceremonia, y también descubren que «las palabras son importantes, cómo se dicen las cosas, y cómo se formulan». Poco a poco, las expectativas iniciales van desapareciendo, el miedo va siendo sustituido por el respeto hacia la planta y los participantes van concretando con mayor precisión los motivos que les llevan a tomar ayahuasca, según van conociendo cómo «trabaja» y la naturaleza de los procesos que cataliza.

En las primeras ceremonias en las que se participa —hay quienes afirman que hace falta participar en al menos tres ceremonias— se empieza a vislumbrar todo el trabajo que hay por delante. Un hombre comenta: «me doy cuenta que hay una lista enorme que está pendiente, es tan larga que se me quitan las ganas, es pasar del miedo al terror». Una mujer, que participa en la misma ceremonia, comenta: «estoy muy cansada, no sé cuánto tengo que luchar, porque me entrego y no salgo, y es bastante decepcionante. Esperaba algo de luz, pero me fastidió..., no me gustó algo que vi, y no se si es mi mente o mi cabeza...» Otros experimentan rabia, cabreo, enfado, tristeza, soledad, una «pena ancestral», vergüenza, odio. Se sienten «como viejas heridas», o «la herida original», llanto, culpabilidad. Hay quien siente «la locura absoluta», guerras, sangre, ira y furia, torturas, «una visión de una bestia», campos de concentración, manicomios, invasiones de alienígenas. También hay quien solo experimenta frío, molestias en el estómago, náuseas, mareos.

Por el contrario, hay personas que, con poca o ninguna experiencia con la ayahuasca, pueden experimentar sensaciones de paz, de felicidad, de descanso, de apertura y conexión con el corazón, luz, pero en esta fase inicial se percibe todo de manera fugaz. Entre numerosos participantes existe la expectativa de que la ayahuasca es como un interruptor que da acceso directo a la iluminación y al mundo espiritual; que la ayahuasca tiene la capacidad de

darle la vuelta a la persona «como un calcetín»; que lo único que debe hacer una persona es reunir el suficiente valor para tomar ayahuasca y, una vez que toma, ya no tiene que hacer nada. La medicina de la ayahuasca se percibe como un medicamento, que uno lo toma y —sin necesidad de saber cómo y dónde actúa, y sin necesidad de tener que prestar atención consciente a su acción terapéutica— le quita la enfermedad, o sus síntomas. En una ocasión Josep aprovecha un testimonio para tratar de conectar la doble dimensión de su trabajo, la chamánica y la psicoterapéutica:

¡Ya somos todos adultos! Ser guerreros de la vida significa eso: ¡yo me hago responsable de mi vida porque ya soy adulto! [Josep levanta la voz] ¡Esto es un acto chamánico, no las tonterías chamánicas que se dicen por ahí! La decisión de responsabilidad de cambio de mi vida ¡¡LA TENGO QUE TOMAR YO!!!, ¿o es que esperan que la ayahuasca les ilumine, u otra técnica? ¡Eso es mentira, coño! No se gasten el dinero, ¡tomen la decisión de su responsabilidad! (Josep).

Otro aspecto que parece caracterizar el proceso inducido por la ayahuasca es la confrontación con la «sombra», algo que se teme o se cree temer, donde parecen residir los conflictos derivados de la propia biografía, a veces acontecimientos traumáticos que no se verbalizan en público, o bien que afloran a la consciencia desde el olvido. Una participante describe así su primera experiencia con la ayahuasca:

Comencé con visiones, dragones, cristales de colores, y el mensaje interno era: «¡mira!», sin ninguna emoción, mostrando imágenes. [...] Me sentí hueca, vacía, y era un placer, una paz, una experiencia nueva, porque era tal cual, vacío, punto. Ahí empecé a mirar el vientre, era como un globo, respirando, como un balón, y trabajé con la respiración muchísimo, creo que respiré más que en toda mi vida. Luego ese estado de paz, de respiración, de cuerpo viviendo, visiones de lagos, de cisnes. Aparecen máscaras desagradables después, una sonriendo, otra agresiva, etc., y todo era mirar y decir ¿qué sientes?, mirar y nada más. Luego el cuerpo, ha sido muy duro a nivel físico, dolor de riñones. La cosa de estar mirando, mira, no pasa nada.

Esa mirada nueva puede causar un sentimiento de sufrimiento, o de desorientación. Una mujer, sollozando, afirma tras la ceremonia que «yo ahora mismo no sé quién soy, no tengo un referente conmigo misma, solo sé que no sé quién soy». Josep le responde que «esto es el principio de enterarte quién eres: tu alma lo sabe, tu personalidad no lo sabe». La confrontación con uno mismo se produce en ocasiones en forma de diálogo interior, en el que uno se percibe a sí mismo y, al mismo tiempo, la necesidad de aceptarse:

Durante el trabajo mantuve un diálogo con otra voz de mujer, no sé si la voz era yo misma u otra persona, yo hacía preguntas y la voz contestaba. Yo iba entendiendo muchas cosas, de mi vida, de la vida de la gente que me ro-

dea, y entendía, por ejemplo, que no me quiero nada y que entonces no puedo querer a la gente, y que no acepto mis errores y que tampoco acepto los de [mi marido]. Fui a vomitar, vomité toda la estupidez.

En otras ocasiones el participante descubre, según Leopoldo, que

no siempre lo que está en la sombra es terrible, a veces es algo de la educación. A veces lo mejor de nosotros está ahí, oculto, que nos fue ocultado, porque alguien nos dijo que era malo y lo tuvimos que guardar ahí (Leopoldo).

Ser «conscientes», «ver» y «mirar» son el primer paso para empezar a cambiar las cosas. Pero para el chamán el trabajo con la ayahuasca es algo más que tomar consciencia de contenidos mentales. Es un proceso que afecta al alma del participante. A lo largo de las ceremonias se van «cruzando puertas», se experimenta en mayor medida la «disolución», que no «destrucción», del ego y se va percibiendo que «no hay nada que controlar» durante la experiencia. Se va sintiendo que «no hay nada que buscar», que quien busca «es la mente», y que «simplemente hay que ser un observador». Como afirma Josep, «simplemente estate en tu ser, todo vendrá en su momento». Se experimentan cosas que no se comprenden, pero la comprensión llega cuando es el momento. Es lo que los chamanes llaman el «merecimiento»: todo es merecimiento en el mundo espiritual.

5. LA SEMANA POSTERIOR

Para los chamanes el verdadero trabajo no es el que se realiza durante la noche con la ayahuasca, sino el que realiza el participante la semana posterior, cuando vuelve a su casa y se sitúa de nuevo en su vida cotidiana, «cuando se enfrenten a los suegros, al vecino ese cabrón que no puede ver, al padre o a la madre [...], ahí empieza el trabajo de comprensión, de aceptación» (Josep). El trabajo fuerte de curación se hace con la planta, y es como una «operación quirúrgica»; el trabajo de sanación se hace día a día, y es como un «postoperatorio». Para Claudio,

la toma de ayahuasca es una operación a corazón abierto, y la semana posterior a esa operación es el postoperatorio, y hay que tomarla como un postoperatorio en toda regla, porque has sido operado, y el que no lo entienda de esa manera, pues se equivoca, pero no porque no se lo hayan dicho (Claudio).

En el mismo sentido se expresa Ricardo, que afirma que:

La experiencia de la noche no es una ceremonia cualquiera, es una ceremonia muy profunda de terapia chamánica [...]. Esta limpieza que hemos tenido

es como si nos hubiéramos hecho una operación a nosotros mismos a nivel de nuestro organismo (Ricardo).

Josep lo expresa en otros términos: «Hemos venido simplemente a coger fuerza, sabiduría, para luego en el día a día ir poniendo las cosas en orden». Par él es importante que el participante no se quede «enganchado» con lo que ha sucedido en la ceremonia:

Distráiganse, cómanse un buen chuletón, vamos, que vuelva lo antes posible a su vida ordinaria, que no se queden recreándose en el trabajo, que lo olvide, y que se concentren en su vida cotidiana. Déjenme darles un consejo, sobre todo para los que es su primera vez. Es fundamental que cuando salgan de aquí, si van en coche o lo que sea, no pongan músicas que les recuerden al trabajo, dejen reposar la experiencia, olvídense, cambien. Yo cuando llego a casa pongo programas de televisión que no los vería en mi vida [...], pero lo importante es desconectar. Dejen que el cuerpo astral haga su trabajo, encaje todo. Si le ponen mucha mente van a destruir la verdadera experiencia. Cuando salgan de aquí distráiganse, hagan ese esfuerzo, porque les va a reportar muchos beneficios (Josep).

Los participantes vuelven a sus casas «muy sensibles», por lo que es importante no diluir la «energía» del trabajo contándose lo «a gente de la calle, a los compañeros del trabajo», porque se pierde su «esencia». Es importante evitar las relaciones sexuales los días posteriores porque, como señala Ricardo, bajan la energía al chakra inferior, al chakra del bajo vientre, mientras que el trabajo con las plantas lo que hace es subir la energía. Si se evitan las relaciones sexuales se mantienen las energías sutiles. De igual manera es importante cuidar la alimentación, «porque lo que comemos “somos”», afirma Ricardo, que recomienda evitar comer fritos, carne de cerdo, ajo, cebollas, Coca-Cola, vino, no tomar cosas ácidas ni vinagre, tomar mucho líquido, no tomar té, ni picante, etc. También es importante descansar y prestar atención a los sueños. Para Ricardo, «en la medida en la que se cuida la persona esos tres días más va a entender y comprender que todo ese proceso ha valido la pena». La información y la comprensión de aspectos vitales del participante vienen tras la ceremonia, poco a poco. Como afirma Josep, «pasarán cosas que ustedes las van a relacionar con la experiencia de ayer ¡Me ha pasado esto, ahora entiendo...! Lo bueno de una planta maestra es que deja poso [...] [pero] eso va despacito, eso va despacito». La ayahuasca «desbloquea» cosas en la persona, lo que haya, lo que tenga. Hay participantes que tienen una semana posterior «maravillosa» y hay quienes «se deprimen». Un participante comenta al inicio de una ceremonia que la semana posterior a su última toma de ayahuasca

fue maravillosa, fue una cosa genial, probablemente de las temporadas de mi vida en que mejor me he sentido, y sobre todo con la sensación de que te

pones delante de un camino, y no es que hayas dado el primer paso, sino que has levantado el pie y todavía no has parado de bajarlo.

Una participante estaba muy animada en la ronda de integración con el trabajo que había hecho la noche anterior, pero cuando la entrevisto unas semanas después considera que hay cosas que no cambian tan fácilmente, y de nuevo se muestra escéptica acerca de la posibilidad de superar la separación de su marido. A los tres o cuatro días después de la ceremonia le dieron unos vértigos, seguidos de una depresión que la mantuvo en cama alrededor de una semana. Para Esteban,

todo está fenómeno, porque una vez que sale [la depresión] ya no jode dentro, porque lo que no sale es lo que enferma, lo que está metido, lo que está contenido y escondido y no sale hacia fuera es lo que te enferma [...]. La ayahuasca también desbloquea, ¿vale?, lo que está mal lo saca para afuera. Entonces una persona que tiene razones para estar deprimida o para estar tremendamente triste, o abatida o qué sé yo, y no quiere registrar su estado, la ayahuasca lo que hace es que eso aflore, en la sesión, o luego de la sesión. Entonces, en el momento en que eso sale se le puede presentar una depresión, o en el mismo momento de la sesión puede tener una catarsis de llanto, risa, éxtasis, aparecen dolores o se van otros.

Entonces, lo que sí hay es una mayor consciencia, o sea, si la persona está deprimida y lo que está haciendo es tapar su depresión con alcohol, no haciéndose cargo, con la televisión, con sexo, con adicciones, de repente está deprimido, ¡y lo está! Y se permite vivir su depresión como una crisis curativa, ¡porque existe! Pero es parte del proceso, luego se mejora. Entonces, que la ayahuasca te hizo mal, pues es relativo (Esteban).

6. UNA DIETA DE TABACO EN IQUITOS

En este capítulo hago una descripción de una dieta de tabaco en la que participo en noviembre de 2013, y que tiene lugar en la ciudad peruana de Iquitos. Esta descripción es una microetnografía (*cf.* Erickson, 1971, *cit.* en Streeck y Mehus, 2004: 382) realizada a partir de una recogida intensiva de datos en un periodo corto de tiempo y en un espacio geográfico delimitado, en la que la producción e interpretación de los datos comparte los mismos postulados ontológicos —premisa de la existencia de espíritus, fuerzas o energías—, epistemológicos —primer giro ontológico, y decolonialidad del saber y del ser— y metodológicos —observación participación y participación radical—; y técnicas —conversaciones diarias con los participantes, una entrevista de una hora y media con los chamanes, y grabación en audio de dos trabajos— que se han seguido en el estudio de las ceremonias de ayahuasca.¹

El objetivo de la inclusión de esta microetnografía en este trabajo es el de ser empleada como caso extendido para llevar a cabo, en el capítulo 7, un análisis conjunto de las ceremonias de ayahuasca y de la dieta de tabaco, para tratar de obtener una mejor comprensión de lo que hace el chamán durante el trabajo con la ayahuasca. El método de caso extendido permite, según Burawoy (1991a: 6; 1991b: 271, 280), establecer una comparación entre prácticas similares para tratar de explicar sus diferencias, con objeto de (re) construir la teoría, y no tanto para rechazarla cuando se producen anomalías. Para Burawoy (1991a: 7), el propósito de este método «no es rechazar malas teorías, sino mejorar buenas teorías», en la creencia, según Burawoy, de que no existe una verdad última a la que llegar que sea incontrovertible, y que el investigador no inicia su trabajo a partir de una *tabula rasa*, sino que su investigación se inserta en una comunidad científica más amplia en la que

¹ Una versión anterior de este capítulo se halla publicada en López-Pavillard (2014).

el punto de partida son las imperfecciones de teorías preexistentes. Como ya señalé en el capítulo 2, el estudio de las prácticas espirituales implica, en mi opinión, una quiebra teórica con el estudio de lo religioso, que se manifiesta de manera paradigmática. Por tanto, el estudio de las diferencias, pero también de las semejanzas, que se dan entre la dieta de tabaco y la ceremonia de ayahuasca las analizo con el propósito de consolidar una explicación energética de la espiritualidad, que ya se vislumbra en los materiales etnográficos referidos a los llamados pueblos «primitivos» y en la descripción energética que da Langdon (1992b) de la práctica chamánica.² Mediante el empleo del método del caso extendido trataré, en el capítulo 8, de obtener una comprensión más profunda de las prácticas chamánica altoamazónica en España —nivel micro—, para tratar de establecer algunas generalizaciones teóricas en torno a las prácticas espirituales —nivel macro—, y tratar de moverme de lo micro a lo macro (cf. Burawoy, 1998: 5) en este último capítulo.

El tabaco tiene una importancia crucial en las prácticas chamánicas de la cuenca amazónica. Como señala Métraux (1944a: 320), tabaco y chamanismo están estrechamente unidos en Suramérica y, en ocasiones, se considera el uso del tabaco como el origen de las prácticas chamánicas (Hugh-Jones, Ch., 1979: 231; cf. Reichel-Dolmatoff, 1968: 155; Wilbert, 1979: 31). El tabaco (*Nicotiana rustica*) y la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) están consideradas como dos de las plantas más importantes y poderosas en las prácticas chamánicas del Amazonas, y ambas tienen la consideración de plantas maestras (Russell y Rahman, 2015; Jáuregui *et al.*, 2011: 743; cf. Schultes y Raffauf, 1992: 95, que mencionan la *Nicotiana tabacum*). Pero siendo más precisos, habría que señalar que la planta maestra por excelencia, no solo en la práctica chamánica altoamazónica, sino en las prácticas chamánicas de la Amazonia, es el tabaco (cf. Fausto, 2001: 247; Baud, 2008: 14; Langdon, 1996: 28; Viveiros de Castro, 1986: 219).

El tabaco (*Nicotiana spp.*) es una planta de origen incierto, que cuenta con sesenta y cuatro especies, encontrándose la mayor parte de ellas en el continente americano (Wilbert, 1987: 1). El mayor número de especies autóctonas se encuentra en Suramérica, en el sur de Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile y Argentina (Wilbert, 1987: 2; Singer, 2004: 519). La especie silvestre más extendida, la de uso probablemente más antiguo y la que posee mayores propiedades psicoactivas es la *Nicotiana rustica* L., posiblemente originaria del centro y norte de Perú, que puede encontrarse desde Chile hasta Canadá (Wilbert, 1987: 6; cf. Oyuela-Caycedo y Kawa, 2015). Los primeros testimonios acerca del empleo del tabaco pueden hallarse, según algunos

² El artículo introductorio de Langdon (1992b), «Shamanism and Anthropology», es tal vez el texto con mayor ambición de síntesis teórica sobre el chamanismo suramericano desde los trabajos de Métraux, que posteriormente retoma en su introducción a *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas* (Langdon, 1996).

autores (Pardo y López Terrada, 1993: 225), en el *Diario* del primer viaje de Cristóbal Colón. El término *tabaco* ya se emplea en Fernández de Oviedo (1535, vol. I: 130 y ss.) para designar el tubo hueco con forma de Y que usaban los nativos como inhalador para aspirar el humo, y no a la propia planta que hoy llamamos así (Ernst, 1889: 133). En Suramérica hay, al menos, seis maneras de emplear el tabaco (Cooper, 1949: 527). En el capítulo precedente se ha descrito el uso del tabaco en las ceremonias de ayahuasca: en forma de mapachos para soplar, como tabaco de la palabra, como rapé o como líquido para ser percibido por la nariz. También puede ser empleado mascado, lamido o como enema (cf. Wilbert, 1987, cap. 2).

Como sucede con la ayahuasca, apenas hay datos anteriores al siglo XVIII acerca del uso del tabaco en gran parte de la cuenca amazónica, y hasta esa fecha, en otras áreas su uso está asociado casi exclusivamente a prácticas «mágico-religiosas y/o medicinales» (Cooper, 1949: 526). Según Wilbert, el uso ceremonial del tabaco puede considerarse como «un elemento esencial en la cultura india americana» (Wilbert, 1979: 14; cf. Kroeber, 1941: 19). Entre diversas etnias del Alto Amazonas se emplea la expresión «chamanismo de tabaco» para referirse a prácticas chamánicas que giran en torno a esta planta (Wilbert, 1987: 150), como en el caso del chamanismo de los matsigenka, en el que el chamán recibe el nombre de *seripi'gari* —«aquel intoxicado por tabaco»— (Baer, 1992: 79), para diferenciar el uso del tabaco en la modalidad originaria de su uso la modalidad vegetalista. En el vegetalismo el tabaco tiene una importancia central, tanto en sí mismo como en su empleo junto con otras plantas, importancia que ha sido oscurecida por lo que se podría denominar como la «moda de la ayahuasca». Como afirma uno de los informantes de Luna, «sin el tabaco no se puede usar ningún vegetal» (Luna, 1986: 159). El tabaco es el que dota de poderes curativos a las restantes plantas, el que media entre el vegetalista y las «plantas con madre», es un alimento para los espíritus, limpia el cuerpo y expulsa las dolencias, su empleo forma parte de la formación chamánica y siempre está presente en las ceremonias de ayahuasca vegetalistas (Luna, 1986: 126, 159).

En el epígrafe 3.2 del capítulo 3 trato brevemente las dietas vegetalistas y me centro, en particular, en el papel de las dietas en la formación del chamán. Pero las dietas también tienen una función sanadora, que no está vinculada directamente a un proceso de chamanización. En 2011 llevo a cabo una dieta de tabaco durante once días en la provincia de Cáceres, orientada a conocer las propiedades del tabaco como planta maestra, en la que intercalo tomas de tabaco y de ayahuasca en días alternos. En noviembre de 2013 formo parte de un viaje organizado por Josep, en el que un grupo de alrededor de quince personas, que habíamos asistido a ceremonias de ayahuasca dirigidas por él, viajamos a la ciudad peruana de Iquitos para participar en una dieta de tabaco orientada a la sanación, dirigida por un tabaquero llamado Ernesto García, consistente en beber, a diario, tabaco y fumar mapachos. Estos viajes

los concibe Josep, en colaboración con Ernesto, para que los participantes puedan complementar el trabajo que se hace con la ayahuasca con el que se hace con el tabaco. Todo el grupo es consciente de que la dieta de tabaco es de purga y limpieza, y por los testimonios de participantes de años anteriores sabemos que es un trabajo duro.

En los años noventa del siglo xx, antropólogas como Marlene Dobkin de Rios empiezan a dar cuenta de un fenómeno en la Amazonia que ella denomina —de manera inapropiada, en mi opinión— como «turismo de drogas», personas que viajan a la selva en busca de experiencias exóticas con sustancias que muchos consideran alucinógenas, de la mano de «auténticos» chamanes (Dobkin de Rios, 1994). Estos «turistas» asocian la ayahuasca a un pasado arcaico, antiguo, tradicional, que les permitirá entrar en contacto con una práctica auténtica y exótica de los indígenas amazónicos. Entre las motivaciones que guían a los gringos a viajar hasta la selva para tomar ayahuasca se encuentra la idea de tener una experiencia directa con los espíritus de las plantas y de los animales de la selva, o la de entrar en contacto con la fuente de su creatividad, como es el caso de artistas plásticos, escritores, músicos, diseñadores gráficos, etc. (Fotiou, 2010a: 127, 130, 134 y175; Labate, 2011: 272, 274). Por el contrario, el tabaco no es una sustancia exótica, y no es psicoactiva en el sentido en que lo es la ayahuasca, por lo que las expectativas de quienes participan en una dieta de tabaco no es la de tener viajes visionarios, sino la de purgar. ¿Cómo explicar, por tanto, que haces un viaje de dieciocho mil kilómetros, con un coste aproximado de unos dos mil doscientos euros —en el año 2013—, a lo que hay que añadir la disposición de días de vacaciones por parte de quienes trabajan, para pasar ocho días bebiendo tabaco y vomitando? Para Josep, si no se conoce cómo trabajan las plantas maestras, al segundo día uno sale corriendo de una dieta de tabaco. Solo desde la comprensión del tipo de eficacia terapéutica que poseen las plantas maestras, un participante puede soportar los rigores de la dieta y discriminar entre las consecuencias dañinas para la salud del abuso del tabaco (*cf.* OMS, 2011) y las de su uso como medicina.

El estudio de una dieta de tabaco es relevante por varios motivos: permite analizar cómo una sustancia que es dañina en un contexto de abuso, es medicina en un contexto ceremonial; permite examinar la relación entre purga y prácticas asociadas a la salud y la espiritualidad —*cf.* purgatorio, vía purgativa—; permite estudiar la relación que se da entre dos plantas maestras, sus diferencias y semejanzas, y de qué modo se complementan, lo que revela los fundamentos del vegetalismo desde una perspectiva privilegiada; y, finalmente, permite analizar la relación que se establece entre dos chamanes curanderos altoamazónicos, un vegetalista tabaquero peruano y un vegetalista ayahuasquero catalán, que muestra un ejemplo de chamanidad transcultural.

1. «ESTO NO ES CHAMANISMO, NO ES FANTASÍA»

En 2009 Josep conoce de la existencia de un tabaquero, llamado Ernesto, a través de una persona que había realizado varias dietas con él. Al observar Josep un cambio tan favorable en su interlocutor, desde la última vez que lo había visto, decide viajar con su mujer, Esperanza, hasta Iquitos, en 2010, para conocerlo. Josep describe así su primera dieta de tabaco con Ernesto:

La experiencia con el tabaco ha sido dura, nunca con otro vegetal experimenté nada igual, la primera toma (él la denomina el «matatodo») fue brutal, cuando llega al estómago te da la impresión de que te va a estallar, son tres minutos de auténtica angustia, casi me pone de rodilla en tierra, me sentía morir literalmente. Cuando me iba recuperando estaba totalmente mareado, Ernesto nos había dado unos «mapachos» (cigarros de tabaco natural), al rato nos ordenó —«fumen y traguen el humo», con el mareo de la toma y el mapacho empeoró la cosa, pensé— «si salgo de esta mañana tomo el primer avión a España» (Josep).



Figura 19. De izquierda a derecha: Esperanza, Ernesto y Josep en el albergue de Ernesto. Iquitos (Perú) (fecha: 09/02/2017; fotografía cedida por Josep Vila).

Desde entonces Josep viaja al menos una vez al año a Iquitos, acompañado de personas que han tomado ayahuasca en sus trabajos en España y que desean profundizar en el trabajo personal que realizan con ayuda de las plantas maestras. El programa del viaje que realicé en 2013 se suele repetir año tras año. La estancia en Perú fue de doce días, el tiempo necesario para realizar la dieta, que se preveía que duraría unos ocho días, más algún día de descanso antes de iniciar la vuelta. En el aeropuerto de Barajas nos concentramos siete mujeres y seis hombres procedentes de Cataluña, Castilla-La Mancha, Galicia, Andalucía e Islas Baleares. En Iquitos ya se encontraban dos hombres procedentes de Navarra y Aragón, y un hombre y una mujer, que formaban pareja, procedentes de Francia. Volamos de Madrid a Iquitos haciendo una escala de dos horas en Lima, y de regreso volamos de Iquitos a Madrid, con una escala en Lima de seis horas. Durante el tiempo de espera para embarcar en los aeropuertos de Barajas y Lima tuvimos la oportunidad de presentarnos entre nosotros y conversar acerca del viaje. En algún momento hubo ocasión de hacer un repaso de la variedad de nuestras ocupaciones: un profesor de inglés de un instituto público, un funcionario autonómico, una funcionaria laboral de universidad, una profesora universitaria, una veterinaria, un médico de atención primaria, una enfermera, un periodista, una panadera, una abogada, una ama de casa, un ex conductor de autobuses urbanos, un hostelero y un antropólogo. Personas mayoritariamente con parejas y trabajos estables, físicamente sanos, de entre treinta y sesenta años de edad.

En cuanto llegamos a Iquitos Josep nos deja claro cuál será el plan para aquellos días: desde el hospedaje próximo a la Plaza de Armas, en el que nos alojaremos, nos dirigiremos todos los días a las 20:30 horas a casa del tabaquero, y no regresaremos hasta el día siguiente, hacia las 9 de la mañana. El desayuno, un cuenco con fruta, y la comida, un cuenco con verdura hervida sin condimentar, nos los prepararán a diario en el propio hospedaje. Dejamos el equipaje en las habitaciones y, siendo ya las cuatro de la tarde, nos vamos a comer. No habíamos hecho más que empezar cuando aparece Josep en la terraza del restaurante, próximo al malecón, para decirnos que en media hora debemos estar todos reunidos en casa del tabaquero para la presentación y la entrevista personal. Apenas nos da tiempo a terminar la comida y, repartidos de tres en tres en motocarros, nos dirigimos a la casa de Ernesto. Era obvio que no estábamos en Iquitos para hacer turismo.

Con la comida todavía en la boca llegamos a las cinco y media de la tarde a casa de Ernesto, que además de curandero tabaquero es maestro de kung-fu. La fachada es estrecha y se encuentra completamente alicatada con motivos decorativos que recuerdan, tal como lo describe uno de mis compañeros de motocarro, a un restaurante chino. En una casa vecina suena la música a tal volumen que parece una sala de fiestas. Desde la puerta de entrada, habitualmente abierta, se accede a una sala también alicatada y decorada con flores amarillas de plástico. De un gancho cuelga un saco de

arena con el que Ernesto aún entrena de vez en cuando (la figura 20 muestra el interior de la casa de Ernesto dos años y medio después, y el gancho aparece cubierto con una tela).

En la sala ha dispuesto unas quince sillas de plástico rojo para sentarnos, y al fondo dos sillas más, una para Ernesto y otra para Josep. Al poco aparece Ernesto, un hombre bien parecido, un peruano más bien alto y de fuerte complexión, de amplia sonrisa y ojos entrecerrados, que a sus cuarenta y cuatro años ya es abuelo. Se sienta y lo primero que dice es que si queremos fumar «el remedio» —refiriéndose a los mapachos— que lo hagamos. Él está fumando un gran mapacho al que da grandes caladas, expulsando el humo simultáneamente por la nariz y la boca. Una vez sentado todo el grupo, Josep hace la presentación de Ernesto: que es una persona con la que lleva trabajando años y que está contento con los resultados; que Esperanza, su esposa, y él hacen en España un trabajo «de abrir corazón y conciencia, pero que hay una parte del trabajo que no pueden hacer ellos, y es la parte de limpieza que hace Ernesto, de quitar sombras». A continuación Ernesto se pone de pie y se dirige a nosotros: «Bienvenidos a Iquitos, y a esta casa, que es su casa». Suena el móvil que lleva en el bolsillo del polo, lo manipula un buen rato en silencio, y prosigue:



Figura 20. Interior de la casa de Ernesto García. Iquitos (Perú) (fecha: 27/02/2016).

Ustedes me conocen por Josep y sabrán que este trabajo no es chamanismo, no es fantasía, sino que es un trabajo real, que funciona. Es un trabajo fuerte, pero que se puede hacer. Pueden estar tranquilos porque lo que les garantizamos el hermano Josep y yo es que van a estar bien protegidos, y bien guiados (Ernesto).

Tras la presentación Ernesto nos va «entrevistando» uno a uno a puerta cerrada, en un pequeño cuartito que se encuentra en una de las esquinas de la sala (figura 20). Mientras nos llega el turno, aprovechamos para visitar la construcción de madera que ha levantado al fondo de su casa, a la que Josep llama la *maloca*, y seremos nosotros quienes la estrenemos. Atravesamos una cocina y un largo pasillo con unos arcos a la derecha, y en la trasera de su casa se encuentra una estructura rectangular de gruesos tablones de madera. Por dentro parece más alta que ancha, con el suelo en ligera pendiente. Cada una de las paredes está pintada con un color diferente: naranja, blanco, amarillo y verde (figura 21). Aún huele a pintura fresca, lo que unido al calor y a la humedad hace que el ambiente sea algo sofocante. En lo alto se ven unas



Figura 21. *Sala donde tienen lugar las ceremonias de tabaco, en casa de Ernesto García. Iquitos (Perú)*
(fecha: 09/11/2013; foto cedida por Sebastián Reynares).

contraventanas interiores cerradas. Junto a la puerta de entrada se encuentra otra puerta que da acceso a tres duchas y dos retretes.

Cuando me toca el turno de la entrevista, abro la puerta del cuartito con cuidado y asomo la cabeza. En medio de la penumbra Ernesto me indica con un gesto que me sienta en un pequeño taburete que se encuentra frente a él. El espacio es muy pequeño, de apenas dos metros de largo por uno de ancho. Ernesto, con su corpulencia, parece ocupar todo el ancho de la pared, y nuestras rodillas casi se rozan. A su derecha hay unas baldas empotradas con varias botellas de plástico sin etiquetar, con líquidos. Cierro la puerta y la poca luz que entra viene desde lo alto de las paredes, que no llegan a tocarse con el techo.

—Di tu nombre y apellidos —dice Ernesto—.

—Santiago López.

Ernesto empieza a dar grandes chupadas a su *cashimbo* (pipa) y el espacio se llena rápidamente de humo de tabaco. Se sopla las manos y el cuerpo con humo, con soplidos cortos y rápidos, emitiendo un sonido similar a un fuerte siseo. Con una mano sostiene el *cashimbo*, baja la cabeza y el brazo libre lo dobla con el codo hacia arriba, se lo pasa rápidamente alrededor de la cabeza y a continuación extiende completamente el brazo y los dedos como si fuera un golpe de kárate —así me lo pareció por la contundencia del gesto—, apuntando hacia lo alto. Realiza varios movimientos similares que me dejan asombrado y, a continuación, coge sin mirar una de las botellas que tiene a su derecha, me dice que cierre fuertemente los ojos y me sopla un poco de perfume de olor agrio, que me recuerda al aliño de las aceitunas negras.

—Bien, tu cuerpo sí puede hacer la dieta.

Me pide mi mano derecha y presiona con su pulgar el anverso de mi mano, en la región próxima a la base del pulgar, como si me estuviera tomando el pulso. Luego pide mi otra mano y repite la misma operación.

—Vamos a trabajar tu sistema nervioso..., lo tienes un poco debilitado..., hay como unas fuerzas oscuras que llevan tiempo siguiéndote y no dejan que aflore tu luz.

Calla un instante y me pregunta:

—¿Hay algo que quieras añadir a la intención del trabajo?

Entonces me acordé de la advertencia que nos hizo Josep aquella misma mañana, en el aeropuerto de Lima, y que no había entendido:

Ojo con lo que le pedís a Ernesto. Aquí venimos a hacer un trabajo concreto. Todo lo demás es vuestra responsabilidad. Ojo con pedir pócimas amorosas, o que os haga «amarres» [amorosos]. Ernesto tiene dos caras, una de curandero y otra de brujo, de «brujo» en el buen sentido de la palabra, porque él no va a hacer mal a nadie, pero si la gente le pide ese tipo de cosas, pues... a veces le gusta divertirse con esas cosas (Josep).

Le respondo a Ernesto que me gustaría hacer precisamente el trabajo que él ha mencionado, y sonrío como aprobándolo.

—Y ahora el pago, dice.

De su izquierda coge una cartera, que parece de cuero, con una cremallera, del tamaño de una cuartilla. Le extiende los mil ochocientos soles —quinientos treinta euros, aproximadamente— que ya tenía preparados, pero abre la cartera con mucho cuidado y me indica con un gesto que introduzca yo mismo el dinero dentro, sin que él compruebe la cantidad, que se mezcla con el resto de los pagos ya efectuados.

2. «ES UN TRABAJO REAL, Y HEMOS VENIDO A TRABAJAR»

A las nueve de la noche del día siguiente nos encontramos preparados para empezar el primer trabajo de la dieta. Las sillas rojas de plástico se han dispuesto en la *maloca* en forma de U, y en el frente hay dos sillas plegables, una para Ernesto y otra para Josep. Junto a cada silla se ha colocado un barrero, un rollo de papel higiénico, un platito como cenicero y una botellita de agua (figura 21). La sala está débilmente iluminada con una bombilla y en el techo un potente ventilador mueve el aire.

A los pocos minutos entra Ernesto vestido con una camiseta de tirantes, un pantalón de chándal y unas chanclas, llevando en una mano una botella de plástico con un líquido oscuro y en la otra mano una pequeña mochila. Nos da la bienvenida, se sienta y empieza a quitarle el papel a unos grandes mapachos, con cuyo tabaco rellena su *cashimbo*. Entretanto nos va dando algunas recomendaciones para la noche, como la de que tratemos de aguantar la medicina en el estómago, pero si se hace muy duro podemos beber un poco de agua. Nos dice que sentiremos frío y, más tarde, vendrá el vómito. «Después de eso uno está algo mareadito, pero bien», afirma. Se reparten dos grandes mapachos por persona para fumarlos durante la noche. Luego nos pide que extendamos nuestras manos para un rezo, porque vamos a dar apertura a la ceremonia:

Oh Dios Padre, en el nombre de Jesucristo Dios, te pedimos perdón por todos nuestros pecados. En el nombre de Jesucristo Dios te encomiendo nues-

tros nombres, nuestros cuerpos, nuestros espíritus, Señor [...] En el nombre de Jesucristo Dios tu Santo Espíritu reprenda y destruya a todos nuestros enemigos, visibles e invisibles (finalizado el rezo, lanza un soplo) (Ernesto).

Canta un *ícaro*, enciende el *cashimbo*, abre la botella de plástico e introduce dentro un humo denso, cierra la botella y la agita suavemente para que el humo del tabaco entre en contacto con el líquido. Sin más preámbulos indica a la primera persona que tiene a su derecha que se acerque, llena medio cuenco de líquido, lo sopla y se lo extiende. Así va sirviendo el «matatodo» uno a uno. Una vez que hemos tomado todos, se apaga la luz y quedamos a oscuras. Cuando me toca acercarme ya hay varias personas con grandes arcadas. Bebo el líquido sin respirar, para no sentir su sabor, y aun así me sube un sabor a ajo. Nada más sentarme en mi silla empiezo a sentir un gran ardor en el estómago que no hace sino crecer y crecer. Era como si me estuvieran dando coces en el estómago con una herradura al rojo vivo. Trato de soportar el dolor haciendo respiraciones cortas y cerrando los puños con fuerza. Tengo que poner en juego todos mis recursos para aguantar y retener el «matatodo» en el estómago. Rompo a sudar abundantemente y empapo toda la ropa. Los brazos me vibran con fuerza. Por un instante siento como si mi mente saliera huyendo por la puerta de la *maloca* dejando atrás mi cuerpo. Esta reacción me muestra la dureza de la prueba. Finalmente, el dolor va remitiendo y el cuerpo se me queda como si me hubiera pasado un tren por encima. Estando algo más relajado, siento náuseas, cojo el barreño y empiezo a vomitar.

En un momento dado, Josep se va acercando a cada uno de nosotros con una linterna y nos guía hacia una colchoneta puesta en el suelo, a espaldas de una de las hileras de sillas. Llegado mi turno, me tumbo boca arriba y Josep me frota el cuerpo con un manojo de plantas cuyo olor me recuerda a la albahaca. Me levanto, me dirijo hacia donde está Ernesto y me siento en el suelo, frente a él, con las piernas cruzadas. Me riega la cabeza con perfume, y me dice que me frote el cabello, la cara, el cuello y el torso. El perfume me quema la piel, haciendo que desaparezca una cierta dispersión mental y que tome consciencia del cuerpo. Una vez perfumados todos, Ernesto finaliza el trabajo con una oración, tras lo cual da por cerrado el trabajo y se enciende la luz. Han transcurrido cerca de dos horas y media. Ernesto se despide hasta el día siguiente y poco a poco nos vamos levantando, se recogen las sillas y se extienden las colchonetas en el suelo para pasar la noche. Josep duerme en la sala con nosotros. Las arcadas y los vómitos de unos y otros se suceden durante toda la noche. Para mi sorpresa, hubo personas para las que aquella noche no fue especialmente dura, y sí lo fue, en cambio, el segundo o el tercer día. Aunque todos bebíamos el mismo líquido, los efectos no eran los mismos. Hacia las seis de la mañana me levanto y, al igual, que el resto de los participantes, vacío mi barreño en el retrete. Todos vamos pasando por

las duchas, donde se ha preparado un «baño de plantas», consistente en un barreño alto, que me llega casi hasta las rodillas, lleno de agua con plantas y flores, tal vez la rosa sisa (*Tagetes erecta* L.) (figura 22). Me meto dentro del barreño y con un pequeño cubo cojo agua y me la echo sobre la cabeza y el cuerpo varias veces.

Tras el baño nos dirigimos a la entrada de la casa y esperamos a pasar por el cuartito donde se encuentra Ernesto. Cuando paso, me pregunta qué tal estoy, y si vomité. Me pregunta mi nombre y apellidos, que repite tres veces, e inicia un largo rezo, donde pronuncia a gran velocidad palabras, algunas reconocibles y otras muchas ininteligibles, y me pregunto si no será un fenómeno de glosolalia. A continuación me rocía perfume en la cabeza y en las manos, y me dice que huela el perfume de las manos y me frote cabeza, brazos, pecho y espalda. Finalmente, me dice que no coma hasta el mediodía y solo beba agua porque la medicina que hemos tomado es fuerte. El resto del día transcurre en el hospedaje, descansando o manteniendo alguna conversación con otros participantes mientras fumamos un mapacho en el patio.

A la noche siguiente volvemos a las nueve a casa de Ernesto. Nos dice que bebamos un poco de agua antes de tomar el tabaco. Rezamos para dar



Figura 22. Baño de plantas. Iquitos (Perú) (fecha: 09/11/2013).

apertura a la ceremonia, como la noche anterior, Ernesto «icara» y sopla el tabaco, y empieza a servirlo. De nuevo siento la cox en mi estómago, cierro los puños, empiezo a sudar, me vibran los brazos y ahora también las piernas. Antes de empezar a sudar me quito la camiseta y me doblo hacia adelante. Empiezo a vomitar antes que la noche anterior y, al final, se me hace más llevadero. En un momento dado, Ernesto y Josep van pasando con la botella de tabaco y uno a uno nos van poniendo el líquido en la palma de la mano para que lo percibamos por la nariz, lo que nos provoca toses y nuevos vómitos. En la limpia me siento frente a Ernesto y me «icara» mientras golpea rítmicamente la *shacapa* sobre mi cabeza, sintiendo cómo los golpes repercuten en todos mis huesos. Cuando se cierra el trabajo, Ernesto se retira visiblemente cansado.

Al día siguiente corre el rumor de que por la noche haremos un trabajo más suave, tal vez tumbados en las colchonetas, pero al llegar a la sala nos encontramos las sillas dispuestas como las dos noches anteriores, y con resignación nos disponemos a hacer un nuevo trabajo de purga. Antes de abrir la ceremonia Ernesto comenta que el trabajo de la noche anterior había sido muy intenso, pero aun así hoy tomaremos también medicina. Luego sabemos por Josep que Ernesto había reparado que esa tercera ceremonia se iba a celebrar en la noche del lunes al martes, y en la región de Iquitos los martes y los viernes son los días concertados tradicionalmente en el que los brujos se atacan entre sí (cf. Luna, 1986: 137; Fernández Juárez, 1997: 182). Ernesto, para no correr riesgos con el grupo, decide que todos tomemos tabaco como protección. Para Ernesto, en el mundo espiritual rigen determinadas leyes: cuando un curandero elimina una mala energía, esta es devuelta a su lugar de procedencia, «la tercera parte vuelve». Para el curandero sanar puede tener en ocasiones consecuencias inesperadas, ya que su labor puede describirse como una lucha entre curandero y malero, por lo que, según Ernesto, «en el mundo espiritual, energéticamente miles y miles de brujos quieren destruirme», a causa de las curaciones que él ha realizado. Por tanto, para un curandero las medidas de protección son algo vital para su salud y la de su familia, ya que en el mundo espiritual si no se puede atacar directamente a un sujeto, porque está bien protegido, se ataca a su familia nuclear, como ya mencioné al hablar de las medidas de protección que toma Claudio antes de ir a dirigir una ceremonia de ayahuasca (cf. epígrafe 4.1, capítulo 5).

En la cuarta noche, Ernesto hace unas reflexiones acerca del sentido del trabajo que estamos haciendo:

Este es un trabajo real y hemos venido a trabajar. Este trabajo que hacemos es único en el mundo porque es «dirigido». Yo sé perfectamente cuánto puede aguantar su cuerpo, su mente, y no van a morir [...] Todo lo que ustedes han arrojado, han sufrido, han botado muchas cosas negativas, y al botar todo eso Dios está muy feliz con ustedes (Ernesto).

Ya nos había avisado Ernesto que «lo que le gusta al cuerpo no le gusta al espíritu, y lo que le gusta al espíritu no le gusta al cuerpo». Josep, en la misma línea, solía decir que «no hay sufrimientos gratuitos, todo tiene su recompensa», y que «los sacrificios no son en vano». Finalmente, llega el sexto y último trabajo con el tabaco:

Y como pequeño regalo —nos dice Ernesto—, les presento acá a la Sirena, esta pipa o *cashimbo* le llamamos aquí. Tiene doscientos años ahora, es de mis ancestros, tiene mucho poder aquí, y quiero compartir con ustedes todos después de la toma. [...] Los maestros antiguos esto no te daban nunca, altamente prohibido, [...] pero Ernesto y el hermano Josep tenemos el corazón con Dios y lo que hacemos es ayudar, él en su país y yo aquí, y quiero que ustedes lo prueben (Ernesto).

El séptimo y último trabajo de la dieta se realiza con ayahuasca, y tiene una estructura y duración similares a los trabajos con tabaco. Si la dieta se cerraba con ayahuasca se debía a que era con esta planta con la que trabajaba habitualmente el grupo en España. Para Josep, la función de esta ceremonia consiste en «redondear» la experiencia con el tabaco. Tras cerrar Ernesto el trabajo, y antes de despedirse por aquella noche, comenta:

—¡No ha muerto ninguno! —y todos reímos, asintiendo—.

A la mañana siguiente Ernesto entra en la *maloca* con un plato lleno de ají charapita, un fruto amarillo pequeño y redondo, muy picante, para hacer el «corte» de la dieta, que consiste en «cerrar» el cuerpo físico y energético del dietante para que pueda reintegrarse, paulatinamente, a la vida cotidiana. El procedimiento que emplea Ernesto consiste, en primer lugar, en pronunciar una oración, y en segundo lugar, comer el ají charapita.

Estamos sentados en el suelo y Ernesto, de pie en el centro, nos explica que irá poniendo su mano sobre nuestras cabezas, uno a uno, y pronunciará una oración. Es un pacto entre cada uno de los participantes y Dios: «Los que desean, creen que Dios haga su obra en su ser puede acompañar la oración». Así, uno a uno, va repitiendo:

Oh Dios Padre, en el nombre de Jesucristo te abro las puertas de mi corazón, de mi mente, de mi cuerpo, de mi alma, de mi espíritu. Entra, Espíritu Santo de Dios, en el nombre de Jesucristo, ninguna arma forjada podrá contra mí, porque yo estoy con nuestro Señor Jesucristo Dios. Amén (soplido) (Ernesto).

Tras pasar por todos, repetimos con Ernesto a coro: «Oh Dios Padre, te recibo como mi único y sagrado Salvador. Amén (sopla)». A continuación indica que cada persona coma dos ajís, uno a cada lado de la boca. Tras una

semana comiendo fruta y verdura hervida sin aliñar, el fuerte picante del ají hace toser y que se salten las lágrimas. Ernesto aclara:

Este ají que comen no es por comer. Ustedes, que trabajan cosas importantes, un documento con sello y firma, un documento con sello tiene poder. Este ají es un sello (Ernesto).

Ernesto explica que ante el ataque de «cualquier ente diabólico o brujo» podemos mostrar ese «documento espiritual» que acredita el trabajo que hemos hecho, y entonces «el diablo dice “¡no, no!” ¿entienden? [...], el mundo espiritual funciona así».

3. UNA PERSPECTIVA DESDE DOS PUNTOS DE VISTA

Ernesto y Josep, ambos chamanes vegetalistas curanderos, se tratan de «hermanos». No es una comprensión puramente intelectual lo que les lleva a ambos a reconocerse como «iguales»: El peruano es un tabaquero y el español es un ayahuasquero; ambos han seguido sus propios procesos de formación desde puntos de partida muy distintos, pero se reconocen como «hermanos espirituales» porque trabajan en una misma dirección y comparten una misma energía. Ernesto considera que Josep, Esperanza, esposa de Josep, y él trabajan juntos:

Para que ellos lleguen a mí no es de que ¡fúm, son mis amigos! No, no. Ellos llegan a mí..., es como un análisis... que nos hacemos ¡Entonces la energía compagina! Entonces es medicina. Porque si hay choques de brujería no llegamos a nada (Ernesto).

La precaución es importante porque, como señala Ernesto, en la región de Iquitos «hablando del cien por ciento, curandero habremos unos diez por ciento y el noventa por ciento está metido en la brujería, pero se nombra de curandero». Josep, antes de ir con grupos a casa de Ernesto, va a conocerlo personalmente, y a conocer de primera mano su dieta de tabaco para, posteriormente, y tras mantener numerosas conversaciones, entender ambos de qué manera se pueden complementar sus trabajos. La comprensión intelectual de cómo se «compaginan» sus trabajos es posterior al chequeo mutuo que se hacen. Josep comenta:

Dios me puso para hacer un trabajo y a él lo puso para hacer otro trabajo. Ni yo nunca pretenderé ser Ernesto, para nada, ¡Dios me libre!, y Ernesto nunca querrá hacer lo que hago yo ¿Por qué? Porque Dios puso diversidad de seres humanos para que puedan ayudar a mucha gente, ¿entiendes? ¡Pocos, y te lo digo después de veintidós años de experiencia en este país [Perú], yo no

he conocido a nadie más que pueda tener nuestra relación de hermano [como] con Ernesto! Todos los que he conocido son «grandes maestros» [pone voz impostada]: «Yo soy el único», «yo soy el mejor», ¿sabes?, ¡y tú eres una mierda!, ¡así de claro! Y como seas occidental más mierda todavía [ríe], si eres gringo, más mierda todavía (Josep).

Ernesto, que está sentando a su lado, ríe y asiente: «¡Es real!», exclama. Josep insiste en que Ernesto y él hablan de las mismas cosas, pero cada uno desde su cultura «¿Me has oído hablar alguna vez de “potestades infernales”? —me pregunta Josep—. Yo prefiero hablar de “pensamientos” ¿Has oído hablar a Ernesto alguna vez de “pensamientos” o de “consciencia”?». En ambos casos la respuesta era negativa.

Josep y Esperanza consideran que su trabajo con las plantas, especialmente con la ayahuasca y el *llullo caaspi*, consiste en «abrir corazón y conciencia», en «elevar la vibración» de las personas que se hallan ancladas en el vientre, que representa el mundo de los instintos y de las bajas emociones. A veces Josep se define a sí mismo como «una persona que abre cajas fuertes», mientras señala con el dedo al corazón. Pero hay una parte



Figura 23. Pizarra con dibujos explicativos de los efectos de la dieta de tabaco, por Ernesto García. Iquitos (Perú) (fecha: 12/11/2013).

del trabajo de sanación que ellos no hacen, que es el trabajo de limpieza que sí hace Ernesto. Ernesto, con el tabaco, «quita sombras, quita velos» ¿En qué consiste este trabajo de quitar sombras y quitar velos al que se refiere Josep, por el que habíamos ido a Iquitos? Antes de dar comienzo al tercer y quinto trabajos de la dieta, Ernesto se sirve de una serie de dibujos que ha hecho en una pizarra, para darnos una explicación teórica de su trabajo.

Ernesto dice no hacer «chamanismo», sino practicar lo que él denomina como «medicina natural». Con la primera serie, formada por cuatro dibujos, Ernesto trata de mostrar las diferencias energéticas que él observa entre un «humano normal», una persona «religiosa» y alguien que trabaja con la «medicina natural».

La primera figura (figura 24.1) representa al ser humano en el momento de su nacimiento. Nacemos envueltos en una «malla» que rodea todo nuestro cuerpo, una malla que nos envuelve a lo largo de toda nuestra vida porque nuestros progenitores nos enseñan cómo sobrevivir en la Tierra, nos enseñan a subsistir, a mantenernos con vida, «pero no nos enseñan nada espiritual». El segundo dibujo (figura 24.2) muestra la aparición de las religiones, que habitualmente se consideran como el medio para aprender qué es lo espiritual. Pero las religiones lo que hacen es manipular a las personas, por eso en el dibujo aparece la cabeza envuelta en una «malla» —además de aparecer escrita la palabra «manipulación»—. Lo que hacen las religiones es «mantenernos enganchados al mundo», y no enseñan qué es la espiritualidad. El tercer dibujo (figura 24.3) representa a los que toman la «medicina natural»,



Figura 24. Primera serie de dibujos hechos por Ernesto García. Iquitos (Perú) (fecha: 12/11/2013).

es decir, quienes toman plantas tal como se preparan y se toman en el vegetalismo. Con la toma de plantas se elimina esa malla que nos envuelve, y nos permite tener una vida espiritual con nuevas ideas, emociones y consciencia. Los que toman plantas se sanan a sí mismos y pueden convertirse en medios para sanar a los demás, porque empiezan a estar conectados con «Dios». El cuarto y último dibujo de la primera serie (figura 24.4) representa a aquellos «elegidos» que se convierten en canales de la divinidad. Ernesto afirma que todas las curaciones vienen de Dios, y que el propio Ernesto no es más que un canal de esas energías. Ernesto nos pregunta: «¿Saben ustedes quién es Ernesto? [silencio] Ernesto no es nada, no es nadie, Ernesto es puro aire». Él, dice, no hace nada, todo lo hace Dios. Por eso insiste en que es importante estar cerca de esas personas que canalizan esa energía de curación, no por la figura del propio curandero, sino por lo que transmite. Si no es posible mantener un contacto regular con un curandero, aconseja rezar al levantarse y al acostarse, para estar conectado con Dios: «Hay muchos poderes demoníacos y no pueden con nosotros si nos mantenemos ligados con Dios».

Dos días después, Ernesto nos presenta una nueva serie compuesta de siete dibujos, que representan el proceso de limpieza que se da a lo largo de una dieta de tabaco (figura 25). El primer dibujo (figura 25.1) representa a una persona cuando llega, antes de iniciar la dieta. Espiritualmente está lleno de «demonios», con la cabeza echando humo, y el cuerpo está apagado, sin luz, con todos los chakras cerrados. El segundo dibujo (figura 25.2) muestra a una persona que inicia un «proceso» consistente en que se le van quitando demonios y los chakras empiezan a abrirse poco a poco. Al tercer día (figura 25.3) el dietante ya está limpio de las energías negativas, la expresión de la cara le ha cambiado, «y se le quedan los ojos como abiertos, expectante, como en el dibujo», señala Ernesto.

El cuarto y quinto día (figs. 25.4 y 25.5) Ernesto empieza a percibir un poco de luz en las personas, y en el sexto día (figura 25.6) algunas personas

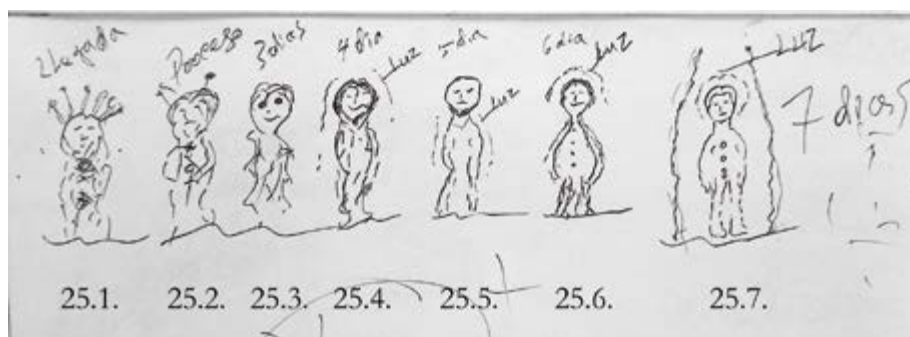


Figura 25. Segunda serie de dibujos hechos por Ernesto García. Iquitos (Perú) (fecha: 14/11/2013).

pueden mostrar luz alrededor de la cabeza, como en la representación de los santos, «pero la religión fue tan mezquina que no explicó cómo alcanzar ese estado y expandirlo a todo el mundo, sino solo unos pocos». Es decir, para Ernesto la forma de representar tradicionalmente a los santos cristianos, con un halo, nimbo o aureola alrededor de sus cabezas, no es sino un signo de limpieza que está relacionado con la ausencia de energías negativas que, como «velos» o «sombas», oscurecen la propia luz.

Para Ernesto, con llegar al estado representado por la figura 25.6 es más que suficiente en una dieta, y no se suele ir más allá. El séptimo día (figura 25.7) representa a una persona totalmente envuelta en luz: aparece su cabeza rodeada de un halo, al tiempo que una luz envuelve el resto de su cuerpo; en casos excepcionales, afirma Ernesto, «hay quienes su energía va desde la tierra hasta el cielo», como un canal.

Por las mañanas, cuando pasábamos por el cuartito de Ernesto antes de volvernos al hospedaje, nos describía lo que veía en nuestro cuerpo. Estaba contento porque todos habíamos «activado nuestra luz». Un día le pregunté sorprendido si realmente veía luz en mi cuerpo, y con el dedo fue señalando por dónde salía. Ahora bien, el trabajo de limpieza durante la dieta permite «activar» la luz, pero hay que protegerla. Para Ernesto «los seres humanos acuden a otros con dos o tres fines, pero su fin legal es solo uno». Para protegerse recomienda preparar agua con tres cucharadas de sal y vinagre blanco, y frotarse las manos hasta los codos. Al mismo tiempo hay que mantener un hábito de limpieza para que la luz no se «embarre». Los malos pensamientos embarran, y se puede «pecar» no solo con el pensamiento, sino también con los ojos, el olfato, el oído, etc. Una buena práctica de limpieza consiste en darse un baño con tres cucharadas de sal común todos los días. El agua del bautismo, afirma Ernesto, lleva sal, como las pilas de agua bendita que hay a la entrada de las iglesias para santiguarse, pero la religión ha olvidado su función limpiadora. Para el mantenimiento de la energía se puede tener un «estado de oración, y focalizar la atención en la luz». Para protegernos, Ernesto nos dicta lo que llama «oración dirigida»:

Oh Dios Padre, en el nombre de Jesucristo Dios te pido perdón por todos mis pecados. En el nombre de Jesucristo Dios te encomiendo mi vida y la de toda mi familia en tu Santo Templo. En el nombre de Jesucristo Dios llénanos de tus bendiciones, y sea tu Santo Espíritu, Señor, quien nos guíe. En el nombre de Jesucristo Dios tu Santo Espíritu reprenda y destruya a todos nuestros enemigos, visibles e invisibles. En el nombre de Jesucristo Dios te damos gracias, Padre. Amén (Ernesto).

Ernesto considera que la eficacia de esta oración se debe a que está «dirigida», no como otras oraciones que pueden recitarse durante toda una vida sin causar efecto alguno. «Esta oración, repetida con los años, hace nuestro cuerpo muy fuerte», afirma. La dieta de tabaco ha «activado» «el

estado de luz en el cuerpo». Como seres humanos tenemos «el positivo y el negativo, y como tales seres humanos nunca nos vamos a alejar mucho del negativo, pero el positivo tiene que estar arriba. Cuando el negativo está superior tus cosas te van mal». El objetivo de proteger, limpiar y mantener la luz activada con la dieta de tabaco es, por tanto, mantener el «positivo» arriba, y ahí «van bien las cosas».

7. APROXIMACIÓN A LA COSMOVISIÓN ANIMISTA DEL ALTO AMAZONAS

Las funciones que desempeña el chamán —sanadoras, adivinatorias, relacionadas con la subsistencia, la reproducción, el clima, políticas, etc.— dependen del contexto sociocultural (Pharo, 2011: 35), de tal modo que la manifestación de la chamanidad está condicionada localmente, dando lugar a diferentes chamanismos (*cf.* epígrafe 1, capítulo 3). No obstante, se considera que la principal función del chamán, en todo tipo de chamanismos, es la función sanadora de aflicciones o infortunios (Dixon, 1908: 6; Eliade, 1964: 182, 215; Alekseev, 1987: 80, 92; Métraux, 1949: 594; Hultkrantz, 1978: 9; 1993: 9). Las prácticas chamánicas altoamazónicas descritas en los dos capítulos precedentes son prácticas curanderas orientadas a la sanación de los participantes. En este capítulo trato de dar una descripción sistemática de la concepción animista de la realidad que poseen los chamanes con los que he trabajado, que no es sino el resultado de múltiples aculturaciones: la de los chamanes nativos andinos y amazónicos que viajan a España (Ricardo, Leopoldo, Calixto); la de los chamanes nativos amazónicos que trabajan en Perú, cuyos clientes son en gran número occidentales (Ernesto, Winston); y la de los chamanes occidentales formados en la selva amazónica (Josep, Esteban, Claudio, Nak, don Rafael y Fernando y Kuitzi).

Este animismo no es una doctrina que dé cuenta del desarrollo ontogénico del ser humano, de la «producción física de individuos» (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 4), del sentido de la muerte, ni de la mortalidad o inmortalidad del alma humana. Los testimonios de los chamanes, y sus prácticas, se ciñen a la actividad curandera, es decir, a la consecución del bienestar en esta vida, y, en este sentido, puede afirmarse que sus prácticas carecen de una dimensión metafísica. Cuando he preguntado a alguno de los chamanes acerca de su concepción de la reencarnación, o del karma, se enco-

gen de hombros indicando que no saben, dado que no lo han experimentado —de momento—. Por el contrario, dan cuenta de su concepción energética o espiritual de la realidad, que comprende una noción del ser humano constituido por múltiples «cuerpos» (epígrafe 1.1, capítulo 7), de su concepción de la «enfermedad» (epígrafe 1.2, capítulo 7) causada por diversos espíritus, fuerzas o energías (epígrafe 1.3, capítulo 7), así como de su concepción de la interacción intencional con estas entidades (epígrafes 2 y 3, capítulo 7).

1. LA CONCEPCIÓN ENERGÉTICA O ESPIRITUAL DE LA REALIDAD

La cosmovisión de los chamanes con los que he trabajado podría describirse de manera sencilla afirmando que todo es espíritu o energía, incluido el ser humano. Tanto la realidad visible o mundo físico, como la realidad invisible a los ojos —el «mundo emocional», el «mundo mental» o «psicológico» y el mundo de los sueños—, no son sino formas en las que se materializa la energía. La distinción entre lo material y lo inmaterial es una cuestión de grado, siendo todo material, pero en algunos casos de una sutileza difícil de percibir (*cf.* Goldenweiser, 1915: 634). Se puede considerar que los chamanes, y los participantes en ceremonias de ayahuasca experimentados, distinguen entre una realidad ordinaria y una realidad no ordinaria o sobrenatural, pero la diferencia dependería exclusivamente del estado de consciencia en el que se encontrara la persona, y el trance inducido por la ayahuasca daría esa capacidad para percibir lo sutil, concibiendo la distinción entre lo visible y lo invisible, efectivamente, como una cuestión de grado de percepción. Así, la cosmovisión amazónica, como la que describo más abajo, se basa en una continuidad ontológica entre cuerpo y alma (Viveiros de Castro, 2012: 132), entre la especie humana y las restantes especies (Surrallés, 2003: 66), una concepción monista que puede extenderse a la mayor parte de las culturas no occidentales (Scheper-Hughes y Lock, 1987: 11).

La vida, la salud, la enfermedad y la muerte son concebidas como realidades de naturaleza energética o espiritual: una mesa, un río, el sentimiento de irritación, el amor que siente una madre hacia su hijo, el recuerdo de un familiar fallecido, una idea obsesiva, la Luna, una mirada, un deseo secreto, una palabra escrita, un sonido, etc., son energías. Según José Luis, los tipos de energías o espíritus en el mundo espiritual no solo son incontables, sino que además son muy abundantes en términos absolutos. El mundo espiritual está densamente poblado por innumerables seres o energías, un número muy superior al de los seres humanos, o al de los seres biológicos en su conjunto, incluyendo animales y plantas. Su número parece superar al conjunto de objetos materiales del mundo ordinario. La densidad del mundo espiritual a la que alude José Luis no se reparte de manera homogénea en el espacio físico que habitamos los seres humanos. Es decir, no todo tipo de espíritus se

encuentra en todas partes en todo momento: en una gran ciudad predominan unos espíritus —por ejemplo, almas de difuntos— y en el campo otros, asociados a la naturaleza —por ejemplo, los llamados «regentes» del lugar—; y los que se dan habitualmente en un determinado lugar no siempre están presentes en ese lugar en todo momento. Dada la variabilidad espaciotemporal que se da en el mundo espiritual, en ocasiones los miembros del Santo Daime emplean en sus ceremonias a médiums que actúan como «exploradores» o como «avanzadilla» en el mundo espiritual, detectando con antelación el tipo de fuerzas espirituales que pueden acabar manifestándose en una ceremonia de ayahuasca, antes de ser detectados por el resto de los participantes. Dado que los espíritus pueden «decidir» alejarse de un sitio, Chico Corrente, un caboclo brasileño miembro del Santo Daime, aconsejaba que los *terreiros* (lugares de culto) donde se practica el *umbandaime* se emplearan con cierta frecuencia, pues de lo contrario los espíritus caboclos del lugar podían acabar «aburriéndose» y «decidieran» marcharse.

1.1. *La concepción de múltiples «cuerpos»*

Formando parte de la concepción energética o espiritual de la realidad de los chamanes, se encuentra la noción del ser humano como un conjunto de múltiples «cuerpos» (cf. Idoyaga, 2007: 52), que permite entender el origen y desarrollo de las «enfermedades» desde el punto del vista del chamán, así como el tipo de interacción que lleva a cabo con el mundo espiritual, y el tipo de mediación con fines curanderos que lleva a cabo entre el mundo espiritual y los participantes en las ceremonias de ayahuasca. Como señala Le Breton (1990: 13), «las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de la persona». El cuerpo se puede representar desde un nivel molecular a uno orgánico (Good, 1994: 140), y la concepción energética del cuerpo o cuerpos del ser humano es una forma más de representarlo(s), constituyendo una ciencia básica que, al igual que gran parte de la biología, puede trascender determinantes culturales, permitiendo ser empleada por los chamanes en contextos sociales tan diversos como son el altoamazónico y el español (cf. Martínez Hernández, 2008: 66).

Del discurso de los chamanes se desprende la idea de que el ser humano está constituido, por un lado, de una fuerza impersonal (cf. epígrafe 2.1, capítulo 7), como cuando afirman que «somos energía» o «somos espíritu», que formaría el «cuerpo espiritual». Esta fuerza impersonal se identifica en ocasiones con Dios, o con el Gran Espíritu, y es percibida como «luz». Desde este punto de vista energético, la esencia del ser humano no se distingue de Dios o del Gran Espíritu. Para Ernesto, el ser humano tiene una luz propia; al mismo tiempo equipara «luz» y «Dios» al afirmar que «el propio Dios

vive en cada uno de nosotros». Para Ricardo, el ser humano no es sino «una manifestación del Gran Espíritu», entidad que en suar recibe el nombre de Arutam. Por otra parte, el ser humano parece constituido por un conjunto de fuerzas personales (cf. epígrafe 2.2, capítulo 7), y esta diversidad de fuerzas personales formarían distintos «cuerpos energéticos». Como señalaba anteriormente, cada sentimiento y cada pensamiento es una energía, y para Ricardo estas energías están estructuradas en el ser humano en forma de cuerpos, de tal modo que existirán un «cuerpo emocional» y un «cuerpo psicológico» ligado al pensamiento, a lo mental. Estos cuerpos se hallan dentro —o alrededor— del «cuerpo físico». El cuerpo espiritual, según Ricardo, «es otra cosa, no tiene nada que ver» con los restantes cuerpos. Calixto, por su parte, habla de un cuerpo físico, uno psicológico y uno espiritual. Ernesto, en los dibujos que realiza para describir el proceso que se sigue en la dieta de tabaco (figuras 24 y 25), representa un cuerpo físico, un «cuerpo» que forma como una malla alrededor del cuerpo físico, y un «cuerpo» en forma de luz, que va emergiendo según transcurre la dieta. De manera resumida, se puede concluir que el ser humano estaría constituido por un cuerpo espiritual, constituido, a su vez, por una fuerza impersonal que se manifiesta como luz, que estaría «rodeado» por unos cuerpos energéticos formados por fuerzas personales de tipo mental y emocional que, a su vez, rodearían el cuerpo físico.

¿Qué relación se da entre unos cuerpos y otros en esa unidad constituida por el ser humano? Si el cuerpo físico tiene un sistema nervioso que interconecta todas sus partes, los cuerpos energéticos cuentan con una estructura análoga al sistema nervioso del cuerpo físico, consistente en un sistema formado por grandes puntos energéticos denominados con el término sánscrito *chakra*, un término empleado habitualmente por los chamanes con los que he trabajado tanto en España como en Perú. Según esta concepción energética de los cuerpos, a través de estos chakras los distintos cuerpos se interconectan entre sí, desde el espiritual al físico, y a través de ellos las distintas energías fluyen y se transmutan. De ello se deduce cómo un pensamiento —cuerpo mental o psicológico— puede transmutarse en una emoción —cuerpo emocional—, una emoción en una sensación física —cuerpo físico— y viceversa. Si un chakra está «bloqueado», tiene repercusiones en el cuerpo físico, emocional, mental y espiritual.

De los siete chakras que suelen ser descritos en el cuerpo humano, por los chamanes con los que he trabajado,¹ el más importante, según Ricardo, es el que se encuentra en el área del estómago y el hígado. Estos dos órganos no solo recogen el alimento, lo procesan y lo asimilan, sino que hacen lo mismo con los sentimientos, los pensamientos, las cosas que se perciben y las cosas que se deciden. Todo se almacena en el estómago y en el hígado, y desde

¹ En la medicina tradicional tibetana, y en la medicina ayurvédica, los siete chakras se resumen en cinco.

allí es distribuido a todo el organismo. En consecuencia, el hígado, según Ricardo, es el órgano que puede verse más afectado por el tipo de vida que lleva una persona. Josep, de manera similar, considera que es en el vientre donde se «almacena la historia personal». Por ello es tan importante en el curanderismo la purga (*cf.* cap. 6), y en concreto el vómito, como trataré en el epígrafe 2.2.1 del capítulo 7.

Las descripciones etnográficas amazónicas —y andinas— se han centrado en desarrollar la noción de persona y, especialmente, «la corporalidad en cuanto idioma simbólico central» (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 3), y han prestado menos atención al estudio de la corporalidad y sus correlatos energéticos y espirituales. Por ejemplo, la tipología de «almas» que conforman a la persona (Fernández Juárez, 2004a: 279), o enfoques analíticos como el de Kensinger (1991: 40-41; *cf.* McCallum, 1996: 355), que señala cómo los cashinahua consideran que cada persona consiste en un cuerpo y en un conjunto de hasta cinco espíritus (*yushin*), y cómo uno de los espíritus, el *yuda bake yushin*, rodea el cuerpo de la persona como una segunda piel y es «el aura de la persona», un tipo de descripción de la corporalidad del ser humano similar a la noción de múltiples cuerpos que acabo de mencionar.

El concepto de perspectivismo amerindio considera que la condición original común de humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad; que muchas especies animales, así como otros tipos de seres no humanos, tienen un componente espiritual que los cualifica como «personas», es más, estos seres se ven a sí mismos como humanos en apariencia y en cultura, mientras que ven a los humanos como animales o espíritus; que el cuerpo visible de los animales es una apariencia que esconde su «esencia» invisible antropomórfica, que pueden quitarse o ponerse como un vestido o un ropaje; que la metamorfosis entre especies es un hecho de la «naturaleza», que es posible que se dé en la vida cotidiana; y que la noción de animalidad, como un dominio unificado globalmente opuesto al de humanidad, parece estar ausente de las cosmologías amerindias (Viveiros de Castro, 2012: 83). Si comparamos el concepto de perspectivismo, tal como lo resume el propio Viveiros de Castro, con el concepto de múltiples cuerpos que se desprende del discurso de los chamanes con los que he trabajado, encontramos al menos dos diferencias significativas entre ambos conceptos, como son la ausencia de la idea de trance en el perspectivismo y la ausencia de la noción de alma en la cosmovisión de los chamanes con los que he trabajado.

En primer lugar, la concepción animista de los chamanes vegetalistas parte de su trabajo con plantas, y es mediante el trance inducido por las propiedades psicoactivas de algunas de estas plantas que el chamán adquiere un nuevo punto de vista y puede percibir e interactuar con los espíritus de plantas, animales y otros seres no humanos. Las conclusiones que extrae Viveiros de Castro de un mito sharanahua, recogido por Janet Siskind, son perfectamente aplicables a la interpretación de los efectos del trance inducido por la ayahuasca:

Lo invisible de lo invisible es lo visible: el otro lado del otro lado es este lado. Si el cuerpo oculta el alma, entonces el alma oculta el cuerpo igualmente: el «alma» del alma es el cuerpo, igual que el «cuerpo» del cuerpo es el alma. Nada queda oculto [...] porque no se da un dualismo ontológico (Viveiros de Castro, 2012: 143).

En el trance, los chamanes perciben los espíritus y los espíritus perciben al chamán. Las metamorfosis y los cambios de ropajes corporales pueden darse si consideramos que para ello es necesario un cambio de perspectiva, que se obtiene gracias al trance. Los chamanes pueden percibir los espíritus antropomorfizados, o como energías amorfas. Es el espíritu del chamán el que percibe otros espíritus, y cómo se pueden percibir unos a otros es un campo de investigación aún inexplorado en la antropología.

La omisión generalizada de la idea del trance en el perspectivismo genera unas anomalías llamativas. Así, encontramos con cierta frecuencia que se define el animismo como la capacidad para apreciar «plantas, espíritus (*sic*), objetos y animales» como personas no humanas (Rival, 2012: 139), o como «la propensión a extender a varias entidades no humanas —animales, plantas, objetos, espíritus (*sic*)— la cualidad de persona [*personhood*], agencia e intencionalidad, que normalmente veríamos como características exclusivamente humanas» (S. Hugh-Jones, 2012: xii). Estos autores equiparan en un mismo plano de la realidad entidades materiales —plantas, animales y objetos— con entidades inmateriales —espíritus— (cf. Santos-Granero, 2009: 4), como si desde la perspectiva animista de los chamanes fueran equiparables unas entidades y otras, y estos interactuaran con plantas, animales o piedras, en tanto que plantas, animales o piedras, y no con sus espíritus o energías.

En segundo lugar, en el discurso de los chamanes, acerca de la constitución espiritual o energética del ser humano, hay una omisión, salvo muy raras excepciones, de la noción de «alma» como principio vital del ser humano y no como espectro (cf. Tylor, 1871, vol. I: 428). En ocasiones mencionan la presencia de difuntos en las ceremonias, pero los denominan «espíritus» y, la mayor parte de las veces, «energías». Estos espíritus de difuntos se describen generalmente como «seres sin luz», como entidades amorfas que podrían ser descritas como formas insustanciales parecidas a «sombras», que es el término empleado en primer lugar por Tylor para referirse a la concepción popular de alma o espíritu humano (Tylor, 1871, vol. I: 430). Los chamanes no perciben una esencia común en los seres animados o inanimados porque posean un «alma» individual —ni aun con las plantas, con las que están tan familiarizados—, sino en la medida en que todos comparten una misma naturaleza energética.

Si desde un punto de vista analítico se pueden distinguir tres cuerpos —cuerpo individual, social y político— (Scheper-Hughes y Lock, 1987: 8), considero que la comprensión de la cosmovisión de los chamanes aquí estu-

diados se logra, en mayor medida, si estudiamos el cuerpo desde la perspectiva fenomenológica —del cuerpo individual—, considerando al ser humano como un conjunto de diferentes cuerpos relacionados entre sí que, a su vez, albergan distintos espíritus o energías, que cohabitan detrás de la máscara de la persona. El trabajo del chamán hace que los participantes en las ceremonias de ayahuasca vayan sintiendo esta multiplicidad de cuerpos como esferas con las que pueden interactuar directamente, provocando al mismo tiempo la disolución progresiva del «recinto objetivo de la soberanía del *ego*» (Le Breton, 1990: 8. *Cursiva en el original*). Como ya señalé en el epígrafe 3.1 del capítulo 5, los participantes hacen frecuente referencia al ego como aquella parte de su personalidad que les impide experimentar plenamente los efectos del trance. La concepción inicial de los participantes, de la noción de «persona» como constituida por «un» cuerpo y «una» identidad, ambos indivisibles, singulares y autocontenidos (Santos-Granero, 2012: 182), se va resquebrajando, llevando en ocasiones a que algún participante con poca experiencia tomando ayahuasca afirme tras una ceremonia: «yo ahora mismo no sé quién soy, no tengo un referente conmigo misma, solo sé que no sé quién soy» (*cf.* epígrafe 4.6, capítulo 5). En este «proceso de conocimiento», el chamán puede ayudar al participante sanándole de las «enfermedades» que vayan surgiendo como reacción al proceso de sanación.

1.2. *Concepción de la «enfermedad»*

Entre los pueblos «primitivos» hay dos grandes concepciones del origen de la enfermedad, ambas de naturaleza espiritual (Clements, 1932: 186-192; *cf.* Rubel y Hass, 1996: 114): la enfermedad causada por la pérdida de alma y la enfermedad como intrusión de un objeto o un espíritu patógenos (Eliade, 1964: 215, 442; Hultkrantz, 1978: 9), siendo esta teoría de la intrusión la dominante en el Alto Amazonas (*cf.* Métraux, 1949: 594; Chaumeil, 1995: 21-22). Tylor (1871, vol. II: 112-113) ya describe la teoría de la incorporación (*theory of Embodiment*), que incluye lo que podríamos denominar una teoría de la «adhesión» de energías negativas, cuando señala la capacidad de las almas y los espíritus de llevar un existencia independiente, y poder «volar libremente» alrededor de los cuerpos o alojarse en ellos, y lo ilustra con la distinción entre obsesión y posesión, siendo la obsesión causada por un «demonio exterior» y la posesión por un «demonio interior».

En la región amazónica, y particularmente en su cuenca alta y media, las causas de la enfermedad tienden a materializarse en forma de diversos objetos similares a elementos puntiagudos o «flechas» (Chaumeil, 1995). En el vegetalismo peruano reciben el nombre de «virotes», término que procedería del español, empleado para designar las saetas utilizadas en la Edad Media (Luna, 1986: 112). En el chamanismo altoamazónico, tanto el lanzamiento

como la extracción de virotes constituyen el principal medio para causar enfermedades, y para sanarlas, de tal modo que muchos chamanes hablan de un «chamanismo de flechas» (Chaumeil, 1995: 25). Dado que estas «flechas» constituyen tanto agentes patógenos como terapéuticos, Chaumeil (1995: 39) lo denomina «complejo “etnoviológico”», en el que los indígenas, a diferencia de la medicina occidental, «fabrican» los virus y no las vacunas.

Los chamanes con los que he trabajado no conciben la enfermedad como pérdida del alma, pues, como ya he señalado, no es una noción presente —hasta donde sé— en su cosmovisión, y es más próxima a la teoría de la intrusión de energías negativas procedentes del entorno en el que se vive, del estilo de vida y, solo en ocasiones, de la acción malevolente de personas cuyo poder queda limitado a algo semejante al llamado «mal de ojo», causado generalmente por envidias (*cf.* Baer *et al.*, 2006). Los chamanes consideran que en España no hay personas con poder y conocimiento para lanzar virotes. Algunos chamanes sí reconocen, por el contrario, haber sido atacados con virotes —a través de picaduras de insectos—, pero durante sus estancias en Perú.

Los cuerpos, además de tener una estructura configurada a través de un sistema nervioso/energético/espiritual que los interconecta entre sí, como señalé en el punto anterior, pueden describirse poseyendo una superficie que tiene «orificios» o «poros», al igual que el cuerpo físico tiene una superficie formada por la piel que, a su vez, es porosa. Estas tres características —interconexión entre los cuerpos, superficie y porosidad—, unidas a la teoría de la intrusión o incorporación de energías negativas, permiten entender, desde el punto de vista de los chamanes, los mecanismos que operan en el origen y desarrollo de la enfermedad en el ser humano, y que explican por qué el ser humano, en tanto que humano, no puede liberarse de la enfermedad.

Los chamanes afirman que todas las enfermedades son de origen espiritual, indicando con ello que toda enfermedad alcanza, en primer lugar, al cuerpo espiritual. Paulatinamente la enfermedad va afectando a los restantes cuerpos, dado que están interconectados entre sí. Este procedimiento se describe como un proceso de «densificación» de la enfermedad, que si se materializa acaba manifestándose en el cuerpo físico. De ello se deduce que cuando una enfermedad física empieza a mostrar sus síntomas, antes ha tenido una manifestación emocional, psicológica o mental, y espiritual, esta última manifestada a través de los sueños, que no se han sabido interpretar correctamente o que han pasado desapercibidos. Numerosos participantes en ceremonias de ayahuasca en España manifiestan en la ronda de integración el valor preventivo que para la salud y el bienestar tiene asistir a las ceremonias, porque se hacen conscientes de patrones emocionales y mentales potencialmente dañinos para la salud. Los propios chamanes reconocen el carácter eminentemente preventivo de su trabajo, ya que busca actuar sobre el cuerpo espiritual antes de que el malestar alcance

los cuerpos emocional y psicológico y, posteriormente, se materialice la enfermedad en el cuerpo físico, una visión análoga, por otra parte, a la de la medicina preventiva.

Para el curandero lo verdaderamente importante es que el cuerpo espiritual esté sano, aunque el cuerpo físico esté enfermo. Los curanderos son conscientes de la dificultad de sanar una enfermedad física, y ninguno de los chamanes con los que he trabajado afirma que la ayahuasca pueda curar directamente el cáncer o el sida, por ejemplo, aunque sí puede coadyuvar a una mejoría del estado general de la persona enferma. En este sentido, Esteban menciona cómo Juan Flores le enseña que

si viene un tío con cáncer, por ejemplo, ya la enfermedad está en su cuerpo. Nosotros lo vamos a curar, pero lo vamos a curar espiritualmente. Si su cuerpo todavía tiene restos reaccionará y se curará su cuerpo también, pero si no, va a morir sano (Esteban).

La persona morirá, desde un punto de vista biomédico, debido a una enfermedad, pero para el chamán «morirá» sana espiritualmente. Esta diferencia implica en la persona enferma una actitud ante el proceso de la enfermedad, y ante la perspectiva de lo que, desde un punto de vista biomédico, se considera como muerte, dominada por la paz en vez de por la desesperación, la rabia, la ansiedad y el sufrimiento. El desarrollo de la enfermedad cambia y la calidad de vida aumenta. Dado que la enfermedad se origina primero en el cuerpo espiritual, y transcurrido un tiempo se manifiesta en el cuerpo físico, para el chamán la «buena salud» del cuerpo físico es siempre aparente. Como ya señalé en otro momento, en una entrevista previa a una ceremonia de ayahuasca le comento a Calixto que yo «estoy bien de salud», y rápidamente corrige mis palabras para señalarme que lo correcto es decir «mejor no-enfermo». Mi «buena salud» lo que indicaría, a lo sumo, es que no tengo energías negativas materializadas en mi cuerpo físico, y no excluye que espiritualmente pueda estar «tocado».

Otra característica que permite entender el origen y desarrollo de la enfermedad es la cualidad porosa de los diversos cuerpos del ser humano. Ricardo explica esta característica a través de diversas metáforas y, en primer lugar, menciona que el cuerpo «es como una esponja que tiene muchos poros». A través de los poros entran todo tipo de energías. En el caso del cuerpo físico entran directamente a través de una alimentación inadecuada, y a los cuerpos emocional y psicológico a través de la exposición constante que se da en la vida cotidiana a ideas y emociones dañinas. Ricardo también compara el cuerpo con un «trastero» donde se va almacenando todas las cosas que ya no sirven, o como el «disco duro» de un ordenador, donde se van guardando documentos que con el tiempo se vuelven obsoletos, porque no se actualizan ni se borran. Según Ricardo, a lo largo de la vida el cuerpo va «grabando» y

«almacenando» todo lo que nos sucede, como en un disco duro. De manera similar, Josep considera que muchas emociones se acumulan en las rodillas, y en su opinión ese es el motivo por el que la Iglesia católica «trabaja» tanto esta parte del cuerpo en la misa, en la que el fiel se arrodilla en varias ocasiones —y de igual manera podría relacionarse el acto de contrición en la misa, cuando el fiel pronuncia el *mea culpa* mientras se golpea el pecho en la región donde se encuentra la glándula timo—. Esta concepción del cuerpo como «almacén» recuerda la noción cashinahua del cuerpo, según la cual en él se acumula «conocimiento» mediante procesos experienciales y físicos, y este conocimiento se «inscribe» materialmente en distintas partes del cuerpo, de tal forma que diferentes partes del cuerpo son el *locus* de diferentes tipos de conocimiento (McCallum, 1996: 355).

Un cuerpo poroso es un cuerpo «abierto», susceptible de ser infiltrado por energías negativas. Por el contrario, un cuerpo «cerrado» es aquél que está protegido. Esta noción de «cuerpo abierto/cerrado» se da no solo en la Alta Amazonia, sino también se puede encontrar entre diversos pueblos siberianos. En el Alto Amazonas peruano, Luna (1986: 90) señala tres estados que puede adoptar el cuerpo de una persona: el «cuerpo sencillo» es un cuerpo normal, sin protección; el «cuerpo cerrado» o «preparado» es un cuerpo que cuenta con defensas; y el «cuerpo dañado» es el cuerpo enfermo a causa de las acciones malignas de un espíritu o de un brujo. De igual manera, en el curanderismo colombiano se señala que tener el «cuerpo cerrado» evita los ataques de brujería (Taussig, 1980: 462; 1987: 264, 408; Fernández, 1997: 188). Los orificios del cuerpo físico, no solo los de la piel, sino la boca y el ano, son considerados como órganos que permiten tanto la entrada de conocimiento beneficioso, como impiden la entrada de agentes destructivos, y según Hugh-Jones, los barasana están particularmente preocupados con los orificios corporales —abiertos o cerrados— y con su superficie —porosa o impermeable— (McCallum, 1996: 356). Entre los pueblos siberianos, según Alekseev (1987: 82), los yakut distinguen entre personas susceptibles de ser influenciadas por espíritus y chamanes, y quienes son resistentes a ellos. Los primeros son conocidos como personas que tienen un «cuerpo abierto», y los últimos como poseedores de un «cuerpo cerrado»; los primeros son sugestionables y pueden caer enfermos a causa de las imprecaciones de un chamán, o por un mal augurio; los segundos se considera que tienen espíritus protectores que los defienden de las artimañas de los chamanes y de los espíritus (*cf.* Willerslev y Ulturgasheva, 2012: 53; *cf.* Balzer, 1996: 314).

Por tanto, la intrusión de objetos energéticos patógenos o energías negativas se debe a que el cuerpo o cuerpos del ser humano normal tienen orificios o poros, es decir, vías de paso o de comunicación, mientras que el chamán aprende a «cerrar» su cuerpo. Pero la enfermedad puede estar causada no ya por la penetración de energías negativas en el cuerpo, sino porque estas se «adhieren» a su superficie, «encoquinándolo», término empleado por algunos

chamanes en España, y que también se emplea en el vegetalismo peruano (Luna, 1986: 125). Para los chamanes la enfermedad, ya esté causada por un motivo u otro, se manifiesta de una única manera: como «falta de luz». Recordemos que el cuerpo espiritual del ser humano es percibido por los chamanes como «luz», la misma luz de Dios, o la de Arutam o Gran Espíritu. Por el contrario, las energías negativas, las «potestades demoníacas», los espíritus del bajo astral, los objetos energéticos patógenos, etc., se caracterizan por carecer de luz, y acuden allí donde la ven. Para Ricardo «los espíritus son como las polillas, que van a la luz. Cuanta más luz se tiene, más atraen esas cosas». Para Raquel, miembro del Santo Daime, «todos los espíritus malos vienen a tomar luz cuando estamos en el trabajo espiritual. Entonces [hay que] darles esa luz y luego despedirles». Como en las ceremonias de ayahuasca siempre llegan espíritus «que vienen a tomar luz, a visitar, a contactar», para Raquel las velas tienen «ese sentido de atraer a los espíritus y llevarlos a la luz». Un *mestre* de la UDV señala que «en el astral hay cosas muy feas; existe el bien, y también el mal; hay seres que no tienen luz, y van a donde hay luz», y dado que el «mal» no quiere que las personas alcancen la luz, es por lo que en la UDV afirman que «hay que estar guarnecidos por Dios» en el contacto con el mundo espiritual. En una ocasión pregunto a otro *mestre* de la UDV qué es la «enfermedad», y tras una ligera vacilación contesta con total convencimiento: «es falta de luz». Los dibujos de Ernesto representan precisamente el proceso que va de la «oscuridad» que posee la persona cuando inicia la dieta de tabaco, a un estado de luz. Inicialmente el cuerpo aparece con los chakras cerrados, y con la cabeza llena de algo similar a flechas, que representan «demonios» (cf. figura 25). Para Ernesto y Josep, cada persona tiene un «positivo» y un «negativo», es «luz y oscuridad» al mismo tiempo, dada su condición de ser humano. El trabajo del ser humano es, para Ernesto, tratar de que «el positivo esté arriba, y ahí van bien las cosas; cuando el negativo está superior, tus cosas te van mal».

Del discurso de los chamanes se desprende la idea de que es connatural al ser humano padecer infortunios. Siendo la naturaleza del ser humano luminosa, es inevitable que la luz atraiga la oscuridad. Desde la perspectiva chamánica, cuando la oscuridad prevalece sobre la luz en la vida ordinaria, ello se traduce inmediatamente en pensamientos obsesivos o depresivos, sentimientos dominados por la cólera, la envidia, los celos, molestias físicas como contracturas musculares o, incluso, órganos enfermos, mala suerte en los negocios, accidentes debidos a despistes, malas relaciones familiares, etc. El cuerpo espiritual, como luz, no parece que pueda ser atacado, manchado o apagado en sí mismo por energías negativas o por demonios, sino que más bien parece actuar a modo de faro que atrae, inevitablemente, a esas entidades oscuras que penetran o se adhieren a los cuerpos energéticos mental y emocional del ser humano, y finalmente se materializan en el cuerpo físico, debido a que estos cuerpos están abiertos y relacionados entre sí. Puede que

este cuerpo espiritual, al actuar como faro para las energías dañinas, sea señalado como el origen de la enfermedad, pero con ello los curanderos no están indicando, necesariamente, que el cuerpo espiritual pueda enfermar. Con el tiempo, los cuerpos energéticos —no el espiritual— pueden estar tan encochinados de energías negativas, que terminan por velar la propia luz hasta oscurecer al ser humano. Si la enfermedad es falta de luz, la sanación no es sino el proceso por el cual el ser humano logra desprenderse de estos «velos», «oscuridades» y «densidades», «subiendo su vibración».

1.3. Los tipos de «energías» según los efectos que causan

En las conversaciones que tienen lugar entre los chamanes y los participantes en las ceremonias de ayahuasca, y en general en el discurso de los chamanes, se da una sinonimia entre espíritu, fuerza y energía, si bien el término «espíritu» suele ser menos mencionado, tal vez por sus connotaciones religiosas, al tiempo que esotéricas. Estos tres términos pertenecen al mismo campo semántico para designar entidades espirituales dotadas de una cualidad de «persona» (*personhood*) variable, y dotadas de agencia.

Sin embargo, la antropología, desde Marett, Goldenweiser y Lowie hasta Viveiros de Castro, ha tratado de separar conceptualmente estos términos. Viveiros de Castro (2012: 139) muestra su reparo al uso de la noción de energía para designar una «sustancia invisible que posee una efectividad» (*invisible efficacious substance*), y no es partidario de traducir «espíritu» o «mana» como «energía», porque «energía es un concepto-mana» y «por la simple razón de que “energía” ya significa “mana” para los antropólogos que emplean esta palabra». Si a lo largo de este trabajo menciono frecuentemente los tres términos de manera consecutiva, o los empleo individualmente de manera indistinta, es debido al intento por desvincular la noción de «espíritu» de su carácter antropocéntrico y, especialmente, de la cualidad antropomórfica que frecuentemente se asocia a estas entidades. Otro motivo no menos importante es que los chamanes parecen «confundir» «espíritus» con «fuerzas» o «energías impersonales», al igual que hacían los melanesios estudiados por Codrington (1891). Y, en otro ámbito distinto, me parece relevante señalar que diversos autores mencionan la existencia de una *lingua franca* (Heelas, 1996: 2, 18 y ss.) que hace referencia a un conjunto de ideas que aparecen reiteradamente asociadas a la espiritualidad de la Nueva Era, y de un «lenguaje holístico» (Heelas y Woodhead, 2005: 26; Heelas, 2006: 46; Cornejo y Blázquez, 2013: 17) en el ámbito de estas prácticas espirituales, en el que se emplean de manera recurrente numerosos términos que hacen referencia a cuestiones energéticas.

Esta «confusión» nos está indicando que para un chamán trabajar con «espíritus» equivale a decir que trabaja con «energías» o con «fuerzas». En

ocasiones la equivalencia entre estos términos es explícita, como cuando Josep me hace la siguiente confidencia: «cuando me veas soplar Agua Florida es que estoy espantando espíritus. En la sala solo debe encontrarse mi energía». O cuando Ricardo manda un correo electrónico anunciando sus ceremonias, en el que adjunta un documento donde describe la cosmovisión shuar y cómo él realiza sus trabajos. En un texto de 2008 se observa cómo el término shuar *tsentsak* significa por igual «espíritu» y «energía»:

[...] Durante sus rituales de preparación, los uwishin u hombre medicina ayunan, toman jugo de tabaco sagrado y hacen un largo peregrinaje a las cascadas sagradas (método de purificación y sanación físico, psíquico y espiritual) que son la puerta que conduce a la morada de Arutam, una vez allí invocan a los *espíritus protectores* que servirán de asistentes para realizar sus curaciones.

Estos *espíritus* permanecen con el uwishin almacenados en el cuerpo en forma de *energías* curadoras o **Tsentsak**, resultan visibles en formas de animales brillantes solamente en el momento del trance, después de ingestión de natem o Ayahuasca [...] (Ricardo. Negrita en el original, cursiva añadida).

El término «energía» es de uso habitual en las prácticas chamánicas altoamazónicas en España, en sus tres modalidades —originaria, mestiza o vegetalista, y religiosa—, y como señala el psicólogo Benny Shanon, autor del estudio acerca de la fenomenología de la experiencia con ayahuasca más completo hasta la fecha, este término es «empleado universal y espontáneamente por los bebedores de Ayahuasca para describir el estado especial que experimentan bajo la embriaguez» (Shanon, 2002: 333-334). Los chamanes en España y en Perú, como ya he señalado anteriormente, también emplean otros términos energéticos como el término sánscrito *chakra* para señalar puntos que constituyen la estructura del cuerpo energético del ser humano. En definitiva, como señala Langdon (1996: 27), la práctica chamánica amazónica parte de «un principio general de energía que unifica el universo», en el que el «concepto nativo de poder chamánico [está] ligado a un sistema de energía global».

Los chamanes tipifican los espíritus, fuerzas o energías según los efectos que causan en el ser humano. Estos efectos pueden caracterizarse mediante una serie de pares dicotómicos como luz/oscuridad, vibración alta/vibración baja, sutilidad/densidad o bienestar/malestar. Otros posibles pares dicotómicos equivalentes serían los de bien/mal y salud (sanación)/enfermedad (aflicción). Las energías luminosas, de «vibración alta», sutiles, que generan bienestar, son denominadas, por lo general, como energías del «alto astral» o «astral superior». Por el contrario, las energías oscuras, de «vibración baja», densas, y que causan malestar, son denominadas energías del «bajo astral» o «astral inferior». Es probable que esta terminología proceda de la iglesia del Santo Daime, en donde su uso es habitual. Hay otro tipo de energías que no son,

a priori, ni del alto ni del bajo «astral», como los espíritus asociados a las plantas que han dietado los chamanes, cuyos efectos dependen de la intención con que son invocadas por el chamán mediante los *ícaros* (cf. epígrafe 2, capítulo 7).

Esta triple clasificación de las fuerzas espirituales —alto astral, bajo astral y energías neutras— recuerda a la división cosmológica en tres niveles —cielo, tierra e inframundo— mencionada por Eliade (1964: 259), pero Eliade lo plantea como una topografía cósmica por la que viaja el chamán, mientras que en las prácticas chamánicas aquí estudiadas son energías que se hacen presentes en el propio espacio ceremonial y que causan efectos en los participantes.

Dado que hablo de energías que pueden causar efectos positivos o negativos, o bien unos u otros indistintamente según la intención del chamán, es por lo que empleo la noción de «polaridad ética», un término que alude deliberadamente a propiedades físicas en unión de propiedades intencionales, y que trata de expresar la noción de los chamanes acerca de lo que serían los espíritus, fuerzas o energías en una doble vertiente, según el tipo de efectos y la intencionalidad con la que son empleados. Así, estas fuerzas pueden subdividirse en energías de «polaridad ética positiva», «negativa» o «neutra».

Considerar que hay energías que son positivas y solo causan efectos benéficos, e inversamente, energías negativas que solo causan efectos maléficos, plantea diversos problemas teóricos en torno a los conceptos de persona (*personhood*) y de agencia atribuidos a personas no humanas. Esta polaridad ética predeterminada es lo que hace que diversos autores hayan caracterizado a las fuerzas tipo *mana* como entidades cuasimecánicas o semiautomáticas (Lovejoy, 1906: 361; Durkheim, 1912: 304) ¿Qué intencionalidad puede atribuirse a una entidad espiritual que solo hace el bien, o el mal? Si estas entidades actúan de forma predecible, ¿dónde queda su capacidad volitiva? Si actúan mecánicamente, ¿para qué la autoconsciencia y la inteligencia? El estudio de los espíritus genera más preguntas que respuestas, y una aproximación a la interacción del chamán con estas entidades, y a las acciones intencionales de unos y otros, se tratarán más abajo (cf. epígrafes 2 y 3, capítulo 7).

A continuación describo la tipología de energías asociadas a la cosmovisión de los chamanes con los que he trabajado, y con las que interactúan en las ceremonias de ayahuasca. Un estudio comparativo entre estos espíritus y su tipología, y los que son descritos en el Alto Amazonas —o en la región andina—, algo que excede los límites de este trabajo, podría aportar reveladores datos acerca de la variabilidad de los espíritus, fuerzas o energías que se manifiestan según el contexto geográfico y sociocultural en el que se dan las prácticas chamánicas, y las prácticas espirituales en general.

1.3.1. «Energías» de polaridad ética positiva

Estas energías tienen la cualidad de traer «luz», «subir la vibración» y sanar. Estas fuerzas ayudan a que los participantes puedan desarrollar procesos en los que pasan de estar dominados por «demonios» —por ejemplo, estar dominados por pensamientos obsesivos, recuerdos dolorosos, por la ansiedad o el estrés, por padecer dolores en el cuerpo— a experimentar paz, bienestar, aceptación de uno mismo y de los demás, inducir ideas y sentimientos elevados, etc.

Para Ricardo Awananch, entre las entidades más elevadas y poderosas se encuentran Arutam, equivalente al Gran Espíritu; Tsunki, el espíritu del agua; y Nunkui, el espíritu de la tierra, que son invocados mediante los *anent* (*ícaros*) y los rezos. Para los chamanes vegetalistas con los que he trabajado, tanto en España como en Perú, el «astral superior» puede estar formado por entidades cristianas como Dios, Jesucristo, o el Santo Espíritu. En las ceremonias de Calixto, y de Fernando y Kuitzi, se invocan a santos cristianos como san Martín de Porres, o san Cosme y san Damián.

Un elemento distintivo, a día de hoy, entre los chamanes nativos de la región amazónica y andina, y los chamanes occidentales que trabajan en España, es que estos últimos invocan también a entidades procedentes del hinduismo, como Shiva o Krishna, o entidades budistas (*cf.* figura 4), como es el caso de Fernando y Kuitzi, y don Rafael, o como Josep, que sitúa en el altar fotografías de mujeres avatares hindúes (*cf.* figura 6). En el epígrafe 2.1 del capítulo 7, dedicado a la interacción del chamán con fuerzas impersonales, me extenderé en este tipo de energías de polaridad ética positiva.

1.3.2. «Energías» de polaridad ética negativa

Las energías que causan distintos tipos de malestares, a las que me refiero de manera genérica como «energías negativas», son descritas frecuentemente como «parásitos energéticos», que se «adhieren» a los cuerpos energéticos del ser humano. El cuerpo energético es atacado por «parásitos» que, en ocasiones, son también denominados «vampiros energéticos» (*cf.* King, 1999) que «roban» su energía (*cf.* Evans-Pritchard, 1931: 26, nota 1). Como ya mencioné más arriba (*cf.* epígrafe 4.1, capítulo 5), numerosos terapeutas que participan en ceremonias de ayahuasca presentan unos síntomas que los chamanes achacan a su trabajo con técnicas de manejo de energías, que hacen que las energías negativas pasen del cuerpo del paciente al cuerpo del terapeuta, y lo «parasiten». También he mencionado cómo Leopoldo considera que las heridas físicas y emocionales pueden haber cicatrizado aparentemente, pero desde el punto de vista energético pueden seguir abiertas, y es por ahí por

donde se pierde «energía» (cf. epígrafe 3.2, capítulo 5). Los «parásitos», según Leopoldo, pueden manipular la mente de las personas para llevarlas a repetir comportamientos cíclicos que les garanticen que la herida siga abierta, y así poder «alimentarse» de la energía que se sigue perdiendo. Dolores puntuales en el cuerpo físico pueden deberse a energías negativas, que reciben el nombre de «bichos»,

[como el] espíritu de la araña que está dentro encima (*sic*) del cuerpo de la persona, y eso lo está... ¡ufff!, absorbiendo, por eso le duele esta parte, o le duele la cabeza, o le duele la espalda, pues seres..., espíritus que se transforman, que se pegan, para poder alimentar[se] (Ricardo).

Estos bichos que se adhieren a los cuerpos energéticos también pueden tener forma de gusano, mariposa, abeja, etc. La presencia de entidades del astral inferior en los participantes también se puede manifestar con una amplia variedad de malestares, tanto físicos como emocionales o psicológicos. El malestar que siente una persona en una ceremonia puede percibirse visualmente, como describe Ricardo, «como una bola de energía de puntos, como átomos, y que está dentro del cuerpo, o que está cubierta por el cuerpo, en la cabeza, en la oreja, en el brazo». Para Ricardo las enfermedades se perciben como luces, y cada clase de enfermedad tiene un patrón visual determinado. Un cáncer, por ejemplo, se percibe como «una luz que despide otras luces, de colores no buenos».²

Otras energías del bajo astral, que son mencionadas con frecuencia por los chamanes, son las entidades de difuntos, que en ocasiones se quedan «pegados» a alguno de sus familiares (cf. epígrafe 1.1, capítulo 4). El efecto sobre el familiar es el de un progresivo debilitamiento. Si el difunto es el cónyuge, puede provocar, por ejemplo, que el consorte vivo tenga dificultades en rehacer su vida sentimental con otra persona. Como señala Ricardo, cuando fallece un familiar los shuar celebran una ceremonia para «liberarse» y «purificarse» de los sentimientos que los «ligan» con el fallecido, «porque si quedas con esa vibración, con esa energía, te va agobiando, te va adormeciendo la vibración» de la «ligazón» con el familiar fallecido. En las ceremonias es frecuente que Josep sienta la presencia de espíritus de difuntos, «espíritus desencarnados» de personas recientemente fallecidas que son familiares de alguno de los participantes. En estos casos, en vez de soplar Agua Florida emplea un tipo de salvia llamada salvia blanca (*Salvia apiana* Jeps.), para «mandar los espíritus hacia la luz».

² Cf. Descola, 1993: 323: «Según los uwhisin, es fácil distinguir una enfermedad de un hechizo: mientras que las tsentsak son visibles en el cuerpo del paciente bajo la forma de pequeños manojos, con color y luminosidad variables según el tipo de flechillas, los sunkur tiene la apariencia de un vapor dorado que emana del órgano afectado».

Hay un tipo de energías cuya percepción es referida tanto por los chamanes como por los participantes, que son descritas como extraterrestres, alienígenas y ovnis. Inicialmente consideré estas entidades como energías negativas, dado que los testimonios recogidos las asociaban a sentimientos de manipulación —«*hackeo* mental»—, posesión, control, conquista, invasión, etc. Entre estos testimonios es frecuente la mención de «implantes» que introducen, o tratan de introducir, estas entidades en los cerebros de las personas, que recuerdan, a través de un lenguaje tecnificado, la teoría de la intrusión y de los virotes altoamazónicos. Si consideramos la hipótesis según la cual las representaciones visuales de las energías, fuerzas o espíritus tiene un origen cultural (Wallace, 1959; Siskind, 1973: 136; Langdon, 1979), tal vez los espíritus propios de las sociedades industrializada, sociedades tecnológicas y mecanizadas, sean los extraterrestres, alienígenas y ovnis.

Hay que mencionar las representaciones de estas entidades que aparecen en numerosas ocasiones en la obra pictórica del vegetalista peruano Pablo Amaringo. En los comentarios a los cuadros que hace Luis Eduardo Luna (Luna y Amaringo, 1991: 34-36), este señala que, para los vegetalistas peruanos, los seres que pilotan estas naves enseñan *ícaros* y dan información útil acerca de cómo curar a sus pacientes, si bien también Luna señala algún testimonio de vegetalistas que se ha visto obligado a soplarles tabaco para desembarazarse de ellos.³

1.3.3. «Energías» de polaridad ética neutra

Si desde un punto de vista energético podemos considerar como espíritus de una polaridad ética positiva a fuerzas como Dios, Gran Espíritu, Krishna, Shiva, Jesucristo, la Virgen María, etc., y como espíritus de una polaridad ética negativa los «bichos», «parásitos energéticos», «vampiros energéticos», «postestades demoníacas», espíritus de difuntos, etc., podemos considerar como energías de una polaridad ética neutra a todo el conjunto de espíritus que son denominados aliados, protectores, guardianes o espíritus personales, muchos de los cuales se constituyen como espíritus auxiliares de los chamanes durante los periodos de dieta. A veces algún chamán menciona plantas que son dietadas específicamente por brujos, como si su espíritu tuviera una polaridad ética negativa concreta, pero por lo general se dice que los espíritus de las plantas son neutrales y que lo mismo pueden ayudar a hacer el «bien» que el «mal», lo que dependería de si quien las dieta es un curandero o un brujo malero. Para Josep, una cuestión que está clara pero que al mismo tiempo es difícil de explicar «a los occidentales», es que «todas las plantas sagradas,

³ En febrero de 2016 mantengo varias entrevistas con Ernesto García, que considera a los extraterrestres como seres que no suponen ninguna amenaza para el ser humano.

sea ayahuasca, sea tabaco, siempre siguen la energía del que las convida», es decir, «las plantas, ellas son neutrales, ellas van en la dirección que tú les imprimes». Para Esteban, igualmente, las plantas maestras en la Amazonia son una herramienta para el conocimiento, son neutrales acerca de los fines en los que se empleará dicho conocimiento, y sirven a todos los propósitos: «La ayahuasca es una herramienta, como un martillo. Puede servir para construir una casa, o para romper una cabeza».

Pero en las dietas no solo se pueden dietar plantas, sino cualquier sustancia de la que se quiera conocer sus propiedades. Como señala Chau-meil (1993: 37), un vegetalista peruano tenía por «soldados» —espíritus auxiliares— las energías de la serpiente de cascabel, de la gasolina y del petróleo. Estos espíritus pueden proteger al chamán, ser empleados como virotes para dañar a alguien, o bien servirle de medio de transporte o desempeñar cualquier función que les pida el chamán. Según Luna, los espíritus auxiliares pueden ser anguilas eléctricas, anacondas, pájaros, ángeles con espadas, soldados con fusiles, extraterrestres, o bien hormigas, taxis, canoas, o platillos volantes que permiten desplazarse al chamán: «La tradición está ahí. Pero no es un fenómeno estático, una simple reliquia del pasado. El chamanismo entre los mestizos es altamente dinámico. Está constantemente ajustándose a las circunstancias, tomando prestado nuevos elementos culturales introducidos en la zona» (Luna, 1986: 158). En el esquema del universo mencionado por Eliade (1964: 259), estas energías de polaridad ética neutra se encontrarían en el nivel del mundo y se corresponderían con espíritus del mundo material, como son las plantas, los insectos, elementos de la naturaleza, etc.

2. LA INTERACCIÓN Y LA MEDIACIÓN CON LOS «ESPÍRITUS» Y LOS PARTICIPANTES

En los distintos chamanismos se describe cómo los chamanes o las chamanas establecen muy diversas formas de relacionarse con los espíritus, así como la diversidad de funciones que realizan como mediadores con el mundo espiritual. Autores como Eliade (1964) o Vitebsky (1995) describen cómo los chamanes mantienen relaciones sexuales con su futura «esposa celestial», realizan sacrificios, mantienen relaciones de amistad con animales, se comunican y reciben mensajes, etc., para asegurar la fertilidad y la reproducción de animales y plantas, localizar o atraer la caza, efectuar adivinaciones y curaciones, actuar como psicopompos, poder desplazarse en el mundo espiritual, proteger a la comunidad y garantizar su subsistencia, etc. La actividad de los chamanes con los que he trabajado se centra en la sanación y, consecuentemente, su relación con el mundo espiritual y su interacción con los espíritus tienen unas características determinadas, que no son extrapolables, en su conjunto, a todo tipo de chamanismos.

En el epígrafe 1.3 del capítulo 7 tipifico las energías por los efectos que pueden causar, es decir, por su polaridad ética. Tylor concibe los espíritus poseyendo una misma naturaleza, ordenados en una escala jerarquizada según su poder (Tylor, 1871, vol. II: 100-101). Marett (1909: 119) distingue una energía tipo *mana*, que describe como una fuerza sobrenatural impersonal, puramente inmaterial y altamente transmisible, de un conjunto de otras formas personales como alma, espíritu o espectro (*ghost*), que poseerían a su vez *mana*. A partir de la noción melanesia de *mana*, cuya polaridad ética es tanto positiva como negativa, Marett (1909: 99-100, 110) propone la fórmula *tabu/mana* para distinguir los aspectos negativos de lo sobrenatural (*tabu*), de los positivos (*mana*). Observando cómo se relacionan los chamanes con los que he trabajado con los espíritus, fuerzas o energías, se puede apreciar que varía el tipo de interacción según la polaridad ética de estas entidades, ofreciendo un nuevo punto de vista acerca de cómo concebir estas entidades.

Las energías de polaridad positiva (cf. epígrafe 1.3.1, capítulo 7), como son Arutam para Ricardo, Dios para Ernesto, o la energía crística para Josep, son semejantes a la noción de *mana*. A diferencia de otras energías, como los espíritus de las plantas maestras, los chamanes no consideran que tengan capacidad para mantener una comunicación bidireccional con estas fuerzas, establecer una interacción en términos de negociación, de reciprocidad, de intercambio, o establecer vínculos de alianza o parentesco, y mucho menos una relación de amaestramiento o domesticación (cf. Rosengren, 2006: 805). La relación con estas energías está dominada por una actitud de «invocación», en la que el chamán, aun no teniendo poder alguno sobre ellas, puede invocarlas y hacerlas presentes —sin saber cómo— en las ceremonias de ayahuasca. Por el contrario, hay energías que el curandero puede invocar y con las que puede interactuar de tú a tú, como son las energías de polaridad neutra (cf. epígrafe 1.3.3, capítulo 7). Esos espíritus son calificados como guardianes, auxiliares, tutelares o protectores (Luna, 1986: 94-95; cf. Eliade, 1964), y muestran cualidades humanas como las de tener consciencia, inteligencia y voluntad propias.

Desde el punto de vista que analiza las relaciones entre los chamanes y los espíritus según cómo interactúan entre sí, se pueden redefinir las nociones de fuerzas impersonales y fuerzas personales, de tal modo que puedan conciliarse la perspectiva animista tyloriana de los espíritus, y la perspectiva preanimista de energía de Marett, y así puedan emplearse los términos fuerza, energía y espíritu como nociones teóricamente equiparables.

Por tanto, una «fuerza impersonal» sería impersonal no porque no esté fija a nada, y pueda ser transmitida a casi cualquier cosa (Codrington, 1891: 119), sino porque, debido a su naturaleza, solo se le puede atribuir de manera limitada una cualidad de persona (*personhood*), dado que es una entidad cuya intencionalidad queda limitada por una polaridad ética predeterminada —cualidad semimecánica— y, debido a su poder inmanente, el chamán no

puede mantener una interacción con ella de tú a tú (*cf.* epígrafe 2.1, capítulo 7). Por el contrario, las «fuerzas personales» lo serían no porque fueran entidades asociadas a personas humanas o no humanas —como las almas humanas—, sino porque además de poseer agencia —como las fuerzas impersonales— poseen todas las cualidades de una persona humana (*cf.* epígrafe 2.2, capítulo 7). El criterio para diferenciar fuerzas impersonales de personales no se basa necesariamente en el poder atribuido a unas fuerzas u otras, o a si unas derivan de otras, o a si unas poseen una esencia que no poseen otras, sino en el grado en que puede atribuírseles la condición de persona, y en la capacidad del chamán como espíritu humano para interactuar con ellas —capacidad de comunicación, identidad propia, autonomía, volición, mayor o menor predictibilidad, intencionalidad— (*cf.* Hallowell, 1960: 42).

2.1. *La interacción con fuerzas impersonales*

Arthur Lovejoy señala la existencia en la «mente salvaje» de una idea acerca de la naturaleza de las cosas, y de las causas de las cosas que suceden, «que es distintivamente *impersonal* y *cuasi-mecánica*» (Lovejoy, 1906: 359. *Cursiva añadida*). Según Lovejoy, la mayor preocupación de los «salvajes» no consiste en «“cultivar una relación amistosa con los seres sobrenaturales”», sino en tener una *relación equilibrada y cuasi-mecánica con la fuente de la energía sobrenatural*, para poder controlar la mayor cantidad posible de la misma para el beneficio de ellos mismos, sus familias, el clan, su pueblo o tribu» (Lovejoy, 1906: 361. *Cursiva en el original*).

Esta idea de una interacción cuasimecánica con las fuerzas impersonales puede aproximarse al modo como entienden los chamanes su relación con este tipo de fuerzas. La estrategia del curandero cuando abre un espacio de sanación es, en primer lugar, limpiar el espacio de todo tipo de energías que puedan estar presentes en el lugar, mediante sahumeros y rezos; en segundo lugar, crear un espacio de protección invocando o haciendo «presentes» a fuerzas impersonales de polaridad ética positiva, es decir, energías que sean de «luz» y de «alta vibración», mediante el rezo, el canto, un altar o mediante la propia intención del curandero. Josep considera que no tiene poder para hacer presente la energía crística que considera que rige sus trabajos, pero al mismo tiempo siente que lo logra, y preguntado por lo que hace para lograrlo, no sabe responder. Solo sabe que su intención es que esté, y siente que está.

La percepción de fuerzas impersonales es algo excepcional. Los chamanes suelen mantener una actitud de prudente escepticismo ante la aparición en las ceremonias de entidades asociadas al astral superior, especialmente cuando aparecen sin ser invocadas. Hallowell (1960: 39) señala cómo sus amigos ojibwa le recuerdan con frecuencia que no se debe juzgar a nada ni a nadie por

las apariencias, y que la polaridad ética —en mi expresión— de una persona no se conoce hasta que se manifiesta a través de una situación concreta. Este consejo que le dan los ojibwa, como algo de sentido común, constituye para Hallowell una de las grandes claves para comprender la actitud generalizada de los ojibwa hacia los objetos de su entorno y, particularmente, hacia las personas: ser prudentes y desconfiados en las relaciones interpersonales de todo tipo. Y este es un rasgo distintivo, efectivamente, de todos los chamanes con los que he trabajado. La capacidad de metamorfosearse debe ser, según Hallowell, uno de los factores determinantes de esta actitud.

En este sentido, Josep narra cómo, en una ocasión, se le aparece la Virgen María, que caminaba por en medio de la sala hacia él, «meciendo su manto». Josep se le encara y le pregunta por tres veces: «¿quién eres?». Aunque parecía evidente para Josep que era la Virgen María, la tercera vez que pregunta la entidad desaparece. Josep llega a la conclusión de que, en realidad, se trataba de una entidad del astral inferior disfrazada. Josep es de la opinión de que los grandes espíritus luminosos nunca se aparecen en visiones, a lo sumo se tiene de ellos solo un «breve destello», «un toque de luz», una «chispa», pero suficiente para hacer «rebosar el corazón».

Por su parte, Ricardo describe el encuentro que tuvo en una ocasión con Arutam, el Gran Espíritu. Ricardo relata cómo desde pequeño podía ver espíritus, pero dudaba que existiera aquello a lo que los shuar llaman Arutam. En una ocasión a Ricardo se le presenta un hermano suyo, que había fallecido recientemente: «le veía como te estoy viendo a ti ahora», me dice, riéndose. Su hermano le habla y le dice que sentía que se encontraba «en un lugar que no le correspondía», y que si Ricardo quería «trascender» el día de su muerte debía ser un buen *uwishín* y ayudarlo a encontrar su sitio. Una noche Ricardo toma grandes cantidades de *natem* y se adentra en el mundo de los muertos, conduciendo a su hermano hasta alcanzar una luz inmensa, que identificó como Arutam, ante la cual solo pudo permanecer unos breves instantes. Así, Ricardo conoció experiencialmente al Gran Espíritu.

La interacción con la figura de Jesucristo, desde una perspectiva energética, parece compleja, ya que en ocasiones se la describe como una fuerza impersonal y en otras ocasiones como una fuerza personal. José Luis afirma que Jesucristo «es la hostia», porque al mismo tiempo que puede ser invocado como un espíritu auxiliar, es «una emanación directa de Dios». La descripción de la interacción con Jesucristo, tal como es invocado en los *ícaros*, o tal como es referido en los rezos, indica que es un espíritu dotado en alto grado de una cualidad personal, poseyendo, al mismo tiempo, un poder equiparable a las fuerzas impersonales. Es significativo que un antropólogo jesuita como Jaime Regan (1983, vol. 2: 25, 35, 166; cf. epígrafe 3.2, capítulo 3) afirme que los chamanes vegetalistas «trabajan» con Jesucristo en calidad de «espíritu ayudante», una expresión, la de «trabajar con», que emplean varios chamanes tanto en España como en Perú.

Ahora bien, ¿cómo «trabajan» los curanderos con figuras como la de Jesucristo o Krishna? Para los curanderos su trabajo no consiste en destruir el «mal», no, al menos mientras dirigen las ceremonias de ayahuasca y no están trabajando directamente con algún participante concreto en alguna terapia. Como he señalado, la estrategia del curandero cuando abre un espacio de sanación es limpiarlo y protegerlo de energías negativas. Para ello invoca fuerzas de polaridad ética positiva, mediante las que trata de «hacer presente» el «bien». Al tiempo que se hace presente el «bien», el «mal» se hace ausente; es como la oscuridad que se desvanece cuando hay luz. Ernesto, por ejemplo, en la dieta de tabaco no habla de destruir el «mal» en general, o de que deje de existir y desaparezca, sino de destruir a los que son «nuestros enemigos», es decir, aquel «mal», energía negativa o demonio que se halla dentro de alguno de nuestros cuerpos, o adherido a ellos. Ernesto no filosofa acerca de si el mal es ausencia de bien, o si bien y mal son dos principios opuestos y, por tanto, complementarios. Lo que hace Ernesto es establecer una «oposición jerárquica», en palabras de Dumont, en la que «el bien debe contener el mal a la vez que es su contrario. En otros términos, la verdadera perfección no es la ausencia de mal, sino su perfecta subordinación» (Dumont, 1980: 140). Para los curanderos, la vida del ser humano es una lucha permanente por mantenerse sano.

La relación que establecen los chamanes curanderos con el mundo espiritual tiene por objetivo mediar para que la sanación espiritual alcance a los participantes en las ceremonias de ayahuasca. Los chamanes tratan de mediar para que los participantes sientan los efectos beneficiosos de estas fuerzas impersonales de polaridad ética positiva que se hacen presentes en las ceremonias, como Jesucristo o Krishna. Sin embargo, en ocasiones pueden surgir conflictos con algún participante por el tipo de fuerzas impersonales que se invocan, especialmente si son figuras asociadas al cristianismo.

Para los chamanes, la interacción con el mundo espiritual está guiada por una racionalidad instrumental, en la que emplean fuerzas impersonales y personales para lograr el objetivo de la sanación de los participantes. El uso instrumental y cuasimecánico que hacen de estas figuras espirituales, asociadas a las grandes religiones mundiales, no es percibido por los chamanes como una apropiación de símbolos o creencias de otras culturas, sino como el empleo de energías concretas, y muy potentes, que existen en el mundo. Pero es en el empleo «instrumental» de estas energías que los chamanes encuentran una de las mayores dificultades para explicar su trabajo: distinguir el uso chamánico de figuras como la de Jesucristo, del uso que le da la Iglesia católica, es decir, distinguir lo que es una práctica espiritual de lo que es una práctica religiosa. Claudio ha «constatado» en varias ocasiones cómo algunos participantes en las ceremonias se «rebotan» cuando invoca la figura de Jesucristo en sus *ícaros*. En ocasiones, en las «explicaciones» previas a la ceremonia, Esteban y Claudio aclaran que ellos cantan canciones

en las que está Jesús presente. Hacen esa precisión, según Esteban, «por desvincularnos de la Iglesia y no del maestro, no de Jesucristo. Por desvincularnos del formato eclesiástico y no del arquetipo en sí, de los ángeles, de los arcángeles, y de Jesús, que sí son herramientas de trabajo mías». En una de estas ocasiones, un participante pregunta con sorpresa si es que «el chamanismo ha incorporado la tradición de la Iglesia católica». «Por supuesto —responde Esteban—, el chamán es integrador, su base es integración, no excluyen nada, todo es verdad, no renuncian a su raíz pero también toman lo otro, que también es válido.»

Nosotros no tenemos nada que ver con la iglesia [católica], además, somos judíos de familia [Esteban y Claudio]. Lo que pasa es que, como arquetipo, Jesús tiene una potencia muy importante, y es una entidad que existe, entonces dentro de las canciones está, y dentro de nuestro maestro [Juan Flores] está. Si alguien tiene problema con el tema Iglesia y con todo eso, no..., no vamos por ahí, o sea, estamos realmente muy alejados, estamos mucho más cerca del paganismo... eh... salvaje [risas] antes que de la Iglesia, ¿vale?, pero nos valemos de Jesús también como arquetipo, como potencia (Esteban).

Josep es consciente del rechazo que despierta, entre muchos occidentales, lo religioso. Ya mencioné en el epígrafe dedicado a la parafernalia (epígrafe 2, capítulo 5) cómo Josep sitúa en su altar una imagen de Jesús como un hombre de pelo largo y barba, sin corona de espinas ni ningún otro atributo que permita identificarlo de manera explícita con la figura del evangelio, y al que se refiere en todo momento como «el primero entre los iguales», nunca como Jesucristo (cf. figura 5). Esa representación en el altar tiene por objeto traer la «energía crística» con la que Josep se siente identificado, sin asociarla a ninguna religión concreta, ya que Josep considera que su trabajo está abierto a todo el mundo, a no creyentes y a creyentes, sean estos católicos, protestantes, budistas, judíos o musulmanes. Esteban menciona cómo Juan Flores, que tiene como «fuerza» o maestro a Jesús, que lo tiene como uno de sus «maestros arquetípicos», se encuentra con una enorme resistencia de los occidentales que viajaban hasta su chacra en Perú a dietar, a aceptar que un chamán nativo del Alto Amazonas lo invoque en sus *ícaros*. La solución que da Juan Flores a este problema, según explica Esteban, consiste en omitir la mención explícita a Jesús e introducir su «fuerza» de manera invisible mediante la intención, y cantar otra cosa, con lo que evita las reacciones negativas de los participantes y, al mismo tiempo, le permite trabajar con la «energía crística». Desde esta perspectiva energética se entiende mejor la aparente paradoja de ver a Ernesto abriendo y cerrando los trabajos con tabaco con oraciones en las que invoca a Dios y a Jesucristo, al tiempo que hace una crítica explícita a las religiones por manipuladoras y mezquinas (cf. epígrafe 3, capítulo 6).

La confrontación con el cristianismo y, particularmente, con la Iglesia católica, como expresión peyorativa de lo espiritual, no es solo una cuestión que afecta a los participantes, sino que también afecta personalmente a algunos chamanes. El propio Claudio, de origen judío, tuvo que confrontarse con la idea de aceptar una figura religiosa ajena a su tradición cultural:

Yo tuve una dieta un año en donde me tocó aceptar a Jesucristo en mi corazón. Yo mismo tenía una controversia importante, porque escuchaba *ícaros* santeros, *ícaros* de santería, en momentos difíciles, que me hacían bien, que me hacían mucho bien, entonces tuve que solucionar el problema, me tuve que meter a saco en el tema y tuve que hacer frente a la movida, a la controversia, y el camino me llevó hacia ese sitio, hacia ese lado, hacia el lado de aceptar la figura de Jesús y de tener el amor del Cristo, y de tener una serie de pautas necesarias en mi vida en ese aspecto que eran totalmente ajenas, porque venía de una crianza en otro palo, en el judaísmo (Claudio).

Su hermano Esteban corrobora la extrañeza que despierta el uso que hacen él y su hermano de figuras vinculadas a religiones concretas: «no creíamos en ángeles, o sea, en el judaísmo no hay ángeles, no hay Cristo, no existen. Sí hay Dios. Pero que nosotros en una sesión de ayahuasca cantamos a Cristo y a la Virgen ¿sabes?, es notable [risas]».

Se hace evidente que para los chamanes las fuerzas impersonales invocadas poseen un poder terapéutico que no puede ser calificado de simbólico. A Esteban y Claudio el poder sanador de estas entidades cristianas se les impone, y lo incorporan en sus prácticas chamánicas; y los chamanes, tanto Juan Flores, como Josep, Esteban o Claudio, ante posibles conflictos con los participantes, pueden omitir cualquier referencia expresa a estas entidades, pero introducen su energía en las ceremonias mediante la intención.

2.2. *La interacción con fuerzas personales*

Denomino como «fuerzas personales» al conjunto de espíritus que suelen ser calificados de aliados, guardianes, auxiliares, tutelares o protectores, a los que se les atribuye una condición plena de personas (*personhood*) y que, a diferencia de las fuerzas impersonales, se perciben con relativa facilidad, adquiriendo solo en ocasiones un aspecto antropomórfico. El chamán puede tener capacidad para mantener una interacción que incluya una comunicación bidireccional con estas entidades, frente a la interacción limitada y básica —hacer «presente» o «ausente» una energía— que posee el chamán frente a las fuerzas impersonales.

Claudio describe estas fuerzas personales como teniendo voluntad propia, «con libre albedrío, y con posibilidad de hablar contigo o no hablar, o de agredirte, o de querer intercambiar, o no. Y tienen libre albedrío, digo, porque

pueden interactuar contigo o pueden rechazarte también, porque tú quieres interactuar con él y no recibirte» (cf. Beyer, 2009: 111). Son fuerzas que no poseen una polaridad ética predeterminada, actuando conforme a la intención del chamán, en el caso de que este logre su colaboración.

Según Claudio, se puede invocar a cualquier espíritu del que se necesite ayuda, y acuden aquellos que tienen predisposición a colaborar, y si tienen capacidad para hacer lo que les pide el chamán, lo hacen. Según Esteban:

Si les pides, no sé, a la casa, que te lleve hasta Madrid, no te puede llevar, pero el coche sí. Entonces es una cosa así: lo que les compete te pueden ayudar, y lo que no les compete, no, ¿vale? Entonces tanto los animales de poder y todas estas cosas aparecen los que están dispuestos a ayudar, los que no, no. [...] Como ejemplo, el espíritu del tabaco es el indicado para ayudar a enraizar a las personas y tomar tierra. En la soplada le pido que haga eso y el participante se estabiliza y se siente mejor (Esteban).

Vitebsky se expresa en términos análogos:

Los espíritus de los osos son grandes y feroces, mientras que los espíritus de los ratones son tímidos, pero pueden ser útiles para entrar por pequeñas grietas. El espíritu de un cuchillo corta, mientras que el de una cazuela contiene (Vitebsky, 1995: 13).

Según Claudio, cuando aparece un espíritu en una ceremonia, lo primero que hay que hacer es «preguntarles su nombre y qué quieren, ¿quién eres?, ¿qué quieres? Tienen nombres e intenciones. No dan nada gratis. Siempre hay una negociación con ellos. Dan algo a cambio de algo». En el contexto chamánico el mundo de los sueños es una extensión del mundo espiritual análogo al que se accede a través del trance, y durante las dietas amazónicas los sueños tienen una gran relevancia, pudiéndose recibir, a través suyo, información y, a veces, energías; en donde se pone a prueba la solidez de la formación, y donde se interactúa con los espíritus del mismo modo que si se estuviera en trance. Con frecuencia, en los sueños, al igual que en las visiones, nadie es quien aparenta ser, como señalé anteriormente. El «mal» se aparece bajo la figura del maestro, del padre o del hermano. Como señala Ricardo que le sucedió en un sueño, «cuando se lucha contra ellos [el “mal”] y se les mata [cortándoles la cabeza por el cuello], se convierten en otra cosa, [por ejemplo] en un toro con cola de león».

El arte del chamán consiste en saber qué procesos está atravesando cada participante durante el trabajo y, en palabras de Josep, saber hasta dónde «puede llevarlo», y a partir de qué punto debería cortar el proceso de un determinado participante a causa de su constitución física, emocional o psicológica. Los procedimientos terapéuticos son una combinación de hacer presente en la ceremonia energías sanadoras y, al mismo tiempo, hacer

ausente, o expulsar, en las terapias individuales, las energías negativas. Para ello, el curandero debe ser capaz de percibir qué energías se mueven en la sala y en las personas.

La disposición de los participantes en las ceremonias es tal, que desde el lugar donde se sienta el chamán puede observarlos a todos sin que haya obstáculos visuales entre el curandero y los participantes. Como afirma Josep, su trabajo durante toda la noche consiste en «barrer con la mirada» a las personas: «soy como un radar que detecta los problemas que puedan surgir. Mi trabajo consiste básicamente en observar a la gente». El chamán observa a los participantes «viéndolos», y por ello también toma ayahuasca como el resto de los asistentes. El chamán no «ve» la cara, sino el pecho, para ver, en palabras de Josep, «la vibración de la persona», para saber qué le pasa, qué está sintiendo, qué está experimentando.

Entre los chamanes, la capacidad de percibir, o «ver» o «sentir», el mundo espiritual es un requisito básico para realizar su trabajo. Se puede «ver» el mundo espiritual de distintas maneras: mediante la vista, el oído, el olfato o el tacto, o se puede «ver» el mundo espiritual sintiéndolo como una forma de vibración o presión en el pecho. Para mejorar la percepción visual de las entidades energéticas, las ceremonias de ayahuasca vegetalista se desarrollan en penumbra o en total oscuridad. No hay ningún chamán que se precie que afirme que no puede «ver», pero en dos ocasiones escuché de dos chamanes que «ese [otro chamán] no ve: yo vi que no veía». De forma excepcional hay quien reconoce que solo ve «a veces», o solo cuando se está «fino». En ocasiones no se da tanta importancia a percibir el mundo espiritual como a «estar ligado» con él, en palabras de Juan Carlos, líder daimista. Estar «ligado» significa encontrarse en un estado de sensibilidad que permite hacer lo que hay que hacer en cada momento, por ejemplo, cantando un determinado *ícaro* en un momento preciso, unos instantes antes de que un participante inicie un proceso catártico, y así asistirle.

Para sobrellevar «sentir» o «ver» lo que experimentan los participantes durante un trabajo, alguno de ellos con mucha «cochinada» y con mucho «daño», el chamán curandero se somete a la dureza de las dietas con plantas para tener fuerza y ánimo para enfrentarse a la «suciedad energética» de los participantes y poder hacer su trabajo de limpieza. Como señala Esteban:

Es más bonito mirar las cosas lindas de la gente, pero a veces que es más útil ver las cosas feas de la gente, y su sombra, para poder ayudar si... tiene ganas y puedes. Entonces este es un trabajo en el que tenemos que ver muchas veces las cosas feas de la gente para poder ayudarlas (Esteban).

Pero al mismo tiempo que «ve», el chamán observa a los participantes mirándolos, escrutando su lenguaje corporal, porque, según Josep, «siempre la gente da avisos externos de lo que le va a ocurrir: manos agarrotadas...».

Dado que hay que estar mirando a los participantes en todo momento es por lo que Josep considera que hace falta algo de luz en la sala, por ejemplo repartiendo algunas velas en sitios estratégicos, y no estar a oscuras «como en la selva». Como señala Josep, dado que el chamán debe «ver» y «mirar» simultáneamente, debe trabajar estando en dos dimensiones, en la dimensión ordinaria que todos —el chamán mismo y el resto de los participantes pueden percibir— y en «otras dimensiones» que pueden recibir el calificativo de «mundo espiritual»; por eso es importante que tome la cantidad justa de ayahuasca, para poder estar en los dos niveles sin perder en ningún momento contacto con lo que está ocurriendo en la sala. Según Josep, hay que conocer muy bien la dosis que hay que tomar «para estar a ambos lados». Si el chamán toma demasiada ayahuasca y durante una ceremonia acaba «tumbado» por la «mareación», entonces se puede producir el «descontrol»; también puede suceder que, sin tomar mucha ayahuasca, debido a una deficiente preparación el chamán acabe igualmente «tumbado», incapaz de soportar la «fuerza» de la ceremonia, o incluso acabe vomitando, como relatan algunos participantes que ha sucedido.

Según la información que percibe el chamán a través de la «visión» y la «mirada», decide dirigir unas palabras a los participantes, o a un participante concreto, cantar un *ícaro*, o bien soplar perfume o tabaco para subirles o bajarles la «mareación». Además de estar pendiente de los participantes, el chamán está pendiente de lo que sucede en la sala en general, en las energías que está moviendo el trabajo; no solo qué cosas salen de los participantes, sino qué cosas vienen de fuera para «colarse» en la ceremonia. En ocasiones las energías que se «cuelan» dentro de la ceremonia proceden de los propios participantes. Por ejemplo, a veces los participantes «traen espíritus de difuntos», de familiares fallecidos recientemente, o bien de antiguos duelos no resueltos. En estos casos Josep prende salvia, y sobre el altar que ha dispuesto en el centro de la sala, realiza una serie de movimientos en espiral de abajo hacia arriba. Según Josep, lo que hace es envolver a los «espíritus desencarnados» en el humo, «guiándolos hacia la luz», para que abandonen el lugar de la ceremonia. Para Josep, el curandero que dirige una ceremonia debe ser capaz de ver y neutralizar las entidades antes de que actúen sobre los participantes. «Si llevas una ceremonia debes saber ver, y entonces la sala está tranquila [...] Cuando abres un círculo de luz vienen [las entidades] a mirar, buenas y malas. Las malas vienen a ver a quién pueden cazar, y se las percibe como sombras detrás de las personas». Cuando Josep detecta alguna de estas entidades coge la botella de Agua Florida y sopla a la gente.

Durante el trabajo, en ocasiones, la noción de lo que es el mundo exterior y el mundo interior, separados por lo que un participante en una ronda de integración identificaba como su frontera, la piel, pierde sentido. En estos momentos lo que sea el chamán se mueve con libertad, «dentro» y «fuera», y a veces se es agudamente consciente de la importancia de estar en manos de

un curandero y no de un brujo, porque en esos momentos uno está a merced de la fuerza. Todo lo que sucede en el espacio de la sala, durante el tiempo que dura el trabajo, tiene «efectos». Durante el trabajo el curandero hace lo que «siente» que tiene que hacer, no lo que «cree» que debe hacer, y si su intención es «limpia» y «clara», no actúa pensando en causar un determinado efecto sobre un determinado participante. Pero a veces el curandero actúa sobre un participante concreto, impelido por lo que suelen denominar una «voz» que les indica qué deben hacer en cada momento, y les avisa de lo que va a pasar y cómo encararlo. Cuando «el mal sale a hacer su fiesta» durante el trabajo (Pinzón, 1995: 228), el curandero puede tocar la maraca o mover su *shacapa*, tocar el *tumank*, cantar un determinado *ícaro* o focalizar su atención sobre un participante soplándole tabaco o perfume. A veces el chamán aplica estos procedimientos para calmar a un participante que ha empezado a vomitar, y a veces lo hace precisamente para inducir el vómito.

2.2.1. La purga como procedimiento de limpieza básico

A veces los curanderos se califican a sí mismos como «guerreros de luz» (cf. Viveiros de Castro, 2012: 150). Pero el curandero no se percibe como un héroe que lucha contra el «mal». Más bien es al contrario, trata de evitar entrar en contacto directo con las energías de polaridad negativa, y hay determinadas energías del bajo astral muy potentes a las que el curandero solo se enfrentaría si quien se viera afectado por ellas fuera un familiar cercano. Por tanto, el empleo de las purgas de tabaco, o en ocasiones el empleo de *inipis* o «cabañas de sudar», son procedimientos terapéuticos que emplean los chamanes para que sean los propios participantes, con su ayuda, quienes expulsen por sí mismos las energías negativas. Mediante la purga el participante expulsa numerosas «cochinadas» y, posteriormente, la ceremonia de ayahuasca transcurre de manera más apacible. Así, la purga es el procedimiento terapéutico por excelencia para expulsar energías negativas, el «mal aire», «expulsar maleficios», etc. (cf. Zuluaga y Amaya, 1991: 323), o lo que es lo mismo, «transmutar» pensamientos y estados emocionales negativos en forma de vómito. Si el tabaco es una de las plantas más empleadas en las purgas (cf. Jáuregui *et al.*, 2011: 746), la ayahuasca también posee efectos purgantes, pero ambas purgas parecen trabajar energéticamente de distinta manera. Para analizar la purga me centraré, en primer lugar, en la ayahuasca, en segundo lugar en el tabaco y, finalmente, trataré la relación de complementariedad que se da entre el tabaco y la ayahuasca.

La ayahuasca es conocida en Perú y en Colombia como «la purga» (Luna, 1986: 149; Chaumeil, 1993; Zuluaga y Amaya, 1991: 324). Pero en opinión de Josep, y de Valerio Cohaila, la ayahuasca no es un vomitivo, sino que estos efectos se deben a los aditivos que se le añaden, principalmente taba-

co. Si el vómito se produce al mismo inicio del trabajo de ayahuasca, sin que haya transcurrido media hora desde la primera toma, puede deberse a que el participante no ha seguido alguna de las recomendaciones previas a la ceremonia, y ha comido, por ejemplo, algún producto de digestión lenta, como carne. También puede deberse, según Jacques Mabit —médico que dirige el Centro Takiwasi en Tarapoto (Perú), especializado en el tratamiento de drogodependientes mediante el uso de prácticas vegetalistas—,⁴ a que la persona está tratando de bloquear los efectos psicoactivos de la ayahuasca, vomitándola (Labate, Anderson y Jungaberle, 2011: 228-229). Fernando explica el vómito que induce la ayahuasca como el final de un proceso en el que la planta «ha detectado y reunido toxinas y malestares» en una cantidad significativa, procediendo a expulsarlas; para Ricardo, el vómito procede de «rebobinar todo lo que hemos vivido», recogiendo «impurezas» que provocan la náusea; para Josep el vómito procede de la limpieza de «densidades» que se acumulan en el vientre (*cf.* epígrafe 3.2, capítulo 5). En cualquier caso, los efectos purgantes de la ayahuasca suelen producirse en la primera mitad de la ceremonia, hasta que, según Esteban, «encaja» la planta, tras lo cual se inician otros procesos distintos.

La dieta de tabaco, descrita en el capítulo 6, tiene un carácter puramente purgante y carece de efectos psicoactivos comparables a los que induce la ayahuasca. Ernesto es un curandero tabaquero, y el procedimiento básico que sigue es dar a beber tabaco —seguramente con algunos aditivos—, con el objetivo de hacer «botar» mediante el vómito y, ocasionalmente, mediante la diarrea, todo tipo de «demonios» y «potestades malignas» del cuerpo. Ernesto afirma que «lo que le gusta al espíritu no le gusta al cuerpo» y viceversa, y por ello al vomitar «Dios está muy feliz con nosotros», porque lo que bota el espíritu son energías negativas. El vómito procedería tanto del cuerpo físico como de los cuerpos energéticos, de tal modo que cuando el cuerpo físico está vomitando materia, los cuerpos energéticos están vomitando energía negativa. El resultado de esta limpieza está representado en los dibujos de Ernesto (*cf.* figura 25), donde se aprecia un cuerpo físico rodeado inicialmente de «demonios», para pasar, al final de la dieta, a ser un cuerpo físico rodeado de «luz».

En ocasiones se menciona la existencia de vómitos que son exclusivamente energéticos, es decir, hay náuseas y arcadas, y el cuerpo hace por vomitar, pero son vómitos secos, como el caso que describe Winston cuando vomita la brujería que le había metido un malero: «En el balde no había nada, estaba sequesito, solo había vomitado la brujería, había botado la energía» (*cf.* epígrafe 4.5, capítulo 5). Como señalan Zuluaga y Amaya (1991: 324),

⁴ Es interesante observar el uso de plantas maestras en contextos ceremoniales para combatir drogodependencias, tanto en el Alto Amazonas (Mabit, 2007) como en el África ecuatorial (Fernández y Fernández, 2001).

en «el concepto de purgante entre los indios [...] no existe frontera entre la realidad física y la espiritual, de manera que el purgante, y en general toda la medicina indígena, van dirigidos tanto al cuerpo como al espíritu». La concepción de una multiplicidad de cuerpos permite comprender el sentido del vómito en esta práctica chamánica, y permitiría distinguir el vómito que se da en este contexto vegetalista, del vómito que se produce en otros contextos asociados a trastornos alimentarios y a patologías como la anorexia y la bulimia nerviosa. La purga no es tanto un acto de purificación como de intoxicación controlada, que permite una modificación de la experiencia corporal que ayuda a deconstruir el mundo de la realidad convencional (Good, 1994: 218-219), resignificando el cuerpo humano como un tubo con orificios que permite la circulación de fluidos vitales y que, según Chaumeil y Hill, encuentra clara expresión en la Amazonia en el extendido uso ceremonial de flautas (Grotti y Brightman, 2012: 170-171). De igual modo que el tabaco entra, circula por el cuerpo y sale, hacen el aire y la energía.

El estudio de la complementariedad que se da entre la ayahuasca y el tabaco, que analizo a través de la colaboración entre un tabaquero, Ernesto, y un ayahuasquero, Josep, permite una mejor comprensión del trabajo energético que produce la purga. La comparación entre los trabajos de ambos vegetalistas ofrece, además, claves importantes para la comprensión de la concepción energética del ser humano, de los procesos de sanación/aflicción desde el punto de vista vegetalista curandero y de la naturaleza de las prácticas chamánicas y espirituales en general.

Ernesto y Josep siguen un mismo camino, pero desde extremos opuestos, uno desde el cuerpo físico y el otro desde el cuerpo espiritual. Para Ernesto, «entre la ayahuasca y el tabaco existe una hermandad, son complemento», y en el «campo energético forman la luz». Para tratar de describir esta complementariedad emplearé una metáfora bastante simple relacionada con la electricidad, ya que menciono con frecuencia los términos «energía» y «luz». El ser humano tiene una naturaleza espiritual que se percibe como «luz», es decir, somos como bombillas. El camino espiritual de crecimiento personal consiste en ir adquiriendo mayor potencia y pasar de ser una bombilla de 40W a otra de 60W, luego a una de 100W, etc. Con el paso del tiempo podemos ir ganando intensidad luminosa, pero al mismo tiempo el bulbo de cristal, dentro del cual se encuentra el filamento incandescente, se va ensuciando o embarrando, pudiéndose dar el caso de que una bombilla de 40W ilumine más que una de 60W, si esta está sucia. El trabajo espiritual consistiría, por igual, en aumentar la potencia y en mantener limpia la bombilla. Este trabajo de limpieza debe realizarse de manera habitual, como quien limpia su casa, o su cuerpo físico duchándose a diario. Ernesto, con el tabaco, permite limpiar el bulbo de cristal, y Josep, con la ayahuasca, permite «subir la vibración» del filamento. Ambos trabajos, tanto el de Ernesto como el de Josep, pretenden obtener el mismo resultado: que la intensidad de la luz sea mayor.

Ahora bien, la purga que induce la ayahuasca, si mi comprensión de estos efectos es correcta, no permite sustituir el tipo de purga que induce el tabaco. Podría afirmarse que numerosos participantes en ceremonias de ayahuasca comparten la idea de que si una persona toma ayahuasca muy a menudo, tarde o temprano se purificará y alcanzará lo que podría calificarse como un estado de perfección espiritual o «iluminación». Pero esto no parece ser así. En opinión de Claudio Naranjo, en iglesias ayahuasqueras como el Santo Daimé «se toma ayahuasca más a menudo de lo que sería bueno» (Naranjo, 2012: 350), y señala que «ha sido una sorpresa para mí llegar a sentir, a través de mi contacto con muchos integrantes de grupos brasileños que usan periódicamente la ayahuasca, que no han llegado a evolucionar tanto como se esperaría de un uso así de frecuente de una bebida tan reveladora» (Naranjo, 2012: 357). Josep comenta cómo al principio de su carrera como curandero en España lo acompañaba un daimista, y en unas ocasiones la ceremonia de ayahuasca la dirigía Josep al estilo vegetalista, y en otras ocasiones la dirigía el daimista, al estilo de la iglesia. Cuando la ceremonia era daimista, con las luces encendidas, los participantes sentados en sillas dispuestos en la sala de manera jerarquizada en torno a una mesa central, y siguiendo los himnarios, el daimista era capaz de dirigir la ceremonia sin problemas. Pero cuando la ceremonia era al estilo vegetalista, todos sentados por igual en el suelo, en círculo, con las luces apagadas, el daimista entraba en procesos que lo llevaban a vomitar sin descanso. Este hecho tenía desconcertado al daimista, pero, en opinión de Josep, ello se debía a que en las ceremonias vegetalistas el participante no se puede zafar de hacer un trabajo personal, mientras que en las ceremonias daimistas uno se «agarra» a muchas cosas, entre otras al himnario, que imprime al trabajo una dirección que no es la del trabajo personal. Por tanto, tomar ayahuasca no implica que la persona esté haciendo un trabajo personal, sino que puede suceder que la persona esté tomando ayahuasca para que sea la planta maestra la que haga el trabajo por él o ella, y en estos casos la evolución o crecimiento personal sería pequeño o nulo.

Otro modo de interpretar la complementariedad entre tabaco y ayahuasca deriva de la afirmación de varios chamanes de que el tabaco «endereza» las energías de la persona, mientras que lo que hace la ayahuasca es subir o elevar la energía. El ser humano está compuesto por diversos cuerpos, y en estos cuerpos cohabitan y conviven diversos espíritus o energías. La ayahuasca fortalece todas estas energías, independientemente de si son positivas o negativas. El tabaco, por el contrario, permite expulsar las energías negativas, limpiando los cuerpos. Si se toma ayahuasca después de haberse purgado con tabaco, la ayahuasca fortalecerá las energías en unos cuerpos más limpios, siendo su efecto mucho más sanador.

Sin una limpieza previa del cuerpo físico, emocional y mental, no parece haber trabajo espiritual o, como dice Josep, «no se puede empezar la casa por el tejado». Cuando la persona tiene bien «tramitada» y sanada su historia

personal, es excepcional que vomite en una ceremonia. Como señala Mabit, los ayahuasqueros experimentados, que han purificado sus cuerpos durante años, raramente vomitan: «En otras palabras, la ayahuasca es “tóxica” para los cuerpos intoxicados...» (Labate, Anderson, y Jungaberle, 2011: 228-229). El efecto purgante de la ayahuasca, e incluso el del tabaco, depende del estado en el que se encuentra la persona. La vía purgativa precede, como señala la mística, a la vía iluminativa, y es frecuente que los participantes comenten cómo tras el vómito inducido por la ayahuasca aparecen las visiones, o se hacen mucho más intensas (cf. Luna, 1986: 149). Como señalan Zuluaga y Amaya:

Resulta extremadamente curiosa la coincidencia en los términos purgatorio, purga, purgante, pues se establece un vínculo entre los conceptos religiosos y los terapéuticos. En ambos están implícitos expiación, pago de culpas, limpieza, purificación, sufrimiento, amargo, curación (Zuluaga y Amaya, 1991: 327).

Esta complementariedad entre el tabaco y la ayahuasca permite comprender mejor por qué los curanderos procuran organizar antes de las ceremonias de ayahuasca prácticas de limpieza, como purgas de tabaco, o los *inipis*. Mediante estas prácticas los participantes se desprenden de energías negativas, lo que les permite trabajar con más provecho durante la ceremonia de ayahuasca. Cuando los participantes han purgado con tabaco el sábado por la mañana, durante la ceremonia de ayahuasca del sábado por la noche los vómitos son prácticamente inexistentes.

2.2.2. Las técnicas de expulsión de «energías negativas»

Si la purga puede considerarse un tipo de interacción a distancia entre el curandero y las energías negativas, las terapias individuales (cf. epígrafe 4.5, capítulo 5) que lleva a cabo en la parte final del trabajo con ayahuasca, una vez que los participantes ya han podido «limpiarse» de gran parte de su «cochinada», implican un tipo de interacción cara a cara con estas energías de polaridad ética negativa. Cuando el chamán sienta frente a sí a un participante, tiene ante sí un cuerpo que podría ser descrito, siguiendo a Viveiros de Castro (2012: 113), como un «ensamblaje de afectos» o «formas de ser que constituyen un habitus», entendiendo por «afectos» no emociones, sentimientos o sensaciones, sino un «conjuntos de capacidades, disposiciones, e inclinaciones», que constituyen «una manera preconsciente de ser y actuar en el mundo» (Santos-Granero, 2012: 188). Ahora bien, el curandero trata de individualizar y objetivar como personas (*personhood*) ese manojito (*bundle*) o mezcla (*blending*) de afectos bajo formas energéticas, para tratar de extraer o «despegar» las energías negativas residuales y para traer energías sanadoras y de «luz» a sus cuerpos.

La estrategia en la interacción con estas entidades es doble: en primer lugar, el chamán trata de sentir a la persona que tiene frente a sí. Para ello, a veces, Estaban hace beber un poco de agua al participante y luego bebe él, con objeto de abrir un «canal» de comunicación entre ambos. Ricardo puede dar un poco de tabaco para que el participante lo perciba por la nariz, o rapé de tabaco, y a continuación él hace lo mismo. Como las terapias se efectúan hacia el final de la ceremonia, puede que el chamán no sienta la fuerza de la ayahuasca, necesaria tanto para percibir al participante como para poder extraer o despegar las energías negativas, y en ese caso puede tomar un poco de ayahuasca. Aun así, puede que el chamán no sienta las energías negativas del participante por hallarse ocultas en los cuerpos. En estos casos, Ricardo puede emplear collares de semillas, o algún otro objeto análogo, que agita rítmicamente sobre el participante con objeto de hacer aflorar esas energías ocultas. En algunos casos, a esas energías negativas, que están ubicadas en la profundidad de los cuerpos, se las describe no como «ocultas» sino como «dormidas». Según Ricardo, estas «energías dormidas» se podrían asimilar al material inconsciente que se activa con la ayahuasca, haciendo que se ponga a «vibrar». Según Ricardo:

La planta abre y despierta algo que está dormido dentro de tu cuerpo, tanto emocionalmente, espiritualmente, en el inconsciente. Entonces hace vibrar todo eso [...]. Puede ser una energía del pasado. Puede ser una energía que está dentro de tu cuerpo que está adormecido, que tú necesitas que eso pueda liberarse de esa energía (Ricardo).

Posteriormente, una vez que se manifiestan esas energías en forma de «bichos», que pueden percibirse con la vista, el olfato o como una sensación táctil, el chamán realiza una primera limpieza soplando perfume sobre el participante. También puede emplear sahumeros, quemando, por ejemplo, hojas de cedro o romero. Así se van «despegando» las energías más superficiales. Las energías negativas están «alimentadas» desde el exterior de la persona por «hilos» que se manifiestan como finas líneas rodeando la parte superior del cuerpo y, especialmente, la cabeza, como una red o telaraña de finos hilos de luz, o como una malla, que son las ideas y pensamientos que rodean el cuerpo de la persona. Estos «hilos» se cortan mediante el *sasank*, la *shacapa* o con plumas, que se pasan sobre el cuerpo del participante y luego se sacuden con brío como quien quita el polvo de un plumero. La limpieza más potente, que se reserva para el final de la terapia, es el soplado de tabaco —que no solo tiene la capacidad de expulsar energías negativas, sino que, una vez «higienizado» el participante, permite «sellar» o «cerrar» sus cuerpos energéticos— sobre puntos concretos del cuerpo físico: manos, pecho, espalda y coronilla. Este «sellado» a veces es calificado como un *arkana*, que consiste en proporcionar al participante, mediante el sople de humo de tabaco

de un mapacho previamente «icarado» con este fin, una «malla energética» que rodea sus cuerpos protegiéndolos de la intrusión de malas energías (*cf.* Luna, 1986: 90). Tras este sellado concluye para el participante su trabajo en la ceremonia. Como se puede apreciar, en el tratamiento terapéutico que efectúan los chamanes en las ceremonias de ayahuasca, el diagnóstico y la aplicación de los procedimientos terapéuticos se da simultáneamente (*cf.* Csordas y Kleinman, 1996: 4).

De manera excepcional el chamán entra en contacto físico con el participante, como cuando realiza una «chupada», consistente en posar su boca sobre el cuerpo del participante, generalmente en la zona del abdomen, y succionar para «extraer» una energía negativa. Esta técnica es excepcional, dado que el chamán procura seguir una estrategia terapéutica consistente en interactuar con las fuerzas negativas a distancia, y solo cuando el participante ya ha limpiado parte de sus «cochinadas», el curandero emplea técnicas que implican una mayor proximidad física. Cuanta mayor es la proximidad física mayor es el riesgo, para el chamán, de verse afectado por alguna de las energías negativas presente en los cuerpos del participante. La «chupada» implica un riesgo alto para el chamán de que penetre en su propio cuerpo la energía que trata de extraer del participante, y acabar dañado.

3. LA INTENCIONALIDAD EN LA INTERACCIÓN Y MEDIACIÓN CON EL MUNDO ESPIRITUAL

Si definí el término chamán como aquella persona que tiene capacidad para interactuar con el mundo de los espíritus, es decir, que posee una agencia espiritual, el curandero sería aquel chamán que interactúa con energías de polaridad ética positiva o neutra, para beneficio del otro; y el malero sería el chamán que interactúa con energías de polaridad ética negativa o neutra, para su propio beneficio. En este sentido, el curandero podría definirse como el chamán que tiene una polaridad ética positiva, y el malero como el que tiene una polaridad ética negativa. Expresado así, parece que carece de sentido analizar la intención del chamán, dado que viene prefijada según se lo califique de curandero o malero. Ahora bien, el problema en la práctica chamánica, tal como señala Ernesto (*cf.* epígrafe 3, capítulo 6), es que los que «están metidos» en la brujería malera se autodenominan curanderos, y, efectivamente, en ocasiones pueden realizar sanaciones. Por ello, el brujo malero es inherentemente ambivalente. La intención declarada de los chamanes altoamazónicos es, por lo general, trabajar para el bien, pero como saben bien los chamanes, y ya señalé más arriba, uno no puede fiarse de las apariencias. La intención no declarada del chamán no se manifiesta, muchas veces, hasta que no se presenta una situación concreta, y a veces ni si quiera

así podemos tener total certeza ante qué tipo de chamán estamos. Lo único que podría afirmarse es que un curandero nunca actuará bajo una polaridad ética negativa, y el brujo malero puede actuar, aparentemente, desde una polaridad ética positiva, pero con vistas a mantener un poder de polaridad ética negativa. En este epígrafe me centro en el fundamento último de las motivaciones que mueven al chamán a actuar, en el que trato de aportar un análisis que permita una cierta comprensión de la noción de «intencionalidad» desde la perspectiva chamánica.

Según Pizarro, «la función teórica del concepto de interacción es [...] la de un mediador entre las características individuales y las grupales, la de instrumento analítico que permite efectuar la transición entre conducta individual y los hechos colectivos» (Pizarro, 1998: 177). Si aplicamos el concepto de interacción a la práctica chamánica, sería más preciso afirmar que en las ceremonias de ayahuasca el chamán interactúa cara a cara con energías concretas, y media con el grupo humano, a veces como grupo y otras de manera individual. Las características de la interacción —y de la mediación— pueden explicarse, como señala Pizarro (1998: 171), según los valores que orientan las acciones de los individuos. Estos valores son «modelos culturales de ciertos grandes principios morales de conducta», y «creencias morales fundadas en la experiencia» (Sanmartín, 2000: 130). Del texto de Sanmartín se desprende que la traducción de experiencias a principios morales se produce a través de modelos culturales que actúan como troquel de la experiencia, haciendo que se llegue a la convicción «de que ésas son las formas correctas de hacer las cosas, de que esa manera de hacerlas es buena, es práctica, resulta funcionalmente bien adaptada para todos o, al menos, para aquellos propósitos que coordinan el conjunto de la co-actividad social», llegándose así a valores como libertad, igualdad, justicia, solidaridad, etc. (Sanmartín, 2000: 130). Sin embargo, las características de la interacción del chamán no se explican por valores o principios morales, como sí puede serlo en el caso del sacerdote. La ambivalencia del chamán no obedece a que jerarquice de manera variable sus principios morales, sino al hecho de que de un chamán concreto no se pueda afirmar, *a priori*, cuál es su polaridad ética, dado que esta no tiene necesariamente relación con sus ideas acerca de lo que es bueno o deseable: el chamán puede desear ser un curandero, pero seguir finalmente un camino de brujo malero; o viceversa, una persona que se hace chamán para vengarse de alguien, por ejemplo, y descubre su vocación curandera. Cuál sea la polaridad ética del chamán obedecería a cómo funciona el mundo espiritual y a la doble condición energética que posee el ser humano, la de ser «luz» y «oscuridad».

Cabe preguntarse cuál es la relevancia de la noción de intencionalidad, no solo cuando calificamos a un chamán como curandero o malero sino, además, cuando se considera que el chamán interactúa con unas fuerzas

impersonales con las que no puede relacionarse «con la intención de» (*cf.* Ricoeur, 1990: 52), dado que el poder de estas fuerzas excede inmensamente el poder de cualquier ser humano. En este sentido, y según mi comprensión de la práctica chamánica, podría afirmarse que la intencionalidad se manifiesta de manera más profunda a través de la noción de «polaridad ética» del chamán, es decir, en su intención de «hacer presente» una energía de una polaridad ética determinada, que en el modo en que interactúa y media. Al menos este parece ser el punto de vista de los chamanes, para los cuales lo relevante en su trabajo no se encuentra en su capacidad de «ver» o «sentir» un mundo que es invisible para la mayoría de los seres humanos, ni su capacidad para interactuar con los espíritus o energías. Para los chamanes, esta capacidad la puede adquirir cualquier persona que se lo proponga, pues la chamanidad es algo inherente al ser humano. Cualquier persona podría, si tiene voluntad de aprender, adquirir una cosmovisión animista de la realidad y, posteriormente, chamanizarse. Para los curanderos la práctica chamánica no supone tanto un problema de interacción como de intencionalidad. No es tanto un problema de trabajar con lo invisible como un problema de no dejar de trabajar nunca para el bien.⁵

Cuando un curandero hace presente en la ceremonia de ayahuasca una fuerza impersonal de polaridad ética positiva, o invoca el espíritu de una planta que ha dietado con una intención sanadora, trata de hacer llegar esa «vibración alta», esa «luz», ese bienestar, a los participantes, adquiriendo la condición de lo que podríamos denominar como un «canal» o un «medio» —ser «hombre» y «medicina» al mismo tiempo— por el cual el mundo espiritual se deja sentir en la ceremonia. Este canal no es neutro, sino que está filtrado por la intencionalidad del chamán. A diferencia de en otro tipo de trances, como los «trances de canalización» (Hughes, 1991: 162) —en los que el médium, o la persona poseída, es básicamente un canal de comunicación (Lewis, 1971: 15; Klimo, 1993: 259; Sánchez-Carretero, 2005) y suele estar asociado a la amnesia en mayor o menor grado (Winkelman 1986: 193; Ferrándiz, 2004: 100—, el chamán (casi) siempre conserva una agencia y una intencionalidad propias en su mediación entre el mundo espiritual y los participantes de la ceremonia, y es consciente en todo momento de lo que sucede en los diversos planos de la realidad.

La formación del chamán a través de las dietas se orienta a abrir y fortalecer ese canal con el mundo espiritual y, al mismo tiempo, lograr que su interacción con los espíritus y con los seres humanos esté limpia de consecuencias no intencionales. Para el curandero, su problema consiste en «luchar» contra el «mal» sin hacer el «mal», en tener, en palabras de Josep, «una intención limpia, clara» y en no utilizar las plantas maestras como fuente

⁵ En sentido contrario, podría afirmarse que para el malero lo prioritario es su capacidad de interacción —es decir, el poder— y no tanto la intención.

de poder personal. Estas cuestiones se ponen de manifiesto en el encuentro de chamanes indígenas (*taitas*, *sinchis*, *curacas* y *pajés*) de la Amazonia colombiana (Inga, Cofán, Siona, Kamsá, Coreguaje, Tatuyo y Carijona), todos ellos «médicos indígenas yageceros [ayahuasqueros]», que tiene lugar en Yurayaco (Colombia) en 1999, con el objetivo de elaborar un «código de ética médica» al que denominan «el pensamiento de los mayores» (UMIYAC, 2000). En este texto se dice de manera clara que

para nosotros el problema como médicos indígenas no es el trabajo sobre las cosas visibles o invisibles. En ambos casos, nuestro compromiso ético es trabajar siempre para el bien y con el bien, tanto en las prácticas con las cosas visibles como con las invisibles (UMIYAC, 2000:19).

Los *taitas* hablan de quienes dicen poder trabajar con todo tipo de energías. A este respecto, en «el pensamiento de los mayores» señalan que

muchos de nuestros hermanos indígenas, médicos o charlatanes, dicen que tienen sabiduría para trabajar con el bien y con el mal. Pero sabemos, por lo que nos han enseñado, que esto no es posible. O se trabaja por el bien y para el bien o se trabaja por el mal y para el mal. Es imposible trabajar al mismo tiempo para el bien y para el mal (UMIYAC, 2000:18).

No todos los chamanes con los que he trabajado reconocen esta dualidad bien/mal de los espíritus o fuerzas. Leopoldo afirma que todo depende de cómo el individuo se relaciona con la energía; que la realidad está compuesta por muchas caras, como un poliedro, y que el conocimiento es complejidad. Un chamán mestizo colombiano con el que conversé, pero con el que no llegué a compartir una ceremonia, consideraba que Dios y el diablo eran la misma cosa, y que él trabajaba en la «totalidad», que «todo era sagrado». Los curanderos con los que he trabajado opinan en su mayoría, no obstante, como los *taitas* colombianos: En las prácticas chamánicas se reconoce, por lo general, la existencia del «bien» y el «mal», términos no obstante que convendría matizar en otro lugar, y es verosímil pensar, por los casos que he conocido directamente y otros muchos que me han sido referidos, que quien desdibuja la polaridad ética de las energías lo hace como una estrategia para desdibujar la polaridad ética del propio chamán. En resumidas cuentas, determinar la polaridad ética de un chamán es complejo, incluso para los propios chamanes.

Los chamanes interactúan con los espíritus, pero apenas conocemos los términos y las condiciones en los que se establece la cooperación entre unos y otros, qué es objeto de negociación, si se «firman» contratos y cuáles son sus cláusulas, etc. A continuación trataré de mostrar algunas características que conforman esta interacción intencional del chamán con el mundo espiritual.

3.1. *Cómo se forma la intención*

La formación del chamán altoamazónico puede describirse como un proceso en el que a lo largo de sucesivos periodos liminares, que se dan principalmente a lo largo de las dietas, va adquiriendo un nuevo estado, en el que la naturaleza del aprendiz va cambiando, no tratándose «de una mera adquisición de conocimiento, sino de un cambio ontológico» (V. Turner, 1967: 113), en el que en un momento dado al chamán se le presenta la disyuntiva de ser curandero o malero (Vila i Tronchoni, 2007: 168), un rasgo de ambigüedad moral que no está presente, por ejemplo, en la consagración del sacerdote.

Durante las dietas el aprendiz de chamán empieza a adquirir un conocimiento de cómo funciona el mundo espiritual y, a medida que aprende, va consiguiendo de manera gradual «poder», un poder que podemos definir como capacidad de interacción o agencia espiritual. En la medida en que el aprendiz adquiere poder, debe aprender a tener «autocontrol». En la gestión de la relación entre poder y autocontrol ya va formando su intención. Los chamanes y sus maestros, así como diversos autores, señalan que llegar a ser brujo malero es un camino más rápido y sencillo que el de llegar a ser curandero. Esteban comenta que, según Juan Flores, «en cinco años haces un brujo, pero necesitas veinte años para hacer un curandero». Según los informantes de Luna, «la hechicería pega más rápido que la medicina» (Luna, 1986: 116, en español en el original), ya que, según don Emilio, uno de estos informantes, durante el periodo de aprendizaje los espíritus de las plantas ofrecen en primer lugar al aprendiz, grandes poderes y dones con los que poder dañar a otros. Si el aprendiz es débil, los aceptará y se volverá un brujo; los dones que permiten sanar se ofrecen más tarde (Luna, 1986: 116). Por tanto, si el aprendiz está ansioso por adquirir poder, empezará a aceptar dones de los espíritus que lo van polarizando negativamente. En algunos casos, además, el aprendiz solicita o acepta el ofrecimiento de su maestro de ingerir su *mariri* —una condensación del poder del chamán en forma, por lo general, de flema— (cf. Luna, 1986: 110-115), y si el maestro es brujo malero, el aprendiz ingerirá esa energía haciéndola suya.⁶

A lo largo de las dietas, y fuera de ellas, se ponen a prueba la fuerza de voluntad del aprendiz, mediante la observancia de prescripciones que debe seguir, y su capacidad de autocontrol sobre sus malos pensamientos y sus malas emociones, así como su deseo de querer poner a prueba los poderes que siente que va adquiriendo. El aprendiz se siente fuerte y capaz de lograr cualquier cosa que se proponga, solo depende de su voluntad y de su deseo. Para Ricardo, su relación con sus energías (*tsentsak*) forma parte de una educación de la mente y del corazón, es decir, de los pensamientos y

⁶ De ahí la importancia de saber quiénes han sido los maestros de un chamán.

de las emociones —los *tsentsak* son energías que pueden ser usadas para el bien o para el mal—. Ricardo compara las energías presentes en su cuerpo a una casa con niños a los que hay que educar. El *uwishin* debe controlar los arrebatos y los caprichos de los «niños» —sus energías— en todo momento, y tener autocontrol para invocar y activar las energías bajo la intencionalidad adecuada. De actuar impulsivamente, se convertiría en un brujo malero. A mayor poder, más intensas son las pruebas, y más exigente debe ser el autocontrol. Como decía Ricardo (*cf.* epígrafe 2.3, capítulo 4), «ese espíritu [los *tsentsak*] tiene que ser educado con la mente y el corazón y el cuerpo, entonces, si no están educados[...], aunque yo soy un buen *uwishin*, es transformando [transforma] lo que es la persona, si no lo controlan mis energías, no lo cuidan muy bien, va a ser un desastre».⁷ Como señalaba en el epígrafe 2.3 del capítulo 4, acerca de la formación de Ricardo como *uwishin*, el autocontrol debe extenderse incluso a los sueños que se tienen, y al orden que debe tenerse en todas las cosas, especialmente con la alimentación. Ricardo menciona cómo el periodo de formación es muy delicado, pues la polaridad ética del aprendiz puede cambiar por un hecho aparentemente tan poco relacionado con su voluntad como la circunstancia de que un niño sea picado por una serpiente cerca del lugar donde dieta el futuro *uwishin*, pues la serpiente no es sino el propio espíritu del aprendiz.

Winston y Josep coinciden en señalar cómo, en un momento dado de su formación, de manera explícita se les da a elegir conscientemente cuál es su intención como chamanes, algo que no se da sino tras un largo proceso de aprendizaje. Winston, por ejemplo, no quería ser curandero, sino policía, pero dietando, con catorce o quince años de edad,

entendía las cosas que iban a pasar [...] Cuando tú sigues trabajando duro con las plantas, estás así dietando un mes, dos meses, sueñas si la planta es para ti, si tú vas a hacer algo en la vida, si vas a ser un curandero o curandera (Winston).

Entonces, como señala Winston, llega un momento en el que «en el campo espiritual, cuando entras en una etapa en la que vas a empezar a recibir poderes, uno tiene que escoger qué camino quiere»:

Es como si te vas ahora a un restaurante y pides una comida, te da una carta, yo quiero de aquí [...] ¡compras! Así te ponen así en tus sueños, las dietas, escoger cuál quieres. Tú ya sabes cuales quieres, [pero] ahí te [va a] hacer ver las dos cosas, por eso en la Amazonia hay gentes que apelan a cosas malas: Si tú quieres ser malero, eliges ser malero (Winston).

⁷ *Cf.* Overing-Kaplan (1984b: 340-341) sobre la «domesticación» de estas energías entre los Piaroa.

Esta es una prueba de las tres que, según Winston, hay que atravesar: «Cuando tú pruebas la medicina, son tres pruebas que te hacen. Si de esas tres pruebas pasas dos, ya puedes..., manejas tus cosas sin temor a nada». Josep describe este momento en el aprendizaje de una manera similar. Estando en una ceremonia de ayahuasca se le presenta

una bella mujer de larga melena rubia, vestida de blanco y de exultantes y enormes ojos verdes. La mujer extendió las manos hacia delante y me mostró dos enormes llaves que, por lo oxidadas que estaban, parecían muy antiguas.

—Escoge una —dijo—. Con ésta —prosiguió mientras hacía ostentación de la que llevaba en la derecha—, serás un buen curandero; con ésta otra —y alzó un poco la mano izquierda—, serás un brujo poderoso. Tú eliges.

Mi vista y mi conciencia se dirigieron hacia la llave de la mano derecha. Y la de la mano izquierda desapareció (Vila, 2007: 168).

Esta elección, como señala Josep, se hace desde la «conciencia». La conciencia de lo que uno es no se encuentra en la cabeza, sino en las entrañas, no es una decisión que se medite, no es una cuestión de buena voluntad o de querer ser lo que uno cree que debería ser. La formación lleva al aprendiz de chamán a sus límites personales, en los que aflora su verdadera «naturaleza», es decir, su polaridad ética, y en su decisión no influyen consideraciones morales. Por ejemplo, el aprendiz puede desear ser curandero, y por ello se justifica a sí mismo esa ambición que siente por desear poder —«yo quiero tener poder para sanar a mis semejantes»—, pero en el momento de la elección coge la llave de la mano izquierda, que concede poder pero al mismo tiempo lo vuelve un brujo. Es, como dice Winston, una «prueba».

El curandero, sin embargo, a pesar de haber pasado la prueba, y dado que sigue adquiriendo poder, debe seguir aumentando su autocontrol. Entre los chamanes suele mencionarse que el alcohol (*cf.* Luna, 1986: 117), el sexo y el dinero son los tres peligros que acechan al curandero en todo momento, y que lo pueden llevar a cambiar su intención, y volverse un brujo, es decir, alguien que trabaja para uno mismo y no para los demás. En una ocasión Valerio Cohaila menciona que ser chamán es algo que está en los «genes espirituales». Pero parece necesario algo más. A veces, muy de tarde en tarde, charlando con algún chamán surge en la conversación, de manera implícita, la noción de «ley espiritual». No se trata de leyes divinas, dictadas por Dios, sino que se asemejan más a las leyes de la Naturaleza. Son como verdades que el chamán toma como principios explicativos del funcionamiento del mundo espiritual y, al ser «leyes», son impersonales y actúan mecánicamente. Una de estas leyes es la del «merecimiento», que, según mencionan todos los chamanes estudiados con los que he conversado, recuerda a las nociones de mérito y gracia. Además de querer ser chamán, el aprendiz debe ganarse el merecimiento y, finalmente, que se le conceda el don para curar y volverse un «hombre-medicina», una denominación que

roza lo poético para designar a alguien del que se considera que su sola presencia es capaz de sanar. La mera presencia de un curandero dirigiendo una ceremonia de ayahuasca es sanadora en sí misma, porque la energía que mueve en la sala tiene esa polaridad ética.

Alguno de los chamanes con los que he trabajado formulan lo que se podría denominar como «ética curandera», que podría aproximarse a la noción de una moral normativa. En una ocasión Nak acude con su esposa y su bebé a una ceremonia de *natem* dirigida por Ricardo. Llegado el momento de la terapia, Nak se sitúa frente a Ricardo, y este, de manera excepcional, toma de su mesa-altar, y se coloca alrededor de la cabeza, la *tawasap*, la cinta que recibe un shuar cuando es reconocido como líder y *uwishín* por su comunidad. A continuación, Ricardo le dirige unas palabras acerca de las condiciones para ser un buen *uwishín*, que se resumen en dos principios: no mentir y no robar. Así, Ricardo introduce la ética andina en la ceremonia, el «*Ama sua, ama llulla, ama k'ella* (no robes, no mientas, no seas holgazán)» (Caravantes, 2008: 31), que le comunica ceremonialmente a su colega europeo para su conocimiento. La interpretación de las palabras de Ricardo en un contexto espiritual podría ser la siguiente: «no mentir» implica no embaucar a los participantes en las ceremonias de ayahuasca diciéndoles lo que quieren oír, aprovechándose de sus carencias personales. «No robar» no consiste en no sustraer los objetos materiales de los participantes que acuden a una ceremonia de ayahuasca. Robar en el mundo espiritual consistiría en apropiarse de la energía ajena y alimentar la propia, lo que se traduce, a efectos prácticos, en que los participantes van debilitándose y enfermando, y el brujo aumenta su energía vital. En contextos chamánicos, y también psiconáuticos, se emplea la expresión de «vampiros energéticos», que describe gráficamente este tipo de robo (*cf.* epígrafe 1.3.2, capítulo 7). Para Josep, la ética chamánica se resume en que o se está para servir a la gente o para servirse de ella, no hay término medio. El curandero trabaja en beneficio de los otros, el brujo malero en beneficio propio.

3.2. *El curandero como mediador*

Los curanderos no atribuyen su capacidad de interacción, mediación y sanación a un poder personal, sino a un poder que son capaces de canalizar gracias a las dietas con las plantas maestras. O dicho de otro modo, el chamán sí tiene o siente un poder personal, pero en el caso del curandero su autocontrol lo lleva, paradójicamente y a diferencia del brujo, a no usarlo, a no ponerlo a prueba. Su poder estriba en controlar su poder personal y ser un «simple» intermediario entre las fuerzas espirituales y los participantes. Esta actitud no debe confundirse con la pasividad, sino en hacer no haciendo, es decir, ser un canal limpio y claro de las fuerzas invocadas desde una polaridad ética positiva. Es por lo que Ernesto afirma que «yo no hago nada»,

que «todas las curaciones vienen de Dios», definiéndose a sí mismo como «puro aire». José Luis lo define en términos informáticos como «terminales de ordenador conectados con el gran servidor central, que es Dios». Claudio, en su *ícaro* «ya llegan, ya llegan», describe «en tiempo real» las entidades sanadoras que van llegando a la ceremonia (*cf.* epígrafe 4.2, capítulo 5). El curandero que está actuando como canal de una energía sanadora siente, en palabras de Ricardo, que trabaja en equipo con las fuerzas espirituales, con sus espíritus ayudantes o auxiliares, y esas energías que están curando al paciente están curando al mismo tiempo al curandero, al canal por donde fluyen. Dado que lo que hace el curandero es precisamente «no hacer nada», es por lo que dice Ricardo que su trabajo es algo sencillo. Ricardo siente el gusto de ver, desde otro plano, desde otra realidad, cómo la persona que está vomitando está curándose, sanándose, y no solo eso,

cuando ves tú a esa persona te ves a ti también, y eres parte del equipo de ese momento, de que tú a través de las terapias que tú estas haciendo también te da esa fuerza de que tú también estás sanándote de esa manera, eso es importante también (Ricardo).

Así, se comprende que Josep afirme que él hace sus trabajos «por egoísmo», porque cuando acaba una ceremonia se siente «lleno de energía». El poder del curandero se encontraría, por tanto, en su capacidad para ser un canal, y un canal limpio. El curandero debe mantener unas pautas de limpieza permanentes, porque al igual que le sucede al cuerpo físico, el cuerpo espiritual se «ensucia» y se «embarra», algo que puede ocurrir, según Ernesto, no solo a través de pensamientos y acciones inadecuados, sino también se puede «pecar» con los ojos, el olfato y el oído. El trabajo del curandero es más exigente que el del brujo porque el primero trabaja con fuerzas del alto astral, con energías de mayor vibración, con entidades luminosas. Cuanta más alta es la vibración de la entidad invocada, mayor debe ser la limpieza del canal. El curandero debe tener el cuerpo físico bien depurado y purgado, su «historia personal» debe tenerla «bien tramitada», su vocación de servicio debe ser sincera. Si, por el contrario, descuida la alimentación, organiza ceremonias por satisfacer su propia vanidad o ego, en ellas busca seducir mujeres, manipular a los participantes para que se vuelvan dependientes de su persona y así servirse de ellos o ellas, o trata de sanar cosas que él mismo no ha sanado; se convierte, en definitiva, en un canal sucio. Al chamán que está «sucio» y trata de invocar e interactuar con «fuerzas elevadas» le puede suceder que se ponga a vomitar en la propia ceremonia, tenga que tumbarse y no aguante dirigir el trabajo, o tenga que ausentarse de la sala para que le baje la «mareación». Corre el riesgo de sufrir una importante desestructuración psicológica, un «alocamiento», pudiendo llegar, en opinión de los curanderos, a la muerte física por no poder soportar la intensidad de la energía.

Hacer presente o ausente una fuerza, invocar, expulsar y mediar para hacer sentir energías o espíritus a los participantes en las ceremonias de ayahuasca, son actos espirituales que también tienen un componente intelectual y emocional. El curandero siente y piensa qué debe hacer a lo largo de una ceremonia. Este «qué debe hacer» se refiere a qué energías conviene invocar y cuáles expulsar, y en qué momento. La técnica más habitual del chamán para interactuar con los espíritus o energías, y con los participantes, son los procedimientos terapéuticos mencionados en los epígrafes 4.5 del capítulo 5 y 2 del capítulo 7. Por tanto, habría que matizar la afirmación de Ernesto de que el chamán no hace nada. La intención del chamán sería clave en las ceremonias, porque condiciona el tipo de energías que hace presente y que canaliza. Para Leopoldo, «nuestra atención es lo que dirige nuestra energía», y para Josep es claro: «la energía sigue al pensamiento». Los efectos de la ayahuasca dependen de la intención del que convida.

8. DEL «VIEJO» ANIMISMO A LA «NUEVA» ESPIRITUALIDAD

En este capítulo final trato de reflexionar acerca de qué puede considerarse como resultado terapéutico de las ceremonias de ayahuasca y de la posibilidad de extrapolar estas reflexiones al ámbito de otras prácticas espirituales, como podría ser el amplio y abigarrado conjunto de prácticas que caen bajo distintas etiquetas, como las de Nueva Era, Medicinas Alternativas y Complementarias, y Nuevos Movimientos Religiosos.

Al tratar de analizar los resultados terapéuticos de las ceremonias de ayahuasca a través de lo que ponen de manifiesto los participantes, tanto en la ronda de presentaciones o propósitos (*cf.* epígrafe 3.1, capítulo 5), como en la ronda de integración (*cf.* epígrafe 4.6, capítulo 5), se están analizando procesos similares a los que pudieron vivir los propios chamanes en su proceso inicial de chamanización. Los chamanes no se consideran personas con cualidades distintas de las que poseen los que participan en las ceremonias, si bien ello no significa, obviamente, que todos puedan o deban llegar a ser chamanes. Para Josep, en la vida todos vamos subiendo por una escalera, y aquellos que se encuentran en los peldaños superiores ayudan a los que se encuentran por debajo, y así, unos a otros, nos vamos ayudando para ir ascendiendo por esa escala que lleva al conocimiento de lo que es ser un ser humano. Y a este conocimiento se llega por innumerables caminos, y la práctica chamánica no es más que uno de ellos.

Si en biomedicina el tratamiento terapéutico se orienta a la resolución de procesos de salud/enfermedad, en la práctica chamánica el curanderismo se orienta a la resolución de procesos de sanación/aflicción. En la biomedicina los resultados terapéuticos se determinan en un punto concreto designado como el fin del proceso terapéutico. En este punto se observa si los procedimientos terapéuticos han producido cambios, positivos o negativos, en los

síntomas, patología o funcionalidad de las personas (Csordas y Kleinman, 1996: 9). En las prácticas chamánicas altoamazónicas en España, al igual que en las prácticas psicoterapéuticas con sustancias psicoactivas, cuyos objetivos terapéuticos son semejantes, el «resultado terapéutico positivo» sería aquel que logra iniciar en el participante un proceso de cambio, largo en el tiempo, orientado al bienestar de la persona (*cf.* Grof, 1980: 144). Como señala Csordas (1983: 348), los procesos de transformación en rituales de sanación constan de tres fases: una fase en la que la persona se persuade de la capacidad sanadora del ritual, otra en la que se persuade de la eficacia sanadora, y una tercera fase en la que la persona se persuade de la necesidad de hacer cambios en su vida. Este proceso es gradual e incremental (Csordas, 1983: 363; 1994: 72), y puede implicar «crisis psicoespirituales» o «emergencias espirituales», que bien integradas pueden dar como resultado una curación emocional y psicósomática (Grof, 1980: 11), y llevar a experimentar un estado de paz interior (Ferguson, 1980: 410-411; Csordas, 1983: 363; 1994: 241; Heelas, 1996: 75). Por el contrario, un «resultado terapéutico negativo» podría describirse como la reacción patológica al contacto con el mundo espiritual, que en ocasiones es calificado, en el ámbito psicoterapéutico, de brote psicótico. A lo largo de las decenas de ceremonias de ayahuasca en las que he participado, he podido observar en cuatro ocasiones casos que, tal vez, podrían calificarse de brotes psicóticos que han remitido durante el propio trabajo con la ayahuasca, y he tenido información de dos casos que han requerido de varios días para que remitieran. Pero no conozco, a día de hoy, ningún caso de un brote psicótico irreversible derivado de la ingestión de ayahuasca. Bien es cierto que hay un grupo indeterminado de participantes que acuden a ceremonias en una sola ocasión y no vuelven a participar, y de los que no existe información, así como un incipiente aumento de facilitadores que dirigen ceremonias de ayahuasca en España, sin un conocimiento y una formación adecuados, que desconocen las técnicas necesarias para afrontar complicaciones que pudieran surgir durante los trabajos.

Los procesos de sanación/aflicción inducidos por los efectos de la ayahuasca exceden el propio marco espaciotemporal de la ceremonia. Cuando una persona empieza a acudir a ceremonias de ayahuasca con cierta regularidad, la fase postliminar se va transformando paulatinamente en la fase preliminar de la siguiente ceremonia. Esta concatenación de procesos va obrando una transformación terapéutica que va más allá del evento terapéutico concreto y empieza a manifestarse en la vida de las personas como un proceso social y experiencial, en el que el proceso terapéutico conecta con la vida cotidiana y con toda la gama de procesos sociales que constituyen el mundo del ser humano (Csordas y Kleinman, 1996: 20).

Ahora bien, ¿cómo pueden caracterizarse estos procesos de sanación/aflicción? Los procesos que se activan bajo los efectos de la ayahuasca podrían ser descritos, en su conjunto, como de ruptura con lo conocido y de una

nueva reorganización de la visión del mundo. Los participantes experimentan paulatinamente cómo se fragmenta su concepción de sí mismos —como «un» cuerpo físico y «una» personalidad—, para resignificar su identidad de seres humanos como cuerpos físicos habitados por energías que conforman otros cuerpos —«ya no sé quién soy»— con los que pueden interactuar de manera insospechada. A través de sucesivas ceremonias van adquiriendo herramientas para obrar unos cambios en sus vidas que ignoraban que pudieran darse o, más bien, que «creían» que era imposible que pudieran darse. Es decir, el participante se empodera de su propia vida y empieza, tímidamente, a tomar las riendas de sí mismo. El precio es la transformación personal, jalonada de vómitos. Las expectativas e ideas preconcebidas que tienen los participantes acerca de lo que va a pasar en la ceremonia de ayahuasca van disminuyendo hasta desaparecer, y van siendo sustituidas por propósitos y objetivos que pueden ir desde el deseo inicial de «matar el ego», porque es identificado por algunos participantes como aquello que les impide experimentar la plenitud del trance, a desarrollar un sentido de responsabilidad frente a la propia vida, desde otro punto de vista.

Al tiempo que los efectos de la ayahuasca descomponen al individuo en un «nudo de relaciones» (Le Breton, 1990: 24), desde un punto de vista intrapersonal —como conjunto de cuerpos y energías—, interpersonal —como resultado de un conjunto de relaciones sociales— o con el medio ambiente, también permiten reorganizar y reconectar dicho nudo a través de la experiencia de múltiples y pequeñas «uniones» —pequeñas si las comparamos con las «uniones» descritas como místicas—, a muy distintos niveles, permitiendo resignificar la noción de persona desde una perspectiva holística, es decir, a partir de una cosmovisión animista de tipo energético de la realidad.

Para mostrar la poliédrica y variada manifestación de estas pequeñas uniones analizaré un fragmento de las entrevistas que realicé, entre abril y junio de 2006, a seis personas que habían tomado ayahuasca de forma regular con Dácio Mingrone. Empleé un cuestionario cerrado con cuarenta preguntas abiertas, cuyo ítem 19 era: «¿En qué cambió tu vida —si la cambió en algo— haber tomado ayahuasca?». Analizando las respuestas de los informantes a este ítem se observa que en todas ellas aflora una idea común que gira en torno a la noción de «unión», manifestada de muy variadas maneras.

Un informante, varón, nacido alrededor de 1966, dueño de un bar en el barrio madrileño de Malasaña, manifiesta la idea de unión como la experiencia de una voz interior que identifica como Dios:

La ayahuasca sí te da la posibilidad de que abre con mayor fuerza esa voz interna que lo sabe todo y lo conoce todo y a eso es a lo que podríamos, «a lo que yo podría llamar Dios»: una voz que calma, que es paciente, que entiende lo que realmente necesitas, ¿no? Entonces, la importancia de la ayahuasca es

que te produce ese acceso, a esa voz, a «esa voz que uno lleva siempre dentro», que no viene de fuera, no viene..., yo creo que..., uno lleva a Dios en sí mismo ¡Claro, la cuestión es encontrar esa voz! ¿no? Y ésto..., la ayahuasca es un medio más de encontrarla, ¿no?

Un informante, varón, nacido en 1970, diseñador gráfico, manifiesta la idea de unión como «hermandad» —distinta de la de «amistad»—, como la fuerza que vincula a todos los miembros de una comunidad indígena:

Cambiaría porque ha definido mucho mi..., mi..., mi idea de la hermandad, más que de la amistad, que es una idea que..., eh... Creo más en la hermandad que en la amistad. No sé si..., explicarlo es un poco difícil, eh..., es el *bond*, es la unión con la gente que tomamos ayahuasca y luego ya, desde luego, te tiñe permanentemente la manera que tienes de ver las cosas. [...] Yo creo que es muy muy importante «el sentido de la comunidad que crea la ayahuasca», y en eso no creo, estoy seguro que no me equivoco porque eso es lo que... ¡Eso es lo que yo entendí realmente con la ayahuasca de la fuerza de la comunidad en los indígenas! y, eh..., no creo que se pueda entender. Yo esto lo he hablado con Pedro C., eh..., este antropólogo autodidacta de las etnias minoritarias de China que alguna vez se lo dije: tú no... nunca entenderás la..., el..., el..., «la unión que existe en un, una sociedad indígena» si no te tomas un enteógeno. O sea, el compartir con alguien esa experiencia realmente «crea una unión» que no se puede entender, es imposible entender de otra manera. Se puede describir pero no se puede entender. [...] Tiene esas dos facetas, el..., «la unión, el vínculo de la comunidad» y el otro es el decirles cómo está el tiempo, ¿no?, cómo..., cómo viene el tiempo, qué es lo que va a pasar en el futuro, y cómo guiarles en ese sentido, de decirles qué es lo que va a venir para que ellos se preparen y ayudarles a prepararse a ello.

Un matrimonio, ambos jubilados, él psicólogo y ella empleada de la Compañía Telefónica Nacional de España —actualmente Movistar—, señala la noción de unión a través de la idea de empatía: ella lo describe como el afecto que une a los compañeros de «viaje»; él habla de la faceta de relación con los demás y de que la empatía dentro del grupo que toma ayahuasca (mientras las personas se hallan bajo sus efectos) es tan fuerte, que es frecuente hablar de la existencia de «telepatía»:

ELLA: «El afecto», te presenta [la ayahuasca] bastante el afecto hacia tus compañeros... de viaje.

ÉL: Sí..., hombre... Yo creo que la ayahuasca tiene dos facetas, dos vertientes muy claramente definidas pero que es la misma cosa en el fondo, ¿no?, que es la introspección, la capacidad de entrar en tu propio psiquismo, el pasar por esta muerte simbólica, pero que a fin de cuentas una experiencia que puede ser casi literalmente de muerte. Yo en mi caso además estuve en una que fue mortal de necesidad, y «luego estaba la parte de relación con los demás» que apuntabas tú [su esposa] [...] incluso la ayahuasca se la vino a llamar en algún momento

cuando se la descubrió *telepathina*, y se le atribuye propiedades pseudo..., para mí pseudotelepáticas, pero que la gente toma como telepáticas, que hace, pues, que haya una mayor comunicabilidad.

ELLA: Sin necesidad de hablar...

ÉL: Sin necesidad de hablar, y tal.

ELLA: Gestos que haces, que el otro está esperando, y tú no sabes que lo está esperando.

ÉL: Claro...

ELLA: Pero tú haces un gesto y...

ÉL: «Sí, hay una compenetración muy fuerte» que puede dar incluso la sensación de ser telepática.

ELLA: Sí...

ÉL: Que yo no creo que lo séa, pero que sí lo puede llegar a parecer, ¿no?

ELLA: Y te salen respuestas que no esperas, o sea, las respuestas no ahí... excepcionales, sino la más sencilla y dices: «¿por qué ha pasado ésto?, ¿por qué ha pasado ésto?» Tomas ayahuasca, y al cabo del tiempo, ps, ¡ahhh!, o sea, te ilumina, un poco, esa sensación, sí, también es perceptible.

Una informante, mujer, nacida alrededor de 1958, psicóloga, señala la noción de unión a través de la idea de «comunidad»:

[...] «la comunión con los demás...» Yo..., mi tendencia es al aislamiento, entonces en la ayahuasca podía experimentar el otro polo, «el sentirte unida con otra persona» sin que tenga que mediar ningún esfuerzo, simplemente porque..., porque es así.

Otro informante, varón, nacido en 1955, periodista y escritor, señala la noción de unión a través de la idea de fusión:

Bueno, eh..., por una vez sentirse qué es, que «eres parte de un cosmos», de una cosa en la que está todo conectado, «que la vida está hecha de energía y de materia, y que es la misma cosa» y que todo alienta no sé si es una especie de sentimiento o de divinidad o de sentimiento de..., no sé, de la serenidad, o de qué.

Este informante señala otra variante de la idea de unión como identidad compartida, que se descubre por la capacidad de «autoanálisis» que induce la ayahuasca:

Es una herramienta de autoanálisis, una herramienta de poder muy poderosa [que] te permite además hacerlo con humor, cosa que es bastante atractiva, ¿no?, porque claro, en el momento en que «te quitas la careta y que te das cuenta que igual que tú es toda la humanidad» y que todo el mundo tienes sus defectos, sus vicios, sus... tendencias, sus pequeñas miserias ¿no?, y te das cuenta de que eso en realidad es una tontería, y que lo importante de la vida son otras cosas, y otras sensaciones, y cuando te desprendes de ese ego, en fin...

Esta noción de unión que se experimenta en las ceremonias de ayahuasca también se describe en prácticas psicoterapéuticas con sustancias psicoactiva, como en la psicoterapia con LSD. Grof señala cómo los sujetos superan un sentimiento de separación y alienación respecto al mundo, que es reemplazado por un sentimiento de pertenencia al proceso de la vida, proporcionándoles una visión holística del mundo que los lleva a una mayor conciencia ecológica, «y la necesidad de vivir en básica armonía con el medio ambiente». Grof también menciona cómo los sujetos desarrollan «un “realismo trascendental” que ve el lado oscuro y el lado luminoso del universo como dos componentes intrínsecos e inseparables, en el sentido del *yin* y el *yang* taoístas». Según Grof, «el objetivo no es eliminar los elementos negativos de la vida, sino desarrollar una actitud que abarcaría afirmativamente el universo tal y como es en su compleja dialéctica cósmica» (Grof, 1980: 244-246). Estas nociones de unión e interconexión holística aparecen recurrentemente asociadas no solo a prácticas relacionadas con sustancias psicoactivas, sino también a las vertientes místicas de las grandes religiones (Martín Velasco, 1999: 322-324), a las espiritualidades orientales —*samadhi*, *satori*, etc.—, al movimiento Nueva Era y a las Medicinas Alternativas y Complementarias (cf. Ferguson, 1980: 361 y ss.; Heelas, 1996: 226; Idoyaga, 2005: 124).

Durante el propio trabajo de ayahuasca se abre y cierra una serie de procesos de aprendizaje y desaprendizaje de patrones mentales —cerebro— y emocionales —corazón—, y en el periodo de tiempo que media entre una ceremonia y otra se dan nuevos procesos de sanación/aflicción (cf. epígrafe 5, capítulo 5). Estos procesos de sanación pueden entenderse como procesos cognitivos mediante los cuales el participante va siendo consciente, de manera gradual, de su naturaleza energética o espiritual y, a medida que va integrando este conocimiento —el de que todo está relacionado con todo, porque todo es energía o espíritu—, va sanando. Según se va participando en ceremonias de ayahuasca, los diversos procesos de sanación/aflicción se van entretrejiendo, generando un «metaproceso de espiritualización» cuyo resultado en la vida cotidiana es percibido por los participantes como la consecución de un mayor bienestar y una comprensión más ajustada de la noción de sanación, no como curación física, sino como sanación espiritual. Este metaproceso de espiritualización que inician los participantes, si el resultado terapéutico de las ceremonias es positivo, estaría orientado hacia la experiencia de la unidad y sería un «proyecto de vida» que carecería propiamente de un punto final. Un proceso vital en el que el participante va descubriendo la conexión que existe entre todas las cosas, como la conexión ascendente que debe darse entre vientre —instintos—, corazón —emociones— y consciencia —lo mental—; la conexión existente entre el participante y las demás personas, empezando por su familia; y la conexión entre el participante y el mundo que lo rodea.

Este metaproceso de espiritualización es inherentemente transgresor con «los órdenes clasificatorios que nacen en la Modernidad» (Cornejo y Blázquez,

2013: 12), puesto que desborda las prácticas terapéutico-espirituales concretas, pero al mismo tiempo las reconfigura a todas ellas como complementarias entre sí. Autores como Brian Morris consideran que esta tendencia a equiparar el «chamanismo» con la psicología junguiana, con el misticismo o con la «filosofía perenne», todo ello dentro de una vaga «unidad numinosa», les parece «inútil y engañoso, y tiende a pasar por encima de distinciones ontológicas, así como de sus *diversos contextos sociales y culturales*» (Morris, 2006: 36. Cursiva añadida). Morris da signos de ese prurito de los antropólogos por rechazar aquellos planteamientos que tienden a resaltar las semejanzas antes que las diferencias, más aún si estas semejanzas parecen comprometer el principio antropológico de la diversidad humana social y cultural, como ya señalé al mencionar la construcción étnica de la identidad de los pueblos originarios amazónicos (cf. epígrafe 3.1, capítulo 3) o la resistencia de Idoyaga a agrupar la medicina religiosa, la tradicional y la alternativa bajo una única denominación holística, debido a que «se trata de ofertas que no van dirigidas ni son seleccionadas por el mismo tipo de usuario y *forman parte de tradiciones culturales diferente*» (Idoyaga, 2005: 124. Cursiva añadida), aun cuando todas ellas tengan en común, y sea central en ellas, el abordaje holístico de la salud y la idea de energía.

Los chamanes curanderos con los que he trabajado orientan su práctica a buscar la sanación de las personas en su vida cotidiana, y su objetivo no es que los participantes alcancen la «iluminación», aun cuando emplean medios de inducir estados no ordinarios de consciencia tan efectivos como la ayahuasca y otro gran número de plantas. Para evolucionar y crecer espiritualmente, y para no quedarse estancado, al participante en las ceremonias de ayahuasca le conviene, en opinión de Josep, complementar esta práctica con otras prácticas espirituales, que abren otro tipo de procesos de sanación/aflicción. Es decir, el metaproceso de espiritualización implica una búsqueda y seguir un itinerario terapéutico-espiritual. Estos posibles itinerarios son innumerables, porque, como señala Josep, los seres humanos somos muy diversos. Siguiendo el símil de la escalera, como camino de sanación y transformación, cada persona se halla en un peldaño distinto de ese largo camino que lleva a hacerse consciente de la naturaleza espiritual o energética del ser humano. A los pies de esa escalera se encontrarían las personas que conciben la enfermedad como un malfuncionamiento bioquímico del cuerpo físico, y solo «creen» en la cirugía y en la farmacología. Según se asciende, peldaño a peldaño, la persona empieza a considerar concepciones psicósomáticas de la enfermedad y va adquiriendo una perspectiva más holística de la salud y la enfermedad. Así, los procesos de salud/enfermedad pasan a ser concebidos, gradualmente, como procesos de sanación/aflicción, hasta adquirir sus vidas, hipotéticamente, el sentido de un metaproceso de espiritualización. La existencia de prácticas como las denominadas de Nueva Era, y las asociadas a medicinas tradicionales,

alternativas y complementarias, pueden entenderse como una condición necesaria para poder desarrollar este metaproceto. Es decir, se requiere de una diversidad de prácticas para atender la diversidad de seres humanos, y que estas prácticas sean complementarias entre sí. Al igual que el tabaco y la ayahuasca se complementan, haciendo cada planta su propio trabajo energético (*cf.* epígrafe 2.2.1, capítulo 7), se puede considerar que cada práctica espiritual realiza un tipo de trabajo espiritual concreto, y todas las prácticas espirituales se pueden complementar unas a otras.

Hay quienes podrían considerar que esta idea de un metaproceto de espiritualización, que se daría a lo largo de toda una vida y que implicaría seguir un complejo itinerario terapéutico-espiritual, no es posible, porque el medio holístico carece de un único paradigma. Así, para Bowman (1999: 183), la «sanación holística», que describe como aquella que considera «cuerpo, mente y espíritu como un paquete», carece de este único paradigma de lo que es trastorno (*illness*), sanación y cura, como parece desprenderse del hecho de que tanto clientes como terapeutas negocian constantemente a qué se refieren estos términos.

Considero que este paradigma que echa en falta Bowman sería, precisamente, este metaproceto de espiritualización que subyace, en mi opinión, a los múltiples itinerarios terapéutico-espirituales, cuya comprensión se daría de manera difusa, sobreentendida o intuitiva, y de cuya existencia no serían conscientes muchos de los agentes y actores de un medio holístico que abarcaría desde un fisioterapeuta hasta un lama tibetano. La negociación que menciona Bowman, entre los profesionales y sus clientes, no sería sino una «búsqueda compartida» entre unos y otros para tratar de descubrir, o de definir con mayor precisión, cuál sería el «sentido» de esos procesos de sanación/aflicción. Hipotéticamente, estos procesos estarían orientados a hacer conscientes a las personas de que el ser humano no es un cuerpo espiritualizado, sino un espíritu encarnado.

Para los chamanes, una gran mayoría de los terapeutas que trabajan con energías desconocen, o solo conocen muy superficialmente, cómo «funciona» el mundo espiritual, cuáles son sus «leyes», cuáles son sus exigencias formativas y de transformación personal. Desde el punto de vista de los chamanes, este desconocimiento de lo que es la espiritualidad afecta a terapeutas, a sus clientes y, en general, a la cultura occidental. Por ejemplo, los occidentales que viajan a la selva peruana en busca de chamanes, consideran que el verdadero chamán es ante todo sanador (Fotiou, 2010b: 200). Los occidentales parecen percibir únicamente la vertiente terapéutica y de crecimiento personal de la práctica chamánica, y rechazan la idea de que el chamán que les ha dirigido la ceremonia de ayahuasca sea un brujo, o la idea de que existen espíritus intrínsecamente nefastos (Mabit, 2016: 8-9; Stuckrad, 2002: 774-775; Whitehead, 2004: 398). Según Mabit, los occidentales consideran que la brujería no les afecta porque no creen en ella (Labate, Anderson y

Jungaberle, 2011: 234), ni siquiera los profesionales que trabajan con técnicas terapéuticas energéticas asociadas a la Nueva Era. Así, muchos terapeutas —y sus clientes— «creen» que espiritualidad y sanación son sinónimos. Los terapeutas desconocen la existencia de diversas polaridades éticas que afectan no solo a las energías con las que ellos o ellas trabajan, sino también a las propias personas que trabajan como terapeutas; desconocen la importancia de la intención; y, por último, desconocen cómo protegerse de las energías negativas de los clientes o pacientes, y cómo transmutarlas para mantenerse sanos y limpios. Con frecuencia los chamanes mencionan a quienes practican técnicas como el reiki —terapia basada en la imposición de manos—, o quienes practican la canalización de energías en las que, por ignorancia, se vinculan a entidades del bajo astral creyendo que se están conectando con guías espirituales, ángeles o «maestros antiguos» —es decir, entidades del astral superior— (Labate, Anderson y Jungaberle, 2011: 234), y acaban enfermando ellos mismos, o sus clientes.

Los procesos de sanación/aflicción que se dan en las ceremonias de ayahuasca son sanadores en la medida en que permiten al participante tomar las riendas de su propia vida, e ir transformándola peldaño a peldaño. En este sentido, se puede concluir que la sanación «exige» un cambio de cosmovisión. A diferencia del medicamento, que puede curar sin que la persona sea consciente de ello, la «medicina» de la ayahuasca solo puede sanar en la medida en que la persona es consciente de su propio proceso de sanación. En la medida en que la persona va transformando su cosmovisión, e integrando este conocimiento de hacia dónde se dirige, va sintiéndose mejor, porque va entendiendo cuál es su lugar en la vida, a qué ha venido, cuál es su «misión», va entendiendo su «sentido», y esta comprensión es sanadora en sí misma, aunque el cuerpo físico esté enfermo. Expresiones como «transformación interior», «crecimiento personal», «evolución de la consciencia», «camino del corazón», «autorrealización», «autoactualización», etc., no son sino metáforas que describen este metaproceso por el que las personas van siendo conscientes, gradualmente, de su condición espiritual. Por tanto, se puede concluir que el proceso de sanación/aflicción de la persona «es» el proceso de comprensión de la realidad desde una ontología monista de tipo espiritual-energético; que el proceso de sanación y el proceso cognitivo de comprensión de la naturaleza espiritual o energética del ser humano son uno y el mismo, un proceso formado por múltiples procesos que es lo que denomino como «metaproceso». Parafraseando a Juvenal, la sanación es conocimiento, y el precio del conocimiento es la transformación personal. Desde la perspectiva chamánica, todos desean la salud, pero muy pocos la sanación; todos quieren saber, nadie pagar el precio.

Las prácticas chamánicas altoamazónicas en España ofrecen claves para la comprensión de la «nueva» espiritualidad como un fenómeno al que no se califica de preanimista o animista, sino de holístico, en el que la noción de

alma o de fuerzas tipo *mana* se denominan genéricamente como «energías» (Idoyaga, 2007: 53). Una espiritualidad instrumental orientada al bienestar, una espiritualidad terapéutica, no cültica; una práctica individual pero no individualista, que trata de desvelar la identidad común última de todo lo existente —«somos energía»—, orientada a la sanación en el más-acá y no a la salvación en el más-allá. Las prácticas chamánicas altoamazónicas en España, en torno a la ayahuasca, muestran que no estamos ante una convergencia entre salud y espiritualidad, sino ante un mismo fenómeno que se muestra con dos caras. El reconocimiento paulatino de la existencia de esa «escalera», que empieza en la salud y acaba en la espiritualidad, es esa transformación axiológica que, en opinión de Cornejo y Blázquez, «representa una de las mutaciones culturales más relevantes de los últimos tiempos, al menos en la medida en que afecta a dos fuentes de valores y creencias fundamentales, dos fuentes de conocimiento y experiencia que atañen a cuestiones primeras (como la salud) y últimas (como la espiritualidad)» (Cornejo y Blázquez, 2013: 26), y que, según Townsend (1988: 122), tiene la capacidad potencial «de cambiar radicalmente las creencias de la sociedad occidental».

GLOSARIO

Agencia espiritual: capacidad para interactuar con el mundo espiritual, y para mediar entre el mundo espiritual y un grupo humano.

Ayahuasca: palabra quechua compuesta de dos nombres: *Aya-* que significa cadáver de una persona, difunto; y *-Wasca* (quechua del Huallaga) / *-Waska* (quechua norteño) / *-Waskha* (quechua cuzqueño), que significa cuerda, sogá o bejuco (Wise, 1998; Academia Mayor de la Lengua Quechua, 1995). El término «ayahuasca» hace referencia a una bebida psicoactiva elaborada, por lo general, mezclando dos plantas originarias de la selva amazónica, el tallo de la liana *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Grisebach) Morton (Malpighiaceae), y las hojas del arbusto *Psychotria viridis*, Ruiz y Pav. (Rubiaceae). En Colombia la ayahuasca recibe el nombre de «yagé» o «yajé», y en su elaboración se suele emplear la *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.), B. Gates (Malpighiaceae), en vez de la *Psychotria viridis*. En Brasil la ayahuasca es conocida como «caapi» (Gates, 1982:113). La iglesia del Santo Daime la denomina *daime*, y la União do Vegetal (UDV) *hoasca* o *vegetal*. Desde una perspectiva vegetalista, y desde su noción de «planta maestra», la ayahuasca no debe confundirse con los llamados «análogos de la ayahuasca» o «anahuascas», que buscan «replicar» los efectos de la misma (Ott, 1994).

Brujo: empleado como malero, chamán que interactúa con energías de polaridad ética negativa o neutra, para su propio beneficio. En Perú se emplea para designar tanto a curanderos como a maleros.

Chamán, chamana: categoría analítica de carácter transcultural para referirse a aquellas personas que tienen la capacidad para interactuar y mediar con el mundo de lo que se denomina de manera genérica como espíritus, fuerzas o energías.

Chamanidad (shamanhood): es la cualidad que hace a un individuo ser chamán, y es lo que hace el chamán, y es independiente de una región geográfica concreta —ya sea Siberia, Perú o España— o de si el chamán es indígena u occidental. Esta noción hace referencia a la dimensión individual, biológica, transcultural y ahistórica de la actividad del chamán o chamana.

- Chamanidad amazónica*: hace referencia a los chamanes que emplean técnicas chamánicas usadas en la cuenca del Amazonas, en torno a plantas psicoactivas y no psicoactivas.
- Chamanismo*: dimensión colectiva, netamente local, e históricamente contingente de la práctica chamánica.
- Chamanismo amazónico*: dimensión colectiva de la práctica chamánica que se da en la cuenca del Amazonas. El chamanismo altoamazónico puede subdividirse en tres modalidades: una modalidad originaria o indígena, una vegetalista o mestiza y una religiosa.
- Comandante*: en la iglesia del Santo Daimé, quien dirige la ceremonia de ayahuasca.
- Conocimiento animista*: conocimiento variable que posee un grupo humano del mundo espiritual o energético.
- Conselheira*: máximo rango que puede alcanzar una mujer en la jerarquía espiritual y administrativa de la UDV.
- Contexto de inserción*: se puede caracterizar como un ámbito de integración ya existente, aunque marginal y subalterno, en el espacio sociocultural dominante, que reúne las condiciones mínimas o necesarias para recibir una práctica foránea y, al mismo tiempo, posee la capacidad de ofrecer un marco de interpretación, traducción y adaptación de la práctica foránea al marco local.
- Cortar una dieta*: técnica para «cerrar» el cuerpo físico y energético del dietante, para que pueda reintegrarse, paulatinamente, a la vida cotidiana, y que no experimente efectos adversos.
- Cosmovisión materna*: cosmovisión en la que se da la socialización primaria de un individuo.
- Cruzar una dieta*: interrupción del proceso de asimilación de las propiedades de la planta, o de cualquier otra sustancia que se esté dietando, pudiendo causar un gran malestar en el dietante. En estos casos, la dieta debe iniciarse de nuevo.
- Cuerpo espiritual*: atribución de corporalidad a lo que se identifica como el espíritu de una persona, que suele asociarse a una fuerza impersonal.
- Cuerpos energéticos*: atribución de corporalidad a las emociones —cuerpo emocional— y a la actividad psicológica o mental —cuerpo psicológico—, considerando las emociones y la actividad mental como energía.
- Curandero*: chamán que interactúa con energías de polaridad ética positiva o neutra, para beneficio del otro.
- Deontología del mal*: normas morales que regirían la reciprocidad negativa, no consistente en dar, sino en tomar, y que podría caracterizar la conducta del brujo malero.
- Dieta*: periodo de tiempo, de alrededor de una semana, durante el cual el dietante ingiere a diario una determinada planta o conjunto de plantas —u otras sustancias—, en condiciones de aislamiento y bajo restricciones alimentarias y conductuales, con el objetivo de adquirir sus propiedades.
- Enteógeno*: neologismo acuñado por Ruck *et al.* (1979), procedente de la palabra griega *entheos*, cuyo significado etimológico es «dios (*theos*) adentro», y que designa «aquellas drogas que producen visiones y de las cuales puede mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos [...] En un sentido más amplio, el término podría también ser aplicado a otras drogas, lo mismo naturales que artificiales, que inducen alteraciones de la conciencia similares a las que se han documentado respecto a la ingestión ritual de los enteógenos tradicionales».

- Espiritualidad*: concepción ontológica de la realidad que incluye la existencia de espíritus, fuerzas o energías, y que podría equivaler a la filosofía espiritualista denominada por Tylor (1871, vol. I: 425) como «animismo», pero en un sentido amplio, incluyendo bajo este concepto tanto fuerzas personales como impersonales y sin entender la noción de espíritu como una noción necesariamente derivada de la de alma.
- Ética curandera*: aproximación a una noción moral de la actividad del chamán.
- Facilitador*: persona que organiza las ceremonias de ayahuasca a un chamán.
- Fuerzas impersonales*: espíritus o energías a las que se les puede atribuir de manera limitada una cualidad de persona (*personhood*), dado que son entidades cuya intencionalidad queda limitada por una polaridad ética predeterminada —cualidad semimecánica— y que, debido a su poder inmanente, no permiten al chamán mantener una interacción de tú a tú con dicha energía.
- Fuerzas personales*: espíritus o energías que poseen agencia y a las que se les atribuyen cualidades humanas (*personhood*).
- Icarar*: técnica que emplea el chamán para transmitir, mediante el canto, una energía al mapacho o al perfume que, posteriormente, es transferido a los cuerpos de las personas mediante el soplado del humo del tabaco o del perfume.
- Ícaro*: canciones que cantan los chamanes, durante las ceremonias, para mover las energías. En shuar reciben el nombre de *anent*, en el Santo Daime de «himnos» y en la UDV de *chamadas*. En Perú, a diferencia de España, *ícaro* se pronuncia como palabra llana, no esdrújula.
- Limpia*: procedimiento terapéutico que emplea el chamán para despegar o extraer energías negativas de los cuerpos de los participantes en las ceremonias de ayahuasca.
- Maestro*: chamán en cuya casa o chacra tiene lugar la dieta, determina qué plantas dietar, en qué cantidad y con qué frecuencia deben tomarse, prepara las plantas, determina la duración de la dieta y, en general, cuida al dietante durante ese periodo de tiempo, pero no lo instruye formalmente.
- Mapacho*: cigarro de tabaco empleado en las prácticas chamánicas altoamazónicas.
- Mestre*: término con el que se designa a los fundadores de las iglesias ayahuasqueras, así como a los líderes de la UDV.
- Metaproceso de espiritualización*: conjunto de procesos de sanación/aflicción que se dan a lo largo de la vida y que pueden implicar un itinerario terapéutico-espiritual complejo por el que la persona va siendo consciente, gradualmente, de su condición espiritual.
- Modalidad chamánica*: prácticas chamánicas altoamazónicas que poseen un *ethos* o carácter propio. Las modalidades descritas son tres: una modalidad originaria, caracterizada por constituirse como un hecho social total; una modalidad vegetalista o mestiza, caracterizada por centrarse en procesos de sanación/aflicción; y una modalidad religiosa, de carácter colectivo, orientada al perfeccionamiento moral de sus miembros.
- Modelo religioso hegemónico*: conjunto de ideas, creencias y valores que determinan socioculturalmente qué es y qué no es religión, e igualmente importante, qué es y qué no es espiritualidad. Este modelo, en el que se subsume la espiritualidad a la religión, se construye históricamente a partir de una concepción dualista de la realidad, de la consolidación del cristianismo como prototipo de la religión en general y de la ciencia como saber verdadero.

Neochamanismo: término peyorativo empleado para describir prácticas chamánicas, sin distinguir las prácticas chamánicas racionales de las irracionales o pseudo-chamánicas.

Padrinho: líder espiritual del Santo Daime.

Plantas maestras: en el Vegetalismo, aquellas plantas que poseen un espíritu.

Polaridad ética: noción que alude a propiedades físicas en unión de propiedades intencionales y que trata de expresar la idea de los chamanes acerca de lo que son los espíritus, las fuerzas o las energías en una doble vertiente: según el tipo de efectos que causan y según la intencionalidad con la que son empleados. Así, estas fuerzas pueden subdividirse en energías de polaridad ética positiva, negativa o neutra.

Práctica espiritual: cualquier acción que permite, en mayor o menor grado, adquirir conocimiento de la ontología animista de la realidad.

Procesos de sanación/aflicción: procesos terapéuticos, de carácter holístico, que implican un proceso de transformación personal.

Purga: uso chamánico de plantas que induce una limpieza de energías negativas, generalmente mediante el vómito.

Recibir un ícaro: medio por el que un chamán aprende un nuevo *ícaro*, procedente generalmente de visiones o de sueños.

Shock cognitivo: experiencia de desestructuración personal derivada de un contacto abrupto con el mundo espiritual.

Soplada: procedimiento terapéutico que utiliza el chamán, similar a la limpia, en el que se emplean mapachos y perfumes.

Trabajo: término que hace referencia al periodo liminar de la ceremonia de ayahuasca, durante el que se sienten los efectos psicoactivos de la misma.

BIBLIOGRAFÍA

- ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA (1995): *Diccionario quechua - español - quechua = Qheswa - español - qheswa simi taque*, Qosqo (Peru): Municipalidad del Qosqo.
- ADLAM, Robert y HOLYOAK, Lorne (2005): *Shamanism in the postmodern world: A review essay*, *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 34 (3-4): 517-568.
- AGUIRRE MARTÍNEZ, José Carlos (2000): «Entrevista a Dacio Mingrone», *El idiota, revista monográfica de ideas*, (1): 255-261.
- ALCINA FRANCH, José; CIUDAD RUIZ, Andrés e IGLESIAS PONCE DE LEÓN, Josefa (1980): «El “temazcal” en Mesoamérica: evolución, forma y función», *Revista Española de Antropología Americana*, 10: 93-132. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA8080110093A/2526> [consulta: 26/02/2018].
- ALEKSEEV, N. A. (1987): «Shamanism among the Turkic Peoples of Siberia. Shamans and their Religious Practices», in Marjorie Mandelstam Balzer (ed.) (1990): *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, Armonk: M. E. Sharpe, pp. 49-109.
- ALEXIADES, Miguel N. (2009a): «Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives - an Introduction», in Miguel N. Alexiades (ed.) (2009): *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, Berghahn Press, pp. 1-43.
- (2009b): «Editor’s Preface», in Miguel N. Alexiades (ed.) (2009): *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, Berghahn Press, pp. xiii-xviii.
- ANDRADE, Afrânio Patrocínio de (1995): *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla. Um estudo centrado na união do vegetal*, SP, Brasil: Instituto Metodista de Ensino Superior São Bernardo do Campo. Disponible en: http://www.neip.info/downloads/afranio/afranio_01.pdf [consulta: 26/02/2018].
- ARAÚJO, Wladimir Sena (1997): *Navegando sobre as Águas do Mar Sagrado: História, Cosmologia e Ritual no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus*

- Fonte de Luz*, Mestrado em Antropologia Social, Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- ATKINSON, Jane Monnig (1992): «Shamanisms Today», *Annual Review of Anthropology*, 21: 307-330.
- BACIGALUPO, Ana Mariella (2007): *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among Chilean Mapuche*, Austin: University of Texas Press.
- BAER, Gerhard (1992): «The One Intoxicated by Tobacco. Matsigenka Shamanism», in Esther Jean Langdon y Gerhard Baer (eds.) (1992): *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 79-100.
- BAER, Roberta D.; WELLER, Susan C.; GONZÁLEZ FARACO, Juan Carlos y FERIA MARTÍN, Josefa (2006): «Las enfermedades populares en la cultura española actual: un estudio comparado sobre el mal de ojo», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXI (1): 139-156.
- BALDUS, Herbert (1946): «Kurt Nimuendajú, 1883-1945», *American Anthropologist*, 48 (2): 238-243.
- BALZER, Carsten (2002): «Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no “mercado das religiões”», en Beatriz Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2.^a ed., 2004, pp. 507-537.
- BALZER, Marjorie Mandelstam (1995): «The Poetry of Shamanism», en Graham Harvey (ed.) (2003): *Shamanism: A Reader*, London: Routledge, pp. 307-323.
- (1996): «Flights of the Sacred: Symbolism and Theory in Siberian Shamanism», *American Anthropologist*, 98 (2): 305-318.
- BARLEY, Nigel (1983): *El antropólogo inocente*, trad. de María José Rodellar, Barcelona: Anagrama, 17.^a ed., 2003.
- BAUD, Sébastien (2008): «L'ingestion d'ayahuasca parmi les populations indigènes et métisses de l'actuel Pérou. Une définition du chamanisme amazonien», *ethnographiques.org*, 15. Disponible en: <http://www.ethnographiques.org/IMG/pdf/arBaud.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- BEATTIE, John (1964): *Otras culturas*, trad. Adolfo de Alba, México: Fondo de Cultura Económica, 3.^a reimp., 1993.
- BENNETT, Bradley C. (1992): «Hallucinogenic Plants of the Shuarand Related Indigenous Groups in Amazonian Ecuador and Peru», *Brittonia*, 44 (4): 483-493.
- BEYER, Stephan V. (2009): *Singing to the Plants. A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- BLASER, Mario (2013): «Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology», *Current Anthropology*, 54 (5): 547-568.
- BOGHOSSIAN, Paul A. (2006): *El miedo al conocimiento: contra el relativismo y el constructivismo*, trad. Fabio Morales, Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- BOUSO SAIZ, José Carlos y RIBA, Jordi (2010): «An Overview of the Literature on the Pharmacology and Neuropsychiatric Long Term Effects of Ayahuasca», in Rafael Guimaraes dos Santos (ed.) (2011): *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, Transworld Research Network, pp. 55-63.
- BOWIE, Fiona (2013): «Building Bridges, Dissolving Boundaries: Towards a Methodology for the Ethnographic Study of the Afterlife, Mediumship and Spiritual Beings», *Journal of the American Academy of Religion*, 81 (3): 698-733.

- BOWMAN, Marion (1999): «Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, courses and Credentialism», *Social Compass*, 46 (2): 181-189.
- BOYER, Véronique (1999): «O pajé e o caboclo: de homem a entidade», *Mana*, 5 (1): 29-56. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n1/v5n1a02.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- BRISSAC, Sérgio Goés Telles (1999): *A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*, Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/32926483/A-Estrela-do-Norte-Iluminando-ate-o-Sul> [consulta: 26/02/2018].
- (2002): «José Gabriel da Costa: Trajetória de um Brasileiro, Mestre e Autor da União do Vegetal», en Beatriz Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2.^a ed., 2004, pp. 571-587.
- BROWN, Michael Forbes (1990): «El malestar del chamanismo», *Amazonia Peruana*, 10 (19): 63-88.
- BRYMAN, Alan (2008): *Social Research Methods*, Oxford: Oxford University Press.
- BURAWOY, Michael (1991a): «Introduction», en Michael Burawoy (ed.) (1991): *Ethnography Unbound. Power and Resistance in the Modern Metropolis*, Berkeley: University of California Press, pp. 1-7.
- (1991b): «The Extended Case Method», en Michael Burawoy (ed.) (1991): *Ethnography Unbound. Power and Resistance in the Modern Metropolis*, Berkeley: University of California Press, pp. 271-287.
- (1998): «Extended-Case Method», *Sociological Theory*, 16(1): 4-33. Disponible en: <http://burawoy.berkeley.edu/Methodology/ECM.ST.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- BUSTOS, Susana (2008): *The Healing Power of the Icaros: A Phenomenological Study of Ayahuasca Experiences*, San Francisco, California: Faculty of the California Institute of Integral Studies.
- BUSWELL, Robert E. Jr. y LOPEZ, Donal S. Jr. (eds.) (2014): *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press.
- CAL, Francisco de la (1998): *Relatos del Santo Daimé*, Madrid: Manuscritos, 2007.
- CAMINO, Lupe (1992): *Cerros, plantas y lagunas poderosas. La medicina al norte del Perú*, CIPCA PIURA.
- CAMPOS-NAVARRO, Roberto (2006): *Aspectos regulatorios de las prácticas de medicina tradicional en América Latina*, México.
- CAMPOS SOARES, Edson Lodi y PATRIOTA DE MOURA, Cristina (2011): «Development and Organizational Goals of the União do Vegetal as a Brazilian and International Religious Group», en Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle (eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp. 277-286.
- CANDEA, Matei (2014): «The Ontology of the Political Turn, Fieldsights - Theorizing the Contemporary», *Cultural Anthropology Online*. Disponible en: <http://culanth.org/fieldsights/469-the-ontology-of-the-political-turn> [consulta: 26/02/2018].
- CANTÓN DELGADO, Manuela (2001): *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona: Ariel.
- CARAVANTES GARCÍA, Carlos (2008): «La toma de la palabra pública por los indígenas y el proceso de acceso al poder en Bolivia», en Heriberto Cairo Carou y Walter O. Mignolo (eds.) (2008): *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial. El resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*, Madrid: Trama editorial, pp. 25-46.

- CARRITHERS, Michael; CANDEA, Matei; SYKES, Karen; HOLBRAAD, Martin y VENKATESAN, Soumya (2010): «Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester», *Critique of Anthropology*, 30 (2): 152-200.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2007): «Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes», en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 79-91. Disponible en: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogoomez.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (eds.) (2007a): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Disponible en: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogoomez.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- (2007b): «Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 9-23. Disponible en: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogoomez.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- CHANTRE y HERRERA, José (1770): *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)*, Madrid: Imprenta A. Avril, 1901. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000092844&page=1> [consulta: 26/02/2018].
- CLEMENTS, F. E. (1932): «Primitive Concepts of Disease», *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 32 (2): 185-252. Disponible en: <http://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp032-003.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- CODRINGTON, Robert (1891): *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, Oxford: Clarendon Press. Disponible en: <https://ia802606.us.archive.org/34/items/melanesiansstudi00codruoft/melanesiansstudi00codruoft.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- COMELLES, Josep M. y PERDIGUERO-GIL, Enrique (2015): «Begin the Beguine. Medicina y etnografía en Cataluña», en Enrique Perdiguero-Gil y Josep M. Comelles (eds.) (2015): *Medicina y etnografía en Cataluña*, Madrid: CSIC, pp. 15-34.
- COOPER, John M. (1949): «A Cross-Culturel Survey of South American Indian Tribes: Stimulants and Narcotics», in Julian H. Steward (ed.) (1963): *Handbook of South American Indians*, New York: Cooper Square Pub., vol. 5, pp. 525-558.
- CORNEJO VALLE, Mónica y BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, Maribel (2013): «La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico», *Revista de Antropología Experimental*, 13 (2): 11-30.
- COROMINAS, Joan y PASCUAL, José A. (1983): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid: Gredos, 3.^a reimp, 1997, 6 vols.
- COULON, Alain (1987): *La etnometodología*, trad. de Teodora Esteban, Madrid: Cátedra, 3.^a ed., 2005.
- CSORDAS, Thomas J. (1983): «The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 7 (4): 333-375.

- (1994): *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley: University of California Press.
- CSORDAS, Thomas J. y KLEINMAN, Arthur (1996): «The Therapeutic Process», in Carolyn F. Sargent y Thomas M. Johnson (eds.) (1996): *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Westport: Praeger, pp. 3-20.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (1983): *Ver, saber, poder: El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*, Perú: CAAAP, 1998.
- (1993): «Las plantas-maestro y sus discípulos. Curanderismo del Amazonas», *Revista Takiwasi*, 2: 29-43.
- (1994): «Bibliografía europea sobre el chamanismo en América del Sur», *Redial*, 3: 129-142. Disponible en: http://www.red-redial.net/doc/redial_3-junio_1994_pp.129-142.pdf [consulta: 26/02/2018].
- (1995): «Del proyectil al virus. El complejo de las flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico», en Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.) (1995): *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Universidad Iberoamericana, 1.ª ed., pp. 21-43.
- (2003): «Chamanismes à géométrie variable en Amazonie», en Roberte N. Hamayon (ed.) (2003): *Chamanismes*, París: Quadrige/PUF, *Revue Diogenes*, pp. 159-175.
- (2005): «Un “método de asimilación”. Sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas», en Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho, y Jean-François Bouchard (eds.) (2005): *Chamanismo y sacrificio: Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, pp. 165-176.
- CHIBNIK, Michael (1991): «Quasi-Ethnic Groups in Amazonia», *Ethnology*, 30 (2): 167-182.
- DAVIES, James (2010): «Introduction: Emotions in the Field», en James Davies y Dimitrina Spencer (eds.) (2010): *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford: Stanford University Press, pp. 1-31.
- DAVIS, Wade (2001): *El río*, trad. de Nicolás Suescún, Valencia: Pre-Textos, 1.ª reimp., 2005.
- DEMANGE, François (2000): *Amazonian Vegetalismo: A study of the healing power of chants in Tarapoto, Peru*, M.A. in Social Sciences by Independent Studies, University of East London.
- DESCOLA, Philippe (1993): *Las lanzas del crepúsculo: relatos jíbaros. Alta amazonia*, trad. Valeria Castelló-Jobert y Ricardo Ibarlucía, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- (2005): *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Horacio Pons, Madrid: Amorrortu Editores, 2012.
- DEVEREUX, George (1961): «Shamans as Neurotics», *American Anthropologist*, 3 (5): 1088-1090.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco (2013): *Teorías y metodologías para el estudio de la religión*. Disponible en: <http://fradive.webs.ull.es/masterupo/> [consulta: 26/02/2018].
- DIJK, Rijk van y PELS, Peter (1996): «Contested Authorities and the Politics of Perception: Deconstructing the Study of Religion in Africa», en Richard Werbner y T. Ranger (eds.) (1996): *Postcolonial Identities in Africa*, London:

- Zed Books, pp. 245-270. Disponible en: https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/9338/1/ASC_1267364_016.pdf [consulta: 26/02/2018].
- DIXON, Roland B. (1908): «Some Aspects of the American Shaman», *The Journal of American Folklore*, 21 (80): 1-12.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene (1994): «Drug Tourism in the Amazon», *Anthropology of Consciousness*, 5 (1): 16-19.
- DOMINGO, Alfonso (1991): *La madre de la voz en el oído*, Madrid: Fundamentos.
- (2005): *La serpiente líquida: chamanes, mitos y ritos del Amazonas*, Madrid: Alianza Editorial.
- DOS SANTOS, Rafael Guimarães (2011): *Ayahuasca: Physiological and Subjective Effects, Comparison with D-Amphetamine, and Repeated Dose Assessment*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona. Disponible en: <https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=959049#> [consulta: 26/02/2018].
- (2013): «A Critical Evaluation of Reports Associating Ayahuasca with Life-Threatening Adverse Reactions», *Journal of Psychoactive Drugs*, 45 (2): 179-188.
- DOS SANTOS, Rafael Guimarães; GRASA, Eva; VALLE, Marta; BALLESTER, María Rosa; BOUSO, José Carlos; NOMDEDEU, Josep F.; HOMS, Rosa; BARBANOJ, Manel J. y RIBA, Jordi (2011): «Pharmacology of Ayahuasca Administered in Two Repeated Doses», *Psychopharmacology*, 219 (4): 1039-1053.
- DUBOIS, Thomas A. (2011): «Trends in Contemporary Research on Shamanism», *Numen*, 58 (1): 100-128.
- DUDLEY, Meredith (2009): «Intermediation, Ethnogenesis and Landscape Transformation at the Intersection of the Andes and the Amazon: The Historical Ecology of the Lecos of Apolo, Bolivia», in Miguel N. Alexiades (ed.) (2009): *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, New York: Berghahn Press, pp. 141-166.
- DUMONT, Louis (1980): «El valor en los modernos y en los otros», en Honorio Velasco (1995): *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*, Madrid: Cuadernos de la UNED, 6.^a reimp., 2001, pp. 539-573.
- DURANTI, Alessandro (2010): «Husserl, intersubjectivity and anthropology», *Anthropological Theory* 10 (1): 1-20. Disponible en: <http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/duranti/Husserl-Intersubject-AT.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- DURKHEIM, Émile (1897): *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Madrid: Alianza Editorial, 2.^a reimp., 2004.
- (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*, ed. de Santiago González Noriega, trad. Ana Martínez Arancón, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- ECUADOR. MINISTERIO DE EDUCACIÓN ECUATORIANO (2009): *Kichwa yachakukkunapa shimiyuk kamu. Diccionario Kichwa - Castellano*, Ministerio de Educación de Ecuador. Disponible en: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/diccionarioKichwaEcuador.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- ELIADE, Mircea (1961): «Recent Works on Shamanism, a Review Article», *History of Religions*, 1 (1): 152-186.
- (1964): *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trad. Willard R. Trask, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2.^a ed., 2004.
- EMBER, Carol R. y EMBER, Melvin (1996): *Antropología Cultural*, Madrid: Prentice Hall.
- ERICKSON, Frederick (1971): «The Cycle of Situational Frames: A Model for Microethnography», Paper presented at the *Midwest Anthropology Meeting*, Detroit.

- ERNST, A. (1889): «On The Etymology of the Word Tobacco», *American Anthropologist*, 2 (2): 133-142.
- ESTRADA, Alvaro (1977): *Vida de Maria Sabina: la sabia de los hongos*, México: Siglo Veintiuno, 1979.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1931): «Sorcery and Native Opinion», *Africa: Journal of the International African Institute*, 4 (1): 22-55.
- (1937): *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1976.
- (1956): *Nuer Religion*, Oxford: Clarendon Press. Disponible en: <https://archive.org/download/nuerreligion00evan/nuerreligion00evan.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- (1965): *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid: Siglo XXI de España, 8.ª ed., 1991.
- FABIAN, Johannes (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press.
- FÁBREGAS, Josep Maria, GONZÁLEZ, Débora; FONDEVILA, Sabela; CUTCHET, Marta; FERNÁNDEZ, Xavier; RIBEIRO BARBOSA, Paulo César; ALCÁZAR-CÓRCOLES, Miguel Ángel; BARBANOJ, Manel J.; RIBA, Jordi y BOUSO, José Carlos (2010): «Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca», *Drug and Alcohol Dependence*, 111 (3): 257-61.
- FAUSTO, Carlos (2001): *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Brasil: Edusp.
- FAVRET-SAADAT, Jeanne (1990): «About participation», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14 (2): 189-199.
- (2009): «Being affected», *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1): 435-445. Disponible en: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau2.1.019> [consulta: 26/02/2018].
- FERGUSON, Marilyn (1980): *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*, Los Angeles: Tarcher.
- FERICGLA GONZÁLEZ, Josep María (1994): *Los jibaros, cazadores de sueños*, Quito: Abya-Yala, 2.ª ed, 1996.
- (2000): *Los chamanismos a revisión: De la vía del éxtasis a Internet*, Barcelona: Kairós.
- FERNANDES, Vera Fróes (1983): *História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime*, Manaus: SUFRAMA.
- FERNANDEZ, James W. y FERNANDEZ, Renate L. (2001): «Returning to the path: the use of iboga[ine] in an equatorial African ritual context and the binding of time, space, and social relationships», *The Alkaloids: Chemistry and Biology*, 56: 235-247.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo (1535): *Historia general y natural de las Indias*, Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia, 4 vols. Disponible en: <https://archive.org/download/generalynatural01fernrich/generalynatural01fernrich.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (1997): *Testimonio kallawayaya: medicina y ritual en los Andes de Bolivia*, Quito: Abya-Yala.
- (2002): *Simbolismo ritual entre los aymaras: mesas y yatiris*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/1678/1/T17810.pdf> [consulta: 26/02/2018].

- (2004a): «Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia», en Gerardo Fernández Juárez (coord.) (2004): *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Quito, Abya-Yala, pp. 279-300. Disponible en: <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2011/08/LIBRO-SALUD-E-INTERCULTURALIDAD.pdf> [consulta: 07/01/2015].
- (2004b): *Presentación. La llama de Tintín*, en Gerardo Fernández Juárez (coord.) (2004): *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Quito: Abya-Yala, pp. 9-14.
- FERNÁNDEZ, Eduardo (1984): «La muerte del Inca. Dos versiones de un mito ashaninka», *Anthropologica*, 2 (2): 201-208. Disponible en: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/658/639> [consulta: 26/02/2018].
- FERRÁNDIZ MARTÍN, FRANCISCO (2004): *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*, Bilbao: Universidad de Deusto.
- FERREIRA, Cláudio Alvarez (2008): *O Vinho das Almas: xamanismo, sincretismo e cura na doutrina do Santo Daime*, Mestrado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponible en: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/20811/1/Claudio%20Alvarez%20Ferreira.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- FEYERABEND, Paul (1975): *Against Method*, London: New Left Books.
- FIELD, Les W. (1994): «Review: Who are the Indians? Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America», *Latin American Research Review*, 29 (3): 237-248.
- FOTIOU, Evgenia (2010a): *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru*, Dissertation, University of Wisconsin-Madison. Disponible en: http://www.neip.info/downloads/Fotiou_Ayahuasca_2010.pdf [consulta: 26/02/2018].
- (2010b): «Encounters with Sorcery: An Ethnographer’s Account», *Anthropology and Humanism*, 35(2): 192-203. Disponible en: https://www.academia.edu/696087/Fotiou_E_2010_Encounters_with_Sorcery_An_Ethnographers_Account_Anthropology_and_Humanism_35_192-203 [consulta: 26/02/2018].
- FOUCAULT, Michel (1973): *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Barcelona: Tusquets, 2005.
- FURST, Peter T. (1994): «Introduction: An Overview of Shamanism», in Gary Seaman y Jane S. Day (eds.) (1994): *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*, Boulder: University Press of Colorado, pp. 1-28.
- GAINES, Atwood y HAHN, R. A. (eds.) (1982): «Physicians of Western Medicine: Five Cultural Studies [Special Issue]», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 6 (3): 215-384.
- GAINES, Atwood D. y DAVIS-FLOYD, Robbie (2004): «Biomedicine», in Carol R. Ember y Melvin Ember (eds.) (2004): *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World’s Cultures*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- GALVÃO, Eduardo Enéas (1952): *The Religion of an Amazon Community: A Study in Culture Change*, Ann Arbor: University Microfilms.
- (1955): *Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- GATES, Bronwen (1982): *Banisteriopsis, Diplopterys (Malpighiaceae)*, Flora Neotropica, n.º 30, New York: The New York Botanical Garden.

- GIABELLINA BRUMANA, Fernando y GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Elda (2000): *Umbanda. El poder del margen. Un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social*, Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones.
- GLASER, Barney G. y STRAUSS, Anselm L. (1967): *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine Publishing Company.
- GLASS-COFFIN, Bonnie (2010): «Anthropology, Shamanism, and Alternate Ways of Knowing-Being in the World: One Anthropologist's Journey of Discovery and Transformation», *Anthropology and Humanism*, 35 (2): 204-217.
- GLASS-COFFIN, Bonnie y KISSKEENTUM (2012): «The Future of a Discipline: Considering the Ontological / Methodological Future of the Anthropology of Consciousness, Part IV: Ontological Relativism or Ontological Relevance: An Essay in Honor of Michael Harner», *Anthropology of Consciousness*, 23 (2): 113-126.
- GOLDENWEISER, Alexander A. (1915): «Spirit, Mana, and the Religious Thrill», *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 12 (23): 632-640.
- GOOD, Byron J. (1994): *Medicina, racionalidad y experiencia: una perspectiva antropológica*, trad. Víctor Pozanco, Barcelona: Bellaterra, 2003.
- GOULART, Sandra Lucia (1996): *A História do Encontro do Mestre Irineu com a Ayahuasca: Mitos Fundadores da Religião do Santo Daime*, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH-USP. Disponible en: www.neip.info/downloads/t_sandra_encontro.pdf [consulta: 23/12/2014].
- (2004): *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*, Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp.
- GOW, Peter (1996): «River People: Shamanism and History in Western Amazonia», in Nicholas Thomas y Caroline Humphrey (eds.) (1996): *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 90-114.
- (2004): «Book review - O Uso Ritual Da Ayahuasca. Beatriz Caiuby Labate and Wladimir Sena Araújo (eds.) Campinas: Mercado Letras, 2002. 686 pp.», *American Anthropologist*, 106 (3): 624-624.
- GREENWOOD, Susan (2000): *Magic, Witchcraft and the Otherworld*, Oxford: Berg Publishers.
- GROF, Stanislav (1980): *Psicoterapia con LSD. El potencial curativo de la medicina psiquedélica*, trad. Isabel Silveira, Barcelona: La Liebre de Marzo, 2005.
- GROISMAN, Alberto (1991): *Eu Venho da Floresta: ecletismo e praxis xamânica daimista no «Céu do Mapiá»*, Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Antropologia Social da UFSC, Florianópolis.
- (2002): «O Lúdico e o Cósmico: Rito e Pensamento entre Daimistas Holandeses», *Antropologia em Primeira Mão*, 53: 1-20.
- (2008): «Religiones del Ayahuasca: modalidades de agencia y normatización del uso sacramental de una bebida psicoativa en la sociedad contemporánea», *II Congreso Internacional de la Sociedad para el Estudio de la Religión, la Naturaleza y la Cultura*, Morélia, 17 y 20 de enero de 2008.
- (2009): «Trajectories, Frontiers, and Reparations in the Expansion of Santo Daime to Europe», in Thomas J. Csordas (ed.) (2009): *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley: University of California Press, pp. 185-203.
- GRONWOLD, Sylvia (1972): «Did Frank Hamilton Cushing go native?», en Solon T. Kimball y James B. Watson (eds.) (1972): *Crossing cultural boundaries: the anthropological experience*, San Francisco: Chandler Pub. Co.

- GROTTI, Vanessa Elissa y BRIGHTMAN, Marc (2012): «Humanity, Personhood and Transformability in Northern Amazonia», in Marc Brightman; Vanessa Elisa Grotti y Olga Ulturgasheva (eds.) (2012): *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Oxford: Berghahn, pp. 162-174.
- GUBER, Rosana y ROSATO, Ana M. (1986): «La construcción del objeto en la investigación en antropología social, una aproximación», *Congreso Argentino de Antropología Social*. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/51337856/Rosana-Guber-Objeto-en-Antropologia-Social> [consulta: 26/02/2018].
- GUFFROY, Jean (2008): «Cultural Boundaries and Crossings: Ecuador and Peru», en Silverman, Helaine y William H. Isbell (eds.) (2008): *The Handbook of South American Archaeology*, New York: Springer, pp. 889-902.
- HAHN, R. A. y GAINES, A. D. (eds.) (1985): *Physicians of western medicine: Anthropological approaches to theory and practice*, Dordrecht, The Netherlands: Reidel.
- HAHN, Robert y KLEINMAN, Arthur (1983): «Biomedical Practice and Anthropological Theory: Frameworks and Directions», *Annual Review of Anthropology*, 12: 305-333.
- HALLOWELL, A. Irving (1960): «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View», en Graham Harvey (ed.) (2002): *Readings in Indigenous Religions*, London: Continuum, pp. 17-49.
- HAMAYON, Roberte Nicole (1993): «Are “Trance”, “Ecstasy” and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?», *Shaman*, 1 (1-2): 17-40.
- (1998): «“Ecstasy” or the West-Dreamt Siberian Shaman», en Wautischer, Helmut (ed.) (1998): *Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology*, Aldershot: Ashgate Publishing, pp. 175-187.
- (2005): «Le concept de chamanisme: une construction occidentale», *Religions et Histoire*, n.º 5, pp. 8-23.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul (1983): *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona: Paidós, 2.ª ed., 1994.
- HAMPEIS, Heinz Valentín (1994): *El éxtasis shamánico de la conciencia. Principio medular de la medicina shamánica*, Quito: Abya-Yala.
- HARNER, Michael J. (1972): *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*, London: Robert Hale and Company, 1973.
- (1973): «Introduction», en Harner, Michael J. (ed.) (1973): *Hallucinogens and Shamanism*, Londres: Oxford University Press, pp. xi-xv.
- (1980): *The Way of the Shaman: a Guide to Power and Healing*, New York: Harper y Row.
- (1988): «¿Qué es un chamán?», en Gary Doore (ed.) (1988): *El viaje del chamán*, Barcelona: Kairós, 4.ª ed., 2002, pp. 24-35.
- (1999): «Science, Spirits, and Core Shamanism», *Shamanism*, 12 (1). Disponible en: <http://www.shamanism.org/articles/article10.html> [consulta: 26/02/2018].
- HARRIS, Marvin (1979): *El materialismo cultural*, Madrid: Alianza Editorial, 1.ª reimp. 1985.
- HECKENBERGER, Michael J. (2008): «Amazonian Mosaics: Identity, Interaction, and Integration in the Tropical Forest», en Helaine Silverman y William H. Isbell (eds.) (2008): *The Handbook of South American Archaeology*, New York: Springer, pp. 941-961.

- HECKENBERGER, Michael J. y GÓES NEVES, Eduardo (2009): «Amazonian Archaeology», *Annual Review of Anthropology*, 38: 251-266.
- HEELAS, Paul (1996): *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Cambridge, USA: Wiley-Blackwell.
- (2002): «The Spiritual Revolution: From “Religion” to “Spirituality”», in Linda Woodhead; Paul Fletcher, Hiroko Kawanami y David Smith (eds.) (2002): *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, London and New York: Routledge, pp. 357-377.
- (2006): «Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life», *The Hedgehog Review*, 8 (1-2): 46-58. Disponible en: <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12FHeelas.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- HEELAS, Paul y WOODHEAD, Linda (2005): *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.
- HEIM, Roger (1978): *Les Champignons toxiques et hallucinogènes*, Paris: Boubé, 2.^a ed.
- HEINZE, Ruth-Inge (1992): «The Role and Functions of Contemporary Shamans in Southeast Asia», *Diogenes*, (158): 133-144.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin y WASTELL, Sari (2007): «Introduction: Thinking Through Things», en Amiria, Henare; Martin Holbraad y Sari Wastell (eds.) (2007): *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, London: Routledge, pp. 1-31.
- HENMAN, Anthony Richard (1986): «Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil», *América Indígena*, 46 (1): 219-234.
- HERMIDA SALAS, Pablo Andrés (2010): «Chamanismo y Etnoturismo: La venta de rituales de ayahuasca y la compra de sentidos en el alto Napo», *Cuadernos de Investigación*, 8. Disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/empresasindigenas/docs/2092.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- HILL, Jonathan (1996): «Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture», en Jonathan Hill (ed.) (1996): *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City: University of Iowa Press, pp. 142-160.
- HOLBRAAD, Martin (2014): «Tres provocaciones ontológicas», *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, (18): 127-139. Disponible en: <https://aldizkaria.ankulegi.org/index.php/ankulegi/article/view/69/179> [consulta: 26/02/2018].
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2014): «The Politics of Ontology: Anthropological Positions, Fieldsights - Theorizing the Contemporary», *Cultural Anthropology Online*. Disponible en: <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions> [consulta: 26/02/2018].
- HOLLIS, M. y LUKES, S. (eds.) (1982): *Rationality and Relativism*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- HOPPÁL, Mihály (1993): «Shamanism: Universal Structures and Regional Symbols», en Mihály Hoppál y Keith Howard (eds.) (1993): *Shamans and Cultures*, Budapest/Los Angeles: Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, pp. 181-192.
- HORTON, Robin (1993): *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*, New York: Cambridge University Press.

- HORTON, Robin y FINNEGAN, Ruth H. (eds.) (1973): *Modes of thought; essays on thinking in Western and non-Western societies*, London: Faber.
- HOWES, David (2011): «Polysensoriality», en Mascia-Lees, Fran (ed.): *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 435-450.
- HUGHES, Dureen J. (1991): «Blending with an other: an analysis of trance channeling in the United States», *Ethos*, 19 (2): 161-184.
- HUGH-JONES, Christine (1979): *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen (1979): *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2012): «Foreword», in Marc Brightman, Vanessa Elisa Grotti, y Olga Ulturgasheva (eds.) (2012): *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Oxford: Berghahn, pp. xi-xiv.
- HULTKRANTZ, Åke (1978): «Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism», en Vilmos Diószegi y Mihály Hoppál (eds.) (1996): *Shamanism in Siberia*, Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 1-32.
- (1993): «Introductory Remarks on the Study of Shamanism», *Shaman*, 1 (1-2): 5-16.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde (2005): «Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual», *Scripta Ethnologica*, 27: 111-147. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/148/14811516007.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- (2007): «La clasificación de las medicinas, la atención de la salud y la articulación de factores culturales, sociales, económicos y étnicos. Itinerarios terapéuticos en contextos pluriculturales y multiétnicos de Argentina», en Anatilde Idoyaga Molina (2007): *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*, Buenos Aires: Editorial CAEA-IUNA, vol. II, pp. 5-65.
- ILLIUS, Bruno (1992): «The Concept of Nihue Among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru», en Esther Jean Langdon y Gerhard Baer (eds.) (1992): *Portals of Power: Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 63-77.
- JACKSON, Michael D. (1989): *Paths toward a clearing: radical empiricism and ethnographic inquiry*, Bloomington: Indiana University Press.
- (1998): *Minima ethnographica: Intersubjectivity and the anthropological project*, Chicago: University of Chicago Press.
- JAMES, William (1902): *Las variedades de la experiencia religiosa*, vers. J. F. Yvars, Barcelona: Península, 2002.
- JAUREGUI, X.; CLAVO, Z. M.; JOVEL, E. M. y PARDO-DE-SANTAYANA, M. (2011): «“Plantas con madre”: Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon», *Journal of Ethnopharmacology*, 134 (3): 739-752.
- JULES-ROSETTE, Bennetta (1975): *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*, Ithaca; London: Cornell University Press.
- KAHNEMAN, Daniel y FREDERICK, Shane (2005): «A Model of Heuristic Judgment», en Keith J. Holyoak y Robert G. Morrison (eds.) (2005): *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 267-293.

- KELLY, John D. (2014): «Introduction. The ontological turn in French philosophical anthropology», *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1): 259-269. Disponible en: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau4.1.011> [consulta: 26/02/2018].
- KENSINGER, Kenneth M. (1991): «A Body of Knowledge, or, the Body Knows», *Expedition*, 33 (3): 37-45. Disponible en: <http://www.penn.museum/documents/publications/expedition/PDFs/33-3/Kensinger.pdf> [consulta: 26/02/2018]
- KIM, Seong-nae (2004): «Cheju-do Island Shamanism (Korea)», en Mariko Namba Walter y Eva Jane Neumann Fridman (eds.) (2004): *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Santa Bárbara: Abc Clío, pp. 666-670.
- KING, Alexander D. (1999): «Soul Suckers: Vampiric Shamans in Northern Kamchatka, Russia», *Anthropology of Consciousness*, 10 (4): 57-68.
- KLIMO, Jon (1993): «Channeling», in B. Kane, J. Millay y D. H. Brown (eds.) (1993): *Silver threads: 25 years of parapsychology research*, Westport: Praeger Publishers, pp. 258-266.
- KOSS-CHIOINO, Joan (2010): «Introduction to “Do Spirits Exist? Ways to Know”», *Anthropology and Humanism*, 35 (2): 131-141.
- KROEBER, Alfred Louis (1941): «Culture Element Distributions: XV Salt, Dogs, Tobacco», *University of California Anthropological Records*, 6 (1): 1-20. Disponible en: <http://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucar006-002.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- KUHN, Thomas (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, México: Fondo de Cultura Económica, 19.ª reimp., 2000.
- LA BARRE, Weston (1938): *The Peyote Cult*, New Haven: Yale University Press, 1964.
- (1964): «The Narcotic Complex of the New World», *Diogenes*, 12 (48): 125-138.
- (1972): «Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion», in Peter T. Furst (1972): *Flesh of the Gods*, Nueva York: Praeger, pp. 261-278.
- LABATE, Beatriz Caiuby (2001): *Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo*. Disponible en: <http://www.neip.info/downloads/Tespan.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- (2002): «A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras», en Beatriz Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2.ª ed., 2004, pp. 231-273.
- (2011): *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas. Disponible en: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280737/1/Labate_BeatrizCaiuby_D.pdf [consulta: 26/02/2018].
- (2014): «The Internationalization of Peruvian Vegetalismo», en Labate, Beatriz Caiuby y Clancy Cavnar (eds.) (2014): *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, New York: Oxford University Press, pp. 182-205.
- LABATE, Beatriz Caiuby y CAVNAR, Clancy (eds.) (2014): *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, New York: Oxford University Press.
- LABATE, Beatriz Caiuby y PACHECO, Gustavo (2002): «Matrizes maranhenses do Santo Daime», en Beatriz Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2.ª ed., 2004, pp. 303-344.

- (2011): «The Historical Origins of Santo Daime: Academics, Adepts, and Ideology», en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle (eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp. 71-84.
- LABATE, Beatriz Caiuby; ANDERSON, Brian y JUNGABERLE, Henrik (2011): «Ritual Ayahuasca Use and Health: An Interview with Jacques Mabit», en Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle (eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp. 223-243.
- LABATE, Beatriz Caiuby y SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.) (2002): *O uso ritual da ayahuasca*, Campinas: Mercado de Letras, 2.^a ed., 2004.
- LABATE, Beatriz Caiuby y JUNGABERLE, Henrik (eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Germany, Lit Verlag.
- LABATE, Beatriz Caiuby y BOUSO, José Carlos (eds.) (2013): *Ayahuasca y salud*, Barcelona: La Liebre de Marzo.
- LABATE, Beatriz Caiuby; MISSAWA CAMURÇA, Denizar; BRISSAC, Sergio y OTT, Jonathan (2011): «Hoasca Ethnomedicine: Traditional Use of “Nove Vegetais” (“Nine Herbs”) by the Uniao do Vegetal», in Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle (eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp. 49-69.
- LAKOFF, George (1987): «Cognitive models and prototype theory», en Neisser, Ulric (ed.) (1987): *Concepts and conceptual development: ecological and intellectual factors in categorization*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 63-100.
- LAMB, Frank Bruce (1971): *Un brujo del alto Amazonas. La historia de Manuel Córdova-Ríos*, Palma de Mallorca: Terra Incognita, 1998.
- LANGDON, Esther Jean Matteson (1979): «Yage Among the Siona: Cultural Patterns and Visions», en David L. Browman y Ronald A. Schwarz (eds.) (1979): *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*, The Hague: Mouton Publishers, pp. 63-80.
- (1992a): «DAU. Shamanic Power in Siona Religion and Medicine», in Esther Jean Langdon y Gerhard Baer (eds.) (1992): *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 41-61.
- (1992b): «Introduction. Shamanism and Anthropology», en Esther Jean Langdon y Gerhard Baer (eds.) (1992): *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 1-21.
- (1996): «Introdução: Xamanismo - velhas e novas perspectivas», en Esther Jean Matteson Langdon (org.) (1996): *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*, Florianópolis: UFSC, pp. 9-39.
- (2006): «Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity», *Antropologia em Primeira Mão*, 92: 1-39.
- LAPLANTINE, F. (1996): *La description ethnographique*, trad. M.^a Isabel Jociles Rubio, Paris: Armand Coline, 2005.
- LASSITER, Luke Eric (2005): *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago: University of Chicago Press.
- LATOUR, Bruno (1991): *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*, trad. Victor Goldstein, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- LATOUR, Bruno y WOOLGAR, Steve (1986): *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.

- LE BRETON, David (1990): *Antropología del cuerpo y modernidad*, trad. de Paula Mahler, Buenos Aires: Nueva Visión, 2002. Disponible en: <https://programadssrr.files.wordpress.com/2013/05/le-breton-david-antropologia-del-cuerpo-y-modernidad.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- LEVY-BRUHL, Lucien (1910): *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París: Les Presses Universitaires de France, 9.ª ed., 1951. Disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/fonctions_mentales/fonctions_mentales.html [consulta: 26/02/2018].
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958): *Antropología estructural*, trad. Eliseo Verón, Barcelona: Paidós, 1987.
- LEWIS, Ioan Myrddin (1971): *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, 2.ª ed., London: Routledge, 1989.
- (1989): «South of North: Shamanism in Africa. A Neglected Theme», *Paideuma*, 35: 181-188.
- LIENHARDT, Godfrey (1961): *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Oxford: Oxford University Press.
- LOPATIN, Ivan (1960): «Origin of the Native American steam bath», *American Anthropologist*, 62 (6): 977-993.
- LÓPEZ DE DICASTILLO GORRICO, Jesús (1992): *Ayahuasca, la saga de la muerte. Relatos de la amazonia*, Navarra: Imprenta Gráficas Xavier.
- LÓPEZ-PAVILLARD, Santiago (2008): *La recepción de la ayahuasca en España*, trabajo para la obtención del DEA, Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: http://eprints.ucm.es/7922/1/DEA_FINAL.pdf [consulta: 26/02/2018].
- (2014): «¿Que relación tiene la salud con la espiritualidad, y cómo se entiende esta relación en occidente? Una perspectiva desde dos puntos de vista», en *Periferias, Fronteras y Diálogos. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, pp. 4595-4622, en <http://digital.publicacionsurv.cat/index.php/purv/catalog/download/123/107/253-1> [consulta: el 26/02/2018].
- (2015): *La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Antropología Social. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/37817/1/T37287.pdf> [consulta: 26/02/2018].
- (2016): «Saberes y contextos de uso de la ayahuasca: ¿Es el diálogo una utopía?», *II Conferencia Mundial de la Ayahuasca*, Rio Branco (Brasil), 21 de octubre de 2016. Disponible en: https://www.academia.edu/29439086/Saberes_y_contextos_de_uso_de_la_ayahuasca_Es_el_di%C3%A1logo_una_uto%C3%ADa [consulta: 26/02/2018].
- LÓPEZ-PAVILLARD, Santiago y CASAS, Diego de las (2011): «Santo Daime in Spain: a Religion with a Psychoactive Sacrament», en Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle (eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp. 365-374. Disponible en: https://www.academia.edu/3190174/Santo_Daime_in_Spain_a_Religion_with_a_Psychoactive_Sacrament [consulta: 03/03/2018].
- LÓPEZ-PAVILLARD, Santiago y LLERA BLANES, Ruy (2017): «Etnografiando prácticas espirituales: sentido y compromiso frente a la utopía», en VV. AA.: *Antropo-*

- logías en transformación: Sentidos, compromisos y utopías. Libro de Actas del XIV Congreso de Antropología de la FAAEE*, Valencia: Universidad de Valencia, ISBN: 9788491330936. Disponible en: https://www.academia.edu/34732244/ETNOGRAFIANDO_PR%C3%81CTICAS_ESPIRITUALES_SENTIDO_y_COMPRMISO_FRENTE_A_LA_UTOP%C3%8DA [consulta: 03/03/2018].
- LOVEJOY, Arthur Oncken (1906): «The Fundamental Concept of the Primitive Philosophy», *The Monist*, 16 (3): 357-382.
- LOWEN, Alexander (1975): *Bioenergetics*, Harmondsworth: Penguin Books, 1976.
- LUCKMANN, Thomas (1967): *La religión invisible*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.
- LUHRMANN, Tanya Marie (1989): *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic and Witchcraft in Present-Day England*, Oxford: Blackwell.
- LUKES, Steven (1967): «Some Problems about Rationality», en Wilson, Bryan R. (ed.) (1970): *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 194-213.
- LUNA, Luis Eduardo (1983): «El concepto de plantas que enseñan, entre cuatro shamanes mestizos de Iquitos, nordeste del Perú», *Revista Colombiana de Antropología*, 24: 44-60.
- (1984): «The Healing Practices of a Peruvian Shaman», *Journal of Ethnopharmacology*, 11 (2): 123-133.
- (1986): *Vegetalismo. Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm: Almqvist y Wiksell International.
- (1992): «ICAROS. Magic Melodies among the Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon», en Langdon, Esther Jean y Gerhard Baer (eds.) (1992): *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 231-253.
- (2011a): «Indigenous and mestizo use of ayahuasca. An overview», en Rafael Guimaraes dos Santos (ed.) (2011): *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, Transworld Research Network, 2010, Transworld Research Network, pp. 1-21.
- (2011b): «Some Reflections on the Global Expansion of Ayahuasca», en Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle (eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp. 123-129.
- LUNA, Luis Eduardo y AMARINGO, Pablo (1991): *Ayahuasca visions: The religious iconography of a Peruvian shaman*, Berkeley, CA: North Atlantic Books.
- LLAGOSTERA MARTÍNEZ, Agustín; TORRES, Manuel C. y COSTA M. Antonietta (1988): «El complejo psicotrópico en Solcor 3 (San Pedro de Atacama)», *Estudios Atacameños*, 9: 67-106.
- MABIT, Jacques (1996): *El Chamanismo y el hombre contemporáneo*. Disponible en: http://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/shamanismo_y_el_hombre_contemporaneo.pdf [consulta: 03/03/2018].
- (2007): «Ayahuasca in the Treatment of Addictions», en Winkelman, Michael y Thomas B. Roberts (eds.) (2007): *Psychedelic Medicines: New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments*, vol. II, Westport, CT: Praeger/Greenwood Publishers, pp. 87-105.
- (2008): «Prólogo», en Ana María Pérez (2008): *Naturaleza Silvestre. Ceremonias de un chamán amazónico*, Santiago, Chile: Editorial Universidad Bolivariana, 2.^a ed., pp. 5-14. Disponible en: http://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/hora_chakarunas.pdf [consulta: 03/03/2018].

- (2016): «¿Coca y ayahuasca, mismo destino?», *II Conferencia Mundial de la Ayahuasca*, Río Branco (Brasil). Disponible en: http://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/coca-ayahuasca-mismo-destino.pdf [consulta: 03/03/2018].
- MACRAE, Edward (1992): *Guiado por la luna: shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto de Santo Daime*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.
- (2000): *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña*, Quito: Abya-Yala.
- MADER, Elke (1996): *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*, trad. de Jorge Gómez R., Quito: Abya-Yala, 1999. Disponible en: <http://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/11663/Metamorfosis%20del%20Poder.pdf?sequence=1> [consulta: 03/03/2018].
- MAGNIN, Juan (1740): «Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América meridional, y de sus Misiones de Succumbíos de Religiosos de S. Franc.º, y de Maynas de PP. de la Comp.ª de de JHS. a las orillas del gran Río Marañón, hecha para el mapa que se hizo el año 1740, por el P. Juan Magnin, de dha. comp.ª, misionero en dichas misiones», en Pablo Maroni, A. de Zárate y J. Magnin (1988): *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribías por los años de 1783 un misionero de la misma. Seguidas de las Relaciones de los P.P. A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740)*, ed. de Jean Pierre Chaumeil, Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, pp. 463-534.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2007): «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto», en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167. Disponible en: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf> [consulta: 03/03/2018].
- MARCUS, George E. (1995): «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- MARETT, Robert Ranulph (1909): *The Threshold of Religion*, London: Methuen y co. Disponible en: <https://archive.org/download/thresholdofrelig00mareuoft/thresholdofrelig00mareuoft.pdf> [consulta: 03/03/2018].
- MARLASCA, Manuel (2000): «Las tarifas del Santo Daime», *Interviú*, 10 de abril de 2000, pp. 38-39.
- MARONI, Pablo (1738): «Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribías por los años de 1783 un misionero de la misma compañía», en Pablo Maroni, A. de Zárate y J. Magnin (1988): *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribías por los años de 1783 un misionero de la misma. Seguidas de las Relaciones de los P.P. A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740)*, ed. de Jean Pierre Chaumeil, Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, pp. 89-396.
- MARTÍN VELASCO, Juan (1999): *El fenómeno místico: estudio comparado*, Madrid: Trotta.
- (2006): «Prólogo a la edición española», en Evelyn Underhill (1911): *La Mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid: Editorial Trotta.

- MARTÍNEZ HERNÁEZ, Ángel (2008): *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, Madrid: Anthropos, 1.ª reimp., 2011.
- MARTÍNEZ IBARS, Esther (2002): *Historia de la introducción de la ayahuasca y del Santo Daime en España*, V Jornadas Internacionales sobre Enteógenos, «Ayahuasca: tradición, nuevas aplicaciones y futuro», 21 de septiembre de 2002.
- MAUSS, Marcel (1924): «Ensayo sobre el don», en Moreno Feliu, Paz (Comp.) (2004): *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*, Madrid: Cuadernos de la UNED, pp. 159-193.
- (1950): *Sociología y antropología*, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid: Tecnos, 1979.
- MAYBURY-LEWIS, David (2009): «Indigenous Theories, Anthropological Ideas: A View from Lowland South America», *Anthropological Quarterly*, 82 (4): 897-927.
- MAZORCO IRURETA, Graciela (2007): «Bases filosóficas para hacer otro mundo posible», *Polis*, 17. Disponible en: <http://polis.revues.org/4541> [consulta: 03/03/2018].
- (2010): «La descolonización en tiempos del Pachakutik», *Polis*, 27. Disponible en: <http://polis.revues.org/873> [consulta: 03/03/2018].
- MCCALLUM, Cecilia (1996): «The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America», *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (3): 347-372.
- MCKENNA, J. Dennis; LUNA, Luis E. y TOWERS, G. H. N. (1986): «Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada», *América Indígena*, XLVI (1): 73-99.
- MELO, Rosa Virgínia (2010): «*Beber na fonte: adesão e transformação na União do Vegetal*», Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropología.
- MENÉNDEZ, Eduardo L. (1974): «El modelo médico y la salud de los trabajadores», en Franco Basaglia et al. (1974): *La salud de los trabajadores. Aportes para una política de la salud*, México: Nueva Imagen, 1978, pp. 11-53.
- (1985): «Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina», *Nueva Antropología*, VII (28): 11-27.
- MEŠTROVIC, Stjepan G. (1987): «Durkheim's Concept of Anomie Considered as a "Total" Social Fact», *The British Journal of Sociology*, 38 (4): 567-583.
- MÉTRAUX, Alfred (1944a): «Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du sud tropicale, II», *Acta americana*, 2 (4): 320-341.
- (1944b): «El chamán en las civilizaciones indígenas de las Guayanas y de la Amazonia», en Métraux, Alfred (1967): *Religión y magias indígenas de América del sur*, Madrid: Aguilar, 1973, pp. 69-89.
- (1949): «Religion and Shamanism», en Steward, Julian H. (ed.) (1963): *Handbook of South American Indians*, vol. 5, New York: Cooper Square Pub., pp. 559-599.
- MIKHAĬLOVSKIĬ, Viktor (1892): «Shamanstvo. Sravnitel'no-etnograficheskie ocherki, Izvestiia Imperatorskogo Obshchestva ljubitelei estestvoznaniia», *Antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete*, LXXV, Trudy etnografii, XII, 1. Disponible en: <http://vilda.alaska.edu/utills/getfile/collection/cdmg21/id/10879/filename/10805.pdf> [consulta: 03/03/2018].
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir (1983): *O palácio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*, Disertación de Maestría, Universidade Federal de Pernambuco. Disponible en: <http://www.neip.info/downloads/clodomir/teseClodomir.pdf> [consulta: 03/03/2018].

- (1985): «La cuestión de la realidad en la Amazonia: Un análisis a partir del estudio de la doctrina del Santo Daime», *Amazonia Peruana*, 6 (11): 87-106. Disponible en: http://www.samorini.it/doc1/alt_aut/lr/monteiro.pdf [consulta: 03/03/2018].
- MORALES GAMARRA, Ricardo (2012): *Curanderos y académicos: una experiencia en Trujillo (1994 y 1995)*, Pueblo Continente, 23 (1): 14-17. Disponible en: <http://journal.upao.edu.pe/PuebloContinente/article/viewFile/336/303> [consulta: 03/03/2018].
- MORRIS, Brian (2006): *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MYERS, Thomas P. (1983): «Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica», *Amazonia Peruana*, 4 (8): 61-75.
- NADER, Laura (ed.) (1996a): *Naked Science: Anthropological Inquiry Into Boundaries, Power, and Knowledge*, New York: Routledge.
- (1996b): «Introduction. Anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge», en Nader, Laura (ed.) (1996a): *Naked Science: Anthropological Inquiry Into Boundaries, Power, and Knowledge*, New York: Routledge, pp. 1-25.
- NARANJO, Claudio (2012): *Ayahuasca, la enredadera del río celestial*, Barcelona: Ediciones La Llave.
- NOEL, Daniel C. (1997): *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*, New York: Continuum.
- NUGENT, Stephen (1993): *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*, Oxford: Berg Publishers.
- OLSON, David R. (1996): «Introduction», in David R. Olson y Nancy Torrance (eds.) (1996): *Modes of thought. Explorations in Culture and Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-11.
- OLSON, David R. y TORRANCE, Nancy (eds.) (1996): *Modes of thought: explorations in culture and cognition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- OMS (Organización Mundial de la Salud) (2000): *General Guidelines for Methodologies on Research and Evaluation of Traditional Medicine*, Ginebra: World Health Organization. Disponible en: http://whqlibdoc.who.int/hq/2000/WHO_EDM_TRM_2000.1.pdf?ua=1 [consulta: 03/03/2018].
- (2011): *WHO Report on the Global Tobacco Epidemic, 2011. Warning About the Dangers of Tobacco*. Disponible en: http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789240687813_eng.pdf?ua=1 [consulta: 03/03/2018].
- ORTNER, Sherry B. (1984): «Theory in anthropology since the sixties», *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-66.
- OTT, Jonathan (1993): *Pharmacotheon. Entheogenic drugs, their plant sources and history*, Kennewick, WA: Natural Products, 2.^a ed., 1996.
- (1994): *Ánalogos de la ayahuasca*, trad. Jonathan Ott, rev. Elena Sánchez e Igor Domingo, Madrid: Amargord, 2006.
- OVERING, Joanna (ed.) (1985): *Reason and Morality*, London: Tavistock Publications.
- OVERING-KAPLAN, Joanna (1984a): «Shamanism in Lowland South American Societies: a Problem of Definition», en Lynch, John (ed.) (1984): *Past and present in the Americas: a compendium of recent studies*, Manchester: Manchester University Press, pp. 167-172.
- (1984b): «Elementary Structures of Reciprocity: a Comparative Note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon Socio-Political Thought in The-

- mes in Political Organization: the Caribs and their Neighbours», *Antropológica*, (59-62): 331-348.
- OYUELA-CAYCEDO, Augusto y KAWA, Nicholas (2015): «A Deep History of Tobacco in Lowland South America», en Russell, Andrew y Elizabeth Rahman (eds.) (2015): *The Master Plant. Tobacco in Lowland South America*, London: Bloomsbury Academic, pp. 27-44. Disponible en: https://www.academia.edu/10126755/A_Deep_History_of_Tobacco_in_Lowland_South_America [consulta: 03/03/2018].
- PAGE, Richard (1997): «The Amazon Caboclo: What's in a Name?», *Luso-Brazilian Review*, 34(2): 81-89.
- (2006): «Abuso científico do termo “caboclo”? Dúvidas de representação e autoridade», *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.*, 1(3): 79-92. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v1n3/v1n3a04.pdf> [consulta: 03/03/2018].
- PADILLA, Alfonso (1983): «Los Icaros de Don Emilio Andrade Gomez», *Revista Colombiana de Antropología*, 24: 61-69.
- PALECEK, Martin y RISJORD, Mark (2013): «Relativism and the Ontological Turn within Anthropology», *Philosophy of the Social Sciences*, 43 (1): 3-23. Disponible en: http://ms.ff.uhk.cz/pool/download_16.pdf [consulta: 03/03/2018].
- PARDO TOMÁS, Juan y LÓPEZ TERRADA, María Luz (1993): *Las primeras noticias sobre plantas americanas en las relaciones de viajes y crónicas de indias (1493-1553)*, Valencia: Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia.
- PARK, Willard Zerbe (1938): *Shamanism in Western North America; A Study in Cultural Relations*, Oxford, England: Northwestern University.
- PDA (Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca) (2009): *Código Ético*. Disponible en: <http://www.plantaforma.org/codigo-etico/> [consulta: 03/03/2018].
- PEDERSEN, Morten Axel (2012): «Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the “Ontological Turn”», *Anthropology of This Century*, 5. Disponible en: http://aotepress.com/articles/common_nonsense/ [consulta: 03/03/2018].
- PELS, Peter (2014): «After objectivity: An historical approach to the intersubjective in ethnography», *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 211-236. Disponible en: <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.009/586> [consulta: 03/03/2018].
- PENTIKÄINEN, Juha (1997): «Shamanism and Animism: The Values of Nature in the Mind of Northern Peoples», en Yamada, Takako y Takashi Irimoto (eds.) (1997): *Circumpolar Animism and Shamanism*, en Sapporo: Hokkaido University Press, pp. 229-253.
- (2004): «Shamanhood in the Processes of Northern Ethnicity and Identity», en Irimoto, Takashi y Takako Yamada (eds.) (2004): *Circumpolar Ethnicity and Identity*, Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 207-215.
- PENTIKÄINEN, Juha y SIMONCSICS, Peter (2005): «Introduction», en Pentikäinen, Juha y Peter Simoncsics (2005): *Shamanhood: An Endangered Language*, Oslo: Novus, pp. 7-16.
- PENTIKIINEN, Juha; SARESSALO, Hanna y TAKSAMI, Chuner M. (2001): «Preface», en Pentikäinen, Juha (ed.) (2001): *Shamanhood Symbolism and Epic*, Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. vii-x.
- PERRIN, Michel (1995): «Lógica Chamánica», en Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.) (1995): *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Universidad Iberoamericana, pp. 1-20.

- PERROT, E. y HAMET, Raymond (1927): «Le Yagé, plante sensorielle des Indiens de la région amazonienne de l'Équateur et de la Colombie», *Compte Rendu de l'Académie des Sciences*, 184: 1266-1268. Disponible en: http://www.samorini.it/doc1/alt_aut/lr/perrot.pdf [consulta: 03/03/2018].
- PHARO, Lars K̄irkhusmo (2011): «A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts “Shaman” and “Shamanism”», *Numen*, 58 (1): 6-70.
- PINZÓN, Carlos E. (1995): «Lo cotidiano cultural. Una modalidad chamánica de cura», en Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.) (1995): *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, México: Universidad Iberoamericana, pp. 219-244.
- PIZARRO, Narciso (1998): *Tratado de metodología de las ciencias sociales*, Madrid: Siglo XXI.
- POLLOCK, Donald (2003): «Regionalism and Cultural Identity in Western Amazonia», *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1 (1): 59-79. Disponible en: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol1/iss1/4> [consulta: 03/03/2018].
- POUILLON, Jean (1979): «Observaciones sobre el verbo “creer”», en Izard, Michel y Pierre Smith (eds.) (1979): *La función simbólica*, Madrid: Júcar, pp. 45-53.
- PRADO, Alberto (1968): «Na selva, um místico vende o sonho», *Jornal O Estado de São Paulo*, 29 de agosto de 1968.
- PRAT CARÓS, Joan (1997): *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona: Ariel.
- (2014): «Arquetipos y experiencias participantes en las periferias religiosas», en Tomas, Agustí Andreu *et al.* (eds.) (2014): *Periferias, fronteras y diálogos. Una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual*, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, pp. 25-46.
- RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia y PINZÓN CASTAÑO, Carlos Ernesto (1986): «Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana», *América Indígena*, 46 (1): 163-188.
- RAMOS, Alcida Rita (2012): «The Politics of Perspectivism», *Annual Review of Anthropology*, 41: 481-494.
- REGAN, Jaime (1983): *Hacia la tierra sin mal*, vol. 2, Iquitos: CETA.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1968): *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Bogotá: Universidad de los Andes.
- (1969): «El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: Banisteriopsis Caapi», *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, 13 (51): 327-345.
- (1976): «Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest», *Man*, 11 (3): 307-318.
- RHODES, Loma Amarasingham (1996): «Studying Biomedicine as a Cultural System», en Sargent, Carolyn F. y Thomas M. Johnson (eds.) (1996): *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Westport: Praeger, pp. 165-180.
- RIBA, Jordi (2003): *Human Pharmacology of Ayahuasca*, tesis doctoral, Departament de Farmacologia i Terapèutica, Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en: <http://www.tdx.cat/handle/10803/5378> [consulta: 03/03/2018].
- RIBA, Jordi y BARBANOJ, Manel J. (2011): «Pharmacology of Ayahuasca: Clinical Trials in Healthy Volunteers», en Labate, Beatriz Caiuby y Henrik Jungaberle

- (eds.) (2011): *The Internationalization of Ayahuasca*, Münster, Alemania: Lit Verlag, pp. 147-150.
- RIBA, Jordi; MCILHENNY, E. H.; VALLE, M.; BOUSO, J. C. y BARKER, S. A. (2012): «Metabolism and disposition of N,N-dimethyltryptamine and harmala alkaloids after oral administration of ayahuasca», *Drug Testing and Analysis*, 4 (7-8): 610-616.
- RICOEUR, Paul (1990): *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996.
- RIVAL, Laura (2012): «The Materiality of Life: Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia», *Indiana*, (29): 127-143. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247026964006> [consulta: 03/03/2018].
- ROCQUE COUTO, Fernando de la (2002): «Santo Daime: Rito da Ordem», en Labate, Beatriz y Wladimir Sena Araújo (orgs.) (2002): *O Uso Ritual da Ayahuasca*, Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2.ª ed., 2004, pp. 385-411.
- ROJAS ALBA, Mario (2006): *Tratado de Medicina Tradicional Mexicana. Bases históricas, teoría y práctica clínico-terapéutica*, Cuernavaca, México: Tlahui, 3.ª ed. electrónica, 2009.
- ROMANÍ, Oriol (1999): *Las drogas: sueños y razones*, Barcelona: Ariel.
- ROSALDO, Renato (1989): *Culture y Truth: The Remaking of Social Analysis*, London: Routledge, 1993.
- ROSENGREN, Dan (2003): «The Collective Self and the Ethnopolitical Movement: “rhizomes” and “taproots” in the Amazon», *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10: 221-240.
- (2006): «Transdimensional Relations: On Human-Spirit Interaction in the Amazon», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12 (4): 803-816.
- ROWE, John Howland (1946): «Inca culture at the time of the Spanish Conquest», en Steward, Julian H. (ed.): *Handbook of South American Indians*, vol. 2, New York: Cooper Square Publishers, 1963, pp. 183-331.
- RUBEL, Arthur J. y HASS, Michael R. (1996): «Ethnomedicine», en Carolyn F. Sargent y Thomas M. Johnson (eds.) (1996): *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Westport: Praeger, pp. 113-130.
- RUBENSTEIN, Steven Lee (2012): «On the Importance of Visions among the Amazonian Shuar», *Current Anthropology*, 53 (1): 39-79.
- RUCK, Carl A. P.; BIGWOOD, Jeremy; STAPLES, Danny; OTT, Jonathan; y WASSON, Robert Gordon (1979): «Enteógenos», en Wasson, R. Gordon, Albert Hofmann, y Carl A.P. Ruck (1992): *El camino a Eleusis*, trad. Felipe Garrido, México: Fondo de Cultura Económica, 2.ª reimp, pp. 231-235.
- RUSSELL, Bernard, H. (1988): *Research Methods in Cultural Anthropology*, Beverly Hills: Sage.
- RUSSELL, Andrew y RAHMAN, Elizabeth (eds.) (2015): *The Master Plant. Tobacco in Lowland South America*, London: Bloomsbury Academic.
- SALIBA, John A. (1974): «The New Ethnography and the Study of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13 (2): 145-159.
- SALVÁ, Vicente (1865): *Nuevo Valbuena. Diccionario Latino-Español*, París: Librería de Garnier Hermanos, 14.ª ed.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, Cristina (2005): «Santos y Misterios as Channels of Communication in the Diaspora: Afro-Dominican Religious Practices Abroad», *Journal of American Folklore*, 118 (469): 308-326.

- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2000): «Etnografía de los valores», *Teoría de la educación*, 12: 129-141. Disponible en: http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1130-3743/article/viewFile/2892/2928 [consulta: 03/03/2018].
- SANTOS RICCIARDI, Gabriela (2008): *O uso da ayahuasca e a experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV)*, Universidade Federal da Bahia. Disponible en: http://www.neip.info/downloads/mestrado_gabriela.pdf [consulta: 03/03/2018].
- SANTOS-GRANERO, Fernando (1996): «Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena», en Fernando Santos Granero (comp.) (1996): *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, Quito: Abya-Yala, pp. 7-43.
- (2009): «Introduction: Amerindian Constructional Views of the World», en Fernando Santos-Granero (ed.) (2009): *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tucson: University of Arizona Press, pp. 1-29.
- (2012): «Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda», *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1). Disponible en: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.1.010> [consulta: 03/03/2018].
- SCHEPER-HUGHES, Nancy y M. LOCK, Margaret (1987): «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», *Medical Anthropology Quarterly*, 1 (1): 6-41.
- SCHMIDT, Titti (2007): *Morality as practice: the Santo Daime, an eco-religious movement in the Amazonian rainforest*, Uppsala: Uppsala Universitet Press.
- SCHOLTE, Bob (1984): «Review: Reason and Culture: The Universal and the Particular Revisited. Rationality and Relativism by Martin Hollis, Steven Lukes», *American Anthropologist*, 86 (4): 960-965.
- SCHULTES, Richard Evans (1963): «Botanical Sources of the New World Narcotics», *Psychedelic Review*, 1 (2): 145-166.
- (1969a): «The Plant Kingdom and Hallucinogens. Part I», *Bull. Narcotics UN*, 21 (3): 3-16. Disponible en: http://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/bulletin/bulletin_1969-01-01_3_page003.html [consulta: 03/03/2018].
- (1969b): «The Plant Kingdom and Hallucinogens. Part II», *Bull. Narcotics UN*, 21 (4): 15-27. Disponible en: http://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/bulletin/bulletin_1969-01-01_4_page004.html [consulta: 03/03/2018].
- (1970): «The Plant Kingdom and Hallucinogens. Part III», *Bull. Narcotics UN*, 22 (1): 25-53. Disponible en: http://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/bulletin/bulletin_1970-01-01_1_page005.html [consulta: 03/03/2018].
- SCHULTES, Richard Evans y HOFMANN, Albert (1979): *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*, trad. Alberto Blanco, rev. Christian Rálsch, México: Fondo de Cultura Económica, 2.^a ed., 2000.
- SCHULTES, Richard Evans y RAFFAUF, Robert (1992): *El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*, Bogotá: El Áncora Editores, 2004.
- SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1979): «A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras», *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19. Disponible en: <http://etnolingustica.wdfiles.com/lo>

- cal--files/pessoa%3Aabertura/seeger_matta_castro_1979_pessoa.pdf [consulta: 03/03/2018].
- SHANON, Benny (2002): *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*, Oxford: Oxford University Press.
- SHARF, Robert H. (1998): «The Rhetoric of Experience and the Study of Religion», en Andresen, Jensine y Robert K. C. Forman (eds.) (2000): *Cognitive Models and Spiritual Maps: Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*, Thorverton, Bowling Green, OH: Imprint Academic, pp. 267-287.
- SHEPARD, Glenn H. J. (2004): «A Sensory Ecology of Medicinal Plant Therapy in Two Amazonian Societies», *American Anthropologist*, 106 (2): 252-266.
- KUN, Shi (1989): «Shamanic Practices among the Minorities of South-West China», en Mihály Hoppál y Otto von Sadovsky (eds.) *Shamanism, Past and Present*, Budapest: Istor Books, vol. 2, pp. 241-251.
- SHORE, Bradd (1996): *Culture in mind: cognition, culture, and the problem of meaning*, New York: Oxford University Press.
- SHUYUN, Guo (1993): «Social Functions of the Manchu Shaman», en Hoppál, Mihály y Keith Howard (eds.) (1993): *Shamans and Cultures*, Budapest/Los Angeles: Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, pp. 249-257.
- SILVERMAN, Julian (1967): «Shamans and Acute Schizophrenia», *American Anthropologist*, 69 (1): 21-31.
- SINGER, Merrill (2004): «Tobacco Use in Medical Anthropological Perspective», en Carol R. Ember y Melvin Ember (eds.) (2004): *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 518-528.
- SISKIND, Janet (1973): *To Hunt in the Morning*, New York: Oxford University Press.
- SPENCER, Robert F. (1968): «Reviewed work(s): Studies in Shamanism by Carl-Martin Edsman», *American Anthropologist*, 70 (2): 396-397.
- STOLLER, Paul (1989): *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- STREECK, Jürgen y MEHUS, Siri (2004): «Microethnography: The Study of Practices», en Kristine L. Fitch y Robert E. Sanders (eds.) (2004): *Handbook of Language and Social Interaction*, New York: Psychology Press, pp. 381-404.
- STRINGER, Martin D. (1996): «Towards a situational theory of belief», *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 27 (3): 217-234.
- STUCKRAD, Kocku von (2002): «Reenchanting nature: modern western shamanism and nineteenth-century thought», *Journal of the American Academy of Religion*, 70 (4): 771-800.
- SUÁREZ ÁLVAREZ, Carlos (2010): *Ayahuasca, amor y mezquindad*, Madrid: Amargord Ediciones.
- SURRALLÉS, Alexandre (2003): «De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos», *Indiana*, (19/20): 59-72. Disponible en: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_19_20/04surralles1009.pdf [consulta: 03/03/2018].
- TAMBAIAH, Stanley Jeyaraja (1990): *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAUSSIG, Michael (1980): «Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia», en Norman E. Jr. Whitten y Arlene Torres (eds.) (1998): *Blackness*

- in Latin America and the Caribbean*, vol. I, Bloomington: Indiana University Press, pp. 445-494.
- (1987): *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago: University of Chicago Press.
- TAYLOR, Anne-Christine (2013): «Distinguishing ontologies. Comment on LLOYD, G. E. R. 2012. Being, humanity, and understanding. Oxford: Oxford University Press.», *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (1): 201-204. Disponible en: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.1.017/327> [consulta: 03/03/2018].
- TEDLOCK, Barbara (1991): «From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography», *Journal of Anthropological Research*, 47 (1): 69-94.
- TORRES, Constantino Manuel (1998): «Psychoactive Substances in the Archaeology of Northern Chile and NW Argentina. A Comparative Review of the Evidence», *Chungará*, 30 (1): 49-63.
- TOWNSEND, Joan B. (1988): «Neochamanismo y el movimiento místico moderno», en Gary Doore (ed.) (1988): *El viaje del chamán*, Barcelona: Kairós, 4.ª ed., 2002, pp. 108-122.
- (2005): «Individualist Religious Movements: Core and Neo-shamanism», *Anthropology of Consciousness*, 15 (1): 1-9.
- TURNER, Edith L. B. (1992): «The Reality of Spirits», en Graham Harvey (ed.) (2003): *Shamanism: A Reader*, London: Routledge, pp. 145-152.
- TURNER, Victor (1967): *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, Siglo XXI, Madrid, 4.ª ed., 2005.
- (1968): *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford/London: Clarendon P., International African Institute.
- TURNER, Victor y VALLIER, Ivan A. (1968): «Profesiones religiosas», en David Sills (dir.) (1968): *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 8, Madrid: Aguilar, 1979, pp. 547-560.
- TYLOR, Edward B. (1871): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London: Murray, 6.ª ed., 1920, 2 vols. Disponible en: <https://archive.org/download/primitivculture01tylouoft/primitivculture01tylouoft.pdf> [consulta: 03/03/2018].
- UDV (Centro Espírita Beneficente União Do Vegetal) (1989): *Hoasca. Fundamentos e Objetivos, Centro de Memória e Documentação*, Brasília.
- UMIYAC (Unión de Medicos Indígenas Yageceros de Colombia) (2000): *El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano (Yurayaco Declaration)*, Santafé de Bogotá, Colombia: UMIYAC. Disponible en: http://www.urosario.edu.co/urosario_files/95/9540fb73-d2ec-47d0-985c-75616596add5.pdf [consulta: 03/03/2018].
- URTEAGA CROVETTO, Patricia (2007): «The social construction of ethnic groups and indigenous peoples in the southeastern Peruvian Amazonia», *Anales*, 9/10: 73-106. Disponible en: https://gupea.ub.gu.se/dspace/bitstream/2077/4499/1/anales_9-10_urteaga.pdf [consulta: 03/03/2018].
- VALDEZ, Francisco (2008): «Inter-zonal Relationships in Ecuador», in Silverman, Helaine y William H. Isbell (eds.) (2008): *The Handbook of South American Archaeology*, New York: Springer.

- VEIGL, Franz Xavier (1768): *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América Meridional hasta el año 1768*, Iquitos: CETA, 2006.
- VÉLEZ CERVANTES, Jorge César (1996): «El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla», *Alteridades*, 6 (12): 33-38.
- VIANA, Túlio Cícero (1997): *O Consagrado Defensor*, Belo Horizonte: Lítera Maciel Ltda.
- VIDAL, Silvia M. y WHITEHEAD, Neil L. (2004): «Dark shamans and the shamanic state: sorcery and witchcraft as political process in Guyana and the Venezuelan Amazon», en Robin M. Wright y Whitehead, N. L. (eds.) *Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Durham: Duke University Press, pp. 51-81.
- VILA I TRONCHONI, Josep (2007): *Deja que suceda. El camino de las Plantas Maestras de la Amazonía*, Entorno Rural S.L.U.
- VILAÇA, Aparecida (2000): «O que significa tornar-se outro? Xamanismo e cotato interétnico na Amazonia (What does it mean to become an other? shamanism and interethnic contact in indigenous amazonia.)», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15 (44): 56-72.
- VILLANUEVA, Rigoberto (2010): «Chamanismo mazateco. Un acercamiento al “otro mundo” de los chota shinée», en Antonella Fagetti (coord.) (2010): *Iniciaciones, Trances, Sueños... Investigaciones sobre el Chamanismo en México*, México: Plaza y Valdés, pp. 349-367.
- VITEBSKY, Piers (1995): *Los chamanes*, Köln: Evergreen-Taschen, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha (1986): *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- (1996): «Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio», *Mana*, 2 (2): 115-144.
- (2005): «Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico», en Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard (eds.) (2005): *Chamanismo y sacrificio: Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, pp. 335-347.
- (2009): *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, trad. Stella Mastrangelo, Buenos Aires: Katz Editores, 2010.
- (2011): «Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths», *Common Knowledge*, 17 (1): 128-145.
- (2012): «Cosmologies: Perspectivism», *HAU Masterclass Series*, vol. 1.
- WAGLEY, Charles (1953): *Amazon town; a study of man in the tropics*, London, New York: Oxford University Press, 1976.
- WALLACE, Anthony F. C. (1959): «Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experience», *AMA Arch. Gen. Psychiatry*, 1 (1): 58-69.
- WASSON, Robert Gordon (1980): *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica (sic)*, trad. Felipe Garrido, México: Fondo de Cultura Económica, 1.ª reimp., 1993.
- WEBER, Max (1904): *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, trad. de Joaquín Abellán García, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

- WHITEHEAD, Neil L. (2004): «Dark Shamanism (Amazonia)», en Walter, Mariko Namba y Eva Jane Neumann Fridman (eds.) (2004): *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Santa Bárbara: ABC-CLIO, pp. 396-399.
- WILBERT, Johannes (1979): «Magico-religious use of tobacco among South American Indians», en David L. Browman y Ronald A. Schwarz (eds.) (1979): *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*, The Hague: Mouton Publishers, pp. 13-38.
- (1987): *Tobacco and Shamanism in South America*, New Haven: Yale University Press.
- WILSON, Bryan R. (ed.) (1970a): *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell.
- (1970b): «A Sociologist's Introduction», en Bryan R. Wilson (ed.) (1970): *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell, pp. vii-xviii.
- WILLERSLEV, Rane y ULTURGASHEVA, Olga (2012): «Revisiting the Animism versus Totemism Debate: Fabricating Personas among the Eveny and Chukchi of North-eastern Siberia», en Marc Brightman; Vanessa Elisa Grotti y Olga Ulturgasheva (eds.) (2012): *Animism in Rainforest and Tundra Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, New York: Berghahn Books, pp. 48-68.
- WINCH, Peter (1964): *Comprender una sociedad primitiva*, trad. María José Nicolau y Gloria Llorens, Barcelona: Paidós, 1994.
- WINKELMAN, Michael (1986): «Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis», *Ethos*, 14 (2): 174-203.
- (2002): «Shamanic universals and evolutionary psychology», *Journal of Ritual Studies*, 16 (2): 63-76.
- WISE, Mary Ruth (ed.) (1998): *Rimaycuna, quechua de Huánuco Diccionario del quechua del Huallaga con índices castellano e inglés*, Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- WRIGHT, Pablo G. (1995): «Crónicas de un encuentro shamánico: Alejandro, el "silbador" y el antropólogo», en Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.) (1995): *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Universidad Iberoamericana: México.
- YORK, Michael (1995): *The Emerging Network: a Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*, Lanham, Md.: Rowman y Littlefield.
- YOUNG, Michael W. (2004): *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*, New Haven: Yale University Press.
- YOUNG, David E. y GOULET, Jean-Guy (1994): «Introduction», en David E. Young y Jean-Guy Goulet (eds.) (1994): *Being Changed by Cross-cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*, Orchard Park, New York: Broadview Press, pp. 7-13.
- ZINBERG, Norman Earl (1984): *Drug, set, and setting: the basis for controlled intoxicant use*, New Haven: Yale University Press.
- ZNAMENSKI, Andrei A. (2007): *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- ZULUAGA, G. y AMAYA, C. (1991): «Uso de purgantes en la medicina tradicional colombiana», *Interciencia*, 16 (6): 322-328, 356-361.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Aflicción: 13, 213, 225. Véase también: Infortunio (*misfortune*); Padecimiento (*illness*); Procesos de sanación/aflicción definición, 12n3
- África: 76, 154
- Alekseev, N. A.: 222
- Alemania: 84, 127
- Alexiades, Miguel N.: 65
- Alfredo, *Padrinho*: 84, 126. Véase también: Mota de Melo; Sebastião; Santo Daime
- Aliaga, Mérida: 91
- Alma: 12n3, 80, 81, 110, 125, 139, 145, 188, 189, 206, 218, 232, 266. Véase también: Energías; Espíritus; Fuerzas ausencia de esta noción entre los chamanes: 217, 218 como espíritu o energía: 231 continuidad ontológica con el cuerpo: 214 de difuntos: 215 mortalidad o inmortalidad: 213 pérdida: 219, 220 tipología: 217
- Almendro, Manuel: 24
- Alucinógenos: 25, 47, 97, 138, 185, 196. Véase también: Enteógenos; Sustancias psicoactivas LSD: 19, 138, 139, 262
- Amaringo, Pablo: 229
- Amazonia: 61, 63, 80, 82, 85, 230, 251 alto Amazonas: 57-78, 115, 222, 226, 254, 255 brasileña: 75, 76 centralidad del tabaco en las prácticas chamánicas: 194 colombiana: 249 fragmentación étnica: 66 indígena: 49 necesidades en materia de salud: 85, 93 ontología dominante: 80 peruana: 37, 222 redes de intercambio: 63, 64 río Amazonas: 60, 62, 268 río Tigre: 111 turismo de drogas: 196 uso ceremonial de flautas: 242
- América prehispánica: 63, 66
- Amerindios: 49, 57, 75
- Amma (Sri Mata Amritanandamayi Devi): 92, 92n5, 126, 127
- Andrade, don Emilio: 61, 69, 72, 250
- Animismo: 12, 52, 257-266. Véase también: Cosmovisión animista; Ontología animista animizarse: 81 ayahuasca como medio de acceso a un conocimiento animista de la realidad: 32

- como ontología: 80, 81
 comparación con el perspectivismo amerindio: 50
 concepción de la realidad: 254, 255
 conexión entre salud y espiritualidad: 266
 conocimiento animista (definición): 268
 conocimiento animista: 52, 68, 74
 definición perspectivista: 218
 dimensión política: 52
 distinción de grado entre lo material y lo inmaterial: 214
 escatología: 214
 negación de un estatus ontológico: 50
 ontogonía: 214
 ontología dominante en la Amazonia: 80
 opuesto al naturalismo: 81
- Antropología: 44, 81, 224, 263
 amazonista: 47, 65
 de la religión: 42
 de la sospecha: 51
 Escuela de Cultura y Personalidad: 33
 médica: 19, 53
 misión: 51
 relación con el colonialismo y el imperialismo: 33
 sesgo colonial: 56
 unidad psíquica de la humanidad: 81
- Antropólogos/as: 13, 18, 24, 47, 51, 67, 120, 195, 233, 263
 chamantropólogos: 35
 como expertos: 28
 frigidez religiosa: 33
 máscara: 21
 relaciones sexuales: 37
 transformación personal: 34, 55
- Araújo, Wladimir Sena: 63
 Argentina: 109, 110, 194
 Aristóteles: 37
 Arqueología: 63, 64
 Asociación Americana de Antropología (AAA): 51, 51n4
- Asociación Eleusis: 23, 24, 24n6, 26, 27, 39, 40, 116
 Atahualpa, Juan Santos: 64-68
 Atkinson, Jane Monnig: 60
 Avatares: 92, 126
 Awananch Taish, Ricardo Arcángel: 15, 28, 38, 68, 79, 80n1, 81, 94-109, 113, 116-118, 124, 129-131, 146, 147, 149-151, 155, 156, 158, 161, 162, 165, 169, 170, 182, 189, 190, 223, 231. Véase también: Canto chamánico. *Anent*; Energías. *Tsentsak*; Ecuador; Fuerzas impersonales. Arutam; Instrumentos musicales. *Tumank*; Parafernalia. *Sasank*
 amigos «espirituales»: 107, 182
 anticipo de su muerte: 95
 Asociación Sevilla Don Bosco: 103
 autocontrol: 105, 106
 ayahuasca como sistema educativo: 101
 búsqueda de visión: 102-104
 cascada sagrada: 40, 102
 chamanización: 104-108
 comida: 94, 100, 103, 106, 179
 como canal: 254
 como profesor: 103
 como psicopompo: 233
 como sanador: 103
 compartir energías: 107
 cosmovisión shuar: 225
 dietas amazónicas: 104, 104n13, 105-107
 distinción entre previa terapia y terapia individual: 148
 doble formación: 99-103
 educación occidental: 101-103
 ética del *uwishín*: 253
 fallecimiento: 94, 97
 familia: 94, 96, 97, 97n10, 101, 156
 Federación Shuar: 103
 formación deficiente: 104n13, 106, 107
 integración: 184
 maestros espirituales: 97, 104
maikiuamamu: 102

- mesa-altar: 134, 177, 178, 253
 miembro del Santo Daime: 95
 nacimiento: 98
natem: 39n13, 40, 94, 108, 159, 233, 253
natémamu: 40, 102
 noción de intoxicación o envenenamiento: 180
 nombre espiritual: 94
 normas básicas de protección: 162
 Nunkui: 227
 parafernalia: 160, 159, 160, 178, 253
 perfumes: 178, 179
 preparación del tabaco: 155
 purga con guayusa: 181
 sahumerios: 178
 sanarse a uno mismo: 108
 Ser Humano como manifestación del Gran Espíritu: 219
 sobre los vómitos: 241
 sueños: 105, 237
 tabaco de la palabra: 148, 169, 171
 terapias: 148, 155, 161, 173, 174, 177, 178, 180, 245
 transmisión de energías: 97, 98, 104, 107, 108
 transmutar veneno a vacuna: 180, 181
 transmutar energías: 145, 156, 175, 180, 181, 219
 Tsunki: 100, 165, 177, 227
uwishin: 15, 28, 94, 98-101, 103-108, 180, 233, 251, 253
 visiones: 29, 95, 97-99, 233
 Awananch Taish, Rosa (hermana de Ricardo): 97n11, 104n13
 Awananch Taish, Samuel (hermano de Ricardo): 108n14
 Awananch, Carlos Alfredo (padre de Ricardo): 94, 96, 98, 99, 100-102, 104, 106, 156, 177, 180, 181, 184. Véase también: Cristianismo. Misiones salesianas; Taish, María Graciela
 Ayahuasca: 60, 83, 93, 194. Véase también: *Banisteriopsis caapi*; Ceremonias de ayahuasca; Efectos de la ayahuasca
 aditivos: 70, 89, 92, 105, 109, 165, 240
 ayahuasca cielo (*Banisteriopsis caapi*): 91
 carácter trascendente de la experiencia: 42
 ceremonias en Europa: 62
 chamanismo ayahuasquero: 74
 como «abuelita»: 14n6, 97, 97n11, 103, 146, 149, 155, 171
 como «la purga»: 240
 como acceso a un conocimiento animista de la realidad: 32
 como droga: 24
 como herramienta: 230
 como medicina: 14, 24, 143, 144, 156, 188
 como medio para «iluminarse»: 243
 como sacramento: 24, 76
 contacto con el mundo espiritual: 70
 Daime: 17n1, 70, 76. Véase también: Santo Daime
 definición: 267
 diferencia entre medicina y medicamento: 188
 difusión: 68, 69, 74, 77
 difusión en España: 62
 estatus legal: 24
 exotismo: 195
 farmacología: 13n4, 19
 fenomenología de la experiencia: 225
 forma de servirse: 159
 funcionamiento energético: 145, 162, 185, 243
 género: 97, 97n11
 globalización: 32
hoasca: 23, 65, 76. Véase también: União do Vegetal (UDV)
 información en los medios de comunicación: 25
 medio de acceso a la doctrina de las iglesias ayahuasqueras: 76
 moda: 195
 modalidad mestiza o vegetalista: 68-74

- motivaciones de los occidentales
 para tomarla: 195
 origen incaico: 64
 origen mítico: 63-65, 97n11
 precio: 120, 121
 prejuicios: 15
 primeras ceremonias en España: 62
 procesos de que activa: 258. Véase
 también: Procesos
 psicologización de su uso: 74
 recepción en España: 17, 61, 62,
 62n3
 sacramento psicoactivo: 77
 textura: 159
 turismo ayahuasquero: 63, 74, 87,
 121
vegetal: 23, 76. Véase también:
 União do Vegetal (UDV)
 visiones: 185
- Banisteriopsis caapi*: 40, 45, 64, 65, 89,
 91, 92, 95, 102, 105, 118, 124. Véase
 también: Ayahuasca
 importancia en las prácticas cha-
 mánicas amazónicas: 194
- Beattie, John: 45, 47
 Biblia: 65
 Bioenergética: 91
 Biología: 53, 53n5, 59, 67, 67n5, 214,
 215, 267
 Biomedicina: 92, 96
 Bioquímica: 24
 Blaser, Mario: 80n1
 Boas, Franz: 33
 Bolivia: 39n13, 194
 Bouso, José Carlos: 24
 Bowie, Fiona: 35
 Bowman, Marion: 264
 Brasil: 39, 59, 63, 65, 74, 84, 243
 estado de Acre: 17, 21n3, 39n13,
 40, 68, 88, 368
 Brote psicótico: 18, 90, 130, 183, 258.
 Véase también: *Shock* cognitivo
 Brown, Michael: 96
 Brujería: 161, 181, 220, 222, 264. Véase
 también: Chamanes; Curanderos
 Brujos: 60, 96
 definición: 267
 Brujos maleros: 60, 61, 240, 250
 ambivalencia: 246, 247
 brujos maleros autodenominados
 curanderos: 207, 245
 definición: 246
 deontología del mal: 268
 días que trabajan: 205
 primacía de la interacción sobre la
 intención: 248n5
- Budismo: 94
 bodhisattvas: 124
 Buda: 73, 125
 budismo tibetano: 125, 264
 budismo zen: 24
 Chogyal Namkhai Norbu: 112
 entidades budistas: 227
 Escuela Rnying Ma: 125
 Guru rin-po-che: 125
 Instituto Budista Karma Ling: 94
 lama Denys Teundroup Rinpoché:
 94
 lamas tibetanos: 264
 Mañjuśrī: 124
 Padmasambhava: 125
 representaciones budistas: 124
 Tenzin Wangyal Rinpoché: 112
 tradicción mahayana: 124
- Burawoy, Michael: 193
- Caboclos
 Corrente, Chico: 215
 espíritus caboclos: 215
 etimología: 75
 invisibilización: 75
 término peyorativo: 76n8
- Cal, Francisco de la: 61
 Camino Rojo: 112
 Cannabis: 24, 82, 85, 88, 118, 138, 169
 «Santa María»: 88, 169. Véase
 también: Santo Daimé
- Canto chamánico: 70, 115, 163-169. Véa-
 se también: Ceremonias de ayahuasca
 análisis de los *icaros*: 167
 anent: 97, 163, 227
 brujería: 167
 cambio de voz: 165, 168

- cantos de poder: 164
chamadas: 77, 163, 165, 168. Véase también: União do Vegetal (UDV)
 dueño del *ícaro*: 167
 estructura del *ícaro*: 167, 168, 172, 173
 función de los *ícaros*: 164
 gestión del trance: 163
 himnarios: 77, 163, 165, 168, 243.
 Véase también: Santo Daime
icarar (definición): 269
icarar: 147, 158, 246
ícaro (definición): 269
ícaros: 38, 71, 73, 87, 115, 128, 129, 143, 147-149, 151, 158, 162, 163, 172, 173, 226, 229, 233, 235, 238-240
 Iglesias ayahuasqueras: 168
 importancia de estar «ligado»: 164, 165
 invocación a las plantas: 172
 invocación de fuerzas impersonales: 236
 medio para transmitir la intención del chamán: 166
 memorización de *ícaros*: 166, 167
 música grabada: 149, 162, 167
 orden a aparición: 168
 recibir un *ícaro* (definición): 270
 recibir un *ícaro*: 165
 silbo: 164, 172, 175, 176, 178, 179
 tipo de *ícaros*: 164, 167
 vehículo de la intención del chamán: 166, 235, 236
 Carvajal, Jorge: 85, 91, 92, 180
 Casas, Diego de las: 28
 Castaneda, Carlos: 34, 35, 47n3
 Caucho: 65, 68, 69, 75
 CEFLURIS: 22, 84, 88, 169
 Centro de Investigación y Estudios Shamánicos: 94
 Centro Takiwasi: 111, 241
 Ceremonias de ayahuasca: 39, 89, 108, 113-191, 240, 243, 258, 262. Véase también: Ayahuasca; Canto chamánico; Inipi; Temazcal; Instrumentos musicales; Parafernalia; Participantes; Perfumes; Prescripciones ceremoniales; Procesos; Purgas; sahumeros; Terapias; Vestimenta; Yurupari
 actitud relajada: 149
 adaptación a Occidente: 85
 alimentación: 117, 190
 altares: 89, 92, 93, 125-128, 135, 139
 animales de poder: 170
 ausencia de un cierre formal: 182, 183
 ausencia de un trabajo personal: 243
 calendarios: 77, 115, 116
 canalización de energía: 123, 128
 ceremonia tipo: 113, 114, 184
 ceremonias dentro de ceremonias: 115, 169-171
 cierre: 163, 182-189
 como operación quirúrgica: 189, 190
 conexión con el sanador interno: 139, 144
 confrontación con la sombra: 188
 conocimiento implícito: 117
 consejos previos: 38
 consejos y normas: 144, 154, 185
 consentimiento informado: 119, 135
 control del ego: 140
 cruz de Caravaca: 126
 cuestionarios: 118, 119, 137, 148
 desaprendizaje: 155
 desconfianza: 120
 detenciones: 25, 26
 dificultad para entrar en trance: 130, 150
 dónde tomar en España: 116
 dosificación: 108, 145, 151, 158, 159, 162, 239
 duración de las explicaciones: 144
 duración: 158
 ego: 189, 259
 estructura tripartita: 114
 expectativas de los chamanes: 151
 experiencia beatífica: 163

- explicaciones de la ceremonia: 114
 explicaciones del chamán: 143, 155
 facilitador (definición): 269
 facilitadores: 116
 facilitadores sin formación: 258
 fase liminar: 114, 115, 157-182
 fase postliminar: 114, 115, 182-191, 258
 fase preliminar: 114, 135-157, 258
 filtrado de participantes: 25, 30, 90, 114, 118, 119, 137
 flautas de pan: 130
 gastos: 120
 iluminación de la sala: 76, 118, 152, 153, 159, 238, 239
 importancia de la respiración: 152
 importancia de tener una intención o propósito: 151, 152
 importancia del día a día: 185, 189-191
 información en Internet: 115
 interacción con el mundo espiritual: 123
 introspección: 115
 invocaciones de protección: 182
 invocar o expulsar energías: 123
 limpias: 87, 89, 114, 122, 123, 128, 142
 limpieza de la persona: 243
 lugares de celebración: 117
 malestar físico y mental: 117
 malos viajes: 120
 «mareación»: 129, 130, 150, 152, 162, 165, 169, 172, 239, 254
 mediación con el mundo espiritual: 120, 121
 mesa-altar: 124, 127, 134, 159
 modalidad mestiza o vegetalista: 134
 modalidad religiosa: 118
 narraciones orales: 77
 no resistirse: 150
 nombre que dan a las ceremonias: 116
 número de participantes: 116, 119, 120
 orden de la ceremonia: 144
 origen de la cosmología nativa: 67
 pago: 25, 119, 121, 122, 135
 permanecer en la sala: 153, 154
 perspectiva procesual: 114
 postura corporal: 37, 142, 146, 148, 152, 172, 182
 práctica del sexo: 190
 prácticas de limpieza: 244
 precio: 114, 119-121
 preparación a la primera toma: 155-157
 primera toma de ayahuasca: 137, 145, 154, 157-163
 problema del control: 150
 proselitismo: 115
 protección de la sala: 161
 protección del chamán: 160, 161
 protección personal: 123
 publicidad: 26, 115
 purga: 115, 163, 142
 recomendaciones previas: 117
 relación entre orden cósmico y orden social: 67
 respiración: 149
 resultado terapéutico: 257-266
 rezos: 29, 134, 155-157, 170, 174, 176, 183, 184, 202-204, 210, 227, 232, 233
 ronda de integración: 22, 115, 144, 171, 182-189, 220, 257
 ronda de presentaciones o propósitos: 114, 136-144, 162, 184, 257
 segunda toma de ayahuasca: 115, 169, 171-173
 separación por sexos: 76
 silencios: 136-138, 152, 158, 159, 162-164, 169, 175, 182
 sombra (ego): 139
 soplado de tabaco: 160
 soplar a la ayahuasca: 158
 tabaco: 114, 122, 124, 155
 telepatía: 260
 «trabajo» (definición): 270
 «trabajo»: 115, 157
 trabajos de Alianza: 27, 27n9
 trance: 115, 162
 uso de la palabra: 148, 163

- uso del correo electrónico: 116, 117
- valor preventivo para evitar la enfermedad: 220
- variabilidad: 113
- Virgen de Fátima: 127
- visiones: 109, 165, 188, 244
- voz interior: 259
- Chad, República del: 43
- Chaka-runas: 79, 111
- Chamanes: 11, 57-78, 92, 96, 108, 109.
 - Véase también: Brujería; Brujos; Brujos maleros; Chamanización; Chamanismo; Curanderos; Chamanidad
 - acción: 15
 - agencia: 226, 248, 250, 267, 269
 - agencia espiritual (definición): 267
 - agencia espiritual: 246, 248
 - alianza: 92, 94, 207, 208
 - ambigüedad terminológica: 60
 - ambivalencia: 57, 250
 - anticipación del curandero: 240
 - aprendices: 71, 73, 105, 107, 250-252
 - ausencia de consecuencias no intencionales: 248
 - autocontrol: 71, 250, 253
 - autodenominaciones: 11
 - ayahuasqueros: 11, 60, 61, 65, 93, 196, 207, 242, 244
 - brujería como camino rápido de chamanización: 250
 - chamanas: 11n2, 12n2
 - chamanes (definición): 11, 246, 267
 - chamanes asháninka: 87
 - chamanes lamistas: 111
 - chamanes peruanos: 30
 - chamanes shipibo: 110
 - chamanes tukano: 68
 - chamanes yagua: 73
 - chamanes yawanawá: 39n13
 - como canal o medio: 248
 - como categoría analítica: 11
 - como depredadores: 58
 - como enfermo mental: 14
 - como figura principal: 20
 - como fuente y creador de cultura: 67
 - como integrador de energías: 235, 236
 - como intermediarios: 58
 - como líderes de su comunidad: 57
 - como rol prescrito por la comunidad: 58
 - como sanadores: 14
 - comparación de los trabajos de Josep y Ernesto: 211, 212
 - competencia: 121, 122
 - concepción energética de la realidad: 229, 230
 - conocimiento, no creencias: 32
 - curacas: 249
 - desconocimiento acerca de las características de la interacción: 249
 - descontento con los: 96
 - desdibujar la polaridad ética: 249
 - desencarnar: 107, 108
 - dietas amazónicas: 121
 - diferencia entre curandero y malero: 181, 254
 - diferencia entre ver/mirar: 238
 - discurso chamánico: 11
 - distinción del uso religioso/espiritual de fuerzas impersonales: 234
 - distinción entre chamanes/sacerdotes: 247, 250
 - diversidad terminológica: 60
 - don: 59
 - elección entre ser curandero o brujo malero: 250
 - etimología: 43, 44
 - familia: 161, 240
 - flema: 181, 250
 - formación de la intención: 250-253
 - formación psicoterapéutica: 111
 - función sanadora: 11, 213, 230
 - funciones que desempeñan: 230
 - hermanos espirituales: 92, 207
 - hombres-medicina: 248, 252, 253
 - imposibilidad de interacción con fuerzas impersonales: 231, 248
 - inexistencia de la dualidad bien/mal: 249

- intencionalidad: 70, 164, 176, 226, 237, 240, 246-255
 intenciones no declaradas: 246
 interacción con el mundo espiritual: 59, 67, 76n8, 161, 174, 226, 227, 230-255
 interacción según la polaridad ética de las energías: 231
 invocación de fuerzas impersonales: 231
kumí: 68
 limpias: 121
 maestros espirituales: 181
mariri: 250
 mediación con el mundo espiritual: 115, 164, 230-255
 medios de subsistencia: 120, 121
mestres: 74
 necesidad de protegerse: 161
 origen de la vocación: 82-85, 99
 para los occidentales todos son sanadores: 264, 265
 percepción del mundo espiritual: 238
 poder chamánico: 58, 72, 225, 248n5, 249-251, 253
 polaridad ética: 246, 248, 252
 práctica individual: 58
 proceso de conocimiento: 219
 purgas: 121, 162
 relación con el canibalismo: 58
 relación con los espíritus: 230
 representación: 126
 riesgos de alocamiento: 254
 riesgos de dirigir ceremonias de ayahuasca: 25
 ser un canal sucio: 254
seripi'gari: 195
sinchis: 249
 sobre el bien y el mal: 249
 su trabajo como «arte»: 26, 113, 155, 158, 169, 237
 tabaqueros: 60, 61, 70, 92, 93, 135, 196-198, 207, 241
taitas: 21n3, 110, 249
 trabajar para el bien: 248
 transformación personal: 80n1, 85, 88, 91, 106, 251, 264,
- tratamiento de don: 110
uwishin: 60, 68, 94, 96, 97
 vegetarianos: 11, 60-62, 64, 69, 70-73, 87, 91, 93, 104, 109-111, 113, 116, 122, 163, 196, 207, 217, 227, 229, 230, 233, 242
 vómitos: 239, 244, 254
 voz interior: 84, 141, 164, 177, 178, 188, 240, 259, 260
 yageceros: 249
yatiris: 112
- Chamanidad: 58, 59, 68, 70, 77, 81, 97, 158. Véase también: Chamanes; Chamanismo; Chamanización; *Shamanhood*
 amazónica: 60
 carácter esencialista y transcultural: 59
 carrera chamánica: 81
 ciencia: 69, 71
 como categoría analítica: 59
 como origen del conocimiento de las cosas: 67
 definición: 267, 268
 don: 71
 enfermedades iniciáticas: 109
 inherente al ser humano: 248, 257
 límites en la modalidad religiosa: 76
 reconocimiento por los chamanes: 110
 transcultural: 195
 volverse brujo malero o curandero: 72
- Chamanismo: 11, 67, 235, 263. Véase también: Chamanes; Chamanismo africano; Chamanidad; Chamanización; Prácticas chamánicas
 amazónico: 60
 chamanismos: 11, 59, 60, 69, 213, 230
 como categoría analítica: 58
 como conocimiento, no creencia: 15, 43
 congresos académicos: 57
 cosmología: 226
 debates académicos: 41
 definición: 41, 268

- dimensión individual/colectiva o social: 58
- mapuche: 12n3
- perspectiva sociológica: 58
- prácticas chamánicas: 52
- problema definicional: 57-61
- revisiones bibliográficas: 60, 60n1
- siberiano: 41, 58
- síntesis teórica: 194n2
- trampa semántica: 58
- Chamanismo africano: 44-46
- Chamanismo altoamazónico: 57-78, 219. Véase también: Dietas amazónicas; Modalidades de chamanismo altoamazónico
 - centralidad de las plantas: 69
 - chamanismo de flechas: 220
 - chamanismo matsigenka: 195
 - complejo «etnoviroológico»: 220
 - dinamismo: 230
 - doctores: 69
 - plantas maestras: 69
 - vegetalismo: 223, 241
- Chamanismo amazónico: 130
 - definición: 268
 - pajelança*: 63, 69, 75, 76
 - pajés*: 39n13, 45, 46, 249
 - viaje de chamanes nativos a España: 62
- Chamanismo de tabaco: 195
- Chamanismo esencial: 59. Véase también: Harner, Michael
- Chamanización: 68, 81, 82, 84-89, 93, 94, 248, 250, 257
 - alimentación. Adquirir sus propiedades: 73
 - alimentación. Trastornos alimentarios: 242
 - aprender a «cerrar» el cuerpo: 222
 - autocontrol: 250, 252
 - desmembramiento: 87, 88
 - enfermedades iniciáticas: 87
 - formación chamánica: 25, 62, 73, 97n10, 195
 - proceso iniciático: 87, 120, 141
 - procesos: 77, 82, 84, 91, 93, 110, 195
 - pruebas: 250, 252
- Chaumeil, Jean Pierre: 75, 220, 230, 242
 - modalidad transétnica: 69, 73
- Chibnik, Michael: 75
- Chile: 194
- Chiriap Inchit, Hilario Alfonso: 94, 94n7, 104, 112
- Chiriap, Miguel: 112
- Choque cultural: 18
- Ciencia. Véase también: Etnociencia; Giro decolonial; Giro ontológico
 - alianza entre ciencia y religión: 52
 - ciencia occidental: 47, 52, 53
 - conocimiento científico: 36
 - construcción del conocimiento: 47
 - crítica al conocimiento científico: 52, 53
 - cuestionamiento de su superioridad cognoscitiva: 47
 - dominación colonial: 52
 - etnociencia: 34, 52
 - producción cultural y social de conocimiento: 53
 - superioridad de la ciencia occidental: 30, 46, 50, 53, 54
- Códigos éticos
 - de la Amazonia colombiana: 249
 - de la Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca: 26, 27, 115
- Codrington, Robert: 224
- Cohaila, Valerio: 40, 112
 - genes espirituales: 252
 - sobre la ayahuasca como purga: 240
- Colombia: 64, 67, 240
 - Bogotá: 61
 - Medellín: 85, 91, 92, 180
 - Yurayaco: 249
- Colón, Cristóbal: 195
- Colonialismo: 33, 52, 65, 75, 76
- Conocimiento: 36. Véase también: Ciencia; Giro decolonial; Giro ontológico
 - carácter dialógico e intersubjetivo: 32
 - construcción: 15
 - precio: 9, 17-40, 265
- Consciencia: 77, 93, 262, 265
 - amnesia: 248

- estados no ordinarios de consciencia: 13n5, 14, 24, 41, 59, 115, 186, 239, 263
- Contexto (*setting*). Véase: Zinberg, Norman Earl
- Contexto de inserción (definición): 268
- Contra intuitivo: 46, 48
- Core Shamanism*. Véase: Chamanismo esencial
- Corporación Etnociencia Cultural Amazónica «Uwishin»: 94
- Corporalidad: 217. Véase también: Cuerpos; Cuerpo físico
- Corrente, Chico: 215. Véase también: Caboclos; Santo Daimé
- Cosmología amerindia: 57. Véase también: Cosmovisión animista
- Cosmologías amazónicas: 81. Véase también: Cosmovisión animista
- Cosmovisión: 18, 32, 55, 78
 cosmovisión materna: 80n1, 81
 cosmovisión materna (definición): 268
 socialización en otra cosmovisión: 81
 volverse un nativo: 81
- Cosmovisión animista: 43, 44, 66, 67, 70, 81, 98, 220, 248, 254, 255, 259. Véase también: Animismo; Ontología animista
 concepción energética de la realidad: 214-230
 de los chamanes: 12
 experiencia directa: 68
 monismo: 214, 265
 orden social: 68
- Cosmovisión naturalista: 36. Véase también: Ontología. Naturalismo
- Cosmovisión occidental: 44. Véase también: Ontología. Naturalismo
- Costa, *Mestre* José Gabriel da: 74, 75n7. Véase también União do Vegetal (UDV)
- Couto, Fernando de La Rocque: 75
- Crecimiento personal: 31, 83, 86, 138, 142, 242, 243, 264, 265
- Creencias: 49, 74
 como noción cristiana: 43
 creencias africanas: 76
 creencias medievales ibéricas: 76
 populares rurales en Brasil: 76
- Cristianismo: 76, 236
 anticlericalismo: 236
 catolicismo: 77, 99
 cristianizar: 100
 culto a los santos: 76
 Iglesia católica: 222, 235
 jesuitas: 63, 63n4, 233
 misioneros salesianos: 99, 100, 102
 misioneros: 65, 76
 misiones salesianas: 100
- Csordas, Thomas J.: 258
- Cuerpo espiritual: 180, 215, 216, 220, 221, 223, 224, 242, 254
 como faro: 223, 224
 definición: 268
 imposibilidad de ser atacado: 223
- Cuerpo físico: 12n3, 14n5, 80, 117, 118, 145, 179, 180
 abdomen: 161, 246
 ano: 222
 arcadas: 162, 179, 203, 241
 boca: 222
 bostezos: 152, 181
 causa de las enfermedades: 221
 centralidad en la chamanidad: 37, 72
 centralidad en la dieta amazónica: 72, 73
 como tubo con orificios: 242
 diarreas: 71, 117, 145, 146, 151, 241
 dolores: 228
 estómago: 136, 146, 187, 202, 203, 205, 216
 fragmentación: 259
 frotado con perfume: 160, 161, 176
 glándula timo: 222
 hígado: 216, 217
 materialización de energías negativas: 223
 náuseas: 146, 162, 186, 187, 203, 241
 pecho: 222
 piel: 239

- postura corporal: 148, 172, 238
 purificación: 72, 117, 244
 rodillas: 222
 salud siempre aparente: 221
 sistema nervioso: 201, 216, 220
 sudoración: 29n10, 152, 203, 205, 240
 temblores: 152
 trabajo de campo: 37
 vientre: 93, 130, 146, 162, 179, 188, 190, 208, 217, 241, 262
 vómitos: 71, 117, 123, 136, 143, 145, 146, 151, 152, 162, 163, 172, 181, 202, 203, 205, 217, 240-242, 244, 259
- Cuerpos:** 123, 145, 153, 173, 175, 181, 214-220, 222, 223, 234, 242, 243, 245, 246, 259
- campo energético: 147, 176
 campo etérico: 176
 cohabitación de diversas energías: 243
 como disco duro: 221, 222
 como esponja: 221
 como trastero: 221
 concepción cashinahua: 222
 concepción de múltiples cuerpos: 218, 219
 cuerpo «abierto»: 222, 223
 cuerpo «cerrado»: 222
 cuerpo «dañado»: 222
 cuerpo «sencillo»: 222
 daño: 238
 encochinamiento: 223, 224, 238, 240, 244, 246
 estructura corporal: 220
 heridas energéticas: 145
 náuseas: 241
 noción de «cuerpo cerrado/abierto»: 222
 sellado o cerrado: 245
 superficie con orificios o poros: 220-222
 vómitos: 241
- Cuerpos energéticos:** 174, 216, 223-225, 227, 228, 241, 245
- causa de las enfermedades: 221
- cuerpo emocional: 221
 cuerpo psicológico: 221
 definición: 268
 intrusión de energías: 222
 vómitos: 181, 241
- Cultura:** 18-20, 30, 32, 33, 35-37, 43, 44, 50, 53, 55, 57, 63-67, 69, 74, 76, 79, 111, 215, 230, 234, 236, 266
- aculturación: 213
 chamanidad como manifestación de una forma cultural: 67
 contexto sociocultural: 20, 213, 226, 263, 268, 269
 cultura material: 114
 cultura occidental: 264
 cultura shuar: 94, 97, 99, 101
 culturas indígenas: 144, 195
 culturas no occidentales: 214
 culturas originales o prístinas: 65
 modelos culturales: 247
 origen de las representaciones de las energías: 229
 sesgos culturales: 59
 transculturalidad: 11, 14n6, 59, 60, 81, 267
- Curanderos:** 60, 61, 173, 175, 181, 224, 229, 232, 234, 238, 241, 242, 247, 250, 253, 263. Véase también: Chamanes
- alcohol: 252
 ausencia de una dimensión metafísica: 213
 carácter preventivo de su trabajo: 220
 como canal: 253, 254
 como guerreros de luz: 240
 curanderismo colombiano: 222
 definición: 246, 268
 dinero: 252
 estrategias de interacción: 245
 ética curandera (definición): 269
 ética curandera: 253
 humildad: 71
 idea de la vida humana: 234
 interacción cara a cara: 244
 mediación con el mundo espiritual: 234

- necesidad de estar limpios: 254
 principios morales: 253
 protección del espacio ceremonial:
 234
 riesgos de su trabajo: 246, 252
 sanaciones vienen de Dios: 254
 sexo: 252
- Cushing, Frank Hamilton: 33
Cushma: 87
- Depresión: 83, 85
 Descola, Philippe: 48, 80-81
 Dieta de tabaco: 39, 40, 70, 93, 109, 110,
 229, 230, 238, 250
 activación de la luz en los partici-
 pantes: 211, 212
 Agua Florida: 73
 aguardiente: 73
 ají charapita: 206, 207
 alcanfor: 73
 alimentación: 73
 alineamiento: 91
 árboles: 73
 autocontrol: 72
 cambios de ánimo: 72
 carácter purgante: 241
 como proceso de aprendizaje que
 no termina: 72
 como proceso de purificación: 72,
 117, 118
 corte de dieta: 206
 corte: 71, 268
 cruzamiento: 71, 268
 definición: 268
 diarreas: 241
 diferencia entre dieta vegetariana y
 shuar: 105
 duración: 71, 72
 función sanadora: 195
 invocación de fuerzas impersona-
 les: 235
 maestros espirituales: 73
 malestar físico: 72
 palos (árboles): 110
 peligros: 72
 perfumes: 73
 plantas dietadas por brujos: 229
 precio: 121
 prescripciones alimentarias: 71
 prescripciones conductuales: 71
 programa de la dieta de tabaco en
 Iquitos: 198
 relevancia de los sueños: 237
 sentido del sufrimiento: 206
 sustancias que se pueden dietar: 73
- Distinción creencias/conocimiento: 42,
 43, 52, 53, 56
 Distinción Espíritu Santo/Gran Espíritu:
 43
 Distinción experiencia religiosa/espiri-
 tual: 43
 Distinción natural/sobrenatural: 43, 48
 Distinción Religión/Espiritualidad: 42,
 43
 Dixon, Roland B.: 59
 DMT: 25. Véase también: *Psychotria
 viridis*
 Dobkin de Rios, Marlene: 195
 Domenech, Sacha: 109, 110
 Domingo, Alfonso: 61
 Drogas: 21, 24, 47, 138, 143, 144, 196,
 268
 construcción social del concepto:
 19
 dependencia: 110, 241
 tratamiento de drogodependencias
 en el África ecuatorial: 241n4
 tratamiento de drogodependencias
 en el alto Amazonas: 241n4
- Dualismos: 81
 Duchamp, Marcel: 36
 Dumont, Louis: 234
 Durkheim, Émile: 66
- Ecuador: 39, 63, 134, 155, 135, 194
 comunidad de Chumpias: 99
 comunidad de Guadalupe: 100
 comunidad de Kunchaim: 94, 99
 comunidad de Napurak: 99
 comunidad de Sevilla Don Bosco:
 100-102
 comunidad de Shimpis: 39n13, 40,
 94-95, 100, 101, 103
 comunidad de Shiram Yaa: 94

- Cumbayá: 89
 Gualaquiza: 94
 Macas: 94, 102, 103
 Provincia de Morona Santiago: 94
 Quito: 32, 89, 102, 103, 110
 Efectos de la ayahuasca: 14, 17-20, 61, 70, 129, 137, 145, 148, 151, 160, 162, 163, 171, 243, 244, 259. Véase también: Ayahuasca; Ceremonias de ayahuasca; Cuerpo físico
 ausencia de efectos: 139, 145, 185, 186
 comprensión de sus efectos: 190
 comunidad: 261
 diarreas: 117, 151
 dificultad en vomitar: 146
 efectos (interpretación): 217, 218
 efectos físicos: 162
 efectos psicoactivos: 115
 efectos purgantes: 42, 89, 172, 173, 185, 240, 243, 244
 efectos variables: 185
 fusión: 261
 hermandad: 260
 miedo a los efectos: 83
 náuseas: 146, 162
 purificación: 146, 156, 170, 225, 228
 sensación de frío: 23
 sensibilidad: 70
 vómitos: 117; 123, 136, 143, 146, 151, 152, 162, 172, 174, 240, 241, 243, 244
 Eliade, Mircea: 41, 58, 226, 230
 Emergencias espirituales: 258
 Empatía: 37, 147, 260
 Energías: 91, 92, 243, 266. Véase también: Espíritus; Fuerzas; Vibración
 adhesión de energías negativas: 145, 219, 223, 227, 228, 234
 agencia: 218, 224, 226, 232, 246
 alienígenas, extraterrestres: 229, 229n4
 alineamiento: 170n3
 ángeles: 235, 265
 antropomorfismo: 236
 arcángeles: 235
 atracción por la luz: 223, 239
 aura: 217
 bichos: 174, 228, 229, 245
 bloqueos: 101, 130, 145, 150, 164, 177, 181, 190, 216, 241
 campo semántico: 224
 canal de comunicación entre curandero y participante: 245
 canales energéticos: 108, 146n2
 canalización: 265
 chakras: 146, 147, 146n2, 162, 190, 210, 216, 216n1, 223, 225,
 chupadas: 181
 como niños a las que hay que educar: 251
 como vehículo: 230
 conciliar las teorías de Tyor y Murrett: 231
 corriente: 22
 cortar los hilos: 179
 cualidad semimecánica: 232, 234
 cualidades humanas: 231
 dau: 70
 demonios: 76, 181, 210, 219, 223, 227, 234, 241
 despegar energías negativas: 156, 174, 179, 243-246, 269
 diablos: 249
 difuntos: 215, 218, 228, 229, 239, 267
 distinción entre obsesión/posesión: 219
 domesticación: 57, 67, 76, 79, 231, 251n7
 el bien y el mal: 234
 energía crística: 92
 energías impersonales: 224
 energías negativas: 128, 161-163, 173, 174, 180, 181, 221-224, 226, 227, 229, 234, 238, 240, 245
 energías neutras: 226
 energías positivas: 226
 entidades: 174
 espectros: 231
 espíritus aliados: 229, 236
 espíritus auxiliares: 230, 231, 233, 236, 254

- espíritus ayudantes: 233, 254
 espíritus de difuntos: 239
 espíritus guardianes: 229, 231, 236
 espíritus personales: 229
 espíritus protectores: 229, 231, 236
 espíritus tutelares: 231, 236
 esponja energética: 174
 fuerza extraña: 162
ghosts: 231
 guías espirituales: 265
 halos: 211
 higiene energética o espiritual: 163
 hilos que alimentan las energías negativas: 245
 incontables y variadas: 214
 intencionalidad: 226
 introducir las en una ceremonia: 115
 intrusión de energías: 161, 162, 223, 229, 246
 invocación de fuerzas impersonales: 232
 maestros antiguos: 265
nadis: 127, 127n1, 155
 naturaleza del Ser Humano: 44
 nimbos: 211
 noción de polaridad ética: 226
 oposición jerárquica: 234
 ovnis: 229
 parásitos energéticos: 145, 174, 227-229
 pecar con los cinco sentidos: 211, 254
 percepción con los sentidos: 245
 polaridad ética negativa: 226-229, 244
 polaridad ética neutra: 226, 229-231
 polaridad ética positiva: 226, 227, 231, 232, 234
 polaridad ética: 233, 246, 265
 potestades demoníacas: 223, 229, 241
 principio general de energía: 225
 procedimiento para interactuar: 237
 rechazo del uso de este término: 224
 redefinición de la noción de fuerza impersonal/personal: 231
 representación cultural: 229
 representación en los santos cristianos: 211, 227
 sinonimia entre espíritu, fuerza y energía: 224, 225
 sistema de energía global: 225
 suciedad energética: 238
sunkur: 228n2
 técnicas de expulsión de energías negativas: 180, 181, 240, 241, 244-246, 255
 tipos: 113, 224-230
 trabajar con: 73
 transmisión de energías: 99n12, 105, 108n14
 transmutar: 93, 134, 145, 156, 175, 180, 181, 216, 240, 265
tsentsak: 108, 108n14, 120, 225, 228n2, 250, 251
 uso habitual del término: 225
 vampiros energéticos: 145, 163, 227, 229, 253
 velos: 209, 211, 224
 Virgen María: 229, 233, 236
 virotos: 219, 220, 229, 230
 visualización de energías negativas: 228, 228n2
 vómitos: 240
Enfermedades: 58, 263
 actitud ante la muerte: 221
 adhesión de energías negativas: 222
 alimentación inadecuada: 221
 anorexia: 242
 brujería: 219, 220
 bulimia nerviosa: 242
 cáncer: 142, 221
 como falta de luz: 223
 dificultad de sanar el cuerpo físico: 221
 enfermedades iniciáticas: 82
 enfermedades psicosomáticas: 86, 258, 263
 envidia: 220
 flechas: 219, 220, 229, 230

- hipoglucemia: 142
 inevitabilidad: 220
 intrusión de energías: 219, 220
 mal de ojo: 220
 manifestación como falta de «luz»: 223
 mecanismos del origen de la enfermedad: 220
 morir sano: 221
 noción: 223, 224
 origen espiritual: 220
 origen según los pueblos «primitivos»: 219
 origen y desarrollo: 221
 patrones visuales: 228
 pérdida del alma: 219, 220
 pericardio: 109
 sida: 142, 221
 teoría de la incorporación: 219
 tiroides: 142
 vacunas: 220
 virus: 220
 Enteógeno: 20, 20n2, 138. Véase también: Alucinógenos; Sustancias psicoactivas
 definición: 268
 Epistemología: 46. Véase también: Ciencia; Giro decolonial; Giro ontológico; Metodología; Ontología
 agnosticismo metodológico: 45-47
 análisis de los datos: 48
 cambio de paradigma: 32, 41
 condicionamientos ontológicos: 46
 construcción de categorías analíticas: 36, 48-50
 construcción del conocimiento: 34
 diferencia entre prácticas religiosas/espirituales: 194
 distinción creencias/conocimiento: 48
 heurística: 49
 interpretación simbólica: 33, 45, 50
 neutralidad epistemológica: 45
 quiebra epistemológica: 32-34, 42, 56
 quiebra paradigmática: 194
 quiebra teórica: 194
 tomarse en serio a los informantes: 49
 verdad: 47, 49-52, 81, 82, 107, 193, 235, 252, 269
 Escohotado, Antonio: 24
 Esoterismo europeo: 76
 España: 59, 60, 74, 146n2
 aeropuerto de Barajas (Madrid): 26, 198
 Alcohetes (Guadalajara): 62
 Almería: 62
 Andalucía: 198
 Aragón: 198
 ausencia de brujos con capacidad para mandar virotos: 220
 Babia (Almería): 62
 Barcelona: 39, 117
 Boadilla del Monte (Madrid): 129, 131, 134, 160, 178
 Cáceres: 39, 40, 89-91, 126, 127, 143, 195
 Castellón: 110
 Castilla-La Mancha: 198
 Cataluña: 126, 198
 Granada: 96
 Guadalajara: 39
 Islas Baleares: 198
 Jarandilla de la Vera: 128, 132
 Lavapiés (Madrid): 24
 Lugo: 39, 135, 136
 Madrid: 40, 110, 117
 Malasaña (Madrid): 259
 Méntrida: 77, 98, 123
 Murcia: 40
 Navarra: 198
 nivel micro de análisis: 194
 Sabadell: 82, 83, 91
 Salou: 82
 Sitges: 91
 Toledo: 22
 Valdemorillo (Madrid): 160
 Espiritismo: 76n8, 83
 Espiritualidad: 77. Véase también: Meta-proceso de espiritualización; Prácticas espirituales
 categoría analítica: 42
 definición: 269

- experiencia espiritual: 56
 nueva espiritualidad: 257-266
 Espíritus: 11. Véase también: Alma; Ener-
 gías; Fuerzas
 agencia: 224
 carácter antropocéntrico: 224
 connotaciones esotéricas: 224
 connotaciones religiosas: 224
 cualidad antropomórfica: 224
 cualidad de persona: 224
 de las plantas: 226
 desencarnados: 228
 domesticación: 76, 79
 expulsión: 225
 interacción: 57
 jerarquía: 231
 margai: 43
 objeto de estudio: 35, 35n11, 42,
 46, 52
 pares dicotómicos: 225
 personas no humanas: 218, 226,
 232
 protectores: 222
 regentes de lugares: 215
 representación en decoración
 geométrica (shuar): 159
 sinonimia entre espíritu, fuerza y
 energía: 224, 225
 tipología según sus efectos: 225
 yuda bake yushin: 217
 yushin: 217
 Ethos: 63, 65, 269
 modalidad originaria: 66, 67, 73
 modalidad religiosa: 76-78
 modalidad vegetalista: 73
 religiones ayahuasqueras: 78
 Etnias: 66
 Etnocentrismo: 19
 Etnociencia. Véase: Ciencia. Etnociencia
 Etnografía: 48, 57
 como actividad visual: 36
 microetnografía: 193, 194
 tomarse en serio a los informan-
 tes: 47
 Europa: 39, 94
 Evans-Pritchard, Edward Evan: 44, 45,
 47
- Experiencias. Véase también: Ciencia;
 Metodología
 categoría analítica: 18, 19
 como método de conocimiento: 47,
 52, 55
 como pilar sobre el que se constru-
 ye el conocimiento: 32
 crítica a la construcción del cono-
 cimiento en occidente: 34
 crítica al concepto: 41
 participante: 32
 de unidad: 259, 262
 espirituales: 42, 43
 extraordinarias: 47n3, 86
 místicas: 140, 185. Véase también:
 Misticismo
 religiosas: 42, 43
 subjetivas: 43
 giro experiencial en las etnografías:
 33
 iluminación: 140, 187, 263
 inefabilidad: 184
 integración: 77
 interpretación: 108
 samadhi: 262
 satori: 262
 éxtasis: 28, 41, 191
- Farmacología: 118, 159
 Favret-Saada, Jeanne: 35, 37
 Fericgla, Josep Maria: 24, 120
 Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo:
 195
 Feyerabend, Paul: 52
 Filosofía perenne: 263
 Firth, Raymond: 45, 47
 Fisioterapeutas: 264. Véase también: Te-
 rapeutas
 Flores, Juan: 73, 87, 109, 110, 111, 120,
 126, 166, 174, 183, 221, 235, 236, 250
 Formación del chamán. Véase: chama-
 nidad
 Francia: 35, 84, 94, 198
 Frazer, James: 44
 Friedkin, William: 90
 Fuerzas (espirituales): 224, 226. Véase
 también: Energías; Espíritus

- ausencia de polaridad ética: 237
 cualidad semiautomática: 226
 cualidad semimecánica: 231, 269
 cualidades de la persona humana: 232
 distinción entre fuerzas impersonales/personales: 231, 232
 percepción del mundo espiritual: 232, 236
 poder inmanente: 231
 poder terapéutico: 236
 sinonimia entre espíritu, fuerza y energía: 224, 225
 Fuerzas impersonales: 92, 227, 231-236, 247
 Arutam: 104n13, 223, 225, 227, 231, 233
 definición: 269
 Dios: 70, 93, 126, 144, 206, 207, 210, 215, 223, 227, 229, 231, 233, 235, 236, 241, 249, 252, 254, 259, 260, 268
 Gran Espíritu: 29, 43, 149, 150, 156, 157, 170, 171, 183, 184, 215, 216, 223, 227, 229, 233, 234, 236, 248, 255
 Jesucristo: 73, 125-127, 227, 229, 233-236
 Jesús: 235
 Krishna: 227, 229, 234
 mana: 224, 226, 231, 266
 Santo Espíritu: 227
 Shiva: 227, 229
 tabu: 231
 tabu/mana: 231
 Fuerzas personales: 232, 233, 236-246
 definición: 269
 Galvão, Eduardo Enéas: 76
 García Torres, Ernesto: 92, 93, 110, 111, 135, 181, 195, 229n3, 231, 234, 241, 254
 abuelo: 111
 albergue en Iquitos: 197
 brujos autodenominados curanderos: 246
 cashimbo: 201-203, 206
 como canal de sanación: 210, 211, 253, 255
 como tabaquero: 242
 descripción de su casa: 198, 199
 descripción de su trabajo: 200
 diagnóstico por el pulso: 201
 dibujos explicativos de su trabajo con el tabaco: 208-212, 223, 241
 entrevista al autor: 201
 glosolalia: 204
 kung-fu: 198
 maloca: 200-203, 206
 «matatodo»: 197, 203
 noción de «trabajo»: 206, 207
 pipa ceremonial: 201, 206
 práctica de la medicina natural: 209, 210
 religión como manipulación: 209, 235
 rezos: 202-204, 235
 sobre el bien y el mal: 223
 trabajo «dirigido»: 205
 vegetalista tabaquero peruano: 195
 vestimenta: 135, 202
 García, Mikel: 24
 Garfinkel, Harold: 34
 Giro decolonial: 15, 33, 35, 52, 56. Véase también: Ciencia; Giro ontológico; Metodología; Participación radical
 colonialidad: 52
 colonialidad del poder: 52, 53, 55
 colonialidad del saber: 52, 54
 colonialidad del ser: 52, 55
 crítica al conocimiento científico occidental: 55
 debates académicos: 52
 decolonización: 54
 decolonización del pensamiento: 51, 81
 decolonización del saber: 55
 diálogo de saberes: 54, 81
 estructuras de dominación: 52
 hybris del punto cero: 54
 imperialismo intelectual: 34
 lenguaje: 52
 otredad epistémica: 54
 producción de conocimiento: 52

- relación entre conocimiento y poder: 52
- Giro ontológico: 15, 49, 52-56. Véase también: Ciencia; Giro decolonial; Experiencias; Metodología; Participación radical
- debates académicos: 47, 48
- dimensión política: 55
- experiencias extraordinarias: 47n3
- giro ontológico dominante o retórico: 47, 48, 50, 51, 55
- imperialismo: 33
- primer giro ontológico: 47, 52, 54-56
- tomarse en serio a los informantes: 47, 50
- Glass-Coffin, Bonnie: 47n3
- Globalización: 52, 81
- Goldenweiser, Alexander A.: 224
- Gow, Peter: 63
- Greenwood, Susan: 35
- Grof, Stanislav: 262
- Groisman, Alberto: 75
- Guerrero de la Calera, *Taita* Marcos: 110
- Guzmán Pastor, Manuel: 24
- Hallowell, A. Irving: 232, 233
- Hampejs, Heinz Valentín: 89
- Harner, Michael: 59, 109
- Harris, Marvin: 34, 55
- Hecho social: 58, 60, 66
- definición: 67
- Hecho social total: 66, 67, 77
- Henare, Amiria: 48
- Hill, Jonathan: 242
- Hinduismo: 227
- Hipnosis: 111
- Holanda: 84
- Holbraad, Martin: 48, 50
- Holismo: 53, 259, 262, 263, 265
- ausencia de un paradigma comparativo: 264
- Hongos
- Teonanácatl (*Psilocibe mexicana*): 40
- Hugh-Jones, Stephen: 222
- Hultkrantz, Åke: 58
- Humildad: 71
- ICEFLU: 22, 26, 62, 74. Véase también: Santo Daime
- Idoyaga Molina, Anatilde: 263
- Iglesias ayahuasqueras: 69, 76, 115, 243. Véase también: Modalidades de chamanismo altoamazónico. Modalidad religiosa; Religiones ayahuasqueras; Santo Daime; União do Vegetal (UDV)
- en España: 22, 26, 28
- Incas: 64
- Huascar: 64
- Inca Ayahuasca: 65
- Inkarri: 64
- poderes incaicos: 64
- regreso del Inca: 64
- Indígenas: 65, 76
- Categoría analítica: 66
- Individuo como nudo de relaciones: 259
- Informantes: 79-112. Véase también: Co-haila, Valerio; Tangoa, Winston; Vila i Tronchoni, Josep; Awananch Taish, Ricardo Arcángel; García Torres, Ernesto; López, Esperanza
- Calixto (pseudónimo): 30, 31, 109-111, 116, 118, 157, 159, 173, 183, 213, 216, 221, 227
- Claudio: 109, 110, 111, 116, 129, 146, 148, 161, 163, 165, 166, 169, 175-177, 181-183, 189, 234-237, 254
- comparación de los trabajos de Josep y Ernesto: 242
- deseo de no ser investigados: 22
- Esteban: 28, 109-111, 116, 119, 121, 130, 146, 147, 150, 154, 162, 165-167, 173, 176, 177, 181, 191, 221, 230, 234-238, 241, 245
- Fernando (Santo Daime): 77
- Fernando: 109, 110, 116, 124, 125, 146, 148, 149, 152, 153, 164, 173, 183, 213, 227
- Hermanosis: 110, 1221, 123, 127, 128, 132, 151, 158, 160, 161, 168, 169, 172, 174, 182
- José Luis: 40, 111, 112, 214, 233, 254

- Juan Carlos: 238
 Kuitzi: 109, 110, 116, 124, 173, 213, 227
 Leopoldo (pseudónimo): 109-111, 116, 117, 139, 140, 142, 144, 145, 151, 153, 154, 151, 153, 154, 157, 164, 174, 189, 213, 227, 228, 249, 255
 Luis LL.: 17, 77
 Manuel: 138
 Nak: 109, 110, 116, 120, 147, 166, 174, 175, 181, 213, 253
 negociación: 22
 Pedraz, Marce: 20
 pluralidad etnográfica: 19
 Rafael, don (pseudónimo): 109, 110, 116, 154, 155, 173, 183, 213, 227
 Raquel: 223
 recelos de los chamanes: 21
 Infortunio (*misfortune*): 12n3, 213. Véase también: Aflicción; Padecimiento (*illness*)
 inevitabilidad: 213, 223
 prevalencia de la oscuridad: 223
 Iniciación: 85
 Inipi: 29, 29n10, 143, 144, 244. Véase también: Temazcal
 Instrumentos musicales: 114, 122, 128. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Parafernalia
 arpa de boca: 129, 130, 172
 cuencos tibetanos: 130, 172
 guitarra: 130, 149, 172
 harmonium: 130, 172
 kalimba: 130
 maracas: 127, 128, 129, 149, 162, 172, 240
 quiebracabezas: 130
 shacapa: 87, 123, 128, 129, 149, 162, 172, 205, 240, 245
 tambor: 60, 130, 135, 149, 169, 172, 179
 tumank: 124, 129, 130, 162, 179, 240
 udu: 130
 Internet: 115, 166
 Intersubjetividad: 14, 79. Véase también: Subjetividad
 Jackson, Michael: 47n3
 James, William: 44
 Jiménez del Oso, Fernando: 61
 Jimpikit, Rosa: 94
 Judaísmo: 236
 Jules-Rosette, Bennetta: 34, 47n3
 Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE): 25
 Juvenal: 9, 265
 Kardecismo: 76
 Karma: 51, 127, 213
 Kensinger, Kenneth M.: 217
 Kinesiología: 109
 Kuhn, Thomas: 32, 51, 52
 Labate, Beatriz Caiuby: 24, 63, 75n7
 Lakoff, George: 113
 Langdon, Esther Jean Matteson: 70, 73, 194, 194n2, 225
 Laplantine, F.: 36
 Latour, Bruno: 48
 Le Breton, David: 215
 Leach, Edmund: 45, 47
 León de Wit, Carlos de: 112
 Lévi-Strauss, Claude: 67n5
 Lévy-Bruhl, Lucien: 44
 Llera Blanes, Ruy: 35
 Loeches, Manuel: 24
 López de Dicastillo, Jesús: 61
 López, Cristina: 94
 López, Esperanza: 83, 85, 91, 93, 207.
 Véase también: Vila i Tronchoni, Josep
 dieta de tabaco: 197, 199
 objetivo de su trabajo: 208, 209
Lophophora williamsii. Véase: Peyote
 Lovejoy, Arthur: 232
 Lowie, Robert H.: 224
 Luhrmann, Tanya: 35
 Lukes, Steven: 45
 Luna, Luis Eduardo: 11, 24, 61, 69, 195, 222, 229, 230, 250

- Maa Parvath: 112
 Mabit, Jacques: 241, 244, 264
 Maestros espirituales: 94, 100, 120, 235, 250n6
 definición: 269
 Maloca: 68
 Mantras: 74
 Marett, Robert Ranulph: 224, 231
 Mauss, Marcel: 67
 Medicamentos: 70, 83
 Medicina. Véase también: Ciencia
 alopática como etnomedicina: 53
 alternativa: 263
 ayurvédica: 216n1
 biomedicina (concepto): 53n5
 biomedicina como etnomedicina: 19
 biomedicina: 53, 221, 257
 científico-experimental (concepto): 53n5
 cirugía: 263
 construcción social de la problemática salud/enfermedad: 53
 farmacología: 263
 medicinas alternativas y complementarias: 13, 44, 257, 262
 preventiva: 221
 religiosa: 263
 sistemas médicos: 53
 tradicional: 263
 tradicional andina: 89
 tradicional tibetana: 216n1
 Medios de comunicación
 Televisión Española (TVE): 25, 61
 Meditación: 74
 Mediumnidad: 13n5, 35, 59
 médiums como exploradores del mundo espiritual: 215
 trances de canalización: 248
 Meera, Madre: 92, 92n5, 126, 127
 Menéndez, Eduardo L.: 53
 Mente: 38, 72, 93, 150, 155, 189
 manipulación: 145
 mente salvaje: 232
 Mesianismo: 64
 Mesoamérica: 40
 Mestizos: 63. Véase también: Población mestiza
 Meštrović, Stjepan G.: 67, 67n5
 Metodología: 18, 193, 194. Véase también: Experiencias; Epistemología; Ontología; Participación Radical; Trabajo de campo
 acceso experiencial: 14
 cambio de método: 31
 comparación entre la ayahuasca y el tabaco: 193-212
 construcción del objeto de estudio: 18
 elección del método de investigación: 20-31
 empatía: 37
 heurística: 36, 48, 49
 historias de vida: 82, 96, 97
 iteración: 39
 método de caso extendido: 194
 observación participación: 56
 observación participante seria: 32
 observación participante: 37
 observación: 21
 problema preliminar: 18-20
 técnicas de investigación: 36
 teoría fundamentada: 39
 uso de cuestionarios: 21, 40, 259
 Metonimia: 113
 Métraux, Alfred: 194, 194n2
 Mikhaïlovskiĭ, Viktor: 58
 Militares: 65
 Mingrone, Dácio: 17, 18, 21, 30, 32, 37, 62, 77, 259
 Misticismo: 259, 262, 263
 definición: 42n1
 espiritualidad cristiana: 42, 43
 etapas del camino místico: 43
 experiencias místicas: 42
 vía iluminativa: 43, 244
 vía purgativa: 43, 185, 195, 196, 244
 vía unitiva: 43
 Modalidad chamánica (definición): 269
 Modalidades de chamanismo altoamazónico: 39, 62-78, 225
 comparación entre la modalidad originaria y la vegetalista: 113
 modalidad mestiza o vegetalista: 39, 62, 63, 75

- modalidad originaria: 39, 62-68, 75, 78
 modalidad religiosa: 39, 62, 63, 69, 74-78
 Modernidad: 52, 54, 262
 Mooney, James: 33
 Morales Gamarra, Ricardo: 89n4
 Morris, Brian: 263
 Mota de Melo, Sebastião: 17, 74, 84.
 Véase también: Alfredo, *Padrinho*; Santo Daime
 Multinaturalismo: 50. Véase también: Epistemología; Ontología
 Mundo espiritual: 57, 234, 239, 258
 astral: 122
 astral inferior o bajo astral: 145, 174, 223, 225, 226, 228, 233, 240, 265
 astral superior o alto astral: 164, 226, 227, 232, 254, 265
 distribución variable en el espacio físico y en el tiempo: 214, 215
 estar «ligado»: 164, 165, 238
 existencia del bien y del mal: 223
 leyes espirituales: 150, 205, 247, 252, 264
 merecimiento: 77, 189, 252
 necesidad de protección: 223
 percepción: 248

 Nader, Laura: 53
 Naranjo, Claudio: 62, 243
 Natasheni, Tata Txanu: 39n13
Natem. Véase: Awananch Taish, Ricardo Arcángel; Ayahuasca
Native American Church: 24, 33, 112
 Neochamanismo. Véase también: Chamanes; Chamanidad; Chamanización; Prácticas pseudochamánicas
 categoría analítica: 74
 definición: 270
 Neurología: 89
 Neuropsicología: 41
Nicotiana spp. Véase: Tabaco
 Nimuendajú (Curt Unkel): 33
 Nueva Era: 13, 44, 257, 262, 263, 265
 lenguaje holístico: 224
 lingua franca: 224

 Nuevos Movimientos Religiosos: 13, 257

 Occidente: 80
 como categoría mental: 32
 necesidades terapéuticas: 93
 occidentalizarse: 81
 Océano Pacífico: 64
 Ojanama, don Guillermo: 91, 93
 Oliveras, Alberto: 61
 Olson, David: 52, 53
 O'Mill, Axel: 95n8
 Ontología: 43,46 66-68, 79-112, 263.
 Véase también: Cosmovisión; Epistemología; Giro decolonial; Giro ontológico
 adquisición de una nueva ontología: 80
 analogismo: 80
 coexistencia: 80
 conflictos: 80n1
 construcción de la naturaleza: 36
 dualismo: 36, 81, 218
 experiencia del mundo espiritual: 47n3
 fronteras ontológicas: 81, 85
 implicaciones políticas: 51
 modos de identificación: 80
 monismo: 265
 naturalismo: 80, 81
 ontología animista: 51, 270. Véase también: Animismo; Cosmovisión animista
 ontología dominante en la Amazonia: 80
 ontología dominante en Occidente: 80
 ontología dominante o hegemónica: 80, 80n1
 ontología dualista occidental: 36
 ontología materna: 80, 81
 pluralidad de ontologías: 49, 50, 53
 polaridad inversa: 81
 quiebra ontológica: 32-34
 quiebra ontológica: 56
 relativismo comparativo: 55
 relativismo: 51, 55

- universalismo particular: 55
 - universalismo relativo: 55
- Orellana, Francisco de: 64
- Ott, Jonathan: 24, 70
- Overing-Kaplan, Joanna: 57, 58
- Padecimiento (*illness*): 12n3. Véase también: Aflicción; Infortunio (*misfortune*)
- Paradigma holístico. Véase también: Holismo
 - Metaproceso de espiritualización: 264
- Parafernalia: 92, 114, 122-136, 156. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Instrumentos musicales
 - agua: 114, 122, 175, 178, 245
 - barreños: 122, 146, 202, 203
 - bolsas de plástico: 136, 146, 179
 - colgantes y pulseras: 134
 - cuarzos: 127
 - cubos: 122, 136, 146, 176
 - espadas: 89, 92
 - papel higiénico: 122, 123, 136, 202
 - para aflorar energías ocultas: 245
 - piedras: 124, 128, 134, 178
 - pieles: 134
 - plumas: 124, 134, 178, 179, 245
 - sasank*: 128, 129, 179, 245
- Participación radical: 15, 20, 28, 36-38, 52, 56. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Dietas amazónicas; Epistemología; Experiencias; Metodología; Giro decolonial; Giro ontológico; Trabajo de campo
 - antecedentes: 33-35
 - ceremonias de ayahuasca: 28
 - como método de conocimiento: 32-40
 - comprensión experiencial: 32
 - contaminación del investigador: 54
 - críticas a este método: 34, 35
 - definición: 14, 32
 - etnometodología: 33
 - exigencia de los informantes: 22, 23
 - fundamentación teórica: 41-56
 - fundamentos: 52, 56
 - importancia de la proximidad a lo que se estudia: 54
 - interpretación de los datos: 14
 - la experiencia como noción central: 32
 - postponer el análisis: 37
 - producción de datos: 14
 - reconocimiento por los chamanes: 28-30
 - tomarse en serio a los informantes: 33
 - transformación del investigador: 55
 - validación de los datos: 28
 - volverse un nativo: 33
- Participantes: 25, 38, 115-122, 135, 136, 148, 156, 182, 184, 244, 257. Véase también: Ceremonias de ayahuasca
 - abusos sexuales: 142
 - actitud de observador: 149, 152, 189
 - actitud de respeto: 139, 187
 - actitud de superación personal: 141
 - anticlericalismo: 234, 235
 - autocontrol: 139, 186, 187
 - búsqueda de un camino: 140
 - conflictos invocando fuerzas impersonales: 234
 - crecimiento personal: 142
 - críticas a la integración: 184
 - cuestionarios: 148
 - curiosidad: 138
 - depresiones: 190, 191
 - descomposición de la noción de persona: 259
 - deseo de experimentación: 138
 - disonancia entre expectativas y experiencia: 139
 - disposición en la sala: 238
 - divorcios: 142
 - drogodependencias: 142
 - duelos: 142
 - ego: 140
 - emanación de luz: 212, 213
 - empoderamiento: 259, 265
 - enfermeros: 162
 - escepticismo: 186, 191
 - expectativas: 138, 139, 148, 172, 186, 187, 259

- glosolalia: 163
 identidad individual: 140
 identidad sexual y de género: 141
 infidelidad matrimonial: 142
 intención: 185
 médicos: 162
 miedos: 138, 139, 162, 186, 187
 motivaciones no manifestadas: 142
 motivaciones: 139, 140, 162
 observación intrusiva: 21
 ocupaciones profesionales: 198
 pago de las ceremonias: 119, 122, 202
 participantes primerizos: 119, 135, 137, 139, 151, 158, 159, 172, 185, 258
 personalidad: 140
 preconcepciones: 259
 proceso cognitivo: 12, 44, 265
 proceso de aprendizaje: 187
 psicólogos: 162
 psiconautas: 138, 151, 172
 psiquiatras: 162
 sanación personal: 141
 tensión: 138
 terapeutas: 162
 terapias: 175
 transformación personal: 12, 115, 185, 258, 259, 263, 265, 270
 traumas infantiles: 142
 uso de sustancias psicoactivas: 138
 violencia familiar: 142
- Pedersen, Morten Axel: 50
 Península ibérica: 39
 Pentikäinen, Juha: 59
 Percepción: 80. Véase también: Epistemología; Experiencias; Metodología; Participación radical
 aprendizaje: 36
 como fenómeno biocultural: 37
 cuerpo como instrumento de medición: 37
 ecología sensorial: 37
 formas subalternas de percepción: 36
 hegemonía de la vista y el oído: 36
 jerarquía de los sentidos: 37
 oído: 36
 percibir el mundo espiritual: 37
 polisensorialidad: 37
 sensaciones: 37
 sentidos: 37
 ser afectado: 37
 ver vs. mirar: 36, 37
 vista: 36
- Perfumes: 114, 122, 124, 130, 132, 159, 160. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Parafernalia
 Agua Florida: 132, 133, 179, 225, 228
 alcanfor: 133
 alcohol: 133
 función: 130
 modo de uso: 133
 piripiri (*Cyperus spp.*): 133, 176
 ruda: 133
 timolina: 133
- Periodistas: 61
 Persona: 224, 226, 231, 232, 236. Véase también: Energías. Personas no humanas; *Personhood*
 como «un» cuerpo y «una» identidad: 219, 259
 como máscara: 219
 como mezcla de energías: 244
 concepto: 226
 conformada por un cuerpo y un conjunto de espíritus: 217, 219
 cualidad de: 218, 224, 236, 269
 define la representación del cuerpo: 215
 descripción etnográfica: 217
 fragmentación de su «unidad»: 259
 objetivación de su multiplicidad energética: 244
 resignificación de la noción: 259
Personhood: 218, 224, 226, 231, 236, 244. Véase también: Persona
- Perspectivismo amerindio (concepto): 217
 Perú: 39, 59, 63, 64, 69, 84, 85, 89, 109, 115, 115, 121, 146n2, 194, 225, 235, 240
 aeropuerto internacional Jorge Chávez (Lima): 132, 133, 201
 ataques de brujos: 220
 Chazuta: 40, 91, 92, 111, 181

- Chimbote: 89
 comunidad de San Francisco: 120
 Cuzco: 86
 Departamento de Cuzco: 110
 Departamento de Madre de Dios: 86, 110
 Departamento de San Martín: 91, 111
 Departamento de Ucayali: 110
 Facultad de Química de la Universidad de la Amazonia peruana: 91
 Iquitos: 15, 40, 61, 62, 87, 91, 130, 135, 193-212, 208, 209
 Lima: 32, 86, 198
 Nankín: 111
 Pucallpa: 62, 87, 89, 91, 109, 110, 130
 Puerto Maldonado: 86, 93, 110, 125
 Tarapoto: 62, 130, 241
 Tarma: 64
 Peyote (*Lophophora williamsii*): 24, 33, 40
 Pildé: 64. Véase también: *Banisteriopsis caapi*
 Piñeiro, Juan José: 84n2
 Pizango, Crescêncio: 64
 Pizarro, Narciso: 247
 Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca (PDA): 39, 40, 94
 código ético: 26, 115, 116
 creación: 26, 27
 reuniones: 26, 27
 Plantas amazónicas
 ajo sachá (*Mansoa alliacea* (Lam.) A. H. Gentry): 40, 91, 173
 baño de plantas: 204
 bobinsana: 91. Véase también: Bublinzana
 bublinzana (*Calliandra angustifolia* Spruce ex Benth. / *Calliandra surinamensis* Benth.): 91
 camalonga (*Strychnos sp.*): 91
 canela: 109
 chiric shanago (*Brunfelsia grandiflora* D. Don): 91
 chiricasi (*Brunfelsia grandiflora*): 101
 chirikiasip: 101
 chuchuhuasa (*Brunfelsia grandiflora*): 89, 91, 167, 173
 complementariedad entre tabaco y ayahuasca: 242, 244, 264
 datura (*Brugmansia spp.*): 101, 102
 yají (*Diplopterys cabrerana*): 105, 165, 267
 guayusa (*Ilex guayusa*): 91, 101, 102, 173, 181
 Hevea: 68
 hoja de coca: 64
 jengibre: 103
 jergón sachá (*Dracontium lorentense* K. Krause): 91
 maikiua (*Brugmansia spp.*): 100, 102
 mucura (*Petiveria alliacea*): 91
 parapra: 101
 piripiri (*Cyperus spp.*): 101
Psychotria viridis: 92, 105. Véase también: DMT
 rosa sisa (*Tagetes erecta* L.): 204
 toé (*Brugmansia suaveolens* [Humb. y Bonpl. ex Willd.] Bercht y J. Presl): 109
 uchu sanango (*Tabernaemontana sananho* Ruiz y Pav.): 91, 173
 ushpawasha sanango (*Rauwolfia sp.*): 91
 Plantas maestras: 20, 72, 86, 94, 194
 definición: 270
 Plantas psicoactivas: 59. Véase también: Sustancias psicoactivas
 complejo narcótico del Nuevo Mundo: 63
 complejo psicotrópico en los Andes: 63
 uso prehispánico: 63
 Población mestiza: 69
 Polaridad ética. Véase también: Chamanes. Polaridad ética; Energías. Polaridad ética
 definición: 270
 Pollock, Donald: 68
 Portugal: 23

- Posesión: 13n5, 59, 248
 amnesia: 14n5, 248
 Pouillon, Jean: 43
Povos da floresta: 69. Véase también:
 Pueblos originarios
 Prácticas chamánicas: 57-78, 77, 79, 226, 242, 257, 258. Véase también:
 Chamanismo
 adaptadas a occidentales: 59
 interacción como categoría analítica: 247
 metodologías y conclusiones erróneas: 58
 terminología: 57-61
 Prácticas espirituales: 52, 56, 93, 224, 226, 242, 257. Véase también: Espiritualidad
 definición: 270
 espiritualidad instrumental: 266
 espiritualidad terapéutica: 266
 nivel macro: 194
 perspectiva energética: 194
 práctica individual, no individualista: 266
 Prácticas pseudochamánicas: 74. Véase también: Neochamanismo
 Prat, Joan: 32
 Preanimismo: 231, 265. Véase también: Animismo
 Prescripciones ceremoniales: 117, 241. Véase también: Ceremonias de ayahuasca
 actividad sexual: 117, 118, 162
 alcohol: 118
 alimentación: 162
 chancho (cerdo): 118
 sentido de las prescripciones: 118
 uso de medicamentos antidepresivos: 118
 uso de medicamentos antipsicóticos: 118
 uso de sustancias psicoactivas: 118
 Prescripciones postceremoniales: 190
 Principios morales: 247
 Procesos. Véase también: Chamanización
 activados por energías de polaridad ética positiva: 227
 activados por la ayahuasca: 137, 139, 140, 143, 153, 154, 185, 187, 188
 activados por la dieta de tabaco: 210, 216, 223
 cognitivos: 12, 43, 49, 50, 262, 265
 condición para desarrollar el metaproceto de espiritualización: 263, 264
 de aprendizaje y desaprendizaje: 155, 262
 de crecimiento personal: 86. Véase también: Crecimiento personal
 de salud/enfermedad: 12n3
 de sanación chamánica: 43
 de sanación/aflicción (definición): 270
 de sanación/aflicción: 12, 73, 74, 137, 242, 257, 258, 262-265, 269, 270
 de transformación personal: 34, 258, 259
 metaproceto de espiritualización (definición): 269
 metaproceto de espiritualización: 12, 13, 262-265
 sanación como proceso: 12, 219, 265
 Programación neurolingüística: 111
 Psicoanalistas: 110
 Psicofarmacólogos: 24
 Psicología
 análisis transaccional: 111
 gestalt: 111
 psicología jungiana: 111, 263
 Psicólogos/as: 23, 24, 30, 110, 138, 225, 260
 código deontológico: 26
 Psiconáutica: 24, 138, 253
 Psicoterapeutas: 18, 22, 23, 25, 40, 115, 184. Véase también: Terapeutas
 ceremonias psicoterapéuticas: 158
 chamanes con formación psicoterapéutica: 111
 contexto psicoterapéutico: 118, 258
 prácticas psicoterapéuticas: 74, 258, 262

- Psicoterapia: 74, 121, 138, 188, 258, 262. Véase también: Terapias efectos terapéuticos con sustancias psicoactivas: 262
- Psiquiatras: 62, 83, 85, 243
- Psiquiatría: 89
- Psilocibe mexicana*. Véase: Hongos
- Pueblos «primitivos»: 194, 219, 232
- Pueblos originarios: 64
 - aguaruna: 96
 - amuesha: 64
 - asháninka: 64, 126
 - awajún: 96
 - aymaras: 112
 - azande: 44, 46
 - barasana: 67, 68, 222
 - carijona: 249
 - cashinahua: 217, 222
 - cofán: 249
 - continuidad en el tiempo: 65, 66
 - coreguaje: 249
 - de Mesoamérica: 29n10
 - derechos: 51, 69
 - dinka: 44
 - encuentro colonial: 65
 - etnocidio: 65
 - expansión capitalista: 65
 - hadjerai: 43
 - identidad: 51
 - identidad étnica: 263
 - inga: 249
 - kachin: 45
 - kamsá: 249
 - lamistas: 111
 - matsigenka: 37, 64
 - melanesios: 224, 231
 - nuer: 44
 - ojibwa: 232
 - piaroa: 251n7
 - piro: 64
 - proceso de globalización: 65
 - pueblos siberianos: 222
 - quechua: 79
 - quichua: 110
 - representación etnográfica: 65
 - sharanahua: 217
 - shipibo: 64, 159
 - shuar: 39n13, 40, 60, 68, 94-108, 110, 128, 159, 163, 177, 184, 225, 228, 233, 253
 - siona: 70, 73, 249
 - tatuyo: 249
 - tres olas de cambio: 65
 - tukano: 68, 184
 - yakut: 222
 - yora: 37
- Purga: 72, 240-244. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Dietas amazónicas
 - como interacción a distancia: 244
 - definición: 270
 - distinción entre mundo físico/espiritual: 242
 - funcionamiento energético: 242
 - intoxicación controlada: 242
 - purificación: 242
 - terapia por excelencia: 240
 - trabaja sobre el cuerpo y el espíritu: 242
- Purgatorio: 195
- Quadra Salcedo, Miguel de la: 61
- Racionalidad: 11
 - debates académicos: 45, 45n2, 46, 50
 - experimentar racionalidades alternativas: 47
 - hombre primitivo como irracional: 44
 - racionalidad contextual: 45, 50, 81
 - racionalidad global o transcultural: 81
 - racionalidad instrumental: 234
- Realidad
 - construcción: 15
 - construcción del conocimiento: 46
 - forma de concebirla: 13
- Reciprocidad: 57
- Reencarnación: 65, 213
- Reflexividad: 13
- Regan, Jaime: 233
- Registro de Entidades Religiosas (Ministerio de Justicia de España): 22, 74. Véase también: Iglesias ayahuasqueras

- Relaciones: 80. Véase también: Persona
- Relativismo: 50. Véase también: Ontología
- Religiocentrismo: 42
- Religión
- categoría analítica: 42
 - etimología: 76
 - modelo religioso hegemónico (definición): 269
 - prácticas religiosas: 33, 56, 93, 234
- Religiones ayahuasqueras: 62. Véase también: Iglesias ayahuasqueras; Modalidades de chamanismo altoamazónico. Modalidad religiosa
- características comunes: 76
 - chamanismo colectivo: 77
 - cientificación: 78
 - como chamanismo colectivo: 75
 - como culto chamánico: 75
 - como praxis chamánica: 75
 - corriente espiritual: 77
 - experimentar la doctrina: 78
 - formar parte de la comunidad: 77
 - mestre* (definición): 269
 - origen: 74
 - salvación: 78, 266
 - tensión entre doctrina y experiencia: 78
- Religiones primitivas: 44
- Retruécanos: 81
- Reynares, Sebastián: 200
- Riba, Jordi: 24
- Rituales de sanación: 258
- Roberto, Paulo: 62. Véase también: Naranjo, Claudio; Santo Daime
- Rosengren, Dan: 66
- Rowe, John Howland: 64
- Rubenstein, Steven: 96, 96n9
- Sabina, María: 12n3
- Sacramentos psicoactivos: 17n1, 24, 28. Véase también: *Daime*; *Hoasca*; *Vegetal*
- Sahumerios: 114, 122, 136, 179, 232. Véase también: Ceremonias de ayahuasca
- cedro: 134, 178, 245
 - copal: 134, 136, 178
 - incienso: 136
 - lavanda: 134
 - palo santo: 127, 134, 136, 178
 - para limpiar: 161
 - pebeteros: 127, 133, 134, 178
 - propiedades del humo: 134
 - romero: 129, 134, 245
 - salvia blanca (*Salvia apiana Jeps.*): 228, 239
 - salvia: 134, 178
 - sándalo: 136
 - tabaco: 134
- Salud: 85, 121, 196, 221. Véase también: Medicina; Procesos
- abordaje holístico: 263
 - convergencia entre salud y espiritualidad: 266
 - modelo biomédico: 12n3, 13, 19, 53, 92, 221, 257
 - salud vs. sanación: 265
 - salud pública: 25
- San Pedro (*Trichocereus pachanoi*): 138. Véase también: Sanpedro; Wachuma
- Sanación: 12, 13, 85, 262, 266. Véase también: Curanderos
- como lucha entre curanderos y maleducados: 173, 205
 - exige un cambio de cosmovisión: 265
 - proceso consciente: 265
 - transformación personal: 265
- Sanadores: 83, 85. Véase también: Curanderos
- Sanmartín Arce, Ricardo: 247
- Sanpedro (*Trichocereus pachanoi*): 89, 109, 138. Véase también: San Pedro; Wachuma
- Santería: 236
- Santo Daime: 17n1, 28, 64, 74n6, 75n7, 77, 78, 83, 84, 86, 87, 92, 94, 99, 126, 161, 163, 169, 223, 238, 243. Véase también: Alfredo, *Padrinho*; Cannabis. «Santa María»; CEFLURIS, CEFLURISE, ICEFLU
- Céu do Mar: 62
 - Colônia Cinco-Mil: 17, 61
 - comandante (definición): 268

- comandantes: 22
 en Brasil: 243
 fiscales: 88
irmãos: 77
miração: 84
padrinho (definición): 270
padrinhos: 62
 pitar: 88
 terminología sobre el mundo espi-
 ritual: 225
- Santos-Granero, Fernando: 65
- Ser Humano
 chamanidad inherente: 60, 248
 como bombilla: 242
 como espíritu encarnado: 264
 constituido por múltiples «cuerpos»:
 219, 221, 222, 243, 214, 215
 doble condición de ser luz y oscu-
 ridad: 223, 247
 habitado por diversas energías:
 217, 259
 inevitabilidad de la enfermedad:
 220
 manifestación de Dios o el Gran
 Espíritu: 215, 216
 naturaleza energética o espiritual:
 12, 218, 225, 242, 262, 263,
 265, 266
 Serra, *Mestre* Raimundo Irineo: 64,
 74, 75n7. Véase también: Santo
 Daime
- Sexo. Véase: Prescripciones ceremoniales
- Shamanhood*: 58, 59, 267. Véase tam-
 bién: Chamanidad
- Shamanstvo*. Véase: Chamanidad
- Shanon, Benny: 225
- Shepard, Glenn: 37
- Shock* cognitivo: 18, 19, 25. Véase tam-
 bién: Brote psicótico
 definición: 270
- Shock* cultural. Véase: Choque cultural
- Shock* empírico: 18
- Siberia: 59
- Sintergética: 91
- Siskind, Janet: 217
- Sobrenatural: 11, 36, 42, 43, 46, 48, 68,
 214, 231, 232
- Sociedad: 57
 origen de la solidaridad: 67
 origen del orden social: 68
 relaciones sociales: 57
- Sociología: 46
- Sociología de la religión: 42
- Stoller, Paul: 47n3
- Suárez Álvarez, Carlos: 120
- Subjetividad: 14, 42. Véase también: In-
 tersubjetividad
- Sueños: 71, 73
 autocontrol: 251
 aviso de enfermedad: 220
 extensión del mundo espiritual:
 237
 prestarles atención: 190
- Sustancias psicoactivas: 41, 47, 60, 74,
 117, 258, 262. Véase también: Aluci-
 nógenos; Cannabis; Enteógenos
 cocaína: 138, 142
 fenitelas: 138
 heroína: 138
 hongos psilocybes: 138
 MDMA: 138
 psilocibina: 138
Salvia divinorum: 138
 setas: 138
 tabaco industrial: 142
- Sweat lodge*. Véase: *Inipi*; *Temazcal*
- Tabaco (*Nicotiana spp.*): 40, 60, 61, 64,
 70, 89, 91, 93, 101, 130, 240
 abuso: 195
 aditivo: 130, 241
 armado con hoja de maíz: 130, 148,
 169, 184
 botánica: 194
 cargar el mapacho: 175, 176
 centralidad en las prácticas chamá-
 nicas amazónicas: 194
 como «remedio»: 199
 como jugo: 130, 155, 156, 241
 como medicina: 195
 como planta de poder: 170
 dietas amazónicas: 130, 193-212
 diferencia entre tabaco sagrado y
 tabaco industrial: 170

- dureza de la dieta: 195
 efecto purgante: 130, 144, 181, 195, 243, 244
 expulsión de energías negativas: 243
 función de alinear: 170, 171
 función energética: 170
 funcionamiento energético: 155, 156, 195, 243
icarar: 175, 176
 importancia en el vegetalismo: 195
 mapacho (definición): 269
 mapachos: 130, 131, 147, 151, 155, 158, 159, 176
 mazo: 130, 155, 169
 modo de emplearlo: 156, 170, 195
 origen de las prácticas chamánicas: 194
 origen de su uso: 195
 origen del término: 195
 percibido por la nariz: 124, 130, 131, 155, 156, 178, 195, 205, 245
 planta maestra por excelencia: 194
 primeros testimonios de su uso: 194
 rapé: 40, 130, 155, 159, 245
 relación entre purga y salud y espiritualidad: 195
 relevancia del estudio de su dietado: 195
 soplado: 161
 tabaco de la palabra: 130
 tabaco industrial: 170
 tabaquismo: 170
 «turi»: 156
 uso ceremonial: 130, 195
 vehículo de la intención del chamán: 175
 Tabaco (*Nicotiana rustica L.*): 91
 importancia en las prácticas chamánicas amazónicas: 194
 Tabaco (*Nicotiana tabacum*): 101
 Tabaqueros: 60, 61, 70, 92, 93, 135, 195-198, 207, 241, 242
 Taish, María Graciela (madre de Ricardo Awananch): 96, 98-101, 104, 155, 169
 Tangoa, Winston: 110, 111, 152, 165, 166, 169, 181, 213, 241, 251, 252
 Telepatina: 61
 Tello, don Solón: 87, 146
 Temazcal: 29n10. Véase también: Inipi
 Temazcalli. Véase: Temazcal
 Teonanácatl. Véase: Hongos
 Terapeutas: 62, 83, 227. Véase también: Psicoterapeutas
 desconocimiento de cómo protegerse energéticamente: 163, 265
 desconocimiento del mundo espiritual: 264-265
 parasitación por energías negativas: 227
 Terapias: 91, 115, 143, 144, 147, 169, 173-182, 237, 238, 245. Véase también: Psicoterapia
 alineación energética: 173
 anticipación del curandero: 177
arkana: 245
 chupadas: 246
 compasión: 177
 complementariedad entre las prácticas: 13, 263
 conexión con la vida cotidiana: 258
 contacto físico: 246
 despertar las energías: 179
 diferencia entre «medicina» y medicamento: 265
 eficacia terapéutica: 195
 exorcismo: 174
inipis: 240
 itinerarios terapéutico-espirituales: 13, 20, 263, 264
 limpia (definición): 269
 limpias: 173
 limpieza entre chamanes: 181, 182
 lucha cuerpo a cuerpo: 173
 malla energética: 246
 mapachos: 175
 necesidad de protegerse: 175
 necesidad de una multiplicidad de prácticas terapéuticas: 264
 procedimientos terapéuticos: 257
 proceso terapéutico: 257
 registros akáshicos: 163
 reiki: 74, 163, 183, 265
 resultado terapéutico negativo: 258

- resultado terapéutico positivo: 13, 258, 262
 riesgos para el curandero: 174, 177, 180
 simultaneidad del diagnóstico y la aplicación del procedimiento terapéutico: 246
 soplada (definición): 270
 soplada: 173
 soplado de perfume: 147, 176, 183, 239, 240
 soplado de tabaco: 147, 176, 183, 229, 239, 240, 245, 246
 técnicas energéticas: 92, 162, 227, 265
 terapias alternativas: 83
 terapias individuales: 244
 transformación terapéutica: 258
 vómitos: 254, 259
Terreiros: 215
 Tiempo: 68
 Tipi: 97
 Totemismo: 80
 Townsend, Joan B.: 46, 266
 Trabajo de campo: 14, 15, 18, 20, 27, 38-40, 44, 97, 113, 137, 193, 258.
 Véase también: Epistemología; Experiencias; Giro decolonial; Giro ontológico; Metodología; Ontología; Participación radical
 ceremonias de ayahuasca: 21
 charlas y conversaciones: 40
 correo electrónico: 40
 cuestionarios: 21, 40, 259
 dieta de tabaco: 195
 entrevistas: 21, 29, 40, 95-97, 142, 229n3, 259
 experiencias extraordinarias: 47n3
 extrañamiento: 44-51
 formas alternativas de percepción: 36
 fundamento de la investigación: 39
 impacto en el campo: 27, 28
 informantes: 40
 investigador (*outsider*): 21
 neutralidad: 28
 notas de campo: 31
 observación participación: 36
 observación encubierta: 21, 22
 observación participante: 38
 participante (*insider*): 21
 proceso de socialización: 21, 28
 producción de datos: 32
 recelo de los informantes: 21
 redes sociales de Internet: 40
 registro de datos: 38, 40
 saturación en la observación: 31, 36
 trabajo de campo multisituado: 38
 Trance: 13, 41, 58, 68, 79, 248. Véase también: Consciencia
 noción ausente en el perspectivismo amerindio: 217, 218
 como medio para acceder al mundo espiritual: 41, 42, 59
 como fuente de conocimiento: 67
 como lenguaje: 15
 como representación teatral: 15
 contacto con el mundo espiritual: 69
 crítica a este concepto: 41
 ego como impedimento para experimentarlo: 259
 facultad humana biológica: 59
 forma de conocimiento: 57
 interpretación simbólica: 15
 modos de inducción: 60
 propósito: 14
 relación con la posesión: 13n5
 Trastorno (*illness*): 264. Véase también: Aflicción; Infortunio (*misfortune*)
 Turismo rural: 117
 Turner, Edith: 34, 47n3
 Tylor, Edward B.: 218, 219, 231, 269
 Umbandaime: 215
 União do Vegetal (UDV): 22, 23, 29, 30, 62, 64, 65, 74, 75n7, 77, 78, 162, 163.
 Véase también: Iglesias ayahuasqueras; Religiones ayahuasqueras
 Caiano: 65
 conselheira (definición): 268
 Mestre Gabriel: 65
 mestres: 23, 223

- origen de la UDV: 65
- Rey Inca: 65
- Salomón: 65
- Uriz, Patxi: 95n8
- Urteaga Crovetto, Patricia: 65
- Usó, Juan Carlos: 24
- Utopía: 54
- Valores: 247
 - transformación axiológica: 266
- Velasco, Guillermo: 24
- Vestimenta: 87, 114, 118, 122, 135. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Parafernalia
 - colores: 118, 135
 - uniformes: 76, 99, 118
- Viana, Túlio Cícero de: 17, 21, 140
- Vibración; 128, 157, 170, 225, 228, 238, 242, 245, 248, 254. Véase también: Energías
 - alta/baja: 225
 - alta: 225, 232, 248
 - baja: 225
 - diferencia entre energía y vibración: 92
 - subirla: 93, 208, 224, 225, 242
- Vila i Tronchoni, Josep: 15, 38, 79, 80n1, 81-94, 109, 111, 121, 125-127, 130, 135, 139, 143, 144, 146, 149, 150, 152, 153, 167, 170n3, 188, 189, 195, 222, 236, 237, 239, 257, 263. Véase también: López, Esperanza
 - Agua Florida: 239
 - altar: 227, 235
 - anticipación del curandero: 238
 - bejuco: 86, 93, 144
 - Centro Yesod: 83
 - ceremonias de ayahuasca: 92
 - chupadas: 179
 - como ayahuasquero: 242
 - como canal: 254
 - corazón como «transmutador»: 93
 - Deja que suceda. El camino de las plantas maestras de la Amazonia*: 82
 - depresión: 82
 - dieta de tabaco: 193-212
 - dietas amazónicas: 91
 - Dios como maestro: 93
 - dosificación: 239
 - efectos de la ayahuasca dependen de la intención del que convida: 255
 - elección entre ser curandero o brujo malero: 251, 252
 - energía crística: 231, 232, 235
 - espíritus de difuntos: 228
 - ética chamánica: 253
 - ícaros*: 172
 - importancia de la intención: 248
 - intencionalidad: 229
 - limpieza de la sala: 239
 - llullo caaspi*: 86, 93, 144, 173, 208
 - maestros espirituales: 93
 - objetivo de su trabajo: 208, 209
 - observación de los participantes: 238
 - primeros trabajos: 243
 - pruebas que atraviesa: 86
 - reconocimiento por los chamanes: 86, 87
 - sentido de la ceremonia: 190
 - sobre el bien y el mal: 223
 - sobre la ayahuasca como purga: 240
 - sobre los vómitos: 241
 - soplada de perfume: 179
 - soplada de tabaco: 179
 - terapeuta de las plantas maestras: 91-94
 - terapias: 173, 179, 180
 - uso de la palabra: 93
 - vegetalista ayahuasquero catalán: 195
 - viajes a Perú: 85, 195
 - visiones: 91, 233
- Villalba, Dokushô: 24
- Villca (*Anadenanthera colubrina*): 64
- Visiones: 71, 73, 84, 86, 88. Véase también: Ayahuasca; Efectos de la ayahuasca
- Visualismo: 36
- Vitebsky, Piers: 230, 237
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha: 48, 50, 51n4, 224, 244,

- Metafísicas canibales*: 49, 51
perspectivismo: 49, 50
- Wachuma (*Trichocereus pachanoi*): 109.
Véase también: San Pedro; Sanpedro
- Wagley, Charles: 75
- Wastell, Sari: 48
- Wea*: 68
- Wilbert, Johannes: 195
- Wil'ka (*Anadenanthera colubrina*): 64
- Wilson, Bryan Ronald: 46
- Yagé. Véase: Ayahuasca
- Yají: 105, 165. Véase también: Plantas amazónicas
- Yoga: 74, 117
- Yurupari: 67, 68. Véase también: Pueblos originarios. Barasana; Ceremonias de ayahuasca
- Zerda-Bayón, Rafael: 61n2
- Zinberg, Norman Earl: 19

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Figura 1. <i>Cartel con la fotografía de Ricardo Awananch, colocado en la casa de Ricardo. Comunidad de Shimpis (Ecuador)</i> (fecha: 12/02/2016. Fotografía del autor).....	95
Figura 2. <i>Ceremonia organizada por Hermanosis. Méntrida (Toledo)</i> (fecha: 25/02/2012).....	123
Figura 3. <i>Mesa-altar de Ricardo Awananch</i> (fecha: 28/10/2012)	124
Figura 4. <i>Ceremonia de ayahuasca. Puerto Maldonado (Perú) (ca. 2010)</i> . (Fotografía cedida por Fernando)	125
Figura 5. <i>Altar de Josep Vila. Provincia de Cáceres</i> (fecha: 29/11/2015).....	126
Figura 6. <i>Altar de Josep Vila. A la izquierda Amma, y a la derecha, Madre Meera. Provincia de Cáceres</i> (fecha: 28/11/2015).....	127
Figura 7. <i>Altar de Hermanosis. Jarandilla de la Vera (Cáceres)</i> (fecha: 09/08/2014)..	128
Figura 8. <i>Ricardo Awananch tocando el tumank. Boadilla del Monte (Madrid)</i> (fecha: 08/05/2009)	129
Figura 9. <i>Mapachos</i>	131
Figura 10. <i>Ricardo Awananch preparando tabaco para ser percibido por la nariz. Boadilla del Monte (Madrid)</i> (fecha: 08/05/2009).....	131
Figura 11. <i>Perfumes que se comercializan en Perú con fines ceremoniales, y empleados por Hermanosis. Jarandilla de la Vera (Cáceres)</i> (fecha: 09/08/2014).....	132
Figura 12. <i>Muestra de artículos prohibidos para ser transportados dentro del equipaje. Aeropuerto Internacional Jorge Chávez, (Lima, Perú)</i> (fecha: 13/06/2012).....	133
Figura 13. <i>Mesa-altar de Ricardo Awananch. Boadilla del Monte (Madrid)</i> (fecha: 08/05/2009).....	134

Figura 14. <i>Sala preparada para celebrar una ceremonia de ayahuasca. Provincia de Lugo</i> (fecha: 06/07/2011).....	136
Figura 15. <i>Inipi. Provincia de Cáceres</i> (fecha: 27/11/2015).....	143
Figura 16. <i>Ceremonia de Hermanosis. Valdemorillo (Madrid)</i> (fecha: 20/10/2010)....	160
Figura 17. <i>Brazaletes y natip empleados por Ricardo Awananch. Boadilla del Monte (Madrid)</i> (fecha: 08/05/2009).....	160
Figura 18. <i>Instrumentos de Ricardo Awananch para las limpieas. Boadilla del Monte (Madrid)</i> (fecha: 19/06/2010).....	178
Figura 19. <i>De izquierda a derecha, Esperanza, Ernesto, y Josep, en el albergue de Ernesto. Iquitos (Perú)</i> (fecha: 09/02/2017; fotografía cedida por Josep Vila)....	197
Figura 20. <i>Interior de la casa de Ernesto García. Iquitos (Perú)</i> (fecha: 27/02/2016).....	199
Figura 21. <i>Sala donde tienen lugar las ceremonias de tabaco, en casa de Ernesto García. Iquitos (Perú)</i> (fecha: 09/11/2013; foto cedida por Sebastián Reynares)....	200
Figura 22. <i>Baño de plantas. Iquitos (Perú)</i> (fecha: 09/11/2013).....	204
Figura 23. <i>Pizarra con dibujos explicativos de los efectos de la dieta de tabaco, por Ernesto García. Iquitos (Perú)</i> (fecha: 12/11/2013).....	208
Figura 24. <i>Primera serie de dibujos hechos por Ernesto García. Iquitos (Perú)</i> (fecha: 12/11/2013).....	209
Figura 25. <i>Segunda serie de dibujos hechos por Ernesto García. Iquitos (Perú)</i> (fecha: 14/11/2013).....	210

Son numerosos los estudios sobre chamanismo, pero casi inexistentes las monografías que abordan directamente lo que hace el chamán o chamana, por qué y para qué lo hace. Basándose en seis años de trabajo de campo entre un conjunto de chamanes, tanto nativos de las regiones amazónica y andina como españoles formados en la selva tropical, Santiago López-Pavillard ofrece una novedosa aproximación a una antropología implicada en la que se entrelazan la descripción etnográfica, el debate teórico sobre conceptos y métodos y la reflexión experiencial sobre la práctica etnográfica y sus efectos en el investigador. Todo ello le permite desarrollar una reconceptualización de la figura del chamán y de la práctica chamánica en torno al uso ceremonial de «plantas maestras», como la ayahuasca y el tabaco, a partir de la cual construye una crítica de los paradigmas disciplinarios de la antropología social y cultural, y desde la que plantea también un debate de gran actualidad sobre la naturaleza y el alcance del conocimiento científico en general.

Chamanes, ayahuasca y sanación muestra un aspecto particularmente complejo de nuestra sociedad, como es la coexistencia de diversas racionalidades que obedecen a distintas concepciones de la realidad. Para ello se hace necesario distinguir con claridad un conjunto de nociones, como son las de salud/sanación, religión/espiritualidad o creencias religiosas vs. conocimiento espiritual, desde las que tratar de entender cómo y por qué se da una progresiva introducción de concepciones animistas en la sociedad occidental.



ISBN 978-84-00-10347-7

