

Santiago López-Pavillard

Chamanes, ayahuasca y sanación

Segunda edición



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Santiago López-Pavillard (Madrid, 1963) es antropólogo cultural, doctor por la Universidad Complutense de Madrid, con la tesis «La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España», y premio extraordinario de doctorado en el área de Antropología (2015-2016). Miembro fundador del Grupo Temático Antropología de la Religión y la Espiritualidad (ARESIMA) del Instituto Madrileño de Antropología, es, asimismo, director de la Asociación Eleusis, una entidad sin ánimo de lucro orientada a la investigación, formación y divulgación relacionada con los estados de consciencia. Ha realizado trabajo de campo en España, Perú, Ecuador y Brasil, y desde 1985 trabaja como documentalista en Televisión Española (TVE), donde ha sido responsable del Departamento de Documentación de TVE Temática S. A. y coordinador y programador del Canal Docu TV. Sus principales líneas de investigación son: prácticas chamánicas altoamazónicas, prácticas espirituales y su relación con la sanación, el «giro animista» en Occidente, y estados de consciencia y su relación con la cultura.

Imagen de cubierta: Esteban soplando tabaco a su hermano Claudio en una ceremonia de alianza; Madrid, 24 de noviembre de 2015. Fotografía del autor.

CHAMANES, AYAHUASCA Y SANACIÓN

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA 71

(hasta 2019, Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares)

DIRECCIÓN

Yolanda Aixelà-Cabré, Institución Milá y Fontanals
de Investigación en Humanidades (IMF), CSIC

SECRETARÍA

José Luis Molina González, Universitat Autònoma
de Barcelona

COMITÉ EDITORIAL

Pablo Alonso González, Instituto de Productos Naturales
y Agrobiología (IPNA), CSIC

Elisenda Ardèvol i Piera, Universitat Oberta de Catalunya
(UOC)

Luis Calvo Calvo, Institución Milá y Fontanals
de Investigación en Humanidades (IMF), CSIC

Araceli González Vázquez, Instituto de Lengua, Literatura
y Antropología (ILLA), CSIC

Camila del Mármol Cartaña, Universitat de Barcelona

José Jaime Pascual Fernández, Universidad de La Laguna

Esteban Ruiz Ballesteros, Universidad Pablo de Olavide

Pedro Tomé Martín, Instituto de Lengua, Literatura
y Antropología (ILLA), CSIC

Teresa Vicente Rabanaque, Universitat de València

CHAMANES, AYAHUASCA Y SANACIÓN

SEGUNDA EDICIÓN REVISADA
Y AMPLIADA

SANTIAGO LÓPEZ-PAVILLARD

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
Madrid, 2026

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.

Cómo citar: López-Pavillard, Santiago. 2026. *Chamanes, ayahuasca y sanación*, 2.^a ed. revisada y ampliada. CSIC.

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, 2026

© Santiago López-Pavillard

© De las ilustraciones, las instituciones y personas mencionadas a pie de figura

© Imagen de cubierta: Esteban soplando tabaco a su hermano Claudio en una ceremonia de alianza; Madrid, 24 de noviembre de 2015. Fotografía del autor

ISBN: 978-84-00-11495-4

e-ISBN: 978-84-00-11560-9

NIPO: 155-26-049-0

e-NIPO: 155-26-050-3

Depósito legal: M-8401-2026

Corrección y coordinación editorial: Isabel M.^a Martín Jiménez (Editorial CSIC)

Maquetación: Doce Calles, S. L.

Impresión y encuadernación: Gráficas Muriel, S. A.

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 a la segunda edición	13
Introducción	21
1. El precio del conocimiento	27
1. El problema preliminar: los «efectos» de algo llamado ayahuasca.....	27
2. Dejar la grabadora y coger la maraca.....	31
3. La participación radical como método de conocimiento.....	42
3.1. Antecedentes de la participación radical.....	44
3.2. La aplicación de la participación radical.....	46
3.3. Descripción del trabajo de campo.....	49
2. Una fundamentación teórica de la participación radical	53
1. La difícil apertura al otro: el giro ontológico.....	56
2. El giro decolonial del saber y del ser.....	64
3. Las prácticas chamánicas del Alto Amazonas	69
1. La cuestión terminológica en las prácticas chamánicas.....	69
2. Recepción de la ayahuasca en España.....	73
3. La emergencia de las modalidades chamánicas altoamazónicas.....	75
3.1. La práctica chamánica originaria.....	76
3.2. La aparición de la modalidad mestiza o vegetalista.....	81
3.3. La modalidad religiosa.....	87
3.4. La modalidad multicultural.....	91
4. Traspasando las fronteras ontológicas	97
1. Josep Vila i Tronchoni, un sanador sanado.....	99
1.1. El origen del malestar.....	99
1.2. La chamanización de un occidental.....	103
1.3. Vicisitudes de un chamán.....	106
1.4. De «chamán» a terapeuta de las plantas maestras.....	108
2. Ricardo Arcángel Awananch Taish, un hombre guiado por las visiones.....	111
2.1. La noción de «visión» para Ricardo.....	115
2.2. La doble formación de Ricardo.....	116

2.3. La formación como <i>uwishín</i>	120
3. Otros chamanes con los que he trabajado.....	125
5. Las ceremonias de ayahuasca	131
1. Participar en una ceremonia de ayahuasca.....	133
2. Parafernalia.....	140
3. El tiempo previo a la primera toma de ayahuasca.....	151
3.1. Ronda de presentaciones.....	153
3.2. Explicaciones del chamán acerca de la ceremonia.....	158
3.3. Preparación para la primera toma.....	170
4. El «trabajo».....	172
4.1. La primera toma de ayahuasca.....	173
4.2. El canto chamánico.....	178
4.3. Ceremonias dentro de la ceremonia.....	184
4.4. La segunda toma de ayahuasca.....	186
4.5. Las terapias.....	188
4.6. El cierre y la «ronda de integración».....	196
5. La semana posterior.....	203
6. Una dieta de tabaco en Iquitos	205
1. «Esto no es chamanismo, no es fantasía».....	209
2. «Es un trabajo real, y hemos venido a trabajar».....	214
3. Una perspectiva desde dos puntos de vista.....	218
7. Aproximación a la cosmovisión animista del Alto Amazonas	223
1. La concepción energética o espiritual de la realidad.....	224
1.1. La concepción de múltiples «cuerpos».....	225
1.2. Concepción de la «enfermedad».....	229
1.3. Los tipos de «energía» según los efectos que causan.....	233
2. La interacción y la mediación con los «espíritus» y los participantes.....	240
2.1. La interacción con fuerzas impersonales.....	241
2.2. La interacción con fuerzas personales.....	246
2.3. La purga como procedimiento de limpieza básico.....	249
2.4. Las técnicas de expulsión de «energías negativas».....	253
3. La intencionalidad en la interacción y mediación con el mundo espiritual.....	255
3.1. Cómo se forma la intención.....	259
3.2. El curandero como mediador.....	262

8. Del «viejo» animismo a la «nueva» espiritualidad	265
1. Los resultados terapéuticos	265
2. Del «viejo» al «nuevo» animismo.....	274
3. Animismo y estados de consciencia.....	277
Glosario	281
Bibliografía	285
Índice analítico	311
Índice de ilustraciones	325

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

Prólogo a la segunda edición

El estudio de las prácticas chamánicas en torno a una sustancia psicoactiva como la ayahuasca es un medio privilegiado para tratar de entender no solo cómo se construye una concepción de la «realidad» distinta a la que se da en Occidente, sino también cómo lo hacen otras formas de conocer. Es decir, nos permite adentrarnos en otra ontología y en otra epistemología, así como entrar en un contacto reflexivo con esa «otredad» gracias al trabajo de campo antropológico, al empleo de la participación radical (epígrafe 3, capítulo 1) y a un marco teórico que facilita interpretar su uso (capítulo 2). Precisamente, en esta segunda edición del libro se ha tratado de ampliar, de manera limitada, el marco teórico que viabiliza interpretar y describir estas prácticas, particularmente en su contacto con Occidente. Así, se han añadido, no sin dudas, debido a su complejidad y, seguramente, a su carácter controvertido, una nueva forma de uso chamánico de la ayahuasca que denomino «modalidad multicultural» (epígrafe 3.4, capítulo 3); y, en el capítulo final, unas consideraciones sobre el «nuevo animismo». En este prólogo quisiera aclarar algo más el sentido que doy a dos nociones teóricas, «ontología» y «Occidente», que acabo de emplear, lo que da pie para comentar qué sería un uso «no» chamánico de la ayahuasca (López-Pavillard 2016) ligado al llamado «renacimiento psicodélico».

LO ONTOLÓGICO Y LO COSMOVISIVO

Siguiendo a Aristóteles (2014, 165), tomo por «ontología» la «ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares», acotando su uso, no obstante, al ámbito de la antropología para referirme a los fundamentos básicos con los cuales el ser humano concibe y estructura la «realidad». Philippe Descola (2005) propone cuatro ontologías: animismo, totemismo, analogismo y naturalismo (capítulo 4); sin embargo, concuerdo con Marshall Sahlins (2014, 281-282) en que el totemismo y el analogismo no son sino diferentes formas

de organizar un mismo principio animista; por tanto, considero que los grandes sistemas de organizar lo existente, y sus modos de conocimiento respectivos, pueden reducirse a dos: animismo y naturalismo. Al respecto, puede aducirse, desde un punto de vista filosófico, que «no tiene sentido suponer que existan dos ontologías de contenido distinto tales que una se defina por quedar fuera de la otra» (Cornejo Valle 2011, 105). Tal vez por esta dificultad de carácter lógico de hablar de una pluralidad de ontologías, es por lo que empleo, en ocasiones, de manera indistinta los términos «ontología» y «cosmovisión».

En el de «cosmovisión» ya se halla implícito un distanciamiento conceptual de lo ontológico, haciendo que no sean términos exactamente sinónimos en la medida en la que comporta una «visión» de algo. Al introducir la noción de «visión» estamos incluyendo el sistema perceptivo humano en nuestra comprensión de lo existente, e, inevitablemente, nuestra biología antropocéntrica está condicionando nuestra consciencia de la «realidad» (Nagel 1974); así, la «cosmovisión» sería la concepción de la «realidad» para el ser humano, como si este fuera capaz de entenderse a sí mismo desde algún punto externo a él. Como señala Robert Redfield (1952, 30):

Por «cosmovisión» se entiende aquí la visión del universo que caracteriza a un pueblo. [...] La [noción de] «cosmovisión» difiere de la de cultura, ethos, «modo de pensar» y «carácter nacional» [...]. Son las propiedades de la existencia que se distinguen del yo y están relacionadas con él. Es, en resumen, la idea que tiene el hombre del universo.

Por tanto, en este libro uso ambos términos, «ontología» y «cosmovisión», para referirme a la relación entre el ser humano y la noción de «realidad» como aquello que existe. Y, como ha sido señalado anteriormente, considero que hay dos tipos fundamentales de relación: una, la animista, que contempla la coexistencia de una naturaleza y una sobrenaturaleza; y la naturalista, que, como su nombre indica, tiene en cuenta únicamente la existencia de una naturaleza material (véase capítulo 4) que trataré brevemente más adelante.

LO OCCIDENTAL

No empleo la noción de «Occidente» como una categoría geográfica para referirme a Europa, Estados Unidos, el «primer mundo» (Coronil 1996, 52) o el mundo noratlántico (Taylor 2007, 21), sino como una categoría mental (epígrafe 3, capítulo 1) heterogénea, pero con una serie de rasgos dominantes que buscan ser hegemónicos en el mundo (Coronil 1996, 56-57). Para tratar de identificar cuáles serían las características occidentales que influyen en mayor medida en las prácticas chamánicas en

torno a la ayahuasca y a otras sustancias psicoactivas de uso tradicional, tal vez convenga abordarlas por vía de un par de ejemplos: el intento por patentar la ayahuasca y el uso de la misma relacionado con el «renacimiento psicodélico».

El primer ejemplo remite a un hecho que tuvo cierta repercusión mediática.¹ En 1986, Loren S. Miller, director de la empresa International Plant Medicine Corporation, logró la patente para cultivar y vender una variedad de la liana *Banisteriopsis caapi* a partir de una muestra obtenida en Ecuador a cambio de una cajetilla de cigarrillos (Herman 1999). Cuando, en 1994, los nativos altoamazónicos conocieron este hecho, sus protestas se canalizaron a través de la federación ecuatoriana de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), logrando que, en 1999, la Oficina de Patentes y Marcas de los Estados Unidos (USPTO) rescindiera la patente. Sin embargo, el recurso presentado por Miller en 2001 hizo que volviera a estar vigente, hasta que finalmente expiró en 2003 (Bosse 2024; Brown 2003, 107; Beyer 2009, 381-383).

El segundo ejemplo hace referencia al intento por emplear sustancias psicoactivas de uso tradicional en un contexto farmacológico. En 1966, la inclusión de la LSD en la Lista I de sustancias sometidas a fiscalización internacional (JIFE 2022) detuvo las investigaciones con esta sustancia, cuyo uso prometía grandes beneficios psicoterapéuticos (Masters y Houston 1966, 50; Sessa 2005, 457). Dos décadas después fueron retomándose tímidamente los estudios sobre una variedad de plantas psicoactivas, la mayor parte de ellas empleadas en contextos tradicionales, como la ayahuasca o sus principios activos, la psilocibina, la ibogaina y la mescalina, u otros compuestos de origen semisintético o sintético, como la LSD y la MDMA, dando lugar a lo que ha sido llamado el «renacimiento psicodélico» (Sessa 2012, 200).

Investigadores y profesionales sanitarios en el ámbito de la salud mental justifican la necesidad de promover el empleo de estas sustancias debido a su potencial terapéutico, a la crisis de la salud mental en Europa, a los costes para la salud pública, a la ausencia de innovaciones eficaces en la psicofarmacología desde hace más de tres décadas y a la ineficacia y los efectos secundarios de los fármacos convencionales para tratar los trastornos mentales. Asimismo, consideran que, a pesar de los riesgos que pueden comportar las terapias asistidas con psicodélicos, sus beneficios los compensarían sobradamente y la seguridad en su uso vendría garantizada si son empleadas por profesionales adecuados en un contexto regulado bajo criterios basados en la evidencia y en el rigor científicos.²

¹ Antón, Jacinto. 1996. «Indígenas de la Amazonia critican que se haya patentado la ayahuasca». *El País*, 30 de junio: 31.

² Iniciativa PsychedeliCare. <https://www.psychedelicare.eu/es/>.

La forma de uso no chamánico de estas sustancias psicoactivas, que podría denominarse como «modalidad psicoterapéutica», requiere de un análisis crítico adicional para tratar de desvelar cuáles serían los rasgos occidentales implícitos en dichas prácticas. Como afirma Christine Hauskeller (2022, 122), la literatura clínica en torno a las terapias asistidas con psicodélicos pone al descubierto unas paradojas curiosas, como cuando se señala el carácter en gran medida inefable de estos tratamientos y cómo la mejoría de la salud mental y del bienestar de los pacientes se debe a una interacción impredecible entre sustancia y paciente, en un *setting* clínico controlado. Es decir, la explicación de la eficacia terapéutica de la ayahuasca y de los demás enteógenos va más allá de lo farmacológico (Langlitz 2010, 45-46) o de interpretaciones basadas en mecanismos neurobiológicos (Yaden y Griffiths 2020, 570); no se ajustan al paradigma estándar de funcionamiento de los fármacos psicotrópicos, que aborda los trastornos mentales como un mal funcionamiento en el metabolismo del cerebro que afecta a la presencia de determinados neurotransmisores cuya deficiencia hay que compensar, sino que sigue un modelo terapéutico, centrado en la transformación personal, que requiere la corrección de procesos bio-psico-sociales que resultan inadecuados (Scheidegger 2021, 44-45).

Por tanto, la psiquiatría científica se ve en la tesitura de tener que aceptar lo «irracional» como parte de su racionalidad, y el intento por tratar de institucionalizar las prácticas psicodélicas con fines terapéuticos entra en contradicción con las explicaciones científicas que requiere. En resumidas cuentas, la gran paradoja para Hauskeller (2022, 120-123) es que la eficacia de la experiencia terapéutica ni se entiende ni es medible. A ello habría que añadir otras «paradojas», como el hecho de que la formación de gran número de psicoterapeutas, así como el diseño de los protocolos empleados se nutran de las investigaciones en psicodélicos previas al prohibicionismo, de un conocimiento y experiencia adquiridos en un contexto *underground* y del conocimiento de los usos tradicionales en contextos chamánicos, lo que no impide que haya quienes consideren que si aún no se ha levantado la prohibición sobre el uso de los psicodélicos se debe, precisamente, a esos «elementos pseudocientíficos de la comunidad psicodélica» (Sessa 2018, 556-557) y a las culturas indígenas «donde sexismo, racismo y homofobia son con frecuencia abundantes», lo que hace que se retrase ese «salto hacia el futuro» (557-558) que supondría el uso médico de estas sustancias.

Estos dos ejemplos dan pie para tratar de identificar algunos rasgos propios de Occidente que influyen de manera significativa en los usos de la ayahuasca y de otras sustancias psicoactivas de uso tradicional, como serían diversas formas de apropiación y extractivismo, de individualismo que condiciona su uso ceremonial y, como cerrando un círculo, de esa cosmovisión naturalista propia de Occidente que separa doblemente al ser humano de la Naturaleza, primero de su materialidad y luego de su dimensión trascendente.

APROPIACIÓN

En el primer ejemplo, el de la patente de la ayahuasca, se muestra un tipo de apropiación que afecta a la materialidad de la práctica chamánica, esto es, de las propias plantas psicoactivas, que ha sido descrito como biopiratería (Bosse 2024, 139): consiste en el uso del sistema de propiedad intelectual para legitimar, mediante patentes, la posesión y el control en exclusiva de recursos y productos biológicos que han sido utilizados tradicionalmente por culturas no industrializadas y que niega la innovación y los conocimientos indígenas (Shiva 2001, 49), un sistema legal que es inherentemente colonial (Press 2022). Otra forma de apropiación material consiste en extraer los principios activos de las plantas —como la mescalina o la psilocibina— y emplearlos de manera independiente de su contexto biológico, es decir, de la planta entendida como un organismo vivo, una persona no humana poseedora de una agencia propia en cuanto que planta maestra. Y una última forma de apropiación material consiste, en el caso de la ayahuasca, en extraer el mecanismo farmacológico de la bebida —una fuente de DMT y un inhibidor de la MAO— y replicarlo con otras plantas dando lugar a una «anahuasca» —un análogo de la ayahuasca—, sin tener en consideración que, en los usos ceremoniales de esta, en cuanto que planta «con madre» que posee sus propios espíritus, estos son invocados de manera específica. Sin embargo, cuando se usa una anahuasca, con plantas distintas, con organismos vivos diferentes, con sus propias «madres» y con su propia agencia, la invocación que se hace es a la ayahuasca, en un acto de pura imitación ceremonial que, desde un punto de vista animista, no es sino resultado de una inconsciencia e ignorancia energética, entre otras cosas.

En el segundo ejemplo, acerca del «renacimiento psicodélico», puede observarse otra forma de apropiación que se da en los usos no chamánicos de los enteógenos, de tipo inmaterial, denominada «extractivismo epistémico», «extractivismo ontológico» o «extractivismo cognitivo», noción acuñada por Leanne Betasamosake Simpson (Grosfoguel 2016, 38) consistente en adueñarse de los conocimientos indígenas, en este caso de los saberes chamánicos de gestión ceremonial de la ayahuasca. Como señala Ramón Grosfoguel (2016, 38):

El extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico trata de una mentalidad que no busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal de igual a igual entre los pueblos, ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer ideas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y episteme occidental [...]. El objetivo del extraccionismo epistémico es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico.

Consideraciones como las de Ben Sessa recogidas anteriormente, que opone el conocimiento chamánico indígena al avance científico de la psicodelia occidental, así como todo el discurso que trata de insertar el «renacimiento psicodélico» dentro de una medicina que dice basarse en la ciencia occidental, nacen de la *hybris* propia de Occidente (epígrafe 2, capítulo 2) y de un etnocentrismo que hacen aflorar las contradicciones y malentendidos de quienes creen que una terapia con una sustancias que denominan «psicodélicas» son una forma de farmacoterapia (Hauskeller 2022, 122).

INDIVIDUALISMO

La práctica chamánica tradicional tiene un carácter comunitario, que se da en un contexto animista, en el que todos conocen qué hace el chamán, o la chamana, y este sabe cuáles son las necesidades de la comunidad y trata de satisfacerlas. Cuando un chamán viaja fuera de su entorno —a Europa, por ejemplo— se encuentra con que no hay grupos humanos tal como él los concibe, y desconoce las necesidades de los individuos que acuden a sus ceremonias; se encuentra con lo que Manuel Castells (2001, 149-150) describe como «un nuevo sistema de relaciones sociales centrado en el individuo», «redes centradas en el yo», un «nuevo modelo de sociabilidad [caracterizado] por el individualismo en red» en el que los individuos acuden a las ceremonias con apenas conocimiento de la naturaleza última del trabajo del chamán o la chamana —es decir, la chamanidad—. Estos, y aquellas personas que actúan como intermediarios y organizan los encuentros, tratan de satisfacer unas demandas de los participantes que toman la forma de expectativas, a veces fantasiosas y esotéricas, en torno a la salud, la sanación, el bienestar, el crecimiento personal, el desarrollo espiritual, etc., en un contexto de economía de mercado regulado por una tensión entre demanda y oferta, todo ello enmarcado, a su vez, en un choque ontológico y en malentendidos culturales.

Otra dimensión del individualismo en Occidente que afecta a estas prácticas se muestra en la lógica que subyace en la modalidad psicoterapéutica de uso de las sustancias psicoactivas. La pretensión de medicalizarlas se justifica para garantizar, supuestamente, la seguridad de su utilización; así, solo podrían ser empleadas por profesionales sanitarios. Esto implica, según Hauskeller (2022, 114-115), que para que alguien pueda tomar estas sustancias legalmente debe existir un diagnóstico previo de trastorno mental, lo que implica individualizar el problema, situando su eficacia terapéutica en la desaparición de los síntomas en el individuo. Si, en la práctica chamánica, el chamán actúa de mediador entre el mundo de los espíritus y un grupo humano, en la modalidad psicoterapéutica desaparece la dimensión colectiva y comunitaria del curanderismo tradicional, esa experiencia de sanación

colectiva donde todos pueden observar los procesos de todos y verse identificados en el otro, acompañados y acompañando (epígrafe 4, capítulo 5), y donde el resultado terapéutico positivo consiste en la apertura de un «proceso» de sanación y no en la consecución de un resultado o meta concretos (Grof 1980, 144).

NATURALISMO

Para cerrar el círculo, la ontología naturalista contiene, en su concepción del mundo, los dos rasgos propiamente occidentales —entre otros muchos— que han sido mencionados y que tal vez son los que inciden en mayor medida en las prácticas chamánicas en un contexto multicultural: las formas de apropiación y de extractivismo tanto materiales como inmateriales y un individualismo encarnado en una economía de mercado que sustenta, a su vez, un capitalismo predatorio, rasgos que, muchas veces, en las ceremonias de ayahuasca son percibidos por los participantes como inherentemente patológicos.

El naturalismo, como señala Ferrater Mora (1969, 40), cabe ser entendido como «toda tendencia a rechazar lo “sobrenatural” o toda realidad que se suponga “trasciende” a la Naturaleza». En esta cosmovisión, lo natural coincide con lo material, una materialidad sujeta a leyes universales cuya esencia nomotética da lugar al método científico que genera un conocimiento de carácter objetivo al que se le reconoce, en exclusiva, un valor de verdad. Es decir, la ciencia existe porque el mundo es natural; o, dicho de otro modo, en esta ontología naturalista no hay lugar para «entidades supranaturales», porque no tiene cabida la explicación sobrenatural (Mahner 2018). Como subraya Grosfoguel (2016, 36):

La noción de naturaleza ya es de suyo euro-céntrica, occidentalocéntrica, y antropocéntrica. Es un concepto muy problemático porque implica la división entre sujeto (humano) y objeto (naturaleza), donde el sujeto (humano) es el que tiene vida, y todo lo demás es «naturaleza» considerada como objetos inertes [...]. En resumen, en la cosmovisión dualista cartesiana occidentalocéntrica, lo humano es concebido como exterior a la naturaleza y la naturaleza como un medio para un fin.

Esta diferenciación y separación del ser humano no solo de la naturaleza, sino de lo sobrenatural —bien por negar su existencia, o bien por situarlo en un «más allá» accesible solo tras la muerte, que muestra cómo ciencia y religión comparten, en última instancia, una misma ontología—, sienta las bases, desde una perspectiva animista, de la alienación del ser humano.

LA «MODALIDAD MULTICULTURAL» DE USO DE LA AYAHUASCA Y EL «NUEVO ANIMISMO»

Ya para concluir, señalar que los añadidos más relevantes en esta segunda edición tratan, precisamente, de indagar en las características de los usos chamánicos de la ayahuasca en Occidente. Así, ha sido incluida una nueva modalidad de utilización chamánica de la ayahuasca entre las tres ya mencionadas, la originaria, la mestiza o vegetalista y la religiosa, que he denominado «multicultural» (epígrafe 3.4, capítulo 3) y que, en cierto modo, se solapa con la mestiza; aunque, si esta tiene un carácter multiétnico que se da en un contexto animista, la nueva lo tiene multicultural y se produce en un ámbito naturalista. Si la modalidad mestiza ya presentaba un sincretismo notable, la diversidad en las prácticas de la multicultural muestra una pluralidad etnográfica que hace muy dificultoso un análisis homogéneo. Precisamente, para tratar de desenmarañar esta complejidad, es por lo que al final del libro (capítulo 8) me centro en el llamado «nuevo animismo», que representa, en mi opinión, un intento más por racionalizar, desde el naturalismo, el animismo clásico.

Con todo, más allá de esta multiplicidad de prácticas en torno a las sustancias psicoactivas, si las unimos a las asociadas a las medicinas tradicionales, a la psicósomática y a las prácticas de sanación vinculadas a la denominada «Nueva Era» y a los Nuevos Movimientos Religiosos, así como a las medicinas alternativas y complementarias, todas ellas comparten algo en común, un enfoque holístico en el que lo natural y lo sobrenatural vuelven a interconectarse dando lugar a lo que podría denominarse como un «giro animista» en Occidente, que ya está teniendo un profundo impacto en nuestra sociedad.

Málaga del Fresno, agosto de 2025

Introducción

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 la chamana (Vitebsky 1995, 6), por qué lo hace y para qué.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?

Debe señalarse que estos chamanes no se denominan a sí mismos como tales, ni califican abiertamente sus prácticas de chamánicas, ni tienen un discurso «chamánico»; ellos prefieren describirse como curanderos, sanadores, estudiantes de las plantas, vegetalistas, ayahuasqueros, etc. En este sentido, 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

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 en alguno de los aspectos metodológicos y teóricos que mencionaré a continuación

¹ Considero que el antecedente más claro de la investigación aquí presentada es el libro del antropólogo 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, a día de hoy, es más bien excepcional; véanse Métraux 1944b, 69-70; Luna 1986, 36 y Beyer 2009, 10. Hay, sin embargo, conocidas excepciones en América, como el chamanismo mapuche (Bacigalupo 2007) o la famosa chamana mazateca María Sabina (Estrada 1977).

y cuya extensión ha sido reducida 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 ellos, 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 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 desarrollo cognitivo jalonado por múltiples procesos de sanación/aflicción³ que se darían a lo largo de sucesivas ceremonias de ayahuasca y que, encadenados unos con otros, darían lugar a lo que denomino en su conjunto como «metaproceso de espiritualización». Este metaproceso implica una transformación personal que conlleva un mayor bienestar y el reconocimiento de una naturaleza energética en el sujeto, por lo que nos encontraríamos frente a una noción de espiritualidad de carácter terapéutico que no guarda relación con esa Espiritualidad con mayúsculas, de tipo cáltico, asociada a lo religioso.

³ En un contexto biomédico, estos procesos se denominan de salud/enfermedad (cf. Menéndez Spina 1974, 15; Gaines y Davis-Floyd 2004, 101). Giobellina Brumana y González Martínez (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 y 2004b, 11; Campos-Navarro 2006, 3-4), etiología que puede ser descrita indistintamente como infortunio, aflicción o trastorno.

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 que se produciría 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 que, por lo general, se componen 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 interpretación. Y es que el análisis que haga el antropólogo, o la 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

⁴ Se han realizado numerosos estudios farmacológicos, mediante análisis clínicos en un contexto de laboratorio (Riba *et al.* 2012; Dos Santos *et al.* 2011; Riba y Barbanoj 2011), para analizar los efectos fisiológicos (Dos Santos 2011), farmacodinámicos y farmacocinéticos (Bousso Saiz y Riba 2010; Riba 2003), así como de tolerancia y potencial de abuso (Dos Santos 2013; Fábregas *et al.* 2010). Otros más recientes se centran en la aplicación de indicadores de salud pública a través de cuestionarios a participantes en ceremonias de ayahuasca (Oña *et al.* 2019; Kohek *et al.* 2022) o acerca de su eficacia para el tratamiento del duelo (Soto-Angona *et al.* 2025).

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

más allá de toda duda; así, al antropólogo 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 ellos dan 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 el de 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, participé en ciento tres ceremonias de ayahuasca tomando la «medicina»⁶ y llevé a cabo cuatro «dietas» amazónicas por un total de treinta y cuatro días (epígrafe 3.3, capítulo 1). Este método de participación radical no tiene por objetivo tanto la producción de datos como 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 ha sido señalado, 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 giró 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 ha mantenido 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 y 215; Alekseev 1987, 80 y 92; Métraux 1949, 594; Hultkrantz 1978, 9 y 1993, 9).

Cuando menciono la vivencia del trance no me refiero simplemente a percibir los «efectos» de la ayahuasca. Hay muchas personas que toman ayahuasca por primera vez y dicen no sentir nada, o quienes la han tomado decenas de veces, pero sus experiencias

posesión y la mediumnidad, el sujeto incorpora fuerzas, energías 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 Martín 2004, 100). En el trance chamánico, por el contrario, el chamán mantiene su capacidad para actuar conforme a unos objetivos o propósitos, es decir, 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 multiculturales, por los chamanes, para referirse a la ayahuasca, a la que también suelen denominar como la «abuela».

no van más allá de su esfera personal, emocional y mental. Para estudiar las prácticas chamánicas empleando el trance, la vivencia debe estar guiada por este propósito; y es 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 del «lenguaje» del trance y, a partir de él, el de lo que los chamanes denominan mundo de los espíritus o energías.

Esta posibilidad de experimentar que se le presenta al investigador no es desdeñable: 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 y 1998; Hoppál 1993, 191).

Considero, por tanto, que la principal aportación de este libro es la de ofrecer una comprensión contrastada del qué, el cómo y el por qué de la acción del chamán. El capítulo 1 trata de las condiciones encontradas en el trabajo de campo y que me llevaron 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 los llamados giros ontológico y decolonial. Los capítulos 3 y 4 son una introducción a la parte etnográfica: en el tercero se muestran el contexto geográfico e histórico en el que se originan las prácticas chamánicas que se dan en España, mientras que el cuarto se centra 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 6, dedicado al uso chamánico del tabaco en Iquitos (Perú). Finalmente, el análisis de la etnografía, a la luz de los capítulos teóricos, figura en los capítulos 7 y 8: en el séptimo son abordados la interpretación y el análisis de la cosmovisión de los chamanes que han colaborado en esta investigación, y en el octavo es analizada la eficacia terapéutica de las ceremonias de ayahuasca y se hace una propuesta de generalización de las conclusiones a las que he llegado respecto 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 (STTL), 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 los 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 los comentarios —Carlos Caravantes, Maribel Blázquez, Francisco Díez de Velasco— y, particularmente, a Cristina Sánchez-Carretero y a Joan Prat i Carós 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 permitió 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 del brasileño Dácio Mingrone (1959-2000), donde comenzó 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 trasladó, 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, en la que ambos permanecieron desde 1978 hasta 1980, fecha en que la abandonaron a causa de los conflictos que surgieron con algunos de sus líderes (Viana 1997, 22).

Cuando Dácio llegó a España se lo describía 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 dirigía 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 describía 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.).

Dácio sentía que su misión era expandir el uso de la ayahuasca y ayudar a la gente a abrir su consciencia; según decía, su objetivo era «quebrar cabezas». Fue en ese periodo de experimentación e improvisación ceremonial en el que tomó ayahuasca

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 beben en calidad de sacramento (epígrafe 3.3, capítulo 3).

por primera vez, en 1993, y en el que participó en tres ceremonias más hasta 1995. Dácio falleció 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 indicó que podíamos empezar y nos dirigió unas palabras: que al inicio se haría poca meditación, no más de quince minutos, porque la gente empezaba «a comerse el coco»; que no quería «movidas» como la última vez —me dijeron que alguien que pesaba cerca de ciento cincuenta kilos se había puesto bastante malo—; y que la ayahuasca que íbamos a tomar era muy fuerte, que iba a ser como un toro que había que coger por los cuernos y que aguantase el que pudiera; afirmaba que el trabajo iba ser una «fiesta» y que había que asumir que éramos «hombres» y que de nada servía, 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 ese 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 causa 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 que se trata de convencionalismos. James L. Peacock (2001, 130-131) lo describe como un «rito de paso» que «transforma radicalmente al sujeto», llegando a compararlo con una «conversión religiosa» en la que «se “nace de nuevo”», experimentando «una transformación espectacular; la venda se le cae de los ojos, contempla un mundo renovado; en realidad, vive en uno nuevo, porque ha nacido otra vez, no es la misma persona». Este «choque cultural» del antropólogo puede vivirse en forma de depresión, de ansiedad, de sensación de ser un extraño o un intruso, de no entender lo que sucede, dado el desconocimiento de la lengua nativa, y de 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 he construido el objeto de estudio de esta investigación y los motivos que me han llevado a emplear una determinada metodología. Las cuatro ceremonias en las que participé con Dácio, entre 1993 y 1995, me abrieron un proceso personal en el que sentí la necesidad

de entender cabalmente lo que, de manera indefinida, denomino 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 prácticas 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 tomarla y estudiar sus efectos sintiéndolos de nuevo.

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), podría acudirse 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 y 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) desarrollados en los años sesenta y setenta del siglo XX, en los cuales, «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, Román (1999, 52) nos recuerda que la noción de droga no es sino una construcción social cargada de estigmas, estereotipos y prejuicios. Así, frente a la construcción del «problema de la droga», sostenido por los modelos penal y médico, emerge el sociocultural (1999, 66-69), que desde una perspectiva transcultural del uso de sustancias psicoactivas permite superar el etnocentrismo de los dos 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 relativiza y debe 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, consecuentemente, las variables determinantes en este patrón explicativo las de tipo sociocultural (Román 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, capítulo 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 apenas aportaba respuestas, en mi opinión, al problema preliminar de los efectos de la misma. Si, por sí misma, mi propia experiencia con la ayahuasca no me permitía dar con la clave para la comprensión de los efectos de esta sustancia, las 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 hacerlo y en qué consistía llegar a Roma; es decir, comprender el metaprocés de espiritualización, cuya manifestación última sería el desarrollo de la «chamanidad» (véase «Glosario»).

En este sentido, el tercer elemento del modelo de Zinberg, el contexto (*setting*), es el que considero más relevante para entender los efectos de la ayahuasca. Como señala Ido Hartogsohn (2017, 2), el modelo de *set* y *setting* surgió en los años sesenta del pasado siglo en el ámbito de la investigación en torno a las drogas psicodélicas, que sostiene la hipótesis de que la mayoría de los efectos de este tipo de sustancias depende de factores no farmacológicos. Es el antropólogo Anthony F. C. Wallace quien, en su artículo «Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experience» (1959), muestra el papel de las creencias y los valores culturales en la conformación de los efectos de las sustancias psicoactivas (Hartogsohn 2017, 7).

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 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 los medios más adecuados para estudiar y entender cabalmente los complejos efectos de las sustancias psicoactivas llamadas «enteógenos»² o «plantas maestras» no son las vías neurofarmacológica, que se centra en la sustancia y en el cerebro, o psicológica, que lo hace en la mente y en la consciencia, sino el trabajo de campo y la participación radical desde una perspectiva antropológica.

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

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, como detallo a continuación. Cuando en 2006 hice mi reentrada en el campo, como una aparición súbita tras más de una década de ausencia, me dominaba una sensación de fracaso por no haber podido «digerir» mis cuatro experiencias con la ayahuasca de los 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 mediaron 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 más tácito que explícito a mi trabajo, tanto ante mí mismo como ante los demás, y 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 fue 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 asistí a una ceremonia en la que pretendía adoptar un rol de observador total, evitando toda interacción con los participantes y tratando de mantenerme «invisible». Días antes, le había explicado a Túlio Cícero Viana, que era la persona que iba a dirigirla, cuál era mi propósito y que deseaba registrar la ceremonia en vídeo y audio, lo cual le pareció bien. El día señalado, en un lugar al aire libre junto a un río, me situé a unos veinticinco metros de distancia, coloqué la cámara sobre un trípode entre unos pinos y allí permanecí alrededor de cinco horas observando al grupo. A pesar de las precauciones, mi comparecencia en la distancia resultaba intrusiva para varios participantes, y particularmente la presencia de la

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—, este comentó: «Tú eres un *garimpeiro* de personas».

cámara de vídeo, lo que hizo que dejase de emplearla en los sucesivos registros de las ceremonias de ayahuasca.

A veces, los recelos procedían de quienes las dirigían, debido al temor de que la información pudiera acabar en manos de la policía; de hecho, hubo quien entendió que mi trabajo para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA) era para la Drug Enforcement Agency, la agencia antidroga del Gobierno estadounidense, y alguien me comentó que los objetivos de la investigación de *Recepción de la ayahuasca en España* (López-Pavillard 2008) parecían dictados por la policía, ya que, según se me dijo, cuando esta no podía hacer determinados trabajos, los encargaba a periodistas o a estudiantes universitarios. En este sentido, 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!»; y en otra ocasión, en la que acudí a realizar unas fotografías, quien había dirigido la ceremonia me hizo un gesto con la cabeza de lado a lado; yo le pregunté: «¿No?», y él me respondió, en tono humorístico: «Todavía estoy dudando si no serás policía, grabando todo», a lo que yo le contesté: «Sí, pero policía “científica”». Al respecto, y aunque por lo general la disposición de los chamanes era favorable a que grabara en audio distintos aspectos de la ceremonia de ayahuasca, me encontré con casos en los no hubo 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 situación similar, a la mañana siguiente de haberse celebrado una ceremonia de ayahuasca, acudí 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 preguntó: «¿Tú por qué no tomas ayahuasca?»; le respondí que hacía años que la había tomado, pero que ahora pensaba que tal vez podría interferir en mi investigación, al proyectar mis propias experiencias sobre las de los demás. Él me replicó que «ya no se lleva que el antropólogo se quede fuera de lo que estudia», a lo que contesté que, dado que había estado dentro, conservaba la sensibilidad o la intuición necesarias para imaginar los efectos subjetivos gracias a que los conocía, y que no era lo mismo haber tomado y olvidado los efectos, que no haberlo hecho nunca e ignorar lo que eso implicaba. Entonces hizo un gesto como indicando que no eran sino excusas, como tantas otras, para no tomar ayahuasca.

En otra ocasión más, me integré dentro del grupo de participantes en la ceremonia, pero tampoco tomé ayahuasca; la iglesia del Santo Daime en España (ICEFLU)⁴ me había admitido como observador en una de las celebradas en su sede de la provincia de Toledo, no sin antes consultar con el «comandante» del trabajo si podía situarme «dentro de la corriente» sin tomar *daime*. Tras la ceremonia, varias personas mostraron su sorpresa porque hubiese podido estar presente sin tomar, algo que para ellos era difícil de conseguir. La UDV, por el 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 solicité pasar un fin de semana en su sede, aunque sin asistir a la ceremonia, por lo que la noche en la que se celebraba la sesión permanecí en una casa cercana a la sala. Precisamente, en aquella ocasión la ceremonia tenía una consideración especial dado que iba a dirigirla un brasileño que había sido nombrado *mestre* por el propio fundador de la UDV, motivo por el que un grupo de personas había viajado expresamente desde Portugal para asistir a ella. Al finalizar me invitaron a bajar a la sala porque iba a proyectarse un vídeo; al entrar, los participantes estaban de pie y, aunque hacía mucho calor, muchos estaban cubiertos con mantas.⁵ El grupo de personas que había llegado de Portugal estaba haciéndose fotos. Yo me senté al fondo, y uno de los asistentes, al que ya conocía, me preguntó que cómo era que no había bajado, comentándome que, durante la propia ceremonia, se había mencionado que había una persona en la casa que, pudiendo tomar vegetal, no iba a hacerlo, algo incomprensible para ellos. En otro momento, una mujer se sentó a mi lado y me dijo:

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 Daime, 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 expliqué que la decisión de no participar en la ceremonia se debía a una cuestión metodológica, pero, por la expresión de su cara, ví que no me creía, así que no

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, aunque posteriormente cambió su nombre a ICEFLU. Dado que, en España, esta iglesia se denomina comúnmente como «Santo Daime», emplearé, por lo general, esa denominación en lugar de la de CEFLURISE o ICEFLU (epígrafe 3.3, capítulo 3).

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

insistí más. 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, al verme en la sala hizo un gesto como si me viera por primera vez y, de repente, me preguntó: «¿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 volví 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 comentaron el proyecto, 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 invitaron a participar. Así, en febrero de 2008 se constituyó formalmente la «Asociación Eleusis, espacio para el intercambio y la génesis de información sobre estados de conciencia»,⁶ como una entidad privada sin ánimo de lucro orientada a la investigación, el desarrollo y la divulgación de información relacionada con las diversas formas de consciencia, especialmente de aquellas que suelen calificarse de no ordinarias, expandidas, modificadas o alteradas.

En octubre de 2007, antes de ser constituida formalmente la Asociación, se organizaron ya las primeras actividades de divulgación de información relacionada con los denominados «estados de consciencia», desde una perspectiva multidisciplinar, a través de «charlas-conferencias» que tuvieron lugar en un local, llamado OffLimits,⁷ que se nos cedió gratuitamente en el céntrico barrio de Lavapiés de Madrid. Las charlas-conferencia se prolongaron hasta junio de 2011, y las actividades se organizaban a partir de las propuestas de la docena de personas que formabamos la Asociación; la lista de invitados muestra la variedad de perspectivas desde las que puede abordarse el estudio del fenómeno de la consciencia. A las mismas asistieron conocidas figuras del ámbito psiconáutico (Antonio Escotado, Juan Carlos Usó, Jonathan Ott o Alaska), antropólogos (Luis Eduardo Luna, Bia Labate o Josep Maria Ferigla), psicólogos (Manuel Almendro, Mikel García o Manuel Loeches), bioquímicos (Manuel Guzmán Pastor y Guillermo Velasco), maestros de zen (Dokushô Villalba) o investigadores de la psicofarmacología de la ayahuasca (José Carlos Bouso

⁶ <https://www.asociacioneleusis.es/>. En la actualidad, la Asociación Eleusis es un proyecto personal a través del cual canalizo mi trabajo como investigador independiente; <https://academia.asociacioneleusis.es/>.

⁷ <http://www.offlimits.es/>.

y 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 propiciaron encuentros informales, con asistencia de una gran variedad de personas, que dieron lugar a numerosas conversaciones y que ampliaron el contexto de referencia en torno a las ceremonias de ayahuasca; por ejemplo, ya desde 2007 empezaron a plantearse distintas estrategias para tratar de garantizar la seguridad jurídica de las prácticas con ayahuasca.

Desde la perspectiva psiconáutica, en la que la ayahuasca es concebida como «droga», es decir, como sustancia psicoactiva —a diferencia de las iglesias ayahuasqueras que la entienden como sacramento, o desde el punto de vista de los chamanes, que consideran la ayahuasca como una «planta maestra» y una «medicina»—, se plantea la posibilidad de crear asociaciones de consumidores de ayahuasca similares a las existentes para el cannabis; por el contrario, desde una óptica enteogénica se considera la opción de crear una religión similar a la Native American Church, cuyo sacramento sea la ayahuasca en lugar del peyote.

En los encuentros propiciados por las actividades que organiza la Asociación Eleusis también se comentan casos de participantes que han experimentado *shocks* cognitivos, el modo en el que estos han sido tratados 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 han llevado 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: se habla de los viajes que realizan desde España a la selva para dietar y se dan noticias de congresos de curanderos y de detenciones en otros países, así como de un variado anecdotario. Las conversaciones generan, ocasionalmente, comentarios de quienes dirigen ceremonias acerca de otras personas que también lo hacen o de los participantes, aunque también pueden escucharse comentarios de estos últimos acerca de los primeros en los que se comparan experiencias y se proporcionan claves relevantes para la comprensión de la práctica chamánica en su conjunto.

En el año 2009, el ámbito ayahuasquero experimentó un punto de inflexión en España a causa de las detenciones que efectuó la policía, en un lugar próximo a Madrid, cuando iba a dar inicio una sesión de ayahuasca. La noticia de las detenciones

fue emitida, el 5 de enero de 2009, en el *Telediario* del mediodía de la primera cadena de Televisión Española (TVE), unos quince días después de producirse los hechos. En el informativo se referían al yagé o ayahuasca como una planta «altamente alucinógena y que puede provocar la muerte»; se decía que en la ceremonia se encontraban «menores y en el que veían una película pornográfica»; también 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, permaneció ingresado en prisión alrededor de catorce meses, y en abril de 2011 fue absuelto de un delito contra la salud pública al no poder determinarse 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 controlado por la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE). El resto de las afirmaciones difundidas en el *Telediario* se demostraron infundadas o sin relevancia penal.

La alarma que la noticia causó en el ámbito ayahuasquero se debió principalmente a la desinformación existente 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 advertida 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. Esa detención fue el precedente que explica los pasos que posteriormente fueron dándose hasta constituir la Plataforma [*sic*] para la Defensa de la Ayahuasca (PDA).⁸

En los días inmediatamente posteriores a la difusión de la noticia en el *Telediario* fueron formuladas 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, así como 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 favorecer

⁸ <https://www.plantaforma.org>.

ciertas prácticas que parecían irresponsables?, ¿cómo explicar la diferencia entre buenas y malas prácticas, cuando estas eran totalmente desconocidas en la sociedad en la que se daban y tanto las unas como las otras eran percibidas negativamente?, y ¿cómo desarrollar un código ético con el que estuvieran todos de acuerdo cuando este tipo de prácticas tenían tanto de «arte»? Una semana después de la noticia de la detención se celebró una primera reunión de lo que ya comenzaba a denominarse «Plantaforma 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 2009, en la tercera reunión, se decidió trabajar en un borrador de «código deontológico» a partir del correspondiente al Colegio Oficial de Psicólogos, pensándose que estaría concluido para el siguiente encuentro; sin embargo, rápidamente se constató la dificultad de adaptarlo a un trabajo espiritual como el que se da asociado al uso ceremonial de la ayahuasca y se decidió seguir actuando sin un modelo previo. Transcurrieron nueve meses y seis reuniones más hasta que finalmente fue aprobado el llamado Código ético (PDA 2009). El siguiente paso consistió en redactar unos estatutos para dar forma jurídica a la Plantaforma, lo que conllevó siete encuentros que tuvieron lugar 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 tuvieron lugar y de la labor llevada a cabo para 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 dirigían trabajos de ayahuasca constituyen un dominio de estudio privilegiado desde el que analizar las distintas modalidades y los contextos de su uso en España. Si pude estar presente en ellos fue gracias a que en una de las reuniones de la Plantaforma se acordó que la Asociación Eleusis, a la que yo pertenecía ya, 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

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 para dirigirlas de manera más o menos conjunta.

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 acerca 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 sus miembros a que mi 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 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. No obstante, poder desarrollar esa voz propia constituyó, para mí, la prueba de la validez de mi conocimiento del ámbito ayahuasquero y la aprobación de mi trabajo procedente de los propios «nativos» y 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 entre los participantes a situarme en la cabecera, junto a los chamanes. Ese cambio de posición me «afectó» (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 centré en los participantes de las ceremonias y fui socializándome en el ámbito ayahuasquero, lo que me permitió mantenerme como un participante más; sin embargo, cuando salía a relucir mi doble condición de participante e investigador, entonces, a ojos de mis interlocutores, pasaba 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 había sentido poco tiempo atrás.

De ese modo, a medida que iba asistiendo a ceremonias y aprendiendo a enfocar de manera más adecuada las preguntas, así como a estar e interactuar, empezó a reconocérseme no ya como participante, sino como «antropólogo». En 2009, el artículo escrito junto con Diego de las Casas sobre el Santo Daime en España, publicado finalmente en 2011, comenzó a ser empleado por la propia iglesia para explicar su historia. A los daimistas el texto les parecía muy bien, aunque algo «frío», porque, si

Están orientadas, como su nombre indica, a establecer un sentido de alianza entre los chamanes presentes, y permiten observar el trabajo que exige conciliar y armonizar sus distintas líneas de trabajo espirituales, cada uno con su propia trayectoria personal y con su propia comprensión de cómo trabajar con la «medicina».

bien en el título se habla de «sacramentos psicoactivos», no llega a afirmarse explícitamente que el sacramento del *daime* 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; de modo que, 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 preguntó por mi trabajo como antropólogo. Yo no tenía la cabeza para hablar de mi trabajo académico, y afortunadamente intervino Esteban, uno de los chamanes que había dirigido la ceremonia de aquella noche, para resumirlo de forma telegráfica: «Santiago es de los que se mojan». También en mi trabajo con Ricardo Awananch, *uwishín* (chamán) shuar, percibí un proceso de reconocimiento de mi trabajo. En las primeras ocasiones en las que participé con él sentí que era objeto de su escrutinio y me sentí observado; no obstante, durante una ceremonia que tuvo lugar en 2009, expresó 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.

En noviembre de 2010, preparando la cámara de vídeo para grabar el montaje de un *inipi*,¹⁰ Ricardo se me acercó 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 empleaba el tabaco para hablar en público, Ricardo me incluyó en su «rezo»: «Depositar 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».

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

En diciembre del mismo año mantuve 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 dió las gracias por mi trabajo y por el interés que ponía en estudiar el suyo; decía que formaba parte «de la visión», que mi labor serviría para que los niños que vinieran encontrasen el camino y que sería útil durante generaciones: estaba muy contento de que el Gran Espíritu me hubiese escogido a mí para hacer ese trabajo, que la ayahuasca sabía de mis intenciones y las apoyaba; asimismo, pedía para que se me diese claridad y pudiera ver lo que hubiese que ver para aprender y escribirlo «con palabras bonitas».

En otras ocasiones, los chamanes me manifestaban que la tarea verdaderamente importante no era 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 había dirigido la sesión hacía diversos comentarios a los presentes sobre cómo se había desarrollado la misma, comentó: «Bueno, Santiago, espero que esta sesión te haya servido no solo para tus estudios antropológicos, sino también para ti personalmente...»; para exclamar a continuación: «¡Un espíritu encarnado en un antropólogo!», como si fuera algo de lo más raro. Al mismo tiempo entendí que aquella afirmación encerraba un reconocimiento implícito a mi doble labor, la personal y la investigadora.

En una línea similar a la de anteponer el valor del trabajo personal al académico se enmarca la entrevista que me hizo 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. Entramos en un pequeño despacho, junto a la sala de yoga donde iba a celebrarse la ceremonia. Me pidió que me descalzase fuera. Nos sentamos frente a frente y me trató de usted. Me preguntó que cómo me llamaba e hizo algunos comentarios acerca de la etimología de mi nombre. Yo, por mi parte, hice también alguna que otra observación intrascendente. Entonces me soltó a bocajarro: «¿Cómo? ¿Para qué?». Me quedé un poco perplejo, no sabía a qué se refería. Le pregunté si era a por qué había acudido. Movié la cabeza afirmativamente. Le dije que la «excusa» que me llevaba era el estudio de las prácticas con ayahuasca en España, que era antropólogo y que estaba realizando mi tesis doctoral. Entonces empezó a criticar el trabajo de los antropólogos y las barbaridades que habían dicho acerca de la experiencia con la ayahuasca; que los antropólogos eran los que más daño habían hecho a su práctica, que eran unos de los mayores responsables de la destrucción de la medicina tradicional en el Amazonas. «¿Sabía?», me preguntó. Le comenté que creía que se debía a que habitualmente habían tratado el tema «desde fuera». «¡Desde arriba!», me corrigió:

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 preguntó que con quién había tomado ayahuasca. Le comenté que lo había hecho, hacía muchos años, con Dácio Mingrone, pero no parecía haber oído hablar de él. Le dije que había tomado con otras personas en España. Entonces me preguntó acerca de qué pasaría si yo fuera a ver a veinte médicos distintos; y añadió que lo de ir picoteando y tomando ayahuasca con unos y otros era lo mismo. Le respondí que acabaría con una idea muy confusa de las cosas. Él asintió. Me preguntó qué buscaba, y yo empecé a hablarle de mi familia. De repente exclamó: «¡Siempre mirando hacia afuera! ¿Qué hay de ti? ¡Tú eres el que está todo el tiempo ausente de tu propio discurso!». Me dijo que primero debía mirar hacia adentro, y luego, si acaso, podía echar una mirada hacia fuera y ver un poco del trabajo que él hacía durante la sesión. Le dije que no buscaba nada relacionado con el desarrollo personal y que me consideraba una persona de buena salud. Él me corrigió: «Eres una persona sin enfermedades», añadiendo: «Primero cúrate a ti mismo y luego podrás ayudar a otros. Pero primero eres tú». Acabó el encuentro, que había durado unos ocho minutos.

Tras mantener entrevistas con otros participantes, pasamos todos a la sala, Calixto se sentó sobre unas colchonetas que se encontraban apiladas y pidió a la gente que se colocase alrededor para dar una pequeña charla introductoria. Una vez sentados, me miró y dijo: «¿Alguien quiere hacer alguna pregunta? Este es el momento». Me mantuve callado. Los otros participantes hicieron dos o tres preguntas y se hizo el silencio.

—¿No hay más preguntas? —y dirigiéndose a mí, añadió: ¿No estabas haciendo una investigación? ¡Tendrás muchas preguntas que hacer!—.

—La verdad es que cada vez hago menos preguntas, respondí.

—¡Entonces es que estás aprendiendo!

Hacia 2011 sentí por primera vez el impulso de acudir a una ceremonia dejando de lado mi trabajo de campo. Tenía la necesidad de hacer tareas dedicadas a mí, no a la investigación. Había llegado a un punto de saturación en la observación y sentía que los progresos en el estudio se habían detenido. Tenía la urgencia de tomar la iniciativa, de crear mi propio método; actitud que empezaba a ser, en cierto modo, una exigencia de algunos chamanes. Así que decidí 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, de cerrar los ojos e ignorar a los que me rodeaban, no preguntarles nada, no querer saber nada de ellos, ni de sus vidas, ni de las circunstancias que los habían llevado allí. En el intento —no de cambiar de rol, sino de no tenerlo— descubrí los numerosos mecanismos automáticos que tenía activados en mi mente y que me llevaban a hacer siempre un rápido *screening* de los asistentes y 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 la ceremonia, 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 grabé, y las notas de campo son muy escasas, al tiempo que percibí un cambio en mí, sitiéndome más comprometido con el estudio de la ayahuasca. En cierto modo se unieron ambos trabajos —el personal y el académico— en uno solo, sin fisuras: mi labor como antropólogo era, al mismo tiempo, un trabajo de crecimiento personal. Tras esas ceremonias volví a recuperar la grabadora y el cuaderno de notas, pero sin abandonar la maraca.

3. LA PARTICIPACIÓN RADICAL COMO MÉTODO DE CONOCIMIENTO

Cuando decidí dejar a un lado momentáneamente la grabadora y empuñar la maraca dejé también de emplear el método de la participación-observación, como un medio para la producción de datos en el trabajo de campo, para pasar a utilizar el de la «participación radical» como vía para conocer y comprender desde dentro una realidad que excedía la capacidad interpretativa de mi propio marco cultural. Ese acto de cambiar de herramienta de trabajo no simbolizaba únicamente el momento en el que se producía una quiebra epistemológica en mi investigación, sino también una fractura ontológica que no obedecía 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 de su difusión en países considerados como modernos, es que el

trance que induce 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 (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 las ciudades de Lima o 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 (capítulo 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 i Carós (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 (2007, 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. Por su parte, 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. Y Edith Turner (1992, 146 y 148) sostiene que «los antropólogos necesitamos estar entrenados para ver lo que los nativos ven», y el método que propone es «volverse nativo», es decir, eliminar las fronteras entre investigador e investigado; señalando 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 «frigidez religiosa» que nos impidiera aproximarnos a nuestro objeto de estudio (150).

La participación radical puede considerarse, por tanto, como una etnometodología en la medida en la 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 experientialistas y emocionalistas de los discípulos de Boas y de la escuela de Cultura y Personalidad, de un corte más fenomenológico y psicologista (Cantón Delgado 2001, 120-121).

3.1. *Antecedentes de la participación radical*

El giro experiencial en la producción etnográfica comenzó a observarse desde inicios de los años setenta del siglo xx (Tedlock 1991, 69; Davies 2010, 7 y 9) en las márgenes de las corrientes teóricas dominantes en la antropología de entonces, caracterizadas por la denuncia de los vínculos de dicha disciplina con el colonialismo y el imperialismo y por la crítica a unos marcos teóricos que no representaban 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 trabajaba con los indios zuñi (Rosaldo 1989, 179-180; Gronewold 1972); James Mooney (1861-1921), que ayudaba a los 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 (Balduz 1946).

Por lo general, la condición de «nativo» en el ámbito académico occidental es sinónimo de carecer de capacidad analítica, y los investigadores etiquetados de esa manera suelen ser calificados de conversos. Un ejemplo conocido es el de Bennetta Jules-Rosette (1975, 21), que desarrolló su trabajo de campo en África central, en la iglesia apostólica de John Maranke, una «iglesia cristiana indígena» de la que se hizo miembro. A su regreso a Estados Unidos, su «experiencia de conversión» dejó asombrados a sus amigos y, a pesar de que ella les explicó que el objetivo de la misma tenía una finalidad únicamente investigadora, toda la posible «objetividad» de su estudio quedó en entredicho.

La antropóloga se vió sometida a lo que Edith Turner (1992, 148) califica de «imperialismo intelectual», es decir, se enfrentó a la supuesta primacía del método científico y del valor de la presunta «objetividad» de la que hace gala el investigador occidental, que esconde, en opinión de Turner, una actitud similar a la de los misioneros, que tratan 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 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 que implica una fractura ontológica. Ante esta estrategia metodológica, Marvin Harris (1979, 348) 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 chamanísticas [...]. 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.

En última instancia, lo que le rebela es la crítica de Castaneda a la construcción del conocimiento occidental, que se hallaría implícita en una metodología que Harris (1979, 348) 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». Es decir, Harris se resiente de la decolonización del saber que implica la participación radical de la que hablaremos en el siguiente capítulo. Igualmente, Descola (2005, 440) sostiene que no puede ponerse 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?]

». 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 de la metafísica (Znamenski 2007, 368). 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; Turner 1992, 145; Prat i Carós 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). Con todo, la perspectiva nativa va introduciéndose en los principales debates de la antropología como fuente de teorización (capítulo 2), la participación radical va ganando adeptos y el estudio del mundo de los espíritus va consolidándose como un objeto de análisis legítimo (Koss-Chioino 2010).¹¹ Limitándonos 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 y 2009), que investiga la brujería contemporánea en el norte de Francia; Tanya Luhmann (1989), que lo hace en Inglaterra; Fiona Bowie (2013), que analiza los estados próximos a la muerte y las prácticas mediúmnicas; o Susan Greenwood (2000), estudiosa de la magia contemporánea en el Reino Unido, por citar algunas.

3.2. La aplicación de la participación radical

En 2011 sentí que había llegado a un punto de saturación en la observación, que mi comprensión de las prácticas chamánicas no avanzaba y que necesitaba crear mi propio método de investigación (epígrafe 2, capítulo 1). Inicialmente interpreté que dejar la grabadora y coger la maraca era una forma de posponer la investigación; sin embargo, ese procedimiento se mostró como un método, paradójico, para investigar no investigando, revelándoseme su valor heurístico (Kahneman y Frederick 2005, 267). Coger la maraca me permitió el empleo de lo que podría denominar como formas alternativas de percepción en el trabajo de campo, frente a los dos modos hegemónicos 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 o visible/invisible sobre las que se construyen numerosas categorías analíticas de la antropología que se aplican a «hechos» que lo son en la medida en

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

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 de la geometría y 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 Van 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 la totalidad de las capacidades perceptivas del cuerpo, especialmente lo que Van Dijk y Pels (250 y 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 el convencimiento 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 sus efectos psicoactivos y que requiere de un aprendizaje que no es corto. Algunos chamanes, tal como describiré más adelante (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 lo «ve», entonces lo percibe experimentando en su propio cuerpo algo de lo que este está sintiendo, 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 entonces se fijó el orden jerárquico que le otorgaba primacía a la vista; 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, 435). 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 puede

hacerlo un blanco. Tratar de «ver las mismas cosas, pero con otros ojos» —o con otros sentidos—, como decía Dácio Mingrone (Aguirre Martínez 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, el cuerpo se sitúa en la ceremonia (Van Dijk y Pels 1996, 254-256 y 262; Favret-Saada 2009, 441-442) como quien coloca un instrumento de medición en el punto donde va a realizarse la toma de datos; metodología que, como señala Favret-Saada (437 y 440-441), no es ni observación participante ni empatía —entendiendo esta última 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 ocurre al antropólogo que mantiene relaciones sexuales con sus informantes (Barley 1983, 201) ¿Pueden —o deben— tomarse 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 Van Dijk y Pels 1996, 262). Por tanto, en la participación radical en las ceremonias de ayahuasca, el análisis hay que posponerlo (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 trataba de explicar a los participantes qué actitud convenía adoptar ante la experiencia que iba a vivirse y que también era aplicable al investigador que participaba:

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!

La «segunda mente», la 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». Por mi parte, 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

Se trata de un trabajo de campo multisituado (Marcus 1995) cuyo límite geográfico lo fijo inicialmente en España; sin embargo, el vínculo existente entre las prácticas amazónicas que se dan allí y en el Alto Amazonas me lleva a ampliar el marco geográfico a Perú y, de manera secundaria, a Brasil y Ecuador. Esta labor se desarrolla principalmente en tres ámbitos: ceremonias de distinto tipo en las que la ayahuasca juega un papel central, las dietas amazónicas y mi participación en dos asociaciones, la Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca (PDA) y la Asociación Eleusis.

Este estudio se fundamenta en el trabajo de campo y, aunque Malinowski (1922, 51) afirmaba que «el investigador de campo se orienta a partir de la teoría», procuré acceder con el mínimo equipaje teórico posible con el objetivo —y principal preocupación— de reunir el tipo de datos de los que, hipotéticamente, debían emerger las teorías en torno al uso chamánico de la ayahuasca —a partir de una participación radical— y que debían otorgar a la investigación su valor específico. Así, durante años hice trabajo de campo sin saber si, llegado el momento del análisis, habría teoría o no; en este sentido, la estrategia seguida trataba de llevar al límite el carácter iterativo de la teoría fundamentada de Glaser y Strauss (1967), en la que pospuse en todo lo posible el momento del análisis, a partir del cual se establecerían ya una ida y venida continuas entre datos y teoría (Bryman 2008, 10).

Inicié el trabajo de campo en el año 2006, centrándome en los diversos usos de la ayahuasca. Los datos empleados en este libro proceden principalmente del tiempo comprendido entre 2008 y 2014, aunque ocasionalmente también utilizo algunos procedentes del periodo que va desde el año 2006 al 2008 y posteriores a 2014. Entre 2008 y 2014 asistí a setenta y una ceremonias, y a día de hoy habré participado en más de dos centenares de ellas, de la mitad de las cuales conservo notas de campo. Las ceremonias pertenecen a las distintas modalidades que se dan en el Alto Amazonas —originaria, mestiza, religiosa y multicultural— (epígrafe 3, capítulo 3), si bien predominan las de tipo 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, aunque también asistí a una en la provincia de Lugo y a otras en Cataluña.

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 que tienen lugar en España, sino también las que se celebran en Europa.

En febrero de 2016 hice trabajo de campo entre los shuar de la comunidad de Shimpis, en Ecuador, participando en un peregrinaje de tres días hasta una «cascada sagrada» (*tunakaramamu*) (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 consecutivos, con el objetivo de fortalecer el cuerpo y el carácter de la persona; a ello se añaden cuatro ceremonias tomando «espeso», *natem* al que se le añaden hojas de yají (*Diplopteris cabrerana*). Todo ello en quince días. Como oí decir en una ocasión, «los indios no hacen las cosas a medias».

En octubre de ese mismo año participé en tres 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. Dos de ellas podrían describirse como «encuentros de taitas», al ser dirigidas colectivamente por taitas pertenecientes a diversas etnias. Fui muy afortunado pudiendo asistir a una tercera ceremonia, 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.



Figura 1. Tata Txanu Natasheni al inicio de una ceremonia de ayahuasca en Rio Branco (Brasil), 20 de octubre de 2016.¹²

¹² Salvo que se indique lo contrario, las imágenes son del autor.

También en Brasil participé, en 2019 y 2023, en dos *feitios*, trabajos de una duración aproximada de una semana cada uno de ellos en los que se elabora la ayahuasca empleada por el Santo Daime en sus ceremonias como sacramento, que recibe el nombre de *daime*. Durante los días que dura el *feitio* se recolectan las plantas, se limpian y se cocinan, al tiempo que se toma el *daime* que va elaborándose, de tal modo que, como afirmaba un daimista, es como si el *daime* se hiciera a sí mismo. Esta experiencia permite comprender mejor la esencia de lo que es un sacramento psicoactivo y el proceso físico y espiritual implicado en la conversión de «O ser divino/ Transformado em líquido».¹³

El segundo ámbito en el que desarrollé mi trabajo de campo fue en el de las dietas amazónicas; periodos de alrededor de una semana durante los cuales el dietante ingiere a diario una determinada planta o conjunto de ellas, en condiciones de aislamiento y bajo restricciones alimentarias y conductuales, con el objetivo de adquirir sus propiedades, siendo el procedimiento básico que siguen los chamanes en su formación. Entre 2011 y 2025 realicé treinta dietas estrictas con diversas plantas, la mayor parte ellas en Iquitos, en el departamento peruano de Loreto, que me ocuparon siete meses de trabajo. La tercera dieta, que tuvo lugar en noviembre de 2013, es descrita en el capítulo 6.

El tercer ámbito en el que lo llevé a cabo fue en la Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca y la Asociación Eleusis, pero no me es posible cuantificar, en su conjunto, las entrevistas y conversaciones que tuvieron lugar. Inicié mi trabajo de campo en 2006, realizando seis de ellas estructuradas siguiendo un cuestionario de preguntas abiertas. Desde mediados de ese año hasta el segundo semestre de 2008 elaboré otras once dirigidas a participantes y a algunas personas que conducían ceremonias, tanto chamanes como psicoterapeutas. Estas últimas entrevistas no estaban estructuradas, sino que se desarrollaron como conversaciones orientadas a conocer las circunstancias que llevaban a una persona a tomar ayahuasca y lo que se encontraba al hacerlo. A mediados de 2008 había reunido testimonios acerca de las experiencias de treinta y cinco informantes y disponía de información dispar de alrededor de trescientas cincuenta personas con las que había mantenido algún tipo de contacto.

¹³ Hinário «Daime Sorrindo» do Odemir Raulino. Hino 45 - Ser Divino; véase <https://daime.com.br/hinos/odemir-raulino/daime-sorrindo/ser-divino/>.

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 y 72) y quienes defienden que no existe una base metodológica para definir estos estados (Hamayon 1998, 176-177), por lo que debería prescindirse de nociones como las de «trance» o «éxtasis», dado que no hacen sino obstaculizar el análisis antropológico del chamanismo (Hamayon 1993, 18 y 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 descrito por Thomas Kuhn (1962) en su obra clásica *La estructura de las revoluciones científicas*. Como señala Kuhn (191 y 193), la inconmensurabilidad implica que las discrepancias que se dan entre teorías asociadas a paradigmas en competencia no pueden ser solventadas mediante una reinterpretación de los datos o a través de un encadenamiento lógico, y que «la superioridad de una teoría respecto a la otra, es algo que no puede probarse a través del debate» (303).

El estudio de las prácticas chamánicas que se dan en el Alto Amazonas —tal como señalé en el prólogo a la primera edición— tiene una gran ventaja metodológica frente al correspondiente a otras regiones, como la siberiana, en las que el uso de sustancias psicoactivas como la ayahuasca induce un estado de trance más allá de toda duda. Trance que 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; igualmente, 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 trata de dilucidarse 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 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 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).

En este sentido, ¿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 de otro que participa en una ceremonia de ayahuasca guiada por un chamán? En ambos casos se alegrará que se trata de experiencias que hacen referencia a lo que suele calificarse como sobrenatural, y las dos son subjetivas; lo que para algunos ya sería requisito suficiente para negar su condición de objeto de estudio científico. Como señala Thomas 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*». ¹ A este correlato subjetivo es a lo que denomino «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). ² A pesar de ello, la comparación aún puede ser útil, ya que es posible establecer una analogía entre el camino místico y sus tres etapas principales, reconocidas casi unánimemente en todas las tradiciones religiosas —en la cristiana reciben la denominación de vías purgativa, iluminativa y unitiva (Martín Velasco 1999, 302-303 y 2006, XVIII)—, y el proceso de sanación chamánica (capítulo 7). La mística cristiana sería una experiencia espiritual, no religiosa, que tiene semejanzas con las del mismo tipo que se viven bajo los efectos del trance inducido por la ayahuasca, y ambas son diferentes cualita-

¹ Cursiva en el original.

² Véase la definición de «místico» de Lévy-Bruhl 1910, 30; cit. en Evans-Pritchard 1965, 137.

tivamente de las experiencias religiosas, tal como han sido definidas anteriormente; así, empleando un ejemplo, las experiencias derivadas de una subjetivización de la noción teológica del Espíritu Santo son ontológicamente diferentes de las 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 de experiencia espiritual y de un tipo de conocimiento.

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

Su existencia es simplemente un hecho de experiencia: no hay por qué creer más en los *margaï* 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 *margaï*; se experimentan (1979, 52-53; cf. Evans-Pritchard 1965, 138).

Concluyendo que la necesidad del empleo del verbo «creer» se debe a una exigencia cultural nuestra (53), pues solo en religiones como la cristiana o la musulmana, basadas en un credo establecido, tiene sentido hablar de «creencias religiosas» (Peacock 2001, 50). Por otra parte, 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, puede considerarse que es posible establecer una diferencia nítida entre experiencia religiosa y 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 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); *simbang* en Corea (Kim 2004, 669); *tumsa* en el sur de China (Kun 1989, 242); el nahuatl *tapah-tiqu'* (Vélez Cervantes 1996, 38) y el mazateco *chota shinée* (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 y 1993, 32) en Suramérica; *tietäjä* en finés (Pentikäinen 1997, 250) en Europa, etc.

1. LA DIFÍCIL APERTURA AL OTRO: EL GIRO ONTOLÓGICO

Cuando a mediados del siglo XIX surgió la antropología, uno de sus temas centrales lo constituía el estudio de las llamadas «religiones primitivas», que 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 algún momento había tratado a uno de esos «salvajes» sobre los que había escrito tanto, y este último contestó: «¡Dios me libre!» (Young 2004, 228-229). En este sentido, Evans-Pritchard (1965, 24) comenta que el filósofo francés Lévy-Bruhl, que al igual que Frazer nunca había conocido a un «salvaje», también presentaba al hombre primitivo como un ser irracional, pero Evans-Pritchard matizaba 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 (134).

Antropólogos que, como Evans-Pritchard, ya emplean el trabajo de campo, sostienen —al igual que Lévy-Bruhl— que el pensamiento «primitivo» es coherente y lógico y 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 considerar 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 son una sola persona y al mismo tiempo pájaros (Evans-Pritchard 1956, 80 y 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 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 el punto de vista 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.³ Este antropólogo sostiene que «la mentalidad zande es lógica e inquisitiva» (1937, 66), que su brujería es un método racional (26) y que forma un «sistema intelectualmente coherente» (436), pero al mismo tiempo mantiene que la brujería zande carece de «una realidad objetiva» (83) y que «no pueden razonar fuera ni en contra de sus creencias porque no tienen otro lenguaje en que expresar sus pensamientos» (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 de la antropología acerca 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 algún tipo de coherencia lógica; en segundo lugar menciona a Raymond Firth, para el que analizar la racionalidad de las creencias es algo irrelevante para la antropología, dado que, en última instancia, hacen referencia a relaciones humanas; y en tercer lugar alude a John Beattie, quien 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 debe darse 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 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).⁴

³ Los principales autores que contribuyen a este debate son, entre otros, Winch 1964, Wilson 1970a, Horton y Finnegan 1973, Hollis y Lukes 1982, Overing-Kaplan 1985, Horton 1993, y Olson y Torrance 1996.

⁴ 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. Van 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 aseverar 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, de las chamánicas se halla presente un debate ontológico —que no teológico— y, consecuentemente, epistemológico. Para 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 es resuelta 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).⁵

En el libro publicado por Martin Hollis y Steven Lukes en 1982, *Rationality and Relativism*, que busca ser una continuación del 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 esas capacidades deben fijar el criterio con el que juzgar a las demás (Overing-Kaplan 1985, 1-2). Al respecto, 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, por consiguiente, la traducción, interpretación y explicación podría basarse en una verdad irreductible (Scholte 1984, 962); sin embargo, poco a poco

⁵ Cursiva en el original.

va tomando forma una crítica a la construcción del conocimiento desde la ciencia occidental y va cuestionándose su superioridad en ámbitos distintos a los del mundo físico. Overing-Kaplan (1985, 7; cf. Nader 1996a) 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.⁶

Por tanto, la ciencia occidental no sería sino otra etnociencia. Al respecto, la antropología amazonista tiene un destacado papel en este cambio de consideración de la mentalidad «primitiva», como un tipo de racionalidad distinta a la 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 (1992, 310), en los años sesenta del siglo xx se produjo 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.

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.⁷ Esta expresión coloquial de «tomarse en serio» algo o a alguien acabó convirtiéndose en el *leitmotiv* de otro tipo de giro ontológico que puede ser calificado de retórico y que se volvió dominante en la disciplina antropológica de la mano de figuras 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 novedoso giro puede caracterizarse

⁶ Cursiva del autor.

⁷ Hace referencia a las 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 y 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 una metodología que busca desarrollar nuevas herramientas analíticas con las que dar otro 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 tratará de mostrarse a continuación, este «giro ontológico dominante» posee unas limitaciones que hacen que no pueda ser calificado como tal y que 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 del mismo mencionaré un ejemplo extraído del texto fundacional de este movimiento, *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por Henare, Holbraad y Wastell en 2007; autores que 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 emerjan 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» (4). Se trata, por tanto, de emplearlas con una finalidad heurística, no analítica, es decir, «pensar a través de las cosas», como indica el título del libro; procedimiento que es ilustrado con el trabajo que realiza Holbraad acerca del *aché*, unos polvos que adivinos cubanos utilizan en sus ceremonias. Para los adivinos, los polvos (*powder*) son poder (*power*) adivinatorio; así, considerándolos como una «cosa», desde el punto de vista analítico, el etnógrafo se verá en la tesitura de tener que interpretarlos cómo dos «cosas» distintas, aunque 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» (5).⁸ 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. Al respecto, los autores sugieren que, en lugar de tratar de expandir las categorías analíticas que le son familiares al investigador, de tal manera que logre encajar en ellas sus interpretaciones de fenómenos tan inusuales, el etnógrafo haga 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 ese «compromiso

⁸ Cursiva en el original.

heurístico» (6); lo que lleva a los autores a proponer «una metodología donde las mismas “cosas” pueden dictar una *pluralidad de ontologías*» (7).⁹

Este mismo ejercicio retórico es el que se plantea hacer Viveiros de Castro en su libro *Metafísicas caníbales* (2009), en el que propone un hipotético texto que consistiría en «una experiencia de pensamiento y un ejercicio de ficción antropológica» basados en «experimentar el pensamiento mismo»; experiencia que sería la de «generaciones de etnógrafos de la Amazonia indígena» y que trataría de llevar a cabo una «ficción controlada» consistente «en tomar las ideas indígenas como conceptos y extraer las consecuencias de esa decisión» (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» (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» (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 buscando otras analogías o semejanzas, como el perspectivismo amazónico (204-205); ejercicio que 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? y ¿hasta qué punto el giro ontológico que representa este autor se «toma en serio» a los informantes cuando las afirmaciones de los indígenas contradicen los presupuestos ontológicos del investigador? 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”» (209-210),¹⁰ lo que recuerda a una combinación de racionalidad contextual e interpretación simbólica a la hora de pensar el pensamiento indígena.

⁹ Cursiva en el original.

¹⁰ Cursiva en el original.

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 creencia, 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» (210).¹¹

En definitiva, el planteamiento de Viveiros es usar las ideas indígenas sin 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 él mismo recuerda en otro lugar (2011, 143), 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*»¹² 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 una abstracción nada indígenas.

En última instancia, esta forma de «tomarse en serio» a los nativos lleva a este giro ontológico dominante a solventar el problema de la existencia de concepciones distintas de la realidad reconociendo la existencia de múltiples mundos, es decir, 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 (1996, 122) considere el «perspectivismo» como «un corolario etno-epistemológico» del animismo.

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, nota 1) perciban que «tomarse en serio» la ontología de los otros tenga implicaciones políticas, pues

¹¹ Cursiva en el original.

¹² Cursiva en el original.

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 hicieron Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro en la mesa redonda que tuvo lugar en 2013 en el marco del encuentro anual de la Asociación Americana de Antropología, celebrado en Chicago —para el que redactaron el documento que sirvió 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 sea interpretada como un medio para luchar por los derechos de los pueblos indígenas (Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro 2014) o para alentar nuevas políticas de identidad (Candea 2014). Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro 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;¹³ y su planteamiento 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», las desempoderan debido a la politización de las mismas diferencias ontológicas.

Por último, y para concluir este análisis del giro ontológico dominante, en su libro *Metafísicas caníbales*, 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 ha tratado de mostrarse, 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 estarlo 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.

¹³ 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 the word “people”, no the word “humans”», 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»; <https://youtu.be/ZSN-JeCryRM>.

2. EL GIRO DECOLONIAL 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 podemos encontrarlo 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 poscolonial, sino que asistimos a una colonialidad global en la que las estructuras de dominación y subordinación centro-periferia se mantienen (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 chamánicas son formas de conocimiento, vamos a centrarnos 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, contraponiéndola «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 correspondiente a la constitución del mundo físico que posee la etnociencia occidental. Así, desde un punto de vista animista puede afirmarse 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 Van Dijk y Pels (1996, 248), la subversión «o deconstrucción de la hegemonía de las asunciones occidentales acerca del conocimiento» se convierte, consecuentemente, en 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 los trabajos de Thomas Kuhn (1962) y Paul Feyerabend (1975) (Overing-Kaplan 1985, 2; Tambiah 1990, 124; Boghossian 2006, 17). Por su parte, David Olson (1996, 2) señala que la fe en el valor y en 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. Y Laura Nader indica que la tradición científica occidental no es sino una más entre otras muchas y que la actitud científica es común a todos los seres humanos, siendo lo que les ha hecho sobrevivir; ¿acaso no hay sistemas de conocimiento indígenas formando parte del conocimiento científico de la humanidad?, se pregunta. Al igual que Olson, Nader subraya 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 y 23; *cf.* Latour y Woolgar 1986).

De manera análoga a cómo la ciencia occidental empieza a percibirse como una etnociencia más, la medicina alopática ha seguido el mismo camino. Como señala Menéndez Spina (1974, 15), desde el modelo biomédico,¹⁴ la construcción social de la problemática salud/enfermedad se caracteriza por una serie de rasgos estructurales, como «su biologismo, individualismo, ahistoricidad, asocialidad, mercantilismo y la eficacia pragmática» (*cf.* Gaines y Davis-Floyd 2004, 101). Así, frente a otros sistemas médicos, la biomedicina se presenta como «la medicina» y, al igual que la ciencia, se muestra libre de sesgos culturales (96), pues se considera que 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 Molina 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 europeo, siendo los

¹⁴ Es preferible 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»; véase Comelles y Perdiguero-Gil 2015, 16, nota 2.

restantes «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» (20-21). Castro-Gómez (2007, 83) 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.¹⁵

La superación de la «*hybris* del punto cero» solo puede venir a través de un «diálogo de saberes», algo que únicamente es posible «a través de la *decolonización del conocimiento* y de la *decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento*;¹⁶ decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento» (88). En este punto, Castro-Gómez (88-89) 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 que observa un experimento social acabe formando parte del mismo:

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,

¹⁵ Cursiva en el original.

¹⁶ Cursiva en el original.

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.¹⁷

Esta decolonización del saber implica, como ha sido señalado anteriormente, no solo una decolonización del poder, sino también 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 saber occidental; pero la dimensión experiencial también comporta la transformación del investigador. Como señala Mazorco Irureta (2007), «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». Efectivamente, el conocer no es sólo un problema epistemológico, sino también ontológico: conocer es, además, cuestión de ser, 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 Irureta 2010).

En la medida en que «la colonialidad del ser es un fenómeno que compromete tanto al colonizado como al colonizador» (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 ello por lo que la decolonización del saber también implica la del poder, de modo que algunos lo consideran 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» (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; cit. en Descola 2005, 440) o, incluso, el «relativismo comparativo» de Viveiros de Castro (2011, 129), en los que, en ocasiones, se equipara la noción de ontología con las de cosmovisión y cultura. Pero estos planteamientos

¹⁷ Cursiva en el original.

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 ella la experiencia espiritual. El primer giro ontológico y el decolonial plantean una quiebra entre el estudio de prácticas religiosas y espirituales que implica un cambio metodológico que lleva al investigador a introducir, junto con la observación-participación, la participación radical; ruptura que no se limita a lo epistémico, sino que alcanza al ser, al investigador y a su concepción ontológica de la realidad, además de ser necesaria para lograr distinguir entre creencias religiosas y conocimientos animistas, siendo esta la fundamentación teórica de la participación radical.

3. Las prácticas chamánicas del Alto Amazonas

1. LA CUESTIÓN TERMINOLÓGICA EN LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS

Antes de adentrarnos en cuestiones específicamente relacionadas con la práctica chamánica altoamazónica, conviene hacer alguna precisión terminológica acerca de lo que ha venido siendo denominado el problema definicional del chamanismo. El primer encuentro dedicado al correspondiente a las tierras bajas de Suramérica fue, según Chaumeil (1994, 130), el seminario «Shamanism in Lowland South American Societies: a Problem of Definition», organizado por Joanna Overing-Kaplan, en 1982, dentro del XLIV Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Manchester. Al respecto, Overing-Kaplan (1984a, 167-172) subraya que el problema definicional es el causante de que no haya sido explorado ni descrito el chamanismo entre los amerindios; así, en la presentación del seminario, la citada 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», entrando en contacto con «poderosas fuentes asociales de energía» que debe «domesticar»; fuerzas asociales que controla y que, desde el punto de vista amerindio, constituyen la propia cultura. Por otro lado, 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 como líder, así como el modo en el que es articulado el control sobre las «fuerzas culturales» con el poder sobre la sociedad y las relaciones sociales. Overing-Kaplan añade otras cuestiones, como el ambiguo estatus moral del chamán —dado que la fuente de su poder es asocial pero cultural y lo sitúa 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. Formula, en última instancia, la cuestión de la definición del chamanismo como el problema conceptual de articular la dimensión individual de la práctica chamánica con su dimensión colectiva o social.

Esta cuestión definicional empieza a gestarse, en mi opinión, en la circularidad que se produce cuando la descripción de la práctica de un individuo, el chamán, sirve para explicar un hecho social, el chamanismo, y posteriormente, a partir de este último término, entendido ya como hecho social autónomo, trata de describir la práctica individual; proceso que puede ser seguido a través de varias definiciones aportadas por diversos autores. Según Hultkrantz, una de las primeras fue la proporcionada por el etnógrafo ruso V. M. Mikhaïlovskii (1892, 67; cit. en Hultkrantz 1993, 7), que afirmaba que el chamán era «un intermediario en la relación del hombre con el mundo de los espíritus», cuando, por entonces, el «chamanismo» como concepto abstracto no existía entre los pueblos siberianos (Pentikäinen 2004, 210). El término surgió posteriormente, encontrándonos con que la definición de chamán pasó a ser empleada para describir 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, podemos ver que, desde una perspectiva sociológica del chamanismo, el chamán puede ser definido como un rol prescrito por la comunidad (Hamayon 1993, 30); lo que hace que ambos términos sean empleados en la literatura científica como sinónimos e intercambiables. Con Mircea Eliade (1964, 4) se consolidó esta equivalencia entre la dimensión individual y la colectiva de la práctica chamánica gracias a su conocida y taxativa definición «shamanism = *technique of ecstasy*»;¹ de manera que el uso del término chamanismo empezó a ser percibido como una «trampa semántica» en la que se mezclan la dimensión de la práctica individual —el trance— con la de la 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 un punto de vista sociologizante. Por ello, considero necesario hacer una distinción terminológica entre la práctica individual, que llamo «chamanidad», y su dimensión colectiva, el «chamanismo»; y para referirme a ambos términos empleo la expresión «práctica chamánica». Así, «chamanidad» es la traducción que hago del vocablo inglés *shamanhood*, que no se encuentra recogido en ninguno de los diccionarios de lengua inglesa al uso, como el *Webster*, el *Collins* o el *Oxford Dictionary*.

El término *shamanhood* es propuesto por diversos autores (Pentikäinen 1997, 229 y 249; Pentikäinen, Saessalo y Taksami 2001, vii; Pentikäinen y Simoncsics 2005, 7) como un nuevo concepto para definir un estado de ser específico y permanente

¹ Cursiva en el original.

que permea en todo momento la existencia del chamán, o la chamana, a lo largo de toda su vida y como expresión para interpretar y lograr una mejor comprensión de su forma de conocer. Dixon (1908) lo emplea para referirse específicamente a la persona del chamán, a su rol, a su carácter y a sus circunstancias personales, así como al origen de su poder y a la preparación y el entrenamiento requeridos para llegar a ser considerado como tal en toda su plenitud (*full-fledged*); también como la cualidad o don, a veces buscado y otras veces impuesto, que debe tener una persona para llegar a ser chamán. Pentikäinen (2004) retoma el término *shamanhood*, como traducción de la palabra rusa *shamanstvo*, 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 este autor entre los nanay de la región del bajo Amur y los khanty de los afluentes del río Ob, en el noreste de Asia, le hizo 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 la chamana, como individuo y tiene un carácter esencialista y transcultural, pudiendo añadirse 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 este hace, independientemente de una región geográfica concreta, ya sea Siberia, Perú o España, y 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; de modo que, para eliminar toda posible identificación de su *core shamanism* con algún chamanismo concreto, 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, 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 una noción 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.² Siendo una práctica local enraizada en un lugar y en un grupo humano concretos en los que esta se manifiesta, no puede hablarse de un chamanismo en general, sino que debe añadirse un toponímico. Así, el chamanismo amazónico es el que se da en la cuenca del Amazonas, y sería incongruente hablar, por tanto, de un chamanismo amazónico en España; sin embargo, no lo sería hacerlo de una chamanidad amazónica o de una práctica chamánica en este país para referirse a aquellos que trabajan y/o se han formado en él y emplean las técnicas chamánicas del Amazonas, como es el uso habitual de plantas, sean psicoactivas como la ayahuasca o no —al estilo de la ayahuasca— como el tabaco.

El chamanismo amazónico cuenta con una gran diversidad de términos para referirse a los chamanes, de los que mencionaré brevemente los que son empleados en este trabajo. En primer lugar, nos encontramos con los numerosos vocablos indígenas equivalentes a la noción académica de chamán, como es el shuar *uwishín*. En la selva peruana, los chamanes en general son llamados brujos, y si es alguien que sana, se lo designa como brujo curandero o curandero a secas; por el contrario, si es alguien que daña, se lo denomina 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 refieren a sí mismos como 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); a su vez, entre ellos existen distintos especialistas según las plantas con las que trabajan: el que lo hace con tabaco recibe el nombre de tabaquero, y si es con ayahuasca, ayahuasquero (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 mismo término en la redacción del texto; de modo que puedo hablar, por ejemplo, de un chamán ayahuasquero sin precisar si es curandero o brujo —en el sentido de malero—, pero sí que está especializado en la ayahuasca; de un curandero tabaquero especificando 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 concretar cuál es su especialidad vegetal; asimismo, 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 Para revisiones bibliográficas posteriores, véanse Hultkrantz 1993; Chaumeil 1994; Adlam y Holyoak 2005; y DuBois 2011.

2. RECEPCIÓN DE LA AYAHUASCA EN ESPAÑA

A principios de los años ochenta del siglo XX empezó a tenerse conocimiento en España de la existencia de una bebida llamada ayahuasca o yagé, de la que se decía que contenía un alcaloide llamado telepatina³ por los efectos que causaba al ser ingerida. La primera referencia de la que tengo constancia es un programa de la serie *La Puerta del Misterio*, 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 con la ayahuasca, hacia 1964, cuando trabajaba como etnobotánico en el Museo de Antropología de Bogotá. En ese mismo programa fue entrevistado el antropólogo colombiano Luis Eduardo Luna y se emitió su documental *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 y 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 fue emitido 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 que 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 en *Ayahuasca: la sogá de la muerte* (1992); o Francisco de la Cal en *Relatos del Santo Daimé* (1998). La primera noticia conocida de la llegada de la bebida a España procede, precisamente, de este último periodista, que tras su estancia en la Colonia Cinco-Mil, la misma comunidad en la que había vivido Dácio Mingrone (epígrafe 1, capítulo 1), regresó a España, en 1985, portando unas botellas con ayahuasca; en esa ocasión, la toma de la bebida se realizó entre un grupo de familiares y amigos, en un contexto informal.

La primera ceremonia de ayahuasca en España tuvo lugar en 1988, durante un taller organizado por el psiquiatra chileno Claudio Naranjo (2012, 329-332), en la provincia de Almería, bajo el nombre de SAT en Babia; fue dirigida por el *padrinho* Paulo Roberto, líder daimista del centro de Rio de Janeiro Céu do Mar, que al año siguiente volvió a ser invitado y en cuya comitiva se encontraba Dácio Mingrone. Tras aquel primer viaje, Dácio regresó con frecuencia a España, donde ya en 1989 comenzó a organizar ceremonias de ayahuasca con cierta regularidad, principalmente en un lugar llamado Alcohete, en la provincia de Guadalajara; por tanto, puede ser considerado como la primera o una de las primeras personas que organizó ceremonias de ayahuasca en Europa con cierta asiduidad.

³ Nombre dado, en 1905, por el médico y químico colombiano Rafael Zerda-Bayón a lo que consideró que era el principio activo del yagé por los efectos que inducía; véase Perrot y Hamet 1927, 1267; cf. Ott 1993, 210.



Figura 1. Claudio Naranjo (1932-2019) en Girona, 1 de junio de 2019.

Los talleres SAT de Babia constituyen el punto a partir del cual pueden trazarse las principales líneas de difusión de la ayahuasca en España y también en Europa, dado que muchos de los terapeutas que participaron en esas ceremonias formaron parte, posteriormente, de los grupos más o menos estables que intervinieron en las dirigidas por Dácio Mingrone o constituyeron el núcleo de las iglesias ayahuasqueras que con el tiempo fueron estableciéndose en España: ICEFLU (Santo Daime) en 1992 y la União do Vegetal (UDV) a partir de 1994, como puede verse en el epígrafe 3.3 de este mismo capítulo.

Poco a poco, sobre todo hacia mediados de los años noventa y claramente a partir del año 2000, se produjo un aumento del número de españoles que viajaban a la selva peruana e iniciaban procesos de formación chamánica en lugares próximos a ciudades como Pucallpa, Tarapoto o Iquitos, tanto con vegetalistas mestizos como con grupos indígenas; lo que dio lugar a que chamanes nativos del Alto Amazonas comenzasen también a viajar con regularidad a España. Para una mejor comprensión de las prácticas chamánicas altoamazónicas en este país, en el siguiente epígrafe se describen las distintas modalidades de uso de la ayahuasca que se dan en la cuenca alta del Amazonas.⁴

⁴ Para una información más completa acerca de la recepción de la ayahuasca en España, véanse López-Pavillard 2008; y López-Pavillard y De las Casas 2011.



Figura 2. Dácio Mingrone en Alcochete (Guadalajara), 25 de agosto de 1991; fotografía cedida por Luis Llorente.

3. LA EMERGENCIA DE LAS MODALIDADES CHAMÁNICAS ALTOAMAZÓNICAS

Considero que en el Alto Amazonas pueden distinguirse cuatro modalidades chamánicas de uso de la ayahuasca: una indígena u originaria, que constituiría la matriz común de las otras dos surgidas en relación con la explotación del caucho en la selva tropical; la mestiza, conocida como *vegetalismo* en Perú y *pajelança cabocla* en Brasil; La religiosa y la multicultural. Esta ordenación de los distintos usos en cuatro modalidades parte de un análisis de la literatura amazonista y de mi trabajo de campo con chamanes asociados a cada una de ellas, tanto en España como en Perú, Ecuador y Brasil.

Dichas modalidades pueden ser descritas siguiendo un orden cronológico, es decir, constatando cómo de un chamanismo primigenio de origen prehispánico, cuyos

primeros testimonios aparecen en las obras de misioneros jesuitas del siglo XVIII,⁵ «deriva» otro practicado por una población mestiza que empezó a configurarse en la segunda mitad del siglo XIX para dar lugar, finalmente, a un chamanismo religioso que surgió a partir de los años treinta del siglo XX. Esta ordenación en modalidades puede ya percibirse con claridad en el libro editado por Beatriz Caiuby Labate y Wladimir Sena Araújo en 2002, titulado *O uso ritual da ayahuasca*; sin embargo, tal como afirma Peter Gow (2004), esta disposición temporal no implica un proceso evolutivo: si las modalidades mestiza y religiosa pueden entenderse como prácticas que emergen de un tronco común indígena, cada una 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 ellas cuando se da en contextos socioculturales distintos al suyo de origen —como en España— o cuando en su lugar de procedencia 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 durante 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 referencias arqueológicas 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; 1964, 129 y 1972, 272 y 278; Schultes 1963, 146-147; 1969a, 3-16; 1969b 15-27 y 1970, 25-53) y de un Complejo Psicotrópico en los Andes (Llagostera Martínez, Torres y Costa Junqueira 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 redes de intercambio que cubrían diversas y lejanas regiones geográficas (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. Heckenberger 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 1994, 91). Este uso prehispánico de la ayahuasca se habría dado exclusiva-

⁵ Maroni 1738, 172-173; Magnin 1740, 475-476; Veigl 1768, 180-182; y Chantre y Herrera 1770, 79-82.

mente 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 y 7). Por otra parte, la utilización 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*), pero no la ayahuasca (Schultes y Hofmann 1979, 120-123).⁶ Así, dado que las evidencias arqueológicas y documentales desvinculan a los incas del uso de la ayahuasca, resulta sorprendente la presencia de su figura en el chamanismo actual del Alto Amazonas. Al respecto, entre los grupos indígenas, el motivo incaico se hace presente en aquellos grupos más próximos geográficamente a las culturas andinas, como los asháninka, los matsiguengas, los piro y los amuesha (Fernández 1984, 201). Asimismo, entre los shipibo se dice que fueron los incas los que les enseñaron a usar la ayahuasca, esperando que en algún momento regrese «Nuestro Inca», pues consideran que no desaparecieron, sino que viven bajo 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, 132; Mader 1996, 145). En este sentido, Luna (1986, 89) señala cómo los incas aparecen en visiones de los vegetalistas y se habla de «poderes incaicos»; y 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 dio 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

⁶ Dentro de una bolsa de cuero hallada en el altiplano de Lípez (suroeste de Bolivia), datada en el año 1000 e. c., se descubrieron trazas de dimetilriptamina (DMT) y harmina entre otras sustancias psicoactivas (Miller *et al.* 2019, 1). No puede determinarse el origen botánico de estos principios activos, ni si eran empleados combinadamente, como sucede con la ayahuasca; lo que sí demuestra este hallazgo es, como afirma Mediavilla (2019), el «inmenso conocimiento fitofarmacológico que poseían los pueblos originarios de Sudamérica hace ya mil años, un conocimiento generalizado que abarcaba tanto a las tierras altas como bajas, conectadas a través de extensas y tupidas redes de intercambio».

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 vivía el rey Inca, que «desencarnó» sin haber conocido los misterios de la *hoasca*; tiempo después se reencarnó 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 habría sido fundada la UDV, hasta llegar al tiempo presente, en el que *mestre* Gabriel, última reencarnación del rey Inca, habría «refundado» la UDV en Brasil (De Andrade 1995, 123-130; Goulart 2004, 211-213).

¿Cómo fueron 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 aquellas antiguas prácticas nativas? En primer lugar, consideraré la cuestión de si existe o no una continuidad entre los pueblos originarios actuales y los prehispanicos, y en segundo lugar trataré de caracterizar el *ethos* de esta modalidad de uso de la ayahuasca.

Para Urteaga Crovetto (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 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 (1996, 23), que considera que las etnografías amazónicas no han hecho sino recoger y analizar como «tradicional» una «realidad social y cultural ya profundamente alterada». Si no puede hablarse de la existencia de una selva virgen, tampoco puede hacerse de culturas indígenas originales o prístinas; y, como señala este mismo autor (7-43), no hay un solo pueblo indígena amazónico, ni siquiera el más apartado, 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», lo hicieron los efectos de la explotación del caucho. Según Alexiades (2009a, 2), ni siquiera el territorio, como marcador étnico, se ha mantenido inalterado, y a día de hoy, muy pocos grupos indígenas habitan las mismas áreas que ocuparon hace solo un siglo o, incluso, unas pocas décadas; por tanto, hay quienes consideran que la dominación económica, social y cultural ejercida sobre los «indios» durante el periodo colonial y republicano ocasionó que, actualmente, lo indígena apenas tenga relación con las formas socioculturales prehispanicas (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 este autor, 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 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, pueden traducirse 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 denomina «modelo de etnicidad de raíz pivotante» («*taproot*» *model of ethnicity*); sin embargo, las autodenominaciones indígenas harían referencia a lo que Rosengren designa como «modelo rizomático» (*rhizomic model*) de identidad, en el que la identidad originaria se forma a partir de un tallo único, haciendo hincapié en las similitudes y en los vínculos, así como en la complementariedad de las diferencias. Desde esta concepción rizomática de la misma, la cosmovisión animista de los pueblos originarios se habría mantenido viva desde la época prehispánica y perdurado 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 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? Siguiendo a Durkheim (1897, 9), el chamanismo puede ser calificado de hecho social en la medida en la 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 (57 y 68) describe el hecho social con existencia propia e independiente de sus manifestaciones individuales, teniendo

tras 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 dado que es fuente del orden social y pone en movimiento la totalidad de la sociedad y de sus instituciones.⁷

El *ethos* de la modalidad originaria puede manifestarse de tres maneras: en primer lugar, en esta variedad, el chamán es considerado fuente, creador, transmisor y preservador de la cultura e identidad del grupo (Shuyun 1993, 249; Field 1994, 242), y la chamanidad encarna el conocimiento o la 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 el chamán obtiene directamente —bajo un estado de trance— de 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) que es la manifestación colectiva —y local— de la chamanidad, es decir, que se convierte en un tipo de chamanismo que, 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. Y en tercer lugar, esta concepción animista del mundo no procede de la autoridad del chamán, sino que a este le basta hacer evidente el vínculo entre los órdenes cósmico y social a través de las ceremonias de ayahuasca en las que su comunidad experimenta esa totalidad en la que colapsan lo cósmico, lo individual y lo social —o, dicho con otras palabras, lo ontológico, lo cosmovivo y lo cultural— y en las que vuelve a «verificarse» el origen de la cohesión y de la solidaridad del grupo.

Un ejemplo de ceremonia chamánica indígena en la que se expresa esta condición de hecho social total, y en la que se conjuga, como señalaba Meštrovic, lo sociológico con lo psicológico y biológico, podemos encontrarlo entre los barasana de Colombia, en su ceremonia *yurupary*; para este pueblo, «He» representa el orden cósmico, que puede ser experimentado «directamente» en la ceremonia del yagé (ayahuasca) (Hugh-Jones, St. 1979, 247). El chamán tukano tiene la misión de asegurar que

⁷ Conviene recordar que Lévi-Strauss (1958, 23-24) concede menos importancia a esa «totalidad de las instituciones», así como al modo en que es concebida 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.

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); toma que es experimentada 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), los pone en contacto directo con los fundamentos de sus tradiciones (Reichel-Dolmatoff 1968, 132 y 190 y 1969, 335); y durante el trance, la *maloca* se convierte en el universo y se funden el pasado y el presente, de tal forma que el tiempo actual adquiere una dimensión mítica. El mundo se percibe como ordenado por unos principios establecidos desde el mismo momento en el que fue constituida la sociedad humana (Hugh-Jones, St. 1979, 248); así, generación tras generación, los barasanas pueden conocer de forma directa los fundamentos del orden social (249).

En la ceremonia *yurupary* se manifiestan los fundamentos ontológicos de tipo animistas de los indígenas, y no exclusivamente de los barasana; pues 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). En este sentido, 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; no obstante, 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 de los pueblos originarios, pues estos últimos poseen «de serie» un conocimiento animista de la realidad que los occidentales deben adquirir a través de un largo proceso de chamanización.

3.2. La aparición de la modalidad mestiza o vegetalista

Alrededor de los años cincuenta del siglo XIX se inició la explotación del caucho en la selva amazónica, lo que supuso 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 fueron ocupadas por los recolectores y los indígenas empleados como mano de obra o bien exterminados; y el posterior a la explotación, en el que los caucheros

que permanecieron en la región y los indígenas supervivientes establecieron una suerte de alianza bajo la cual los denominados *povos da floresta* (pueblos de la selva) trataban 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 sí que este auge supuso una nueva y compleja realidad social en la que se desarrolló, si es que no se originó, 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 tuvo 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 «transétnica» y que es lo que permite que su práctica pueda ser difundida con facilidad entre individuos pertenecientes a diferentes culturas (cf. Labate 2011, V, 3); asimismo, según Luna (1986, 31), dado su carácter vegetalista, es «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 la habrían descubierto 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 los de otras partes del mundo, no es el conocimiento que tienen los chamanes «de» las plantas, sino de que su saber «proceda» de ellas, y esta es la razón por la que Luis Eduardo Luna (1983 y 1986, 43) introduce el concepto de «plantas que enseñan» o «plantas maestras» (*plant-teachers*) (cf. Chaumeil 1983, 133-135); recibiendo también 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 interesante señalar que la ayahuasca o yagé no es considerada una planta curativa en sí misma, no es equivalente a un medicamento, sino que es un medio para la sanación, y como señala Esther Jean Langdon (1992a, 46-47), «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»; es decir, el yagé da poder a través del conocimiento. Así, según Langdon (1992a), entre los siona, 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; explica también que, a medida que sigue tomándose, el yagé fortalece de una segunda manera gracias a la formación de una sustancia llamada *dau*, 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 a través de él 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 con esta última con la que los chamanes pueden entrar en contacto con los espíritus de las primeras y aprender sus propiedades curativas (Luna 1986, 16). Diversos autores establecen distintas clasificaciones de las «plantas maestras» según los efectos que producen; así, Luna (63) distingue cinco tipos: las que producen visiones por ellas mismas, las que modifican los efectos de la ayahuasca en algún aspecto, las que causan «mareación» (*dizziness*), las que poseen fuertes propiedades eméticas y catárticas y las que inducen 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. Y Ott (1994, 17) divide los aditivos en tres tipos: no psicoactivos y presumiblemente terapéuticos, aditivos estimulantes y enteógenos o plantas visionarias.

Además de lo anteriormente expuesto, otra noción fundamental en la modalidad mestiza es la de la «dieta», que es el medio que utilizan los vegetarianos del Alto Amazonas para formarse en el uso de las «plantas maestras», con el que adquieren conocimiento de una cosmovisión animista de la realidad y poder para interactuar con el mundo de los espíritus, y con el que va forjándose su intencionalidad como chamanes (epígrafe 3, capítulo 7). La técnica de la dieta la practican los indígenas y seguramente provenga de ellos, si bien no tiene un carácter tan estandarizado como en la modalidad vegetariana. En el vegetarianismo, la idea central es que quien quiera ser chamán debe aprender de las plantas, y para hacerlo 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 saber 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 protegerlo en un periodo tan delicado como es el de su formación, en el que aún es débil (Luna 1983, 52 y 2011a, 15; Jáuregui *et al.* 2011, 743 y 749-750); y 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 le es concedido como don que puede serle retirado si el aprendiz no se hace merecedor de él, por lo que el poder es percibido 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.* Marett 1909, 171 y ss.).

El dietado mínimo de una planta suele ser de 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 ellas, 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 y 2011a, 15; Langdon 1992a, 55-56; Fericgla 1994, 201; Mabit 1996, 8; Beyer 2009, 56-57; 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 esté dietando, y cuanto más poderosa sea, 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 de abstenerse de cualquier actividad sexual, incluso en sueños, es una norma de carácter general; igualmente, deben evitarse los 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 pueden ocasionar que la dieta se cruce. Cuanto más poderosa es la planta, más autocontrol debe desarrollar el dietante, algo que, como he mencionado, afecta incluso al contenido de los sueños; el autocontrol es un elemento clave en el desarrollo de la chamanidad del aprendiz (epígrafe 3.1, capítulo 7).

Todos los vegetarianos señalan la importancia de las dietas hasta el punto de que cuando quieren expresar el alcance de su conocimiento como curanderos lo hacen, sencillamente, refiriendo la duración de las que han hecho (Luna 1984, 126). Así, el conocimiento y el poder del vegetariano dependen de la duración total de las dietas que ha efectuado y de la variedad de las plantas dietadas; de modo que cuanto más dieta se hace, más «ciencia» se adquiere (Chaumeil 1993, 41 y 2005, 170-171). Se dice que para ser considerado un gran chamán debe dietarse durante más de cuarenta años (Beyer 2009, 56), y al respecto, Luna (1986, 46-48) y Chaumeil (1993, 32-42) describen varios casos de curanderos que se formaron realizando dietas que oscilaron entre dos y tres años. Don Emilio, uno de los vegetarianos estudiados por Luna (1984, 126), señala que en los viejos tiempos se dietaba diez o doce años, sin embargo, aunque para él tres años no es mucho tiempo, considera que es suficiente

para practicar alguna medicina. Por lo general, se reconoce que el tiempo mínimo total de dieta que tiene que acumular un vegetalista para empezar a trabajar es de seis meses (Luna 1984, 126; Beyer 2009, 56), si bien otros autores establecen una duración mínima de un año (Illius 1992, 65), entre dos y cinco años (Jáuregui *et al.* 2011, 743) o de entre tres o cuatro a diez años (Marcus 2022b, 12).

La dieta es tan importante para un vegetalista 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 sanarse y limpiarse a sí mismo a causa de su trabajo como curandero. Es como asistir a la universidad, aunque se trata de un procedimiento de aprendizaje que nunca termina (Beyer 2009, 52 y 59) y que 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 que permite, consecuentemente, «abrir la mente» y aumentar su capacidad de concentración amplificando los efectos de la planta estudiada, permitiendo al vegetalista experimentarlos en su propio cuerpo y en su mente y entrar en contacto, en última instancia, con la «madre» o «espíritu» de la misma, 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, combinándolo con ocasionales sesiones de ayahuasca.

Durante la dieta pueden experimentarse estados de ánimo y de malestar físico muy variables (Lamb 1971, 99-100 y 173), así como 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 aquellos que lo tienen podrán usar más adelante su aprendizaje con buenos fines; no obstante, si un dietante rompe la dieta por falta de autocontrol puede convertirse en brujo, pues lo vencerá la tentación de usar su poder (epígrafe 3.1, capítulo 7), algo que es considerado relativamente fácil y rápido, siendo la capacidad de autocontrol la que diferencia a un curandero de un brujo (Beyer 2009, 59 y 95). A lo largo de la dieta, el conocimiento que va adquiriéndose toma 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; 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 ella el individuo adquiere las cualidades de los seres que consume; por ejemplo, los aprendices de chamán se

alimentan «con aves de canto melodioso con el fin de embellecer su voz» (Chaumeil 2005, 169). En este sentido, Ricardo Awananch (epígrafe 2.3, capítulo 4) menciona que la comida del aprendiz solo puede tocarla y elaborarla su maestro; que no se consuman peces con muchos dientes, «por la energía que tienen»; que, de los que se coman, solo debe ingerirse la parte que llega hasta el ano; y que de las aves solo se utilicen como alimento las alas, «porque tienen poder de volar, de fluir en lo más alto», nunca la pechuga ni las patas. Con estos ejemplos Ricardo trata de mostrar el cuidado extremo que debe observarse durante una dieta.

Como sistema de conocimiento, el método de la dieta no se reduce al ámbito de las «plantas maestras», sino que incluye conocer las propiedades espirituales de cualquier objeto material y pone de manifiesto la cosmovisión altoamazónica, según la cual es a través del cuerpo cómo pueden adquirirse sus propiedades espirituales. Al respecto, Langdon (2006, 14) describe el caso de un indio siona, con formación chamánica, que se alistó en la Armada peruana durante el conflicto con los colombianos en los años treinta del siglo XX, y que para superar su miedo tomaba pólvora mezclada con aguardiente; Luna (1986, 159) menciona cómo un vegetariano tomaba Mejoral, un tipo de aspirina, y bajo los efectos de la ayahuasca estudiaba sus propiedades; y a un chamán yagua, su padre le hacía 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 de los que se bebe el agua en el que han estado sumergidos durante unos días (Beyer 2009, 62). Por último, Esteban, uno de los informantes vegetarianos en España, refiere que su maestro, Juan Flores, le decía que, si quería conocer las propiedades de un árbol, debía introducirse en la boca un trozo de su madera y mantenerlo allí mientras durara la ceremonia de ayahuasca.

Si el *ethos* de la modalidad originaria lo he caracterizado como hecho social total, el de la 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, aunque siempre desde una perspectiva animista; y 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 (Regan 1983, 25, 35 y 166), no porque «crea» en ellos. Asimismo, a las ceremonias de ayahuasca también pueden incorporarse prácticas como el yoga, la meditación, el canto de mantras, el reiki, etc. (Labate 2014, 183).

Como acaba de ser mencionado, el carácter especializado de esta modalidad, centrada en los procesos individuales de sanación/aflicción, hace que pueda confundirse con prácticas psicoterapéuticas con sustancias psicoactivas propiamente occidentales (López-Pavillard 2016), lo que Bia Labate (2014, 184-186) denomina «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; así, no es de extrañar que sea la dominante en los llamados «chamanismo» y «turismo» ayahuasqueros (Labate y Cavnar 2014). Sin embargo, su desconcertante diversidad exige del investigador saber separar lo substancial de lo circunstancial en la práctica chamánica, reconociendo que es 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 otras pseudochamánicas o psicoterapéuticas (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 surgieron 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 ese país, 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 línea⁸ del Santo Daime, denominada ICEFLU —rama fundada por el *padrinho* Sebastião Mota de Melo— en 2003 y 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), iniciador de la UDV, migraron a la región amazónica para trabajar como recolectores de caucho y en las biografías de ambos puede rastrearse la influencia de las prácticas chamánicas indígenas y mestizas o «caboclas», que los llevaron a crear una nueva modalidad de uso de la ayahuasca que De La Rocque Couto describe como «chamanismo colectivo», Groisman de «práxis chamánica» (cit. en Labate 2001, 9-10) y Chaumeil (2003, 166) de «cultos chamánicos».⁹ El término caboclo parece provenir del tupí, que etimoló-

⁸ Sobre las distintas líneas del Santo Daime, véase Balzer 2002, 514.

⁹ Para el *mestre* Irineu, véanse Monteiro da Silva 1985; MacRae 1992 y 2000; Labate y Pacheco 2002, y De La Rocque Couto 2002. Para José Gabriel da Costa, véanse Prado 1968; UDV 1989; De Andrade 1995; Brissac 2002 y 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

gicamente estaría compuesto por las palabras «caá» ('mato, monte, selva') y «boc» ('retirado, salido de, precedente, oriundo') (Boyer 1999, 36; Pace 2006, 80), siendo controvertido en la antropología dado su carácter peyorativo (Nugent 1993, 23), de modo 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 y 87 y 2006, 90); otros, por el contrario, denuncian precisamente su invisibilidad en los estudios y su aparente irrelevancia en la sociedad amazónica (Schmidt 2007, 111). Chibnik (1991, 170) considera que hace referencia tanto al indio civilizado como al mestizo hijo de europeo e indio, así como a sus descendientes; así, los brasileños residentes en la Amazonia parecen emplear el término de manera variable, si bien existe consenso en que se refiere a los 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). Y 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 hijos con europeos y africanos, incluyendo la prole 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 (De Andrade 1995, 10-11), que comenzaron a ser estudiadas a partir de los años cincuenta del siglo XX, antes de que el fenómeno de las religiones ayahuasqueras adquiriera 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 (217-229), las prácticas del *pajé* tienen un origen claramente indígena, si bien algunos elementos provienen de la fusión de creencias medievales ibéricas que han persistido en el tiempo, así como africanas procedentes del comercio de esclavos; para este autor, 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 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 y 134-136), el *pajé* es un «buen católico» que practica un culto a los santos «distinto y que sirve a situaciones diferentes»; por tanto, la *pajelança* contiene influencias procedentes de las «tres culturas» presentes en la Amazonia brasileña: la indígena, la cristiana y la africana, a las que se añade una influencia del esoterismo europeo representado por el espiritismo kardecista

1996; sobre la União do Vegetal, los de Henman 1986, De Andrade 1995 y Brissac 1999; y acerca de A Barquinha, otra religión ayahuasquera, el de Araújo 1997.

(MacRae 2000, 13; Labate y Pacheco 2011, 72-74 y 80), conformando la modalidad chamánica religiosa (Goulart 2004, 12-13).

Tal vez el aspecto ceremonial más destacable de esta modalidad respecto a las otras dos sea la consideración que tiene de la ayahuasca como «sacramento» —que en el Santo Daime recibe el nombre de *daimé* y en la UDV *hoasca* o *vegetal*—, siendo tomada al inicio de las ceremonias para acceder experiencialmente al contenido doctrinal de las iglesias. Sin embargo, hay otros dos elementos 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 que ocupan en la comunidad; además, tiene en común con las grandes religiones mundiales un alto grado de institucionalización, con una estructura administrativa y espiritual más o menos jerarquizada, normas rituales bien definidas y 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 él y los participantes en la ceremonia, parece quedar algo desdibujada: la existencia de una doctrina, que puede entenderse como un corsé espiritual, y de un ritual prefijado que debe seguirse parecen limitar en gran manera la chamanidad individual.¹⁰ 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. Así, para tratar de entender el *ethos* de esta modalidad, creo que conviene analizarla a partir de la noción de religión (latín *religiō*, *-ōnis*) (Corominas y Pascual 1983), es decir, como la voluntad de estar ligado (latín *rēli-gātio*, *-ōnis*) (Salvá 1865).

En una ocasión en la que asistí a una ceremonia del Santo Daime en su sede de Méntrida (Toledo), conversé con Fernando, uno de sus miembros más antiguos, acerca de su trayectoria personal con el «sacramento». Cuando comenzó a tomar ayahuasca, hacia 1990, lo hizo con Dácio Mingrone, pero llegó un momento en el que decidió dejar de participar en las ceremonias dirigidas por él y hacerse daimista: «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» (epígrafe 1.1, capítulo 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 a la dominante en España, asociada a la religión católica —por aquellos años iniciales se

¹⁰ 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 contiene elementos espiritistas o caboclos.

carecía de información sobre cómo integrar la experiencia—, así como a una potente experiencia chamánica sin saberlo. En definitiva, 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»; corriente que en el Santo Daime parte de la mesa central (MacRae 1992, 121; Groisman 2008, 7) y en la UDV de la puerta de entrada recorriendo la sala en sentido antihorario. De este modo, el flujo espiritual que se genera en una ceremonia religiosa parece manifestarse en que los procesos que atraviesan los participantes están armonizados de alguna manera, mientras que las experiencias que viven los de una ceremonia vegetalista 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. Así, 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 va siendo desvelado 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. De modo que esta homología entre el plano doctrinal y el cósmico, la adecuación entre vida social y 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 puede sentirse 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 ritual (Groisman 2002) y cómo se manifiesta en la vida cotidiana del participante.

3.4. *La modalidad multicultural*

Esta tipología representa un nuevo uso chamánico de la ayahuasca junto con la indígena u originaria, la mestiza o vegetalista y la religiosa, que han sido descritas en los epígrafes anteriores. La modalidad multicultural comenzó a fraguarse desde el momento en el que el uso de la ayahuasca se expandió más allá de la cuenca altoamazónica, a partir de los años ochenta del siglo pasado, cuando numerosos occidentales se interesaron por la bebida y viajaron a la selva para conocerla en su lugar de origen; algunos de ellos se formaron como chamanes y lograron atravesar la frontera ontológica entre el naturalismo y el animismo (capítulo 4), aunque también es cierto que muchos volvieron de la selva únicamente con una botella de ayahuasca bajo el brazo, creyendo ser «chamanes». Esta nueva modalidad es resultado, igualmente, de una maduración en la comprensión de lo que es esencial en la práctica chamánica, es decir, de los procesos de chamanización de los sujetos y no de la reproducción imitativa de un chamanismo concreto.

Es enormemente complejo hablar de ella, pues describe un ámbito en el que todo parece mezclarse a distintos niveles: chamanes con psicoterapeutas y facilitadores; ayahuasca, anahuasca («Glosario») y otras muchas sustancias psicoactivas de uso tradicional procedentes de diversos contextos culturales; variados ámbitos ontológicos —animismo y naturalismo—; diferentes entornos religiosos y espirituales; y distintos marcos interpretativos de las causas y efectos de las plantas maestras —energético/espiritual, psicológico, farmacológico, etc.—. A ello se añade que, hace pocas décadas, a los usos chamánicos de la ayahuasca se le unieron otros no chamánicos —que podrían ser denominados «modalidad psicoterapéutica»—, como su empleo por psiquiatras y psicólogos y un heterogéneo conjunto de personas de muy diferentes cualificaciones y capacidades —llamados, de manera genérica, «facilitadores»— con experiencia —no siempre— en el empleo de sustancias psicoactivas y, pocas veces, con algún conocimiento directo de los contextos de uso tradicional. Tal vez la utilización más alejada del modelo chamánico sea la asociada a la llamada «medicina psicodélica» y al «renacimiento psicodélico», cuyo enfoque es psicologizante y farmacológico y en los que se da una medicalización de la ayahuasca y otras sustancias psicoactivas; prácticas que, en ocasiones, se confunden con la de los chamanes —tanto nativos como occidentales—, que tratando de legitimar sus prácticas en Occidente, al tiempo que buscan un lenguaje que haga más comprensible su trabajo, han tratado de complementar su formación chamánica con estudios en psicología occidental o bien, sencillamente, han adquirido un lenguaje psicologizante para describir y reinterpretar las experiencias con enteógenos (Marcus 2022b, 10), intentando evitar menciones a energías o espíritus por sus posibles connotaciones, a veces tomadas por esotéricas y otras por religiosas.

Respecto a la utilización chamánica de la ayahuasca que se practica en un contexto multicultural, comparte las mismas características que los restante usos chamánicos, si bien los problemas teóricos y prácticos para su descripción y delimitación se intensifican dada su dimensión global. Este trabajo analítico se facilitaría si se hiciera una distinción clara entre chamanidad —lo que hace el chamán como chamán— y su manifestación colectiva, el chamanismo (López-Pavillard 2021), que se conforma en el contacto con una gran diversidad de entornos medioambientales y ecológicos, culturales, socioeconómicos e históricos; de modo que aquellos chamanismos que han salido de su ámbito tradicional y se han transformado al relacionarse con otras culturas han recibido muy diversas denominaciones: «nuevo chamanismo», «neo-chamanismo» o «chamanismo urbano» (Atkinson 1992, 322); «chamanismo post-moderno» o «post-tradicional» (Hoppál 1996, XIII); «chamanismo contemporáneo» (Langdon y Rose 2012, 40); «chamanismo occidental moderno» (Von Stuckrad 2002, 772-773); «chamanismo de interfaz» (Losonczy y Mesturini Cappel 2013, 10), etc.

Con la noción de «multicultural» quiero poner el acento en la diversidad de representaciones culturales del fenómeno religioso y espiritual que dan lugar a un tipo de chamanismo que se construye como una «categoría dialógica, negociada en las fronteras de las sociedades indígenas locales y su interacción con grupos nacionales y globales» (Langdon y Rose 2012, 41), que aunaría, en una concepción animista de la realidad, elementos de la cosmovisión naturalista occidental haciéndola particularmente «camaleónica», dada su capacidad para «funcionar en las más remotas selvas, en la corte del emperador de China o incluso en un taller en el centro de San Francisco» (Vitebsky 1995, 154).

Su *ethos* podría describirse como análogo al de la modalidad mestiza, pero, más que de una tipología transétnica de base animista, estaríamos hablando de una modalidad multicultural de fuerte influencia naturalista en la que lo local y lo global se funden; un tipo de chamanismo que se extiende por sociedades que poseen, o no, chamanismos propios y en el que chamanes cosmopolitas se enfocan casi exclusivamente en procesos de sanación/aflicción de individuos conectados en red formando comunidades virtuales (Castells 2001, 149-150).

Cabe preguntarse cómo es posible que una práctica tan radicalmente —ontológicamente— ajena al naturalismo haya introducido lo occidental en todo el mundo. Su surgimiento podría trazarse históricamente a través de unas «condiciones básicas» que la posibilitan y de un «contexto de inserción» («Glosario») que permite la integración de prácticas exóticas en un nuevo marco sociocultural mediante procesos de interpretación, traducción y adaptación de la práctica foránea a un ámbito local. Mencionar ambas nociones —condiciones básicas y contexto de inserción— tiene sentido en la medida en que permiten un mejor entendimiento del *ethos* de esta compleja modalidad de uso chamánico de la ayahuasca.

Las condiciones básicas serían aquellos factores sin los cuales no podríamos estar hablando de un uso multicultural de la ayahausca. Tal vez podrían mencionarse otros de carácter más general y evidentes, como los efectos de la globalización, pero creo que los tres reseñados son los más importantes para el caso particular de la expansión de las prácticas chamánicas: en primer lugar, el reconocimiento de la existencia de estados no ordinarios de consciencia de carácter no patológico (James 1902, 519; Huxley 1954; Ludwig 1966; Bourguignon 1973) que permiten adentrarse en nuevas racionalidades; en segundo lugar, el descubrimiento de la existencia de «chamanes» y «chamanas» —personas sabias, «que saben»—, en prácticamente todas las culturas humanas, que poseen un conocimiento contrastado acerca de cómo gestionar estos estados no ordinarios de consciencia (Eliade 1964); y, en tercer lugar, el descubrimiento, por parte de químicos, etnobotánicos y antropólogos, de nuevas sustancias psicoactivas que inducen estados no ordinarios de consciencia más allá de toda duda, como la LSD (Hofmann 1970), el redescubrimiento del uso tradicional de plantas psicoactivas en contextos chamánicos (Wasson 1957 y 1980; Heim 1978; Harner 1972 y 1973; Furst 1972; Myerhoff 1974; Reichel-Dolmatoff 1975; Schultes y Hofmann 1979) y la síntesis química de sus principios activos, como la mescalina, la psilocibina y la DMT.

La función del contexto de inserción consistiría en servir de herramientas para interpretar, traducir y adaptar esas prácticas extrañas dentro de una cosmovisión ajena, permitiendo la comprensión de un tipo de espiritualidad no religiosa y de la centralidad de la experiencia personal. Podrían mencionarse, por ejemplo, la distinción que hace William James entre religión de primera mano —la experimentada en primera persona, semejante a una «fiebre aguda»— y de segunda —la institucionalizada o que viene dictada por la doctrina o un «hábito aburrido»— (James 1902, 6; Roof 1999, 81); la «religión espiritual» descrita por Troeltsch (1911, 745 y 798-799) como una «iglesia invisible» de las «clases educadas», ligadas directamente al «Espíritu» que, según Colin Campbell (1978, 155), anticipa de manera clarividente el tipo de espiritualidad que surgió en Estados Unidos en las décadas de los años sesenta y setenta del siglo pasado; la noción de un cambio de era asociada con el paso de lo religioso a lo espiritual (Ferguson 1980, 367 y ss.; Roof 1999, 173 y 321), así como la existencia de una corriente esotérica que se constituye como «el Otro», sobre el que se construye el «discurso hegemónico de la modernidad» (Hanegraaf 2012, 378); sin olvidar toda una «cultura libresca» generada por antropólogos como Michael Harner y Carlos Castaneda, a los que habría que añadir otros autores relevantes para entender este chamanismo multicultural, como Mircea Eliade, Carl Gustav Jung o Joseph Campbell (Townsend 1988 y 2005, 4; Atkinson 1992, 322; Znamenski 2007, 215; Von Stuckrad 2002, 774 y 2005, 123).

Esta modalidad multicultural genera un chamanismo de una diversidad que es difícil de abordar como un todo desde una perspectiva etnográfica, y aquí trato de presentar algunos elementos que pudieran servir de orientación a la hora de su descripción fenomenológica; pero, más allá de esta dificultad, considero que su mayor complicación radica en analizar cómo se manifiesta la chamanidad entre los occidentales, es decir, cómo entender los procesos de iniciación y formación chamánica, así como las funciones que cumple en contextos no tradicionales.

En las prácticas chamánicas tradicionales existe un consenso comunitario, siempre abierto a ser reformulado, acerca del proceso de chamanización de sus miembros y de la actividad que desarrollan, siendo los chamanes y las chamanas figuras siempre expuestas a examen y controversia. En las narraciones que he encontrado entre chamanes occidentales acerca de su iniciación en las prácticas chamánicas, son frecuentes las descripciones de enfermedades que acaban adquiriendo un carácter iniciático, esto es, cómo la búsqueda por encontrar remedio a dolencias físicas o mentales los lleva a entrar en contacto con las plantas maestras, como es el caso de Josep o Esteban (capítulo 4); sin embargo, la principal vía de acceso a procesos de chamanización parece ser la propia voluntad del sujeto, dado que la chamanidad es una potencialidad inherente a todos. Fue Robert Lowie (1934, 312) quien señaló el carácter «democrático» del acceso directo al mundo espiritual al describir cómo los indios del este de Norteamérica «democratizaron el chamanismo haciendo de la búsqueda de la visión una institución general normalizada». Para Hultkrantz (1997, 183), esta democratización fue uno de los factores que facilitaron la difusión del uso del peyote entre los pueblos nativos de Norteamérica, de igual manera que hoy en día podríamos atribuir a este fenómeno la expansión de la ayahuasca por todo el mundo.

No obstante, hay que señalar inmediatamente dos aspectos de dicha democratización: en primer lugar, que no es chamán todo el que quiere, sino solo aquellos a los que los espíritus les otorgan ese don; y quienes, por ejemplo, tratan de obtenerlo a través de una «búsquedas de visión» y no lo logran, no fingen haberlo tenido (Lowie 1934, 313; Hultkrantz 1986, 32). Es decir, existe un discernimiento acerca de lo que supone ser autorizado o no por los espíritus para iniciar un proceso de chamanización, frente al discurso de algunos «chamanes» occidentales que afirman haberlo sido para guiar ceremonias de ayahuasca, sin que existan pruebas o control alguno acerca de ello. En segundo lugar, en las prácticas tradicionales, tanto chamánicas como aquellas otras caracterizadas por la posesión, se es muy consciente de que el desarrollo de la chamanidad o de la iniciación mediúmnica no es tanto un don como una pesada carga (Basilov 1984, 28; Lewis 1989, 186) que exige una larga formación que siempre es dura para el individuo, viéndose sometido a diversas pruebas por parte de los espíritus (Luna 2011a, 15), tras lo cual aún debe ser reconocido por la comunidad y demostrar la eficacia de sus poderes (Basilov 1984, 27-28; Siikala 1987,

6-7). Por tanto, una característica de esta modalidad multicultural es, en muchas ocasiones, un desconocimiento de cuál ha sido el proceso de chamanización del chamán o la chamana, la ausencia de un control comunitario de sus actividades o, dicho en otros términos, la falta de información acerca de si se está ante un chamán o un pseudochamán y, en el primer caso, de si se trata de un curandero o de un brujo (Luna 2011a, 15); desconocimiento de las normas ceremoniales acerca de qué es admisible o no cuando se emplean sustancias psicoactivas si se está en un contexto chamánico o psicoterapéutico. Es por ello que, ante la ignorancia de base del contexto animista de estas prácticas y la falta de un control comunitario, han sido creados mecanismo de control alternativos, frente a malas prácticas, reflejados en códigos éticos no solo orientados a participantes occidentales,¹¹ sino también a comunidades nativas.¹²

Tal vez una forma de resumir un aspecto central en todas las prácticas chamánicas y, particularmente, de la modalidad multicultural sea esta declaración que se hace en el Código de la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia (UMIYAC):

Todo conocimiento y todo regalo está sujeto a la libertad humana. El hombre tiene la autonomía de hacer un buen o mal uso. Así como un cuchillo es una herramienta valiosa para las actividades humanas, también puede ser un arma para atentar contra la vida. No por esto podemos calificar al cuchillo como algo contrario a la razón o a la moral. El problema no es del objeto, sino del corazón del hombre (2000, 9).

¹¹ <https://www.plantaforma.org/codigo-etico/>; https://www.iceers.org/wp-content/uploads/2020/05/Guia-ayahuasca_castellano.pdf; <https://chacrana.net/wp-content/uploads/2019/06/Chacrana-Sexual-Awareness-Guidelines-Spanish.pdf>.

¹² https://umiyac.org/wp-content/uploads/2019/11/el_pensamiento.pdf.

4. Traspasando las fronteras ontológicas

Todos los chamanes con los que he trabajado son *chaka-runas*, y algunos de ellos se describen a sí mismos como 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).

En este sentido, 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; con al menos dos de ellos, esa colaboración fue más allá de una contrastación intersubjetiva de la información surgida durante los estados de trance, contribuyendo a dar forma al análisis teórico que se expone en los capítulos 7 y 8, es por ello que en este me centro particularmente en dos de los principales informantes para 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 las cuales se estructuraría el flujo de la percepción y de la relación con los otros (Descola 2005, 344-345); cuatro ontologías —animismo, naturalismo, totemismo y analogismo— que son tipos ideales que 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, las ontologías dominantes serían el naturalismo en el moderno Occidente y el animismo en la Amazonia. Según Descola, hipotéticamente, estos modos de identificación no se excluyen entre sí «y es lícito suponer que coexisten en potencia en todos los humanos» (Descola 2005, 345); y 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» (345-346).

Ahora bien, ¿hasta qué punto un individuo puede modificar su ontología «materna» y ampliarla hasta llegar a adquirir una nueva? O cambiando de escala, ¿en qué medida una sociedad puede variar de ontología dominante y con qué consecuencias?¹ Dicho en términos menos abstractos, ¿es posible que un catalán como Josep pueda volverse un nativo amazónico o un shuar como Ricardo pueda occidentalizarse? Para Descola (346 y 438), la mayor parte de los europeos somos «espontáneamente» naturalistas a causa de nuestra educación «formal e informal»; así, un europeo puede tratar a su gato como si tuviera 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» (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» (346) en otro esquema ontológico que no sea lo que podría denominarse como nuestra ontología o cosmovisión materna, que en el caso de un occidental sería la opuesta a la cosmovisión animista asociada a la chamanidad. Según Descola (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 el cuerpo y el alma, entre la natu-

¹ En el capítulo 8 trato de reflexionar sobre cómo entender los cambios que se producen en una sociedad que va modificando 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 los que 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.

raleza y la cultura (109). Naturalismo y animismo poseen una «polaridad inversa» (260 y 301), y ello lo lleva a concluir que un «sujeto moderno» nunca llegará a ser «plenamente animista» (438-440). Curiosamente, y a pesar del gusto de este autor por los retruécanos, 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 pueda occidentalizarse sin dificultad. Por el contrario, pensar que un catalán como Josep puede volverse 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 (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 materna en la que cada uno nace: si Josep ha nacido en una cultura perteneciente a un tipo de cosmovisión naturalista de la realidad y se adentra en una animista, Ricardo, por el contrario, se interna en una cosmovisión naturalista de la realidad desde una animista. Estos dos recorridos en sentido contrario nos permiten reflexionar sobre numerosas cuestiones centrales en la antropología, empezando por una de las primeras en ser planteadas, 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 cronológica 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*

Estando en casa de Josep, en Sabadell, yo trataba de poner en orden cronológico los principales sucesos que lo habían conducido 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, él sitúa el origen de su depresión en las fechas que siguieron al fallecimiento de su padre, hacia 1984: la depresión cumplió esa función de enfermedad iniciática que lo obligó a tomar un camino inesperado e indeseado, 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, debido, en última instancia, a una «voluntad de verdad» (Foucault 1973, 14 y 19). Por mi parte, mi voluntad de comprender el camino seguido por Josep me situaba en la incómoda posición de tener que regregarle una y otra vez acerca del orden de las cosas. Entonces Josep me dijo: «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 pidió probarlo, y su amigo le regaló una barrita de hachís, pero Josep no le preguntó cómo había que prepararla. Una mañana, hacia mayo o junio de 1980, decidió coger media barrita, liarse un cigarrillo y fumárselo; como no sentía nada, decidió liarse otro con la media restante, momento en el que, de repente, comenzó a sentir con fuerza los efectos y entró en pánico. Finalmente, tras siete horas de angustia, regresó a su casa, aunque ahí no acabaron sus problemas. En el mes de agosto se marchó con su mujer —embarazada de siete meses— y su hija de vacaciones a Salou (Tarragona), y al tercer día empezó a encontrarse mal, a sentir pánico de nuevo, por lo que acudieron a un ambulatorio y le diagnosticaron una crisis de ansiedad. A partir de ese momento comenzó a experimentar una depresión tras otra y a visitar psiquiatras. Cuatro años después, hacia 1984, falleció su padre tras una penosa agonía, suceso al que él atribuye el «despertar» a todo lo que vino después. A diario, camino de su trabajo, Josep debía pasar frente al hospital donde había fallecido su padre, y cada vez que veía la puerta de entrada lo invadían sudores fríos y temblores que fueron 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».

Esperanza López (Sabadell, 1952), su esposa, de familia de tradición espiritista y ella misma terapeuta, le recomendó que visitase a un conocido sanador que tenía consulta en el centro de Sabadell, llamado Jordi Mora Uris. 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 quedó mirando, lo tomó de las manos y le preguntó por el nombre de su padre. A continuación entabló un monólogo con el fallecido —al que se dirigía por su nombre— en el que le decía que, como había tenido miedo de irse «al otro lado», se había quedado «agarrado» a su hijo, «pegado» a él. Súbitamente, el sanador tiró con fuerza de las manos de Josep, provocándole un gran susto, y le dijo: «Ya está». Salieron de la consulta y al poco Josep se detuvo: «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»; no obstante, Josep siguió experimentando episodios depresivos y acudiendo a psiquiatras. Hacia 1987 visitó a uno de ellos, el tercero, que le informó de que su depresión era crónica y debería tomar medicación de por vida; al respecto, Josep suele repetir con frecuencia que aquello fue lo que le salvó la vida, pues en aquel mismo momento algo en él se rebeló e hizo que se abriera a seguir otros itinerarios terapéuticos, de modo que decidió ponerse en manos de su esposa, que, como terapeuta, por entonces tenía su consulta en el domicilio familiar, y comenzó a probar distintas terapias que lo aliviaban, si bien seguía tomando medicación anti-depresiva. Como señala 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 i Tronchoni 2007, 23). Hacia el año 1993 compraron un piso en el centro de Sabadell y crearon el Centro Yesod, donde Esperanza empezó a recibir a sus pacientes y donde otros terapeutas comenzaron a organizar cursos de crecimiento personal; a través de uno de ellos conocieron a Marina (pseudónimo), que fue quien por primera vez habló a Josep de la ayahuasca, describiéndola como una bebida psicoactiva empleada ceremonialmente como sacramento por una iglesia de origen brasileño llamada Santo Daime (27).

El miedo a que los efectos de la ayahuasca le hicieran perder el control hizo que Josep desistiera de la idea de acudir a una de esas ceremonias; sin embargo, aceptó la invitación de Marina para asistir a una conferencia impartida por el organizador de unos «trabajos vivenciales de crecimiento personal», que incluían meditación, baile y marcha por el campo, para finalizar con una gran hoguera en la que los participantes caminaban sobre las brasas. Como resultado de la experiencia cambió 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»; de modo que decidió, por fin, acudir a una ceremonia del Santo Daime.

La próxima que iba a celebrarse contaría 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 esa ceremonia asistieron cerca de ciento setenta personas procedentes de España y de varios países de Europa, especialmente de Holanda, Alemania y Francia (Martínez

Ibars 2002), y durante la misma, en un momento dado, Josep tuvo 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 i Tronchoni 2007, 42).

Tras la ceremonia, el *padrinho* Alfredo se dirigió a Josep diciéndole:

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 Sebastián. 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 (42-44).

Ese fue el primer anuncio de otros muchos que iría recibiendo Josep en la etapa inicial de lo que ya puede ser considerado como el inicio de su proceso de chamaniización y que anticipaba lo que acabaría haciendo más tarde. Durante nueve meses asistió regularmente a las ceremonias del Santo Daime, en las que tuvo «experiencias devastadoras y únicas»: dejó de sentir miedo, depresiones y angustia, y «sin saber cómo» dejó de sentirse como un «enfermo».

Agradecido al Santo Daime «por todo lo que me había dado», consideró 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 descubrió el uso de la ayahuasca, por parte de los chamanes, «sin ningún filtro de dogma o iglesia», y decidió cambiar el destino de su viaje para dirigirse a Perú. Josep vivió 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, en el que la alternativa a no hacer nada significaba enfermedad, locura o muerte. Su primera gran prueba debió afrontarla cuando comunicó a su familia su deseo de ausentarse tres meses para poner orden en su vida; decisión que fue interpretada como «un abandono, una huida, que no les quería». Sin embargo, aquello supuso para Josep «un curso acelerado de autenticidad y firmeza», y por primera vez «aprendí a mantenerme en mi sitio». El primer viaje de Josep tuvo lugar en enero de 1997, duró un total de ochenta días y dio inicio a una nueva vida, a veinte años vertiginosos que implicaron una profunda transformación personal que conllevó atravesar, necesariamente, las fronteras ontológicas en las que se socializa un occidental.

² Juan José Piñeiro. 1994. *En busca de las plantas maestras*. [S. e.].

1.2. *La chamanización de un occidental*

En el proceso de chamanización de Josep, su depresión lo obligó a llevar a cabo los cambios necesarios en su vida para lograr la sanación y, consecuentemente, la salud; transformaciones que implicaban viajar a la Amazonia y que lo llevaron —como suele suceder en numerosas ocasiones— a consolidarse como un sanador, razón por la que, al menos los tres primeros viajes, que recoge en su libro autobiográfico, también adquirieron 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 los veinte años transcurridos desde su primer viaje a Perú, en 1997, hasta el del año 2017, considero que pueden establecerse dos grandes periodos en su proceso de chamanización: el iniciado en 1997 con su primer viaje y finalizado en 2002 tras el séptimo, en el que, tras visitar Perú, se trasladó a Medellín, donde permaneció un mes asistiendo —como miembro de su equipo— a la consulta del médico colombiano Jorge Carvajal; y el que comenzó tras su estancia en Medellín y se prolonga hasta el día de hoy. En este segundo periodo, Josep ha introducido una serie de cambios en su forma de guiar las ceremonias de ayahuasca a consecuencia de la comprensión que ha ido adquiriendo sobre ellas, llegando a la conclusión de que en Occidente no deben ser una imitación de lo que se hace en la selva, sino que el ceremonial debe adaptarse a las necesidades de una sociedad como la española —o la europea en general—, muy distintas a las que se dan en la Amazonia; y de que las preocupaciones de un español no se centran 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 solucionar cuestiones de naturaleza psicosomática relacionadas con lo que suele denominarse «procesos de crecimiento personal». Se trata, pues, de un periodo de madurez en el que el conocimiento acumulado 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 dio el nombre de *llullo caaspi* —que vendría a significar «niño o niña fuerte» en quechua— y posteriormente pasó a ser denominada *bejuco*.

Durante su primer viaje, tras llegar a Lima se trasladó a Cuzco, entre cuyas ruinas incaicas tuvo diversas experiencias de carácter visionario que sucedieron de manera espontánea, sin tomar plantas maestras; no obstante, Josep no las percibía como extraordinarias: «Cuando uno lo abandona todo por algo que siente dentro, vive cosas. No hace falta tomar nada para vivir cosas intensas», afirmando a continuación

que esas experiencias las habían tenido muchas personas, relativizando así la distinción entre lo ordinario y lo extraordinario. En un momento dado, Josep recordó que cuando tenía once o doce años sufría pánicos nocturnos y veía pasar sombras por el pasillo de la casa de sus padres, algo que, en una ocasión, se atrevió a confesar a su padre, que reaccionó advirtiéndole seriamente que se dejara de tonterías. De las mencionadas experiencias vividas de manera espontánea por Josep fue testigo un guía turístico cuzqueño que, al mismo tiempo, tenía la condición de chamán y se ofreció a darle una carta de presentación para otro chamán conocido suyo que residía en Puerto Maldonado, capital del departamento amazónico de Madre de Dios.

Uno de los *leitmotiv* de sus encuentros con distintos chamanes durante sus primeros viajes fue la forma en que estos lo pusieron a prueba, por lo general dándole a beber cantidades de ayahuasca similares a las que bebían los propios chamanes nativos. Así, por ejemplo, cuando Josep le entregó la carta de recomendación a Edgardo (pseudónimo), el chamán de Puerto Maldonado, y le explicó que, en varias ocasiones, había tomado ayahuasca en España con el Santo Daimé y que ahora quería «saberlo todo» acerca de ella en su lugar de origen, este le respondió 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 tuvo lugar una ceremonia en la que Josep tomó la misma cantidad de ayahuasca que Edgardo, y mientras el resto de los participantes purgaban, Josep se mantuvo sin descomponerse; al final de la ceremonia Edgardo lo felicitó: «Eres un gringo bien especial», ofreciéndose a llevarlo a conocer a su maestro, Beto (pseudónimo), a varios días de viaje de Puerto Maldonado (Vila i Tronchoni 2007, 87-89).

Tras las pruebas vinieron también los reconocimientos, así como el ofrecimiento de los chamanes para enseñarle a cocinar la ayahuasca y a dirigir ceremonias. Josep era consciente de que, en la selva, lo habitual era que a cualquier occidental que llegaba con la ambición de «convertirse en chamán» se le decía que estaba capacitado para dirigir ceremonias, con lo que se aseguraban un cliente al que venderle ayahuasca y la posibilidad de que acabara organizando viajes de compatriotas suyos a la selva; pero él no buscaba nada, no quería ser un «chamán», «y en cambio me lo han dado todo». Sin embargo, lo que no es tan frecuente es que conocidos chamanes tengan determinados gestos con un «gringo» como reconocimiento a su saber innato, como cuando el destacado chamán de origen asháninka de la región de Pucallpa, Juan Flores (cf. Labate 2011, 139-154), le regaló su *cushma* —vestimenta ceremonial— o el reputado vegetalista curandero de la región de Iquitos, don Solón Tello, le obsequió su *shacapa* —atillo de ramas con hojas empleado para marcar el ritmo de los *ícaros* y para las limpiezas— (Vila i Tronchoni 2007, 176 y 184; 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»; y 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.

Con todo, no encuentra una «respuesta racional» a cómo fueron sucediéndose las cosas, pues lo hicieron sin que el propio Josep fuera del todo consciente del sentido de lo que sucedía. El camino que fue tomando en cada momento era «precisamente» el que debía tomar, y cuando uno sigue «su camino», la vida adquiere una dimensión diferente, la de estar cumpliendo la misión para la que ha venido a este mundo. Al mismo tiempo, el reconocimiento que numerosas personas hacen de él, como alguien que ha venido para servir, para ser un sanador, él 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?».

En otras ocasiones, Josep ha experimentado lo que denomina «los grandes toques espirituales», que siempre le han sucedido en ceremonias del Santo Daime; de hecho, en los procesos clásicos de iniciación chamánica suelen reseñarse enfermedades iniciáticas y experiencias de desmembración del cuerpo (Eliade 1964, 33-35 y 53-58). Josep vivió un episodio de desmembramiento en el viaje que realizó a Mapiá, la sede de CEFLURIS en el Estado brasileño de Acre, en marzo del año 2000, cuando participaba en una ceremonia para conmemorar el día de San José junto con centenares de personas. En ese tipo de grandes celebraciones, que suelen durar unas doce horas, se toma ayahuasca cuatro o cinco veces, e incluso más, a lo largo de la noche; y en las de la línea de CEFLURIS, de tanto en tanto, la ceremonia se abre al uso sacramental de fumar cannabis bajo el nombre de «Santa María»; acto ceremonial al que se denomina «pitar». En una de ellas, cuando el canto de los himnos se detuvo para pitar, Josep salió 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 aproximó y le dijo: «Vocé debe pitar». Josep se disculpó, pero el fiscal insistió con autoridad: «Vocé va a pitar». Sentó a Josep en un banco que tenía por respaldo una gran liana de ayahuasca y le extendió un cigarrillo de marihuana. Josep pitó tres veces, invocando al Sol, a la Luna y a las

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

Estrellas —tal como se hace cuando se pita—, cerró 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». Abrió los ojos y el fiscal le dijo: «Ahhh, vocé ha visto los curadores». Josep pitó 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!

Tras su primer viaje, Josep volvió transformado: estaba lleno de energía, había perdido el miedo a la vida, comenzaba a vislumbrar quién era y las cosas por las que debía luchar; la transformación también fue física, ya que había adelgazado veinte kilos y se había dejado crecer el pelo y la barba (Vila i Tronchoni 2007, 131-132). Empezaba a desdibujarse un modo de entender la vida asociado a la enfermedad y al sufrimiento, y poco a poco comenzaba 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 (135).

A consecuencia de esos cambios tan visibles, sus amistades fueron interesándose por sus viajes y, a petición de alguno de ellos, empezó a «convidarles» a tomar ayahuasca.

1.3. *Vicisitudes de un chamán*

Las ceremonias de ese primer periodo eran una amalgama de elementos de todas en las que Josep había participado. En primer lugar, empleaba ayahuasca elaborada en

la región de Pucallpa, que contiene diversos aditivos (epígrafe 3.2, capítulo 3) que se le añaden a la liana *B. caapi*, como el tabaco y el chuchuhuasi (Vila i Tronchoni 2007, 101), y que le otorgan un carácter purgante. En el centro de la sala extendía una tela —tal como había visto hacer en las mesadas del norte de Perú— sobre la que colocaba variados objetos como cuarzos, geodas, flores, espadas, diversas botellas y velas. En concreto, las espadas las empleaba para hacer limpias a los participantes; uso aprendido de un mesero de Chimbote (Perú) que utilizaba el *sanpedro*⁴ (cf. Camino 1992, 136-138) en sus ceremonias y 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» (Vila i Tronchoni 2007, 126). Asimismo, durante la ceremonia ponía cintas de casete con música evocativa, siguiendo el ejemplo del doctor Heinz Valentín Hampejs (Viena, 1941), médico austríaco, experto 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 empezó a realizar trabajos en la provincia de Cáceres con la ayuda de una persona que le organizaba las ceremonias; por entonces no contaba con ningún procedimiento para filtrar a los participantes, a los que conocía en el mismo momento en el que iba a tener lugar la misma. Rememorando aquellos años, Josep se describe 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 su testimonio, 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 vivido por una de las participantes hizo que se replantase 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 esa segunda ocasión, la mujer experimentó 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 levantó, se dirigió a la cocina y empezó a tirar contra las paredes todo cuanto había en la encimera y dentro de los armarios. Josep acudió a la cocina para tratar de calmarla, pero se encontró a una mujer con los ojos inyectados en sangre y hablando con una voz «que no era la suya». Para evitar que se dañara, varios participantes fueron turnándose para tenerla sujeta; algunos de ellos —con

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

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 ducharon con agua fría y comenzó a encontrarse mejor. A la mañana siguiente, a pesar de estar exhausta, Elvira pudo volver a su casa. Su familia, al observar los moratones que tenía en el cuerpo, causados por el continuo forcejeo con quienes trataban de sujetarla, la llevó al hospital; una serie de circunstancias afortunadas evitaron que la situación trascendiera y llegase a conocimiento de la policía. No obstante, aconsejaron a Josep que buscara un buen abogado.

Ese lunes, Josep deambuló por Cáceres, meditabundo y agotado por todo lo vivido durante el fin de semana, preguntándose por qué le había sucedido aquello y pensando en dejarlo todo y no dedicarse más a dirigir ceremonias. Casualmente se encontró con una mujer que había participado en la primera ceremonia que él había dirigido en Cáceres y que, casualmente, también se llamaba Elvira. Josep la recordaba bien, pues durante gran parte de la noche la había tenido cogida de la mano: a mitad de la ceremonia, ella le había confesado que estaba empezando a sentir miedo y que era bipolar. Cuando Elvira vio a Josep le dio un abrazo y le contó cómo su vida había cambiado radicalmente tras aquella ceremonia: días después había reunido el suficiente valor para enfrentarse a su marido, a sus padres y a su jefe del trabajo —que incluso la había ascendido—, y que desde entonces ya no tenía necesidad de medicarse. Ese encuentro dejó a Josep pensativo: «¿Qué mensaje hay detrás?», se preguntó. Dos mujeres que se llaman igual, dos situaciones opuestas, «la otra cara de la moneda». Decidió tomarse un tiempo de descanso, canceló dos ceremonias más que tenía programadas en Cáceres y volvió a Sabadell.

Cuando regresó 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 (Lowen 1975) que trata de hacer una síntesis de las terapias que trabajan con energías. Esperanza lo animó a acompañarla, y así es como Josep conoció el trabajo del doctor Carvajal: se quedaba perplejo oyéndolo hablar y viendo cómo explicaba en términos médicos lo que él hacía de manera intuitiva e innominada en las ceremonias de ayahuasca. Si bien no tuvo ocasión de hablar con él en aquel momento, le escribió un correo electrónico describiéndole su trabajo y el médico colombiano lo invitó a visitarlo en su consulta de Medellín. El encuentro con Jorge Carvajal, en febrero de 2002, marcó 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 realizó en Pucallpa, en 1998, fue con ayahuasca; y en una de las ceremonias en las que participó allí tuvo 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 i Tronchoni 2007, 169). De Pucallpa viajó a Iquitos, donde entró en contacto con el decano de la Facultad de Química de la Universidad de la Amazonia peruana, con el que, durante días, recorrió la selva tratando de identificar las plantas que Josep había contemplado 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 lorentense* 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 empezó 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. Al respecto, Josep subraya que lo que realmente lo transformó fueron las dietas, que lo afinaban, le enseñaban, lo «alineaban» y le hacían comprender la práctica chamánica; ello, unido a la visita que hizo a Carvajal en Medellín, en enero de 2002 —unos meses antes había tenido lugar el suceso de Cáceres—, marcó «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; y nada más llegar indicó a Josep que se comprase una bata blanca para poder asistir a las visitas 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 esta precisaba ser tratada con una terapia energética, Carvajal reclamaba la presencia de Josep y le pedía su opinión. Durante varios días Josep atendió a numerosos pacientes junto con Carvajal, pero, a pesar de haber llegado pleno de energía tras su dieta en Chazuta, empezó a sentirse agotado y deprimido, llegando a pensar que había tomado una decisión equivocada visitándolo, hasta el punto de comunicarle su deseo de volver a España. Entonces, el doctor Carvajal lo citó en la consulta para el día siguiente, un sábado, con el fin de tratarlo: le dijo que se tumbara en la camilla, «no sé lo que me hace»; por la tarde, la hermana de Carvajal lo llevó al cine, se distrajo, y al día siguiente «era otra persona». Se levantó exultante en la habitación de su hotel y empezó a escribir y a analizar lo que le había sucedido en Cáceres: se dio cuenta de que debía cambiar el tipo de ayahuasca con el que trabajaba y actuar con más prudencia, que no era un indígena y que debía chequear a los participantes antes de las ceremonias. Consideró, en definitiva, que lo que le había sucedido se debía 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 pasó de ser un «brujo», un «chamán selvático», a un terapeuta de las plantas maestras cuya labor consiste en trabajar el corazón. De Carvajal aprendió 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 incorporó a su altar (epígrafe 2, capítulo 5). De él aprendió también que «la energía sigue al pensamiento» y que podía guiar las ceremonias sin tanta parafernalia —como el uso de espadas, de las que prescindió—, permaneciendo sentado en su sitio, solo dirigiendo su pensamiento sobre los participantes. Y desde entonces comenzó a usar las ayahuascas empleadas en el Santo Daime, elaboradas exclusivamente con la liana *Banisteriopsis caapi* y las hojas de la *Psychotria viridis*; por lo que, desde entonces, no volvieron a producirse situaciones problemáticas durante las ceremonias.

En el año 2009 conoció al tabaquero Ernesto García y, por primera vez, sintió que podía hablar con un chamán con el que establecer un vínculo de alianza que les permitiría trabajar como hermanos espirituales. Fue también en ese periodo cuando la esposa de Josep empezó a trabajar asiduamente con él en las ceremonias de ayahuasca e inició su propio proceso de chamanización, como tabaquera, de la mano de Ernesto (capítulo 6). Para Josep, el signo de esos tiempos fue el trabajo en equipo, no el de las individualidades, y además lo hacía en unión con Esperanza y con Ernesto, que lo tenía presente en las ceremonias poniendo una foto suya en el altar.

Como ya ha sido mencionado anteriormente, Josep era consciente de que las necesidades de un occidental no eran las mismas que las que se daban en la Amazonia, y planteó a Ernesto la idea de preparar una bebida que fuera una combinación de las plantas maestras que había dietado a lo largo de los años con don Guillermo Ojanama, de tal manera que sus efectos se adaptasen a una mentalidad occidental, occidentales a los que describía como «cocos con piernas». Josep buscaba una bebida que disminuyera la actividad mental al tiempo que facilitase una conexión con las emociones y con el corazón; que permitiera trabajar los apegos y diese comprensión, pero que lo hiciera sin provocar el miedo y la ansiedad que solía despertar la toma de ayahuasca; y, además, que no incluyera ningún principio activo prohibido por la legislación internacional en materia de sustancias psicotrópicas. Así surgió un primer combinado de plantas, al que llamaron *llullo caaspi*. Tras sucesivas modificaciones en la mezcla inicial, el *llullo caaspi* fue evolucionando y pasó a llamarse bejuco. En resumen, lo que buscaba Josep con esta bebida era «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.

⁵ <http://www.mothermeera.com/es/>.

⁶ <http://amma.org/>.

Para Josep, el camino espiritual es una vía en 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 ellas, la ayahuasca es de una importancia central, como también lo son el tabaco u otras plantas o combinados de ellas como el bejuco.

Recientemente, Josep también empezó a sentir la necesidad de emplear la palabra, y recuerda cómo, en su primer viaje, estando en Puerto Maldonado, lo llevaron a conocer a un viejo chamán que lo miró atentamente y le dijo en voz baja: «Usted, en el futuro, sanará con su palabra», y ahí finalizó la conversación (Vila i Tronchoni 2007, 99); algo que entonces lo dejó marcado y a lo que a día de hoy 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, cree que, de todos los vegetalista que ha conocido, solo tres o cuatro eran «ayahuasqueros de verdad»; pues cualquier vegetalista puede convidar, en expresión de Josep, la ayahuasca, pero ser vegetalista no es sinónimo de ser ayahuasquero, es decir, especialista en el uso de esta planta. Para él, «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 chamanización tradicional. Si bien en España trabajan con cierta regularidad diversos chamanes indígenas, Ricardo es el único perteneciente a un pueblo originario del Alto Amazonas que yo haya conocido que viviera 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 puso el nombre espiritual de Tsunki, el espíritu del agua o del río, nombre que le dió en honor al poder del agua.

Ricardo viajó 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 pasó 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 fue 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; y a partir de entonces fue llamado regularmente a intervenir en eventos celebrados en Europa para difundir la cultura shuar; así, dado que necesitaba ayuda en sus trabajos, Ricardo, que entonces era secretario de la Corporación, se ofreció a acompañarlo.⁷

En ese primer viaje, Ricardo enfermó al comer carne de cerdo en el avión; y su convalecencia, de varias semanas, transcurrió en una casa a las afueras de Madrid, donde conoció a la que sería su esposa, Cristina, una madrileña miembro de la iglesia del Santo Daime. Se casaron por el rito católico en enero de 2006, y el hijo de ambos nació, 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 desarrolló su propio trabajo como *uwishín* en España, organizando ceremonias de *natem* y atendiendo a pacientes. Sintiendo un hombre de alianzas, participó en la creación de la Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca en 2009 y se hizo 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.



Figura 1. Cartel colocado en casa de Ricardo con la fotografía de Ricardo Awananch. Comunidad de Shimpis (Ecuador), 12 de febrero de 2016.⁸

⁷ Hilario Alfonso Chiriap Incht, comunicaciones personales, 5 y 27 de diciembre de 2016.

⁸ 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, que en 2016 fue galardonado con el Premio Goya al Mejor Cortometraje Documental y en el que participó Ricardo.

En 2010, Ricardo me comentó que sus visiones le habían mostrado cómo iba a morir; y en otra ocasión, ese mismo año, me dijo que fallecería joven, y que me lo comunicaba «para tu investigación [antropológica]». Que Ricardo creía que moriría joven era algo de dominio público entre las personas que lo tratábamos con cierta frecuencia, de modo que traté de saber qué consecuencias tenía en su vida cotidiana tener ese tipo de certeza. ¿Tomaba decisiones influidas por esa idea? No, él sabía, pero no actuaba condicionado por ello. Por mi parte, hubiera sido impropio obrar en consecuencia con la información que me estaba dando y tratar de forzar un mayor número de entrevistas con él, o bien modificar el guión de mis preguntas porque el tiempo se estuviera agotando; por tanto, el objetivo de las mismas se centró en elaborar, a largo plazo, una historia de vida. La disposición de Ricardo siempre fue colaboradora, pero concertar los encuentros era complicado. Las tres entrevistas formales que mantuve con él tuvieron lugar antes de celebrar ceremonias de ayahuasca, a las que yo acudía unas horas antes para disponer de tiempo durante el que poder hablar. En otras tres ocasiones en las que acordé con él un encuentro al margen de las ceremonias, siempre surgieron contratiempos: en una lo llamó una de sus pacientes, una médica a la que le estaba tratando un problema degenerativo en la mandíbula que la biomedicina había diagnosticado como incurable; en otra 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, traté de centrarla en los shuar en general y en la comunidad en la que había nacido. 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; artículo que muestra lo que parece ser un enfrentamiento entre los participantes y el chamán durante una ceremonia de ayahuasca de los awajún —grupo étnico entonces llamados aguaruna, emparentado con los shuar— y 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 (63).

Le leí algunos fragmentos más mientras Ricardo escuchaba con una expresión seria; luego sonrió y dijo que no era posible, que no podía cambiarse el curso que seguía un *uwishín* en una sesión; que eran muy queridos en su comunidad e invitados a todos

los eventos importantes; que la gente se ponía en sus manos para ser sanados; que la vida y la muerte de las personas estaban en manos del *uwishín* y que no podía existir ese «enfrentamiento» o «descontento» con su trabajo. Tras comentar el texto percibí en Ricardo un cambio, y ya no hablamos de los shuar en general, sino que la entrevista se centro 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*. En este sentido, Rubenstein⁹ me había señalado que le parecía 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 observé la amplitud de la chamanidad en su extensa familia. La transmisión de conocimientos chamánicos mediante el traspaso de «energías», tal como lo describe Ricardo, se da dentro de la familia, pero también incluye a los afines, en la medida en que, 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 centró en su vida, cuyo eje biográfico él había construido a partir de la noción de «visión» que ya prefiguraba su vida antes del nacimiento. Su relato se constituía a partir de las sucesivas visiones que le habían ido enseñando cómo integrar su condición de *uwishín* shuar en el mundo occidental y acerca 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».¹¹

La última entrevista tuvo lugar en octubre de 2012, y mi propósito era hablar de sus *anent* (*icaros*), la mayoría en idioma shuar. Como en otras ocasiones, estaba prevista una ceremonia de ayahuasca que tendría lugar más tarde. Cuando llegó 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

⁹ Comunicación personal, 9 de junio de 2009.

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 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 salio 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.

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.

2.1. La noción de «visión» para Ricardo

Para Ricardo, su nacimiento, toda su vida e, incluso, su propia muerte formaban parte de una «visión» que había ido construyéndose poco a poco, generación tras generación; la vida era como era porque así estaba configurado en ella, porque los shuar, según él, «trabajan con la cosmovisión» (cf. Rubenstein, 2012). Con esa afirmación daba a entender que cuando afectaba a varias personas, o a varias generaciones, la visión no era solo de quien la tenía, sino también de los afectados por la misma; y para ello daba «un ejemplo práctico»: en una de sus búsquedas de visión, él había visto a alguien trabajando con ayahuasca, con mucha gente; y esa visión «no es solo mía, entonces es parte de mis nietos y que también va a seguir este conocimiento». Esa persona estaba representada, en concreto, por un «padre o anciano» rodeado de gente que simbolizaba la continuidad del trabajo con la ayahuasca en el tiempo, transmitida a través de generaciones; se trataba de una visión que «continúa», es decir, que antes la habían tenido los abuelos de Ricardo y luego él mismo: «Esta visión que he tenido va a continuar donde mi hijo. Luego mis nietos. Doy otros nietos [...] eso nunca termina en el camino». Le pregunté si su hijo iba a experimentar lo mismo: «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»; eso no quiere decir que todos vayan a trabajar por igual con la ayahuasca, pero sí que uno de ellos va a ser el «que va a guiar más, que va a llevar la energía más». De todos sus hermanos, Ricardo fue esa persona que realizó un trabajo más «profundo» con la ayahuasca.

Sus abuelos habían «profetizado» que uno de sus nietos sería *uwishín* y que no dejaría el camino espiritual hasta su muerte, y su padre, en una búsqueda de visión, también vio que uno de sus hijos trabajaría «con plantas sagradas», pero no sabía cuál de ellos sería; la confirmación vino cuando, estando sus padres participando en una ceremonia de ayahuasca, los «ancianos» presentes percibieron que quien estaba en el vientre de su madre sería «sanador». En aquella sesión, «los ancianos» ya sabían quién iba a ser Ricardo, para qué venía, y decidieron que debía proporcionársele un cuidado apropiado, diferenciado del dado al 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 misma sesión «le pusieron una energía en los pechos a mi madre», por lo que, desde que nació, empezó «a absorber la energía que depositaron allí».¹² Según Ricardo, hay *uwishín* que nacen y otros que se hacen: sus hermanos fueron haciéndose por avatares de la vida, y uno de los motivos más habituales suele ser la necesidad de tener que curar a algún familiar directo o 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». Los ancianos también «supieron» que tenían que enseñar «técnicas» a esa persona que estaba en camino y que «ya venía con poderes sanadores y curativos»; así, desde los dos años de edad le hicieron numerosas visitas para transmitirle conocimientos mediante la transferencia de energía.

Desde pequeño, Ricardo tuvo visiones que le iban anticipando aspectos de su futuro que podían proceder tanto de la toma de plantas maestras como de sueños; sin embargo, para confirmar una 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; de modo que, a la pregunta de por qué estaba en España, el contestaba 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 que él pensaba que eran curas, por lo que creía que lo que estaban indicándole era que él también lo sería, algo que se resistía a aceptar; al mismo tiempo le revelaban que una mujer blanca sería su esposa, hecho que lo llevó a rechazar varias ofertas de matrimonio y a mantenerse soltero a pesar de haber alcanzado una edad que, a ojos de los shuar, ya era considerada avanzada para casarse. No obstante, cuando llegó a España, Ricardo descubrió que los miembros del Santo Daime llevaban 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]».

2.2. La doble formación de Ricardo

El padre de Ricardo, Carlos Alfredo Awananch, nació el 1 de mayo de 1950 en la región que ahora ocupan las comunidades de Kunchaim, Chumpias y Napurak, y, al igual que su hijo, era *uwishín* de nacimiento. Los misioneros salesianos internaban

¹² Sobre transmisión de energía a través de la leche materna, véase Descola 1993, 332.

a todos los niños y niñas shuar en sus misiones con la finalidad de cristianizarlos y darles una educación occidental elemental; así, su padre ingresó en una de ellas con siete años de edad, y su madre, María Graciela Taish, nacida en la región actualmente ocupada por las comunidades de Guadalupe, Shimpis y la cabecera parroquial Sevilla Don Bosco, con ocho. Ambos escaparon 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, según Ricardo, implicó la desaparición de «muchos niños con formación espiritual del chamanismo», y «para un shuar es muy difícil olvidar ese trauma»; otros motivos para escapar de las misiones eran 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 comunicarse en español como idioma de los «civilizados». Tras escapar del internado, su padre fue «limpiado» tomando *maikiua* (*Brugmansia spp.*), y como quedó huérfano muy joven, fueron sus familiares quienes «le ponen valor para que sea valiente, tenga poder y se inicie a ser *uwishín* como sus familiares», momento a partir del cual «se encaminó por el camino espiritual». Quienes lo iniciaron fueron su tío Suamar y Wajach, y ya como «adulto joven» tuvo como maestro a Guzmán y a Wampash, que fue el principal; también «recibe energías» del propio Tsunki y de Vicente Grefa, entre otros.

Desde pequeño, Ricardo fue alimentado de forma cuidadosa para potenciar sus capacidades como *uwishín*, observando numerosas prescripciones en ese sentido, especialmente la evitación de la carne de cerdo, que le causaría severos problemas de salud; de modo que su madre cocinaba platos, para él y para su padre, a base de yuca y plátano macho, distintos a los que preparaba para el resto de la familia. Los shuar no tienen horas prefijadas para comer, y siempre hay alimentos preparados (cf. Rubenstein 2012: 47), por lo que se avisaba a los hermanos y a los primos —entre los que transcurrió gran parte de su infancia— de que Ricardo no podía comer lo mismo que ellos; se les decía: «Este niño es *uwishín*», y se les explicaba que «la energía que él tiene, para él no es bueno, no es compatible» con esa comida. Los primos también sabían que iba a ser sanador e iba a curarlos cuando «él sea grande»; palabras que Ricardo pronunciaba en shuar y luego me traducía: «Cuando sea grande [lo decía con una entonación de profundo orgullo] él va a ser sanador y va a tomar *natem*». Pero los niños no solo sabían que el niño *uwishín* no podía alimentarse como el resto, sino también que no debían pegarle, «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». En este sentido, para los shuar, las ceremonias con plantas les permiten mantener la salud y la fortaleza física, emocional y mental, además de ser 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 incorporó ese «nuevo sistema de educación que es la escuela», y la toma de plantas le permitía 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 empezó a ir a la escuela, y las plantas le permitían «fluir» en esa «nueva educación», poder incorporarse a otros grupos humanos sin que se produjese ningún tipo de bloqueo, poder estar allí e integrarlo todo: «Y para mí fue así». Asistió a la escuela en Sevilla Don Bosco, a dos horas a pie desde la comunidad shuar de Shimpis, donde vivía; y allí vio por primera vez a un blanco y a «niños siguiendo una bola». Con ocho años cursó el primer grado de educación primaria y empezó a aprender español; la educación primaria duraba seis años, tras la cual, con trece años, accedió a la secundaria, el bachillerato.

No obstante, el niño, que era *uwishín*, estaba más apegado a las personas ya mayores, a adultos que eran *uwishín*, y estos, no cualquiera, sino los de la familia, tenían 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 mencionaba los retiros con su tío Pedro, hermano de su madre, y con uno de sus abuelos; y que los hermanos de su padre lo visitaban «para reforzar mi energía de sanador aquí, en Sevilla Don Bosco, en Shimpis». Desde pequeño, el trato que le daba su padre era el de un niño mayor, y antes de los siete años Ricardo ya había tomado ayahuasca y «piripri [piripiri, *Cyperus spp.*], planta que sirve para el sistema inmunológico». Tomó muchas plantas antes de juntarse con los demás niños, «como vacuna»; también datura (*Brugmansia spp.*), parapra (cf. Bennett 1992, 486), chirikiasip (del quechua *chircaspi*, *Brunfelsia grandiflora*; 488), guayusa (*Ilex guayusa*) y tabaco (*Nicotiana rustica*). De pequeño también participaba en las ceremonias de curación de su padre, y ya con cuatro o cinco años le preparaba el tabaco, edad con la que el trabajo de su padre hacia él «se vuelve más fuerte» y Ricardo comenzó a darse cuenta de «porqué era todo esto». Antes de empezar con la escuela «me prepararon bastante como para no enfermar»; de modo que, para contrarrestar todas esas posibles enfermedades y fortalecer el sistema inmunológico, tomó plantas, como varios tipos de

datura (*Brugmansia spp.*) mezclados de diversas maneras, para no coger el *trancazo*, 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 daba ayahuasca, y también tomaba plantas purgantes como la guayusa, que se ingiere y «se vomita a las tres de la mañana»; purga que le permitía eliminar todas las energías que entraban en su cuerpo cuando pasaba tiempo viviendo en el pueblo o en la ciudad.

Las grandes ceremonias tenían lugar durante las vacaciones escolares; periodos que, desde que empezó a asistir al colegio, con siete años, eran para Ricardo una sucesión de sesiones, como el *natémamu* —que dura cuatro días y en el que se beben grandes cantidades de una cocción solo de *B. caapi*— y el *maikiuamamu*, en el que se toma datura (cf. Mader 1996, 209). Antes de empezar la educación secundaria, con trece años, hizo 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 datura junto a una cascada; con anterioridad había hecho otras búsquedas, pero para «niños pequeños, jóvenes». Para Ricardo, la experiencia era fuerte, y le ayudaba a madurar físicamente y a adquirir fortaleza. La educación secundaria duró de los trece a los dieciocho años; y de ella, dos cursos los realizó en Sevilla Don Bosco, en el Colegio Agropecuario de los salesianos, y luego pasó a Macas, a un colegio de «los mestizos con los hijos blancos», el Colegio Nacional Técnico Macas, en el que estuvo hasta el quinto curso. El último año de bachillerato, el sexto, lo hizo, con dieciocho años, en el colegio Don Bosco de los salesianos, también en Macas.

Al acabar la educación secundaria se obtenía un título que habilitaba para trabajar, y Ricardo consiguió uno de contable, en concreto de contador público; para lo que aprendió a escribir a máquina y el manejo del ordenador. Cuando terminó el bachillerato se tomó lo que él denominaba «un año sabático», periodo en el que debió hacer el Servicio Militar, del que apenas cuenta nada, salvo que, en una ocasión, los llevaron en helicóptero a un punto indeterminado de la selva y los dejaron en un claro como parte de un ejercicio de supervivencia que duró una semana; para fortuna del grupo, Ricardo conocía numerosas plantas comestibles. Tras el año sabático volvió a realizar otra búsqueda de visión y empezó a trabajar como contador público para su federación shuar, desempeñando tareas de técnico en la elaboración de proyectos de desarrollo local durante un año.

Entonces consiguió una beca para estudiar en la Universidad Politécnica Salesiana en Quito, donde cursó Gestión para el Desarrollo Local Sustentable y Sostenible durante cuatro años; en ese tiempo, sus padres le mandaban comida en autobús desde Macas: carne de pollo, huevos, pollos vivos, gallina ahumada, yuca, plátanos, etc. En Quito se resintió de la polución, el cambio de temperatura, la altura y los olores de la ciudad, que le provocaban debilidad física y agobio; asimismo, en los profesores y alumnos de la universidad percibía «otro nivel de pensamiento, otra

forma de pensar» y, a causa de los alimentos que comían y de lo que fumaban, el olor que emanaba de ellos, como muy fuerte, le provocaba dolores y mareos. Todos los fines de semana tomaba «la abuelita» (ayahuasca), y «lograba entender por qué sentía esos malestares más claramente»: la ayahuasca «ha sido mi gran compañía como maestro, como guía», y le daba fuerzas para seguir con sus estudios en la universidad. Tras acabarlos regresó a Shimpis, con unos veinticuatro años de edad, y realizó otra búsqueda de visión.

En ese periodo colaboró en un proyecto de desarrollo sostenible con una ONG, pero consideraba que esta trataba de dictar a los shuar lo que tenían 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.

Por entonces le quedó claro que las tareas de oficina no eran su camino, y empezó a trabajar en su comunidad, durante un año, como profesor de Opciones Prácticas, educando a los hijos de sus compañeros, de sus tíos y de sus hermanos y explicándoles cómo hacer un huerto de manera natural, sin usar pesticidas, cómo plantar ayahuasca y jengibre o cómo alimentarse.

De las palabras de Ricardo se deduce que, tras la búsqueda de visión que había realizado al finalizar su año sabático, tras haber completado la educación secundaria, con dieciocho o diecinueve años, comenzó a sanar a otras personas; también realizó sanaciones entre sus compañeros de universidad y, tras ella, a su familia, a sus amigos, a los hijos de sus amigos y a los hijos de los compañeros de la escuela. De hecho, en la Asociación Sevilla Don Bosco, compuesta por cincuenta y dos comunidades indígenas, Ricardo empezaba a ser conocido como sanador y, como profesor de Opciones Prácticas, sus alumnos se le acercaban diciéndole: «Profe, estoy malito de estómago, vengo para que me cures», lo que le daba fuerza y confianza para poder curar a niños «que son tus propios alumnos». Ya en el año 2005, cuando viajó a España, una de las asociaciones de *uwishín* que formaban parte de la Federación Shuar le entregó un documento que lo autorizaba a viajar y a trabajar en calidad de *uwishín*.

2.3. La formación como *uwishín*

Ricardo era un *uwishín* de nacimiento, al igual que su padre Carlos, y que su hijo; circunstancia que ya antes de su alumbramiento, estando en el seno de su madre, y

luego a lo largo de su infancia y juventud, hizo que los cuidados hacia su persona se dirigieran a potenciar dicha condición. Las seis búsquedas de visión que realizó a lo largo de su vida fueron orientándolo, pero ni estas ni los cuidados familiares hicieron de Ricardo un *uwishín* plenamente desarrollado, algo que no se produjo hasta que se formó mediante dietas y retiros en la selva. No tengo constancia de cuándo empezó el aprendizaje inicial de Ricardo como *uwishín*, pero debió ser con posterioridad a su primera búsqueda de visión, cuando contaba con trece años de edad.

Los maestros de un shuar pueden ser múltiples y, por orden de importancia, pueden serlo sus propios familiares, sus padres, su suegro, amigos de la misma u otras nacionalidades, como quichuas, otros shuar que antes de morir le transmitieron 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 importantes portadores de la tradición chamánica shuar; aunque todas las líneas de transmisión de conocimiento son igualmente significativas, vengan del padre, de la madre, del abuelo, del suegro, etc. Cuando alguien le transmitía sus conocimientos a Ricardo, este adquiría la responsabilidad de cuidar de su familia cuando esa persona faltase, como la de ser maestro de sus nietos. Los maestros que tuvo Ricardo son fueron Hilario Chiriap (shuar), Katan (shuar), Luis (shuar), Gabriel (quichua) y José (shuar):

Cuando 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).

Aunque Ricardo no empleaba propiamente el término «dieta» para referirse a su formación supervisada por otro *uwishín* en la selva, sí se correspondía con el tipo de enseñanza que los vegetarianos denominan con ese vocablo. Las dietas se iniciaban tomando «la mezcla binaria de liana y hoja», es decir, *B. caapi* y, seguramente, *P. viridis*, si bien podría tratarse también de yají (*Diplopterys cabrerana*); luego, sobre la mezcla binaria iban añadiéndose nuevas plantas —aditivos—, para finalizar la

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

dieta tomando únicamente la combinación inicial. Una posible diferencia entre la dieta shuar y la vegetariana es que la primera parece incluir una transmisión de poder o conocimiento, del maestro al aprendiz, en forma de flema o alguna técnica similar; consecuentemente, el vínculo que se establece entre ambos es mucho más estrecho que el que puede darse en la formación vegetariana.

Durante la dieta, el «autocontrol» es una cuestión clave en la formación que 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». Por ello es importante no pensar en ningún deseo, porque el poder de visión que hay en los sueños es el mismo de sentir y de visualizar que se adquiere con la planta, es decir, el medio que tiene el *uwishín* para diagnosticar lo que tiene una persona. Además de autocontrol, Ricardo destacaba 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.

Le pregunté por qué era tan importante mantener ese orden, tirar las cosas en su sitio, y Ricardo me contestó:

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 *uwishín* 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.

La comida se entierra porque en ella va la energía de la persona que está formándose; así, si eso se hace de un modo desordenado, «luego esa energía se suelta e incluso se transforma en energía que no es buena», y si una persona pisa por ahí y enferma, se debe a que 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 el hecho de que cuando un *uwishín* tira una cáscara de plátano pasa algo y cuando lo hace un shuar normal no ocurre nada radica en que el primero 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 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 finaliza con 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 afectarles 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». En la selva, si 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 misma, «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 encontraba en el apego a las cosas; o dicho de otro modo, el *uwishín* no había sido capaz de traspasar un determinado punto de su identificación con la ayahuasca, no había logrado sentirse la «misma medicina» y se había separado de ella identificándola como la causante de la enfermedad, como algo ajeno a sí mismo y dañino para su ser. No había pasado la prueba y su formación se había quedado detenida en ese punto.

La formación del futuro *uwishín* parece incluir la transmisión de poder o conocimiento mediante la transferencia directa de energía del maestro al aprendiz, lo que implica establecer un vínculo entre dos personas de cuya naturaleza apenas conocemos nada. Ricardo hablaba de esa transmisión como si fuera un *pack* completo, único, bien definido, un acto determinado y concreto de traspaso de algo que es, al mismo tiempo, energía/poder/conocimiento. Lo resumía afirmando que «la transmisión es algo sencillo, pero también fuerte», y la situaba en tres contextos: entre dos *uwishín* que decidían compartir sus energías y técnicas propias porque consideraban que podían complementarse bien y adquirir así nuevas herramientas de «sanación y curación», tras lo cual ambos pasaban a llamarse «amigos»; en el contexto de la dieta, en la que el maestro traspasa sus energías y técnicas a su aprendiz; y en una transmisión especial

que se produce 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 técnicas de trabajo, su energía de poder curativo y sanador».

Los *uwishín* saben, más o menos, cuándo van a desencarnar y la causa por la que van a hacerlo; entonces llaman a la persona a la que le van a «dejar» sus conocimientos, que tiene que ser alguien espiritual, no escogen a cualquiera, tiene que ser «una persona de gran confianza», y realizan una ceremonia con *natem*, solos el transmisor y el receptor de sus conocimientos. En ella se toma gran cantidad de *natem* y, con la fuerza que le proporciona, el *uwishín* «extrae todos sus poderes» y los transmite al receptor a través de la boca o abriendo un «canal» en la cabeza, en la parte de la coronilla.¹⁴ Ricardo se refería también a esos «poderes» y «energías» como «conocimiento», que relacionaba 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», y 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, este tiene una recaída física, sigue siendo el mismo, aunque sin esa fuerza espiritual, y el receptor lo cuida 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 para elaborar medicinas y conoce unas determinadas plantas.

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

3. OTROS CHAMANES CON LOS QUE HE TRABAJADO

A lo largo de varios años he participado en ceremonias de ayahuasca pertenecientes a las cuatro modalidades chamánicas altoamazónicas referidas en el epígrafe 3 del

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

capítulo anterior, guiadas por alrededor de veinte chamanes diferentes; en este sentido, la descripción de las ceremonias de ayahuasca que figura en el capítulo 5, así como los análisis efectuados en el 7 y el 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. No obstante, también debo mencionar a un conjunto de chamanes con los que tuve ocasión de tomar ayahuasca en menos ocasiones y que han mostrado un interés variable a la hora de participar en ella; de modo que nuestra relación se ha circunscrito, por lo general, al momento de la propia ceremonia de ayahuasca, pues se trataba de personas que estaban de paso por España, 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 nació en Buenos Aires (Argentina) en 1969. Su madre, que practicaba la kinesiología y a la que le atraían los «temas alternativos», lo llevó a hacer un curso de chamanismo, siguiendo el método Harner, que lo sumió en una gran crisis interior. Por aquella época le diagnosticaron un problema de pericardio cuya solución médica pasaba por la cirugía, pero no le garantizaban una recuperación total, por lo que buscó otras opiniones. Como ya conocía la existencia de la ayahuasca a través de libros, logró «un vago contacto» y viajó a Perú alrededor del año 1996; allí tomó ayahuasca con un vegetalista, pero la experiencia fue «horrible» —llena de visiones «de monstruos, de formas puntiagudas»— debido a que llevaba como aditivo toé, probablemente *Brugmansia suaveolens* (Humb. y Bonpl. ex Willd. [Bercht. y J. Presl]). El vegetalista le recomendó que fuese a tomarla a Pucallpa, con un chamán llamado Juan Flores; por lo que, a pesar de la mala experiencia pasada, a los pocos días viajó a aquella ciudad y participó en una ceremonia dirigida por él. Flores le propuso que fuese a su chacra, próxima a Pucallpa, a dietar; y allí permaneció Esteban durante dos meses: «Me cambia la vida entera, me cambia el cuerpo y el pensamiento». Una de las plantas que dietó fue la canela, y en su última ceremonia «vio» cómo unos médicos le metían sus dedos alargados en el pecho y lo operaban: tras aquella visión, las molestias de pericardio se convirtieron en raras y transitorias, y solo «cuando me paso mucho», precisa Esteban. Las visiones de «médicos» que operan en «hospitales» son descritas por los chamanes y por participantes en ceremonias con cierta frecuencia (epígrafe 1.2, capítulo 4).

Claudio, al igual que su hermano Esteban, nació en Buenos Aires, en 1971. Estando Esteban ya afincado en Madrid, le informó de que Juan Flores viajaría a Argentina de la mano de un psicólogo llamado Sacha Domenech (cf. Labate 2011, 208-210), que también dirigía ceremonias de ayahuasca y de wachuma (*Trichocereus pachanoi*), igualmente conocido como *sanpedro*. Claudio tomó ayahuasca por primera vez con

Juan Flores hacia 1998, siendo el anfitrión Sacha (*cf.* Labate 2011, 144-145): entonces se organizaban ceremonias dos fines de semana seguidos, y Claudio asistió, en total, a cuatro de ellas, tras lo cual se convirtió en «paciente» de Sacha y con él inició un proceso de «desintoxicación» y sanación, que dura tres o cuatro años, en un centro en la Pampa. Claudio no se consideraba dependiente de droga alguna, sino que más bien se sentía «pobre espiritualmente». En el año 2001 cerró la empresa para la que trabajaba en Argentina y se trasladó a vivir a España; a partir de 2002 comenzó a viajar a Perú a dietar, y «empieza a existir mi alma dentro de mí».

Nak, que nació en Madrid en 1971, estudió Arte Publicitario y trabajó como diseñador gráfico y productor de instalaciones audiovisuales. Tomó ayahuasca por primera vez en una ceremonia dirigida por Esteban en la sierra de Madrid, tras lo cual decidió viajar a Perú a dietar con Juan Flores. Posteriormente viajó con regularidad a la selva peruana, donde dietó también con Winston Tangoa, y en una de las sesiones, «con un palo [árbol] determinado, me cambió la vida».

Esteban, Claudio y Nak desarrollaron una carrera chamánica muy parecida y dietaron con los mismos chamanes: Juan Flores, Winston Tangoa y Ernesto García. Hacia 2007 decidieron constituir una asociación llamada Hermanosis, a través de la cual organizaban las ceremonias de ayahuasca que, con frecuencia, dirigían los tres conjuntamente; a día de hoy, la asociación es llevada únicamente por los hermanos Kutzwor.

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, que tomó ayahuasca por primera vez en España en el año 2000, tras lo cual viajó a la selva, donde empezó a dietar; conduce las ceremonias de ayahuasca junto con su mujer, Kuitzi, de origen francés.

Don Rafael (pseudónimo) nació en la provincia de Castellón hacia 1975, y 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; en la selva peruana, este tratamiento lo reciben los vegetalistas con un prestigio reconocido como señal de respeto. En su página web aparece descrito su proceso de chamanización, que se inició cuando, con dieciocho años, viajó a la selva peruana y comenzó 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 nació alrededor del año 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. Empezó a formarse como chamán, en la región del río Ucayali, con maestros shipibos y, posteriormente, con lamistas; y él mismo comenta que, cuando tomó ayahuasca por primera vez, a mediados de los años ochenta, lo reconocieron «como uno de los nuestros» y que 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 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». Y Calixto, que cuenta con 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.

Se presenta a sí mismo como un *chakaruna*, 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» (capítulo 4).

Winston Tangoa, nacido alrededor de 1960, es un vegetalista mestizo de origen lamista cuyo abuelo, don Aquilino Chujandama, era un conocido chamán del Departamento peruano de San Martín con el que empezó a dietar a los catorce años. También lo hizo con Juan Flores, trabajó en el Centro Takiwasi y creó el suyo propio en las proximidades de Chazuta.

Ernesto García, que ya ha sido mencionado por su relación con Josep Vila i Tronchoni (epígrafe 1.4, capítulo 4), nació en 1969 en un lugar llamado Nankín, junto al río Tigre, provincia de Loreto, Perú. De «familia mixturada», se crió con sus abuelos,

siendo su abuelo quien, en los periodos vacacionales, lo llevaba a visitar distintos ríos de la región y, ya antes de los once años, le dió a beber «medicinas naturales» para que estuviese fuerte y pudiera estudiar: el abuelo «no explicaba, simplemente daba» las bebidas. En el capítulo 6 se describe una dieta de tabaco dirigida por él.

José Luis, nacido en Madrid en 1964, tiene una formación ecléctica y ha mantenido contacto con diversos maestros procedentes de distintas tradiciones chamánicas, como Carlos de León de Wit (México), Juan Ruiz (Perú), Hilario y Miguel Chiriap (Ecuador) o don Patricio (México), así como con maestros pertenecientes a otras tradiciones espirituales, como Chogyal Namkhai Norbu, Tenzin Wangyal Rimpoché o Maa Parvath.

Por último, Valerio Cohaila, natural de Tacna, Perú, y nacido en 1954, es un *yatiri* (chamán) aymara que en 2002 fue reconocido como líder espiritual del Camino Rojo, quedando autorizado para dirigir su propia asociación adscrita a la Native American Church; en el año 2009 se le otorgó el título de *chief*.

5. Las ceremonias de ayahuasca

Durante la realización del trabajo de campo comprendido entre los años 2008 y 2014 participé en setenta y una ceremonias de ayahuasca. Las semejanzas y diferencias que podemos encontrar entre las de la modalidad originaria —representada aquí a través de la labor de Ricardo Awananch— y las de la vegetarianista son parecidas a las que se dan si comparamos entre sí las de los distintos vegetarianistas; es decir, las ceremonias de Ricardo pueden ser equiparadas con las de los vegetarianistas dado que todas tienen un «aire de familia». Sin embargo, hay una variabilidad evidente entre las dirigidas por diferentes chamanes, y también entre las conducidas por 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 uno tiene su propio «arte», un «estilo», un tipo de energía que distingue sus ceremonias de las de los restantes chamanes.

Para referirme a las de ayahuasca he optado por describir una ceremonia tipo, reflejando las principales semejanzas que se producen, 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 prácticas. Esta ceremonia tipo no debe servir para formarse una idea de cómo «debe ser» cualquiera de ellas (*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 prácticas, 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 las mismas, lo que Lakoff (71 y 76) denomina «efecto prototipo», que trataré de evitar señalando, como ya he indicado, las variaciones más importantes que se dan entre las ceremonias en las que he participado.

La práctica tipo que describiré se corresponde con un esquema general que se da con mucha frecuencia: los participantes han sido 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 la 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), otra liminar (epígrafe 4, capítulo 5) y una posliminar (epígrafe 5, capítulo 5). La fase preliminar podría iniciarse entre una semana y tres días antes del sábado mencionado, periodo en el que los participantes empiezan a modificar determinadas pautas de comportamiento según las indicaciones o prescripciones previas que han podido recibir, como puede verse en el epígrafe 1 de los que figuran en este mismo capítulo, en el que también se señalan los caminos que puede seguir una persona para participar en las ceremonias a pesar de la invisibilidad de dichas prácticas: consideraciones acerca de cuándo y dónde se celebran, los diversos procedimientos para el filtrado de los participantes y, finalmente, observaciones acerca de la fijación de los precios de las mismas y los dilemas a los que se enfrentan los chamanes al valorar un trabajo de carácter espiritual.

El epígrafe 2 se centra 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: los instrumentos musicales, el tabaco, diversos envases que contienen líquidos como ayahuasca, agua y perfumes, los sahumerios, variados objetos para hacer «limpias» y la vestimenta.

En el epígrafe 3 nos situamos ya en el sábado por la tarde, cuando van llegando los participantes y orientándose en el espacio ceremonial. Su apartado 3.1 se focaliza en la llamada «ronda de presentaciones» o de «propósitos», momento en el que los asistentes se encuentran 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 3.2 se muestra 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 de cada uno en particular. Y en el punto 3.3 se describen los momentos previos a la toma de ayahuasca, en los que el chamán realiza diversas acciones encaminadas a atraer la atención hacia lo que van a experimentar los asistentes, 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 ser considerado el «trabajo», que es la parte que se lleva a cabo bajo los efectos psicoactivos de la ayahuasca y en la que los participantes pueden experimentar lo que acostumbra a llamarse trance o estado de consciencia no ordinario (epígrafe 4.1, capítulo 5). En el punto 4.2 se describen, 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 apartado 4.3 es mencionado un fenómeno que no se da en todas las ceremonias de ayahuasca, como es la apertura de otra ceremonia dentro de la que está teniendo lugar y que es relevante porque permite experimentar cómo pueden introducirse distintas energías de forma controlada y cómo se abre y se cierra un espacio/tiempo ceremonial. En el 4.4 se señala el momento en el que puede hacerse una segunda toma de ayahuasca y que marca, en cierto modo, una fase de transición caracterizada por pasar de una etapa purgativa a otra más introspectiva. El apartado 4.5 se centra ya en el momento en el que el chamán abre el espacio para la realización de las terapias sobre los participantes mediante el empleo de diversos procedimientos terapéuticos, cuyo análisis se lleva a cabo a lo largo del capítulo 7. Finalmente, el punto 4.6 describe el cierre del trabajo y el final de la fase liminar de la ceremonia, lo que incluye la recogida de diversos testimonios de informantes en las llamadas «rondas de integración».

La descripción de la ceremonia de ayahuasca concluye con el apartado 5.5, que comprende la fase posliminar de la misma y que puede extenderse hasta una semana después de finalizar. No obstante, como suelen señalar los chamanes, el verdadero trabajo empieza al día siguiente de la ceremonia, que es cuando el participante comienza a ser consciente de los 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 no lo es acerca de quién dirige ceremonias en España. Los chamanes y psicoterapeutas que las organizan, salvo excepciones, no las anuncian públicamente, ni tampoco las iglesias ayahuasqueras divulgan 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 Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca (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 Plataforma 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 suele recomendársele 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 alguno de los participantes de esa noche, y más raro aún que no conozca a alguien que haya tomado ayahuasca anteriormente.¹ Una vez que se logra entrar en contacto con quien ha tomado ayahuasca, ya es posible establecer relación con un chamán o con alguna persona que le organice las ceremonias, a los que a veces se los denomina «facilitadores»; a partir de ese momento, el modo de estar informado de cuándo se celebra una sesión suele ser mediante mensajes de correo electrónico, cuyo contenido suele ser elusivo.

Los chamanes amazónicos rehuyen ser llamados así, y el nombre que dan a sus sesiones trata de evitar, igualmente, referencias explícitas a la práctica chamánica. Ricardo las 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»; y Calixto como «Terapia Transpersonal Integrativa. Medicina Amazónica y Psicoterapia». Asimismo, no tienen un calendario para las mismas: los trabajos suelen celebrarse los sábados y se inician a una hora variable que puede oscilar entre las ocho y las once de la noche. Por su parte, los vegetalistas que viven en España pueden anunciar las fechas de las ceremonias que tendrán lugar en los meses venideros, con el objetivo de que los participantes puedan organizar su agenda, pero cuando no viven en el país, las publican puntualmente, una a una. Hasta que no se aproxima la fecha de la celebración no se sabe a ciencia cierta cuántas personas ni quiénes participarán, de tal forma que la composición y el número de asistentes puede variar notablemente de una a otra. Una persona puede acudir a ceremonias de distintos chamanes, pero lo habitual es que tome ayahuasca con uno solo, con una frecuencia irregular.

Las ceremonias suelen realizarse en lugares apartados de los núcleos urbanos, aunque en una ocasión asistí a una en el centro de Barcelona y a otra en el de Madrid. Tres se desarrollaron al aire libre, en lo alto de una montaña o junto a un río; en veinticuatro ocasiones tuvieron lugar en salas habilitadas para la ocasión en viviendas

¹ En los últimos años, la comunidad ayahuasquera ha visto con preocupación la proliferación de publicidad de pago en redes sociales como Facebook o Instagram; difusión que ocasiona que la oferta de toma de sustancias llegue potencialmente a todo tipo de personas de manera indiscriminada, sorteando los mecanismos de seguridad y autocontrol de la propia comunidad ayahuasquera, como es la comunicación informal entre personas o boca-oreja.

unifamiliares; otras veinticinco en fincas particulares que disponían de instalaciones adecuadas para la celebración de las mismas; tres en salas destinadas a la práctica del yoga y actividades similares; y once 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; sin embargo, en los que se envían para anunciar las de chamanes que viven en España, estas indicaciones suelen omitirse, dado que los destinatarios de los correos son personas que estos conocen personalmente o han sido recomendadas por conocidos suyos, dándose por hecho que unos informan a los otros de ese tipo de detalles. Hacia el año 2010, dichas 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. Así, cuando estas informaciones se explicitan en un mensaje de correo, toman la forma de «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 mismas 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 el no respetar los consejos puede influir de alguna manera, y no de forma positiva, en su desarrollo, 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», para permitir «que tenga el mínimo de toxinas, aumentando su sensibilidad y haciendo que la experiencia se viva de una forma más profunda» y para «sensibilizar el cuerpo mediante una dieta previa de purificación». Leopoldo aconseja ayunar o comer ligero los días anteriores y siguientes a la sesión, así como 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) dice que es una carne muy grasa, y por eso la desaconseja especialmente. Calixto sugiere una «dieta previa de purificación» consistente en la supresión de carnes rojas, en especial la de cerdo, sal, azúcar, ajo y fuertes condimentos, lácteos, frituras y marisco.

Respecto a las sustancias psicoactivas legales e ilegales, en los mensajes se desaconseja tomar alcohol y bebidas estimulantes como el café o fumar marihuana; y las recomendaciones acerca de la anticipación con la que debe dejarse todo tipo de medicamentos son muy variables, oscilando desde dos semanas antes de la ceremonia en contextos psicoterapéuticos a un día antes en ámbitos religiosos. Basándose en información farmacológica, se aconseja, en especial, evitar los medicamentos que actúan sobre los receptores serotoninérgicos —antipsicóticos, antidepresivos ISRS— y los alimentos que contienen tiramina —fermentados como el queso, embutidos, conservas, vinos, etc.—, dada 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 no realizar prácticas sexuales que impliquen un orgasmo antes y/o después de las ceremonias: hay quien aconseja evitarlas el día anterior y el posterior, y hasta quien amplía el plazo a una semana antes y otra después; de cualquier modo, si se mantienen, que 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 también se dan indicaciones sobre la vestimenta. En la modalidad religiosa, el uso está regulado para sus miembros, que utilizan uniformes y signos distintivos de su estatus en la organización religiosa, y sus ceremonias se celebran siempre con luz, ya sea natural o artificial, a diferencia de las de las modalidades originaria y vegetalista, que suelen desarrollarse en penumbra o en total oscuridad; hecho que puede explicar, en parte, que en la religiosa 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 homogeneidad del resto. Por regla general se aconseja vestir de blanco o con colores claros y evitar el rojo o el negro, que se asocian con emociones negativas que es mejor evitar; según se explica, el blanco hace más receptivo al participante a la práctica espiritual, dado que es el «color de la protección espiritual». Sin embargo, en la modalidad vegetalista, el consejo es, simplemente, que se utilice ropa cómoda.

Por otra parte, 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 el que se «abre el espacio» a que ocurra cualquier cosa o, dicho en otros términos, pase lo que tenga que pasar; como afirma Esteban, «nosotros abrimos el espacio, luego viene quien tiene que venir». Las ceremonias pueden llevarse a cabo con veinte personas o con cuatro, unas veces con cuarenta y otras con quince; de hecho, en muchas ocasiones no se sabe *a priori* cuántas serán ni quiénes acudirán, salvo en aquellos casos en los 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 los participantes

que toman ayahuasca por primera vez es la persona que los 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, a 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 le 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; y en ella se le pregunta si padece alguna enfermedad, toma algún medicamento y cuáles son sus motivos para querer participar. En este sentido, a veces el mismo día de la ceremonia se le hace firmar un documento de «consentimiento informado» en el que se recogen sus datos personales y en el que declara participar de manera responsable y voluntaria y estar informado «sobre los riesgos potenciales asociados al consumo de ayahuasca», así como no padecer determinadas patologías físicas ni trastornos psicológicos y no 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, pues 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 alguno de ellos, 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 suele omitirse, 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; intermediación debida, fundamentalmente, al prejuicio de los chamanes a hacerlo personalmente y a la cuestión de que el dinero no es algo que deje indiferentes ni a chamanes ni a participantes. Sobre este tema, el periodista Carlos Suárez Álvarez es autor de dos relatos en los que el asunto 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 ese recelo 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). No obstante, al personaje vuelven a asaltarle las dudas más adelante: «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» (136). Posteriormente tiene lugar 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.

Al respecto, si bien hace unos años podía afirmarse que los ingresos procedentes de las ceremonias de ayahuasca no constituían el principal medio de vida de los chamanes, sino que este procedía de otros quehaceres profesionales —las labores como terapeutas, artesanos, diseñadores gráficos, actividades hosteleras, etc.—, esto parece estar cambiando. La fijación del precio de la ceremonia siempre es algo controvertido. Nak comenta que, ante la duda de cobrar o no por realizar un trabajo espiritual, su maestro Juan Flores le dijo que «si no cobras, se te adelgazan los espíritus». El antropólogo Josep Maria Fericgla (1994, 194-195) cuenta un episodio similar en el que su maestro shuar Juank lo aleccionaba «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»; posteriormente, Fericgla (2000, 127) se refiere al 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 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 ni los propios chamanes. Pueden calcularse con relativa facilidad los gastos fijos que origina una ceremonia: el coste de la ayahuasca, del alquiler del lugar, de la comida, del desplazamiento, etc.; y en este sentido, el 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 y el precio de la estancia y 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 herramientas de trabajo adicionales. Quienes llevan años viajando a Perú comentan cómo los precios se han encarecido, tanto los de la planta como los de las dietas; y al respecto, Esteban, a su vuelta de una de ellas a finales de 2014, comentaba escandalizado que el de una

ceremonia de ayahuasca en Perú ya era más caro que el estipulado por Hermanosis para una realizada en España. El precio de las dietas ha subido tanto 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 unos o en otros, según les sea más ventajoso; y la inflación en la selva se hace sentir en España. «Los gringos han jodido todo», afirma Josep, incluyéndose él mismo entre los gringos.

No obstante, hay un valor que no es fácil calcular: el 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 de ellos toman como referencia el mercado, considerando «mercado» tanto otras prácticas espirituales como las 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.

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 apenas alcanza los setecientos euros mensuales (en el año 2018); o 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 cuantía que estimara adecuada o que no pusiera dinero alguno. Las cantidades aportadas oscilaron entre los veinte y los cien euros por persona, de modo que la contribución media fue de cincuenta, siendo sesenta euros el precio habitual que ellos cobraban; asimismo, observaron que habían acudido 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 esos 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, y Josep afirma que siempre hay algún participante que no tiene medios para pagar su trabajo, por lo que 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 suele componerse de instrumentos musicales, tabaco, diversos envases que contienen líquidos como ayahuasca, agua y perfumes, sahumerios y variados objetos para hacer limpias, así como de determinada vestimenta; 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 los espíritus; interacción que tiene por objeto obtener protección personal para el chamán y para los participantes, además de para invocar o expulsar energías y limpiar y equilibrar los cuerpos. La mayor parte de la parafernalia es 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; no obstante, hay otros objetos cuya única finalidad es canalizar la energía de la ceremonia y se sitúan en el centro del espacio donde esta tiene lugar.

Algunos chamanes optan por repartir la parafernalia por el suelo, a los lados de los cojines o de la colchoneta sobre los que se sientan, en un aparente desorden. En la figura 1 se aprecia la colchoneta que, durante la noche, ha utilizado uno de los chamanes de Hermanosis, y a su izquierda se encuentran 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*.



Figura 1. Ceremonia organizada por Hermanosis; Métrida (Toledo), 25 de febrero de 2012.

Otros optan por colocar la parafernalia frente a ellos, sobre una tela a modo de mantel o encima de una mesita auxiliar baja; y en otras ocasiones 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, servir para canalizar una determinada energía durante la ceremonia. En la figura 2 puede observarse la mesa-altar de Ricardo, donde se encuentran un bote de cristal con la ayahuasca y botellas con diversos tipos de perfumes, un vaso, también de cristal, con una cuchara con tabaco para «percibir» por la nariz, un trozo de liana del género *B. caapi*, el *tumank* (arco formado por una caña), plumas y piedras para

hacer las limpias y otros objetos diversos. En la figura 3 puede verse la mesa-altar de Fernando y Kuitzi, en la que se encuentran representadas entidades budistas con el propósito de proporcionar calma y protección durante la ceremonia. A la izquierda podemos observar la estampa del Mañjuśrī, uno de los *bodhisattva* más importantes de la tradición mahāyāna que en ocasiones es considerado como la encarnación de la sabiduría de todos los budas (Buswell y Lopez 2014): está representado con una espada con la que, según Fernando, corta la ignorancia, «algo así como la bofetada compasiva que a veces necesitamos»; a la derecha hay otra imagen en la que vemos a Padmasambhava. Por último, en el centro se encuentra la figura en madera de Buda que, en la ceremonia, pretende representar al participante que se sienta frente al altar para tomar la «medicina» que está a la derecha, en dos botellas.



Figura 2. Mesa-altar de Ricardo Awananch, 28 de octubre de 2012.

También puede disponerse en el centro del espacio ceremonial, en el suelo, lo que denomino «altar», dado que está constituido por objetos cuya finalidad exclusiva es canalizar de una manera determinada la energía o la fuerza de la ceremonia. El altar de Josep (figura 4) está colocado en el centro de la sala y constituido por una tela rectangular, extendida en el suelo, sobre la que pueden verse,



Figura 3. Ceremonia de ayahuasca en Puerto Maldonado (Perú), ca. 2010; imagen cedida por Fernando.

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).



Figura 4. Altar de Josep Vila i Tronchoni; provincia de Cáceres, 29 de noviembre de 2015.

En el lado del altar que queda frente a Josep figura, a la derecha, una imagen de Jesucristo, al que se refiere en todo momento como «el primero entre los iguales», nunca como Dios o Jesucristo, y que representa «la consciencia, el amor puro»; y a la izquierda una ilustración que muestra a un chamán, vestido con una capa y una caperuza con forma de cabeza de venado, sosteniendo un bastón y rodeado de animales: la imagen 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 la compró para regalársela; 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». En medio de las dos ilustraciones aparece 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 encarnan, para Josep, sus orígenes como curandero, cómo conoció la ayahuasca a través del Santo Daime, en Cataluña, y cómo posteriormente inició su formación con las dietas que realizó en la selva peruana.

En los laterales derecho e izquierdo del altar (figura 5) se sitúan 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 los nudos kármicos que se encuentran en los *nadis*,² 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).



Figura 5. Altar de Josep Vila i Tronchoni: a la izquierda Amma y, a la derecha, Madre Meera; provincia de Cáceres, 28 de noviembre de 2015.

² Término sánscrito para referirse a canales energéticos en el cuerpo.

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 incorporó un altar, en sus ceremonias al aire libre, para las dietas que organizaba en España durante el verano. En la figura 6 se aprecia una tela, en forma de corazón, sobre la que se encuentran 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 puede verse una olla conteniendo la infusión de alguna planta.



Figura 6. Altar de Hermanosis; Jarandilla de la Vera (Cáceres), 9 de agosto de 2014.

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

En las ceremonias de ayahuasca pueden emplearse también muy variados instrumentos musicales que, en la modalidad vegetalista, suelen ser la *shacapa* y la maraca. La *shacapa*, que cumple la doble función de instrumento musical y utensilio 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 se usa para marcar el ritmo de los *ícaros*, y como instrumento para la limpia 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; según Ricardo, si tiene las hojas frescas «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 él, 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, es importante no solo el aire que levanta, sino también el sonido que produce, y si, además, sus hojas aromatizan el aire, mucho mejor. Hay chamanes que trabajan con *shacapas* que traen de Perú, pero, al estar secas y debido al uso, las puntas de las hojas van rompiéndose, por lo que, en ocasiones, para una ceremonia improvisan una *shacapa* cortando hojas de variedades de palma, palmera o bambú, que crecen en España, así como de arbustos como el romero (véase figura 1).

Por su parte, la maraca, que produce un sonido rítmico similar al de la *shacapa*, es un instrumento que suele acompañar los *ícaros*: 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». En cambio, en esos momentos iniciales de la ceremonia, Ricardo emplea un instrumento, llamado *tumank* (figura 7) y 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 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, entre risas, Ricardo se refería al *tumank* como su «arco para matar malos espíritus». Por otra parte, un instrumento similar, el arpa de boca, al que también se denomina «quebracabezas», es usado por Esteban.



Figura 7. Ricardo Awananch tocando el *tumank*; Boadilla del Monte (Madrid), 8 de mayo de 2009.

Respecto al tambor, es un instrumento que se utiliza en las ceremonias de manera excepcional, pues, por lo general, se considera que el sonido que emite es demasiado potente para emplearlo bajo los efectos de la ayahuasca, además de que debe usarse 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 utilizado ocasionalmente con personas que han tomado ayahuasca pero que no logran entrar en trance, ya que permite «activarles el vientre»; también puede serlo cuando en una ceremonia la «energía está baja», o cuando la «energía está espesa». En las ceremonias vegetalistas en España también pueden emplearse otros instrumentos como la guitarra, los cuencos tibetanos, las flautas de pan, el *udu* —instrumento de percusión de origen africano—, la kalimba, el harmonium, etc.

En cuanto al tabaco, tiene un papel central en el chamanismo amazónico en general (Wilbert 1987) y es usado como planta maestra para ser dietado, como purgante y como aditivo de la ayahuasca. En las ceremonias de esta última está presente en distintos formatos: como cigarro mapacho se utiliza 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 (figura 8).



Figura 8. Mapachos de distinto tamaño comparados con un cigarrillo convencional de la marca Ducados.

En ocasiones también se usa como «tabaco de la palabra», para lo que se utiliza un cigarro confeccionado con hojas de maíz que va siendo fumado por turno entre los participantes. El tabaco en forma de rapé o líquido, para ser aspirado o percibido por la nariz, suele ser empleado en distintos momentos de las ceremonias. En la figura 9, Ricardo macera en agua un trozo de tabaco que ha cortado de un mazo y lo prensa con la ayuda de una cuchara para que desprenda su jugo.



Figura 9. Ricardo Awananch preparando tabaco para ser percibido por la nariz; Boadilla del Monte (Madrid), 8 de mayo de 2009.

Los «perfumes» son otra herramienta importante para la dirección de una ceremonia de ayahuasca, y a pesar del nombre que reciben, su función no es la de perfumar, sino la de 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 en la figura 10, que pueden utilizarse solos o mezclados entre sí. Un perfume muy usado es el Agua de Florida, más conocida como «Agua Florida», de la marca Murray y Lanman, fabricada por el Consorcio Industrial de Arequipa, S. A. y que se comercializa, principalmente, en botellitas de plástico de 270 ml con una base de alcohol de 96° (Marcus 2022a). Hacia 2011 fue prohibido, en el aeropuerto de Lima, su transporte en maletas, supuestamente debido a que su alto grado alcohólico lo convertía 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 11 se aprecia un mostrador, en el área de facturación de dicho aeropuerto, donde se muestran los envases prohibidos y se aprecia, en primer plano, una botella vacía de Agua Florida. En varias ocasiones, dichas botellas eran requisadas tras ser facturado el equipaje, con el riesgo de perder el vuelo, por lo que la alternativa es comprarlas, a mayor precio, 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 10. Perfumes que se comercializan en Perú con fines ceremoniales y son empleados por Hermanos; Jarandilla de la Vera (Cáceres), 9 de agosto de 2014.



Figura 11. Muestra de artículos prohibidos para ser transportados dentro del equipaje; Aeropuerto Internacional Jorge Chávez (Lima, Perú), 13 de junio de 2012.

La opción seguida por varios chamanes es elaborar ellos mismos las fragancias siguiendo los métodos empleados por los perfumeros amazónicos: una base compuesta por alcohol etílico o aguardiente de caña en la que dejan macerar distintas plantas como la ruda, los bulbos de piripiri, raíces y cortezas diversas o flores, a las que pueden añadirse 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 habitual 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 han optado por usar pulverizadores de plástico.

Los sahumeros también son frecuentes en las ceremonias de ayahuasca, y en ocasiones se emplean pebeteros en los que se prende carbón prensado o brasas que se extraen de las estufas o chimeneas que puede 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. A veces Ricardo 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, y la que emplea Ricardo es la más abundante y variada, teniendo como finalidad ser empleada en las limpiezas. La mesa-altar de Ricardo, tal como aparece en la figura 12, 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 sahumeros, tabaco y perfumes; sin embargo, la parafernalia que emplea en España no es la que utilizaba en Ecuador, dado que el tráfico internacional de muchos de estos objetos —como los de origen animal o vegetal— está sometido a control y podrían ser requisados en las aduanas, de hecho, la que usa actualmente procede en gran medida de regalos de los participantes en las ceremonias celebradas en este país. Respecto a la vestimenta, muy rara vez los chamanes visten ropas o complementos distintivos de su estatus en las ceremonias que tienen lugar en España, por lo que no difieren de manera singular de los del resto de integrantes. Suelen utilizar la misma ropa que traen de la calle, cambiándose la camiseta o la camisa por otra limpia que, a veces, simplemente se ponen encima de la que ya llevan. En verano suelen vestir un pantalón de chándal y una camiseta, y en invierno cubrirse con un poncho o un forro polar; y si lucen 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, aunque, en ocasiones, como

ya se ha señalado, la indicación expresa es la de usar el color blanco cuando el chamán busca orientar la ceremonia hacia un «trabajo espiritual», señalando al mismo tiempo que se trata de «un detalle, no importante pero sí significativo». En Iquitos, el tabaquero Ernesto usa en las ceremonias un pantalón de chándal, una camiseta de tirantes y unas chancas, y su recomendación es combinar siempre colores: los colores atraen determinadas energías, y vestir de uno solo capta un único tipo de energía, lo que puede provocar desequilibrios en la persona; así, por ejemplo, comenta que todos sus pantalones de chándal llevan cosidas en los laterales unas cintas de otro color, por lo que si una persona gusta vestir de uno solo, puede portar un pequeño broche o un collar de otro diferente para equilibrar la energía del color dominante.



Figura 12. Mesa-altar de Ricardo Awananch; Boadilla del Monte (Madrid), 8 de mayo de 2009.

3. EL TIEMPO PREVIO A LA PRIMERA TOMA DE AYAHUASCA

La ceremonia tipo que se describe 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 lugar, observan dónde va a sentarse 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 suelen colocarse en cualquier sitio, donde encuentran un hueco, o junto a la persona con la que vienen. En la figura 13 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 ellos, que quedan depositados en el medio durante toda la noche.



Figura 13. Sala preparada para celebrar una ceremonia de ayahuasca; provincia de Lugo, 6 de julio de 2011.

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

Se espera a que lleguen los que faltan, y no se empieza hasta que están todas las personas que anunciaron su asistencia; no obstante, si se ha sobrepasado la hora programada para el 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 asistentes de última hora. Una vez que ya han llegado todos y se encuentran en la sala, vuelve a hacerse un recuento final. 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 todos están en silencio.

Se reparten cubos o bolsas de plástico por si se produjeran vómitos, también rollos de papel higiénico. En la cabecera se sienta el chamán, junto a su parafernalia; y 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 declare la apertura de la ceremonia, sino que, a lo sumo, el chamán puede decir «bien, vamos a empezar», para que se guarde silencio. Se trata de una aproximación gradual, casi inadvertida, al momento en el que se hace la primera toma de ayahuasca. Si el chamán conoce a los participantes, y estos saben 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 intervención en la que los asistentes pueden poner de manifiesto cuáles son sus expectativas para esa noche y las motivaciones que los han llevado a querer participar.

En primer lugar, el chamán pregunta quién o quiénes van a tomar 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 sustancias psicoactivas, también si toman alguna medicación o 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 las repiten 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 lo hacen.

A continuación, el chamán puede pedir a los asistentes 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 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 algunas de las cuales he mantenido contacto regular desde el año 2006, fecha en la que inicié mi propio trabajo de campo. El criterio seguido para agrupar y ordenar estos testimonios, separando las manifestaciones que reflejan expectativas de aquellas que muestran motivaciones concretas e identificables, obedece a la percepción que he obtenido 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 será analizado en el último capítulo.

Hay quienes acuden a una ceremonia sin ideas preconcebidas acerca de lo que se van a encontrar, siendo habitualmente 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 cuentan 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 (fenitelinas), setas u otras sustancias como MDMA (coloquialmente «éxtasis») o marihuana y, raramente, cocaína o heroína. En una ceremonia dirigida por Manuel, psicólogo, este preguntó a un participante de unos treinta años por los motivos que lo habían llevado a querer tomar ayahuasca, a lo que el hombre contestó no buscar nada en concreto. Nunca se había formulado expresamente la pregunta «¿qué necesito?», y Manuel le sugirió que pensase en la planta y se dirigiera 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 y el deseo de tener una nueva experiencia son las principales motivaciones. Un profesor universitario de una Facultad de Psicología, que había tomado LSD, psilocibina, *Salvia divinorum* y el cactus *sanpedro*, señalaba 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 se trata de «un potente alucinógeno» de mayor poder 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. En este sentido, ni quienes toman por primera vez ayahuasca, y no tienen experiencia previa con otras sustancias psicoactivas, ni quienes sí la tienen con «alucinógenos», y están prevenidos acerca del potente poder de la ayahuasca como tal, 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. Existe preocupación por la intensidad de los efectos, pues los inexpertos han oído hablar a «experimentados psiconautas» acerca de 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 debe mantenerse el silencio para no molestar a los demás, comenta: «¿Pero tú puedes controlar eso de gritar, no gritar...?». Y a una mujer se le escapa: «¡Ay, qué nervios!». Mientras tanto, los participantes que tienen experiencia 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; y en este sentido, la disonancia entre expectativas y experiencia real, unida 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 «no les suba». Al respecto, 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.

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!».

Las motivaciones van volviéndose más concretas a medida que el principiante va entendiendo cuáles son los efectos de la ayahuasca y qué tipo de procesos induce; de forma que puede establecerse un orden en los diversos motivos que se manifiestan en las rondas de propósitos.

Con cierta frecuencia, los participantes mencionan el ego, que podría describirse como la parte de la personalidad que el individuo identifica como la que le 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 equipara con la identidad individual del sujeto que reacciona de manera grosera ante la amenaza de su disolución durante el trance y que hace que el participante lo perciba como algo negativo; por lo que «matar el ego» es, a veces, uno de los objetivos de los asistentes a una ceremonia. Sin embargo, los chamanes aclaran que, en ocasiones, no hay que matarlo, pues es necesario para vivir, siendo lo adecuado 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 haya 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.

Una expresión mencionada con frecuencia por los participantes es la de encontrar «mi camino», es decir, hallar guía u orientación para saber qué se quiere, para conocer qué cosas deben cambiarse, y hay quien lo describe como encontrar «un lugar en el mundo» o «un proyecto vital»; así, una mujer sentía que estaba 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»; y un hombre afirmaba que había asistido 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 uno de los participantes, la motivación era «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»; para otro, «escuchar mi voz interior y caminar hacia mi camino»; y un tercero afirmaba que había acudido 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 qué 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; y en este sentido, una mujer que había empezado a tomar recientemente ayahuasca describía 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: una mujer afirmaba desear «sentir el útero», y un hombre «sentir mi masculinidad»; otros lo manifestaban como la necesidad de «entrar un poco más en contacto conmigo mismo» o «centrar la energía hacia mí mismo, hacia dentro, no hacia fuera».

Al respecto, los asistentes a la ceremonia 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» y quitarse el miedo a sentir el cuerpo y a encontrarse consigo mismo. Consecutivamente manifiestan deseos de coger fuerza, de darse un empujón, de confiar en la propia intuición y en la propia fuerza o de 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 y que se experimenta como una toma de conciencia —hacerse conscientes— de los apegos y de las dependencias emocionales hacia otras personas o hacia ellos mismos representados en el ego. Cuando los participantes empiezan a ser conscientes de esas ataduras, comienzan a verbalizar nuevas motivaciones como «liberarse de cadenas», «sentirse libre» o «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 vinculadas con la sanación personal y la de las relaciones con otros; se experimenta la necesidad de limpiarse interiormente, de curar emociones, de recuperar la alegría y de mejorar la autoestima. Con frecuencia, el trabajo se orienta hacia aspectos conflictivos de las relaciones familiares, como las establecidas con el padre o la madre: la familia como origen de numerosos traumas y conflictos, 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 o «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 asistentes hacen referencia, casi exclusivamente, a procesos que podemos denominar emocionales y mentales o psicológicos, asociados genéricamente a cuestiones de lo que suele calificarse como crecimiento personal; no obstante, hay otras que no suelen manifestarse en público y que los participantes solo dan a conocer a los chamanes o a otros asistentes 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 afirmaba 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 produce por una relación rota a raíz de una infidelidad o por un divorcio que no se acepta, como manifestaba 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 situaciones 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».

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; y algunas ven mejorar o desaparecer enfermedades físicas como problemas relacionados con las tiroides y la hipoglucemia. Asimismo, diagnosticados de cáncer o sida asisten por las propiedades purgantes de la ayahuasca, 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 estos entre sí, se pasa a «explicar» la ceremonia de ayahuasca que tendrá lugar esa noche. En su intervención, el chamán 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 les permite sanarse, y que al final de la ceremonia se llevará a cabo una terapia en la que se les soplará tabaco y perfume. Explica también la función de los *ícaros*, da una serie

de consejos, como la importancia de no resistirse a los procesos que pueden abrirse, y alguna norma, como la de no abandonar la ceremonia hasta que se dé por cerrada.

En ocasiones, la ceremonia tiene lugar 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, caso en el que las explicaciones son necesariamente más extensas. 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 14).



Figura 14. *Inipi*; provincia de Cáceres, 27 de noviembre de 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, fue siendo sustituida —o bien alternada— 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, aunque solo en el caso de participantes que no se encuentren 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, sin embargo, cuando el chamán vive en el país y dirige ceremonias de manera regular, la mayoría de quienes participan suelen tener ya experiencia previa con él, por lo que las indicaciones no se extienden más allá de diez minutos; en cualquier caso, habitualmente no incluyen pormenores relativos a lo que sucederá «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: se reducen, por lo general, a lo mínimo imprescindible para que los participantes conozcan el orden básico de la ceremonia; su contenido 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 recibe, precisamente, ese nombre porque se considera que tiene «entendimiento» y «comprensión» propios, poniendo orden en el caos y dando a cada persona «lo que necesita en cada momento». Muchos chamanes concluyen en ese punto su explicación acerca de lo que es la ayahuasca; otros, como Josep, mencionan que 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.

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 los cuerpos físico, psicológico, emocional y espiritual, por ese orden; y tal como lo aclara, actúa «rebobinando» la información almacenada en ellos 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; en palabras de Ricardo, si no acepta la experiencia que está viviendo, esa lucha puede generarle enorme sufrimiento durante la ceremonia, salvo que sea capaz de «transmutar» 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, también los restantes «cuerpos» pueden ser dañados y sufrir fugas o pérdidas de energía. Es posible que, aunque la herida en el cuerpo físico haya cicatrizado, la energética siga abierta, y entidades del «bajo astral» se adhieran a ella y se alimenten de su energía; pues dichas 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 siga abierta.

Los chamanes explican que va a realizarse una toma de ayahuasca y que, transcurrida una hora más o menos, puede haber una segunda ingesta para aquellos que consideren 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; así, 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!

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.

Este proceso de limpieza se concentra en el área abdominal; y, para Ricardo, cuando la ayahuasca «ha recogido todas las impurezas puede venir una sensación

de vomitar, en el chakra³ 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.

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

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.

Una mujer interviene para decir que es «muy contenida en eso de vomitar en grupo», y 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 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 abiertitos, 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.

³ 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.

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*, que 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.

O bien aclara otras de sus funciones:

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 sesión como «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.

Si alguno está pasándolo mal, Ricardo lo anima a hablar con él durante la ceremonia:

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.

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 asistentes 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 dispongan de recursos propios para afrontar los momentos más difíciles de la ceremonia, si es que se les 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 acabarán 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.

Como ya hemos mencionado, también se explica que los cantos del chamán durante la ceremonia reciben el nombre de *ícaros* y son los que la guían 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».

Algunas veces, los chamanes cantan canciones empleando la guitarra o ponen música grabada, e intercalan algún *ícaro*, cuando lo sienten necesario, que suelen acompañar con 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», y 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.

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 facilita mantener un estado de «presencia», 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 convertirse en 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»; 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». Cuanto más relajado está 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». 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 el participante no entra en la «mareación» por «problemas de control de la cabeza»; de hecho, 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: «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».

Si se lucha contra lo que uno siente, «se está dando fuerza a esa fuerza que nos está bloqueando»; por lo tanto, 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.

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».

Es importante para los chamanes mantener la confianza en uno mismo durante la ceremonia, y la fe en una planta «que se viene utilizando de generación en generación». A los que la toman por primera vez 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 inicial entre dos entidades con inteligencia propia. En Hermanosis, cuando soplan a un primerizo, en el *ícaro* con el que «cargan» el mapacho incluyen unas palabras de presentación de esa persona ante la planta: «Te presento aquí a mi amiguito [nombre del participante]...».

Con todo, 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 este sentido, en numerosas ocasiones los chamanes aventuran los efectos que tendrá la ayahuasca, como provocar

vómitos y diarreas, aunque a veces se cumplen los pronósticos y otras no, por lo que ellos mismos 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» (Ricardo). Tener un propósito, «no soltarlo, sino mantenerse en ese propósito que traemos, sostenerlo», sirve, al igual que la respiración, para conservar un punto de referencia, para estar centrado durante la ceremonia, porque da una dirección al trabajo. Otra indicación frecuente es pedir a los participantes que intenten permanecer sentados con la espalda recta, salvo en casos concretos, en los que se pueden sugerir posturas específicas para trabajar determinados problemas. Sin embargo, 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».

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 sentirla 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 pida: puede bostezar, suspirar, temblar, sudar, y todos son mecanismos del propio cuerpo para transmutar diferentes energías.

Dentro de las «explicaciones», se dan 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, «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 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 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). O como señala Leopoldo: «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».

No obstante, a pesar de las indicaciones de que no hay que prestar atención a lo que pasa fuera de uno mismo, a lo que les sucede a los otros, en ocasiones, los participantes, en lugar de entrar en sus propios procesos, se «enganchan» con los 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». Eso sucede, por lo general, en aquellas 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 sesión:

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.

Por otra parte, además de que se pide apagar o silenciar los teléfonos móviles, se recuerda que bajo ninguna circunstancia puede abandonarse 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. Motivos que, para Esteban, son principalmente 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».

En este sentido, Esteban me habló de una ceremonia, que tuvo lugar en un país del norte de África, en la que los participantes salían continuamente de la sala «y no se quedaban quietos ni un momento»; para él, 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». En aquella ocasión, dirigiéndose a los participantes que se hallaban fuera, preguntó: «¿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».

Por su parte, Leopoldo pide «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». También se dice que si alguien desea ir al baño y está mareado, que pida ayuda para que lo acompañen; y si va solo, que no cierre la puerta por dentro. Un participante pregunta si puede pedirse ayuda en voz alta, a lo que el chamán responde entre risas que sí, porque de lo contrario no lo oirían.

Como ya ha sido mencionado, estas explicaciones, consejos y normas son un compendio de la exposición que hacen los chamanes antes de la primera toma de ayahuasca; y al respecto, 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.

«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 para la primera toma

Tras la ronda de propósitos, la explicación del formato de la ceremonia y los consejos y las normas, se da un momento para quienes deseen ir al cuarto de baño. Una vez, de nuevo, todos en la sala, poco a poco se busca que los participantes vayan relajándose, 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 ir aproximándose a ese momento, que puede consistir en el uso de tabaco, rezos y plegarias, mantras, etc.

Ya hemos visto que el tabaco se emplea en las ceremonias de ayahuasca de diversas maneras: líquido, como rapé o como cigarro mapacho; así, al comienzo de la misma puede ofrecerse rapé o tabaco líquido para ser «percibido» por la nariz, sin embargo, no se bebe en ese momento, pues podrían potenciarse sus propiedades purgantes bajo los efectos de la ayahuasca. El jugo es preparado por Ricardo, poco antes de que los participantes se hayan aposentado en la sala, con tabaco que cultiva su madre y él trae en mazos cuando regresa de algún viaje a Ecuador; del mazo corta una pequeña cantidad y la deja macerar en un vaso de agua, reservándolo para el momento de su uso (figura 9). 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 para percibirlo consiste en

aspirarlo, haciéndolo burbujear, sin que llegue a la garganta; en este sentido, se recomienda que a lo largo de la ceremonia se tome tabaco tantas veces como haga falta. En ocasiones, el jugo 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 e inicia su intervención dando también las gracias a los participantes, ya que considera que su presencia en la ceremonia se debe a que han sido «guiados por el espíritu»: son ellos los que hacen posible la ceremonia al mostrar confianza en la planta, y es «esa confianza» la que les permite estar allí esa noche. 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»; aunque, en ocasiones, la alterna con otra diferente: «También depositar un rezo para mi hijo y para mi mujer»; y 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.

Muestra también su gratitud a los «instrumentos» (parafernalia) que utilizará durante la «terapia» y 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» que «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.

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.

Y 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.

Añadiendo a continuación:

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.

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 misma; se inicia con la primera toma de ayahuasca, que es el único elemento ritual invariable en todas las ceremonias, 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, 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 pueden deberse a diferentes causas: el retraso de uno de ellos, que el número de principiantes sea mayor del habitual o que las explicaciones previas que dan los chamanes deban ser

más prolijas. En el caso de Ricardo, se observa que la parte preliminar de la ceremonia siempre es más larga que la de Hermanosis, en la que, antes de servir la ayahuasca, en medio de un silencio expectante, alguno de los chamanes canta un *ícaro* dirigido a un mapacho —«icarar»—, 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, a través del soplado, esta se traspasa 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 chamanidad, su arte a la hora de dosificar la ayahuasca a cada asistente, proteger el espacio ceremonial, sentir a los participantes observando el inicio de los procesos que se van abriendo y comenzar 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 psicoterapéuticas. Si la sesión excede de las cinco horas puede deberse a que, aunque por lo general se hacen dos tomas de ayahuasca, no es infrecuente que pueda ofrecerse una tercera dependiendo de cómo se encuentren los participantes; o bien, a que el número de asistentes a la ceremonia sea elevado y la cantidad de sopladas a realizar deba incrementarse.

Los participantes van aproximándose y el orden en el que se sirve la ayahuasca difiere de un chamán a otro; algunos la sirven de derecha a izquierda, otros lo hacen de izquierda a derecha, y hay quien pide a los asistentes que vayan acercándose sin un orden determinado. Dada la variabilidad en su composición, la cantidad de ayahuasca a la que se convida cambia entre los chamanes, que han debido probarla con anterioridad para conocer su «grado» y así poder determinar «la dosis suficiente», que es aquella que permite «entrar» de manera inequívoca en los efectos de la planta y sentir el trance.

Desde un punto de vista farmacológico, calcular la cantidad tiene un valor relativo si no se han cuantificado antes sus principios activos. La dosis suficiente puede oscilar entre los 20 y los 30 ml, y a partir de ella, que es la que se toma como referencia, el chamán sirve más o menos a cada participante en función de que tengan experiencia previa o sean primerizos; aunque si los conoce bien, puede preguntarles cuánto quieren tomar. 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 hacerlo: a veces tiene intención de dar poco y un impulso lo lleva a servir más de lo que tenía pensado; otras ocurre lo contrario. 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 viaje», algo que sucede en España y en las ceremonias con gringos en Perú (Labate 2011, 286); sin embargo, otros prefieren hacerlo con dosis bajas, a sabiendas de la anomalía que supone; ese sería el caso de Calixto. Cuando he participado en una de sus ceremonias, al extenderme el vaso con ayahuasca, me ha dicho: «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, uno de plástico; y, en ocasiones, antes de alcanzar el recipiente al participante, el chamán 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, y su sabor resulta desagradable, por lo que puede acompañarse de un pequeño sorbo de agua para que pase mejor. En la figura 15 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 16 se observa el brazalete que portaba, por lo general, Ricardo Awanch 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, entre los shuar representa a los espíritus, y la tela empleada en la mesa-altar está decorada con motivos geométricos de estilo shipibo.



Figura 15. Ceremonia de Hermanosis; Valdemorillo (Madrid), 20 de octubre de 2010.



Figura 16. Brazaletes y natip empleados por Ricardo Awananch; Boadilla del Monte (Madrid), 8 de mayo de 2009.

Una vez que todos los participantes han recibido la 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 «porque esta planta tiene su propia luz». Durante ese momento de tranquilidad previo a que empiecen a manifestarse los efectos, 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 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». Así, el chamán debe protegerse a sí mismo, a los participantes y al lugar donde se celebra la ceremonia; debe, además, preservar 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 a su familia y a 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 ella

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.

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 y 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.

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 él; 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 y 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 cantan un largo *ícaro*; otros esperan a que aparezcan los efectos de la bebida. En el silencio, y en la oscuridad, se percibe en qué instante los participantes empiezan a sentir los efectos de la planta —cómo llega la «fuerza»— porque algunos comienzan a removerse en su sitio, a hacer ruidos que rompen el silencio o a manifestar las primeras náuseas. Es el momento de paso de un estado ordinario de consciencia a otro que suele recibir el nombre de «mareación», la fase en

la que se empieza a «entrar», cuando se puede sentir incertidumbre, cuando suelen acechar los miedos, cuando el participante vislumbra sus verdaderos motivos, no los que había verbalizado en la ronda de presentación, sino los que en gran medida van a marcar el tipo de trabajo que va a realizar esa noche. En ese periodo de tránsito se experimenta lo que los miembros de la UDV denominan «fuerza extraña», y es en el que 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 esa etapa inicial de «subida», si se estima por el tiempo que está el chamán tocando su instrumento, oscila entre cinco y diez minutos; luego, tras un breve silencio, comienzan a cantarse los *ícaros*. No obstante, 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, durante el trabajo, la ayahuasca activa un proceso que afecta, en primer lugar, al plano físico, luego al emocional y psicológico, y finalmente al 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»: ya desde el primer *ícaro* hay personas que están purgando, se oyen arcadas y vómitos, sollozar o gemir, risas, gente hablando sola, murmullos, etc.

A las ceremonias también acuden con frecuencia hombres y mujeres médicos, psiquiatras, psicólogos, enfermeros y terapeutas en general que trabajan con pacientes con los que, a veces, han empleado técnicas energéticas; y durante la sesión les afloran no solo sentimientos de tristeza que han interiorizado en su contacto con ellos, 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 técnicas 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 meticulosa. Como he podido observar en diferentes ceremonias, cuando toman ayahuasca parecen caer en un estado de inconsciencia y las mencionadas energías negativas pueden manifestarse mediante la gesticulación; otros hablan solos, convirtiéndose en una especie de máquinas de hablar que mantienen un diálogo interno mecánico pero vuelto hacia fuera, expresándose con términos ininteligibles, como en una forma de glosolalia en la que se mezclan bufidos, gemidos, vómitos, etc.; y algunos mueven la cabeza de una manera peculiar, con movimientos que tienen un patrón repetitivo que, según Claudio, son causados por «vampiros energéticos».

Resumiento, hay ceremonias que son muy catárticas y otras muy tranquilas, algo que nunca se sabe *a priori*; y en este sentido, hay chamanes cuyas ceremonias suelen ser siempre tranquilas, mientras que las de otros habitualmente son «movidas». Asimismo, en una concreta puede haber quien se encuentre en un fuerte proceso de purga física y tener al lado a un participante absorto en una experiencia beatífica que no repara en ningún momento en lo que está sucediendo a su alrededor. 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 concedieron ninguna importancia, pues, estando «dentro» de los efectos de la ayahuasca, todos los procesos son percibidos 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 y algunos participantes han empezado a hacer sus procesos y el chamán va observando atentamente cómo se desenvuelve la sesión, 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 de la palabra o del silencio que el chamán decide hacer en cada momento. Entre los shuar, los cantos reciben el nombre de *anent*; entre los vegetalistas, de *ícaros*; en el Santo Daime, de «himnos»; y en la UDV, de *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 empiezan a sentirse los efectos de la ayahuasca, los *ícaros* son de llamada a la fuerza, para que la 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 estos 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 ellos el chamán transmite las energías que

canaliza, ya sea entonando uno específico para cada planta o mediante otros que permiten encauzar espíritus del «alto astral». Como señala Leopoldo, el canto —sea a capela o acompañado de algún instrumento musical—, la música instrumental, el silbo o el tarareo tienen como objetivo «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 uno de ellos cumple una función específica, y todo tiene su *ícaro*, si se conoce: la función puede venir determinada por el contenido del mismo, al tener una letra que invoque una determinada fuerza, o bien puede actuar como vehículo de la intención del chamán, en el que las palabras que se pronuncian no tienen un significado concreto, sino que son sonidos que se asemejan a palabras.

A partir de este esquema general, el chamán trata de estar «ligado» para «sentir» lo que debe hacer en cada momento: cantar un *ícaro*, mantener un tiempo de silencio o soplar tabaco o perfume a algún asistente a la ceremonia. 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 su estado, 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 viene a 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 uno, entonces empieza a silbar, a tararear o a tocar la maraca durante cierto tiempo —durante el cual el *ícaro* va tomando forma—, hasta que es capaz de «sentirlo» e identificarlo con claridad y, finalmente, «suelta» la voz. Según va cantando puede percibir cómo el *ícaro* construye 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; y para los chamanes hay una diferencia sustancial entre cantar ligado y hacerlo no estándolo, entre cantar sintiendo la «mareación» y hacerlo sin percibirla. Según Claudio, «con mareación cambia la voz, cambia la entonación, es otra voz», y Esteban opina que si el chamán no está ligado ni siente la «mareación» de la planta corre el riesgo de estar «cantando un *ícaro* detrás de otro, sin dejar tiempo a que el *ícaro* venga de forma natural»; es decir, si lo canta no porque lo siente, sino porque piensa o cree que debe cantarlo, es probable «que cambie totalmente el sentido de la sesión», pues, 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; proceso que suele describirse diciendo que los *ícaros* se «reciben». En una ocasión en la que Ricardo pasaba unos días en Ecuador, estando cocinando ayahuasca en estado de agotamiento por todo el trabajo que se le había acumulado durante esos días, empezó a escuchar a alguien cantando que se le acercaba desde el río. Retuvo la melodía hasta que se presentó ante él Tsunki, el espíritu del agua, que le explicó que ese *ícaro* servía para cocinar ayahuasca, que debía cantarlo cada vez que lo hiciese y que debía usar hojas de yají con ella, pues esa era la combinación adecuada, no otro tipo. Al respecto, Winston comenta que, cuando se dieta, «a veces si la planta te quiere bien hasta un mes en la montaña puedes aprender hasta diez icaros».

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 icaros, 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 icaros (Winston).

Ricardo coincide con Winston en que, a veces, 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 allí. El chamán también puede recibir un *ícaro* durante una ceremonia de ayahuasca, o puede suceder que uno 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). Durante el periodo de formación, los chamanes pueden recibir sus propios *ícaros* de las plantas, y otros muchos aprenderlos de los chamanes que les están dirigiendo la dieta, de sus maestros; asimismo, a lo largo de su actividad pueden aprenderlos gracias a las grabaciones sonoras que se hacen durante las ceremonias de ayahuasca de otros chamanes o encontrarlos publicados en Internet; pero no es lo mismo cantar un *ícaro*

memorizado que uno recibido directamente de la planta como un don. Aprender de memoria los *ícaros* de un maestro no hace al chamán más poderoso, salvo que dé con la «llave» del mismo, que consiste en la capacidad de «ligarse» con su energía. Lo que suelen hacer habitualmente los chamanes es emplear los ajenos como vehículos para transmitir su propia intención, es decir, hacerlos suyos o apropiárselos: aprenden *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]». Pero a continuación matiza que no es que haya *ícaros* «que no tengan ningún sentido», sino que más bien se desconoce; por ejemplo, el que dice «yacu yacu yamayina», Claudio lo aprendió de Winston, Esteban de Claudio y Winston 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», y lo emplea como vehículo de su intención:

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, adicciones, entonces vamos tocando todos los palos, y cada uno procesa lo que le toca.

Para algunos, memorizar un *ícaro* y cantarlo sin saber lo que se está diciendo es como quien canta una canción en inglés sin conocer el idioma; puede transmitir algo al que lo 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 esté 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 en realidad, sin saberlo, es trabajar en el mundo espiritual para el maestro dueño del *ícaro*, 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 les añade su intención. Con el paso de los años ha reunidos más de dos mil temas musicales clasificados de manera aparentemente anárquica y que selecciona durante la ceremonia; y en ocasiones, cuando considera que hay que «bajar» a los asistentes, intercala sus propios *ícaros*. Los discos, muchos de los cuales son regalo de 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 (Bustos 2008; Demange 2000; Luna 1992; Padilla 1983), mencionaré varios de ellos para describir su estructura e ilustrar algunos de los que se cantan en diferentes momentos de las ceremonias de ayahuasca. Hay *ícaros* que tienen una disposición 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
espiritito, cayaririri

trairaranainaina, trairaranainaina
trairaranainaina, trairaranainaina

Chuchuhuasa y mamancuna,
chamuriririri Chuchuhuasa y
mamancuna, chamuriririri

[...]

Este tipo de *ícaros*, cuya duración puede variar según la conveniencia del chamán, le permite recrearse en la visión; y, a veces, el propio *ícaro* no hace sino describir lo que el chamán está sintiendo en ese momento y a 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 de que Claudio cantase este último en una ceremonia, una participante le pidió que si podía cantarlo de nuevo para grabarlo con el móvil; Claudio le dijo que le cantaría «la base del *ícaro*», consistente en el inicio y en la aparición de las primeras entidades, porque lo que hace el *ícaro* no es sino narrar lo que va pasando durante la ceremonia, cómo empiezan a aparecer entidades «en tiempo real». Otros dos participantes comentaron que, efectivamente, habían visto o sentido, de algún modo, cómo iban llegando curanderos y entidades al lugar, y 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».

Como ya ha sido señalado anteriormente, los *ícaros* «vienen» según las circunstancias, y no se usan siguiendo un orden preestablecido; así, analizando doscientos cuarenta usados por Hermanosis, entre febrero de 2008 y marzo de 2012, se observa que no hay *ícaros* que solo se canten al principio o al final de la ceremonia, o en algún otro momento preciso de la misma, a diferencia de algunos himnos y *chamadas* de las iglesias ayahuasqueras, que únicamente se utilizan en momentos concretos y predeterminados; por ejemplo, para llamar a la fuerza o para despedirla. Algunos de los de Hermanosis suelen cantarse más al principio, y otros 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, lo que corrobora la idea de que son empleados según las necesidades concretas que surgen en cada momento. No obstante, hay una tendencia general a evitar los silencios, dado que la música sirve como punto de referencia y asidero durante el trance; sin embargo, Winston recuerda que su abuelo «solo cantaba en horas precisas» dos *ícaros* en dos o tres horas; decía que no hacía falta cantar tantos, que los *ícaros* interrumpen el ritmo de los pacientes.

Para Claudio, cuando la «mareación» es fuerte, y en el silencio, los participantes «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». 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 comenzó a respirar agitadamente, alguien soltó un gemido. Claudio se acercó a mí y en voz baja me dijo: «El silencio aprieta...». Entonces cogió la maraca y cantó el primer *ícaro* que le vino a la cabeza. Más adelante mencionaré otros 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 su propio arte— que implica la capacidad de introducir una nueva energía, de manera controlada y armónica, junto con la preexistente de la ayahuasca; espacios que 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 algunas de sus ceremonias, tras la primera toma de ayahuasca y cuando sus efectos aún se sienten con intensidad, Ricardo «abre» un espacio que él denomina «tabaco de la palabra», «tabaco de rezo» o «tabaquito de propósito», que consiste en un cigarro «armado» con una hoja de maíz a la que le agrega picadura de tabaco de un mazo que le envía su madre desde Ecuador. Una vez «armado», pide a los participantes que se incorporen y explica cómo se llevará a cabo la sesión, aclarando que está permitido fumar el «tabaquito sagrado», pero no el fabricado industrialmente. Lo utiliza cuando los asistentes 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»; así como 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 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, de modo que 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.

También aclara que el humo del tabaco no se aspira, sino que se mantiene dentro de la boca, en contacto con el paladar, y que debe moverse en círculo y se echa fuera, de tal forma que se una con el aliento de la persona, elevando el pensamiento al tiempo que se alza 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 del corazón, y debe mantenerse siempre encendido aspirando el humo; mientras se habla, la brasa debe estar apuntando al corazón. Para Ricardo, al hablar «es importante alinear nuestro pensamiento con lo que sentimos», y esa es la palabra clave en esta ceremonia:⁴ alinear palabra, corazón y mente, o dicho de otra manera, expresar aquello que se piensa y se siente por igual. Si se habla manifestando algo que se piensa pero no se siente, o al revés, si 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, esa falta de alineación entre lo que se dice y cómo se expresa 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; sin embargo, las intervenciones de los participantes no suelen alcanzar el

⁴ Véase la noción de «alineamiento» de Josep Vila i Tronchoni en el epigrafe 1.4 del capítulo 4.

minuto, y muchos declinan hablar. Con todo, dado que en ese momento los asistentes se encuentran bajo los efectos intensos de la ayahuasca, y por falta de práctica ceremonial, con frecuencia no siguen muchas de las instrucciones, apagándoseles el cigarro o manteniéndolo sujeto frente a la boca cuando hablan, en lugar de apuntar con él al corazón. En una de sus intervenciones, Ricardo dio 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.

Agradeció 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».

Asimismo, Ricardo suele emplear 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.

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 para quien lo desee. Los *ícaros* cesan, se produce un movimiento 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 empiece 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 hasta donde se encuentra el chamán. Unos 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?»; 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 hemos mencionado, personas sin experiencia con la ayahuasca, ya sean primerizos o psiconautas, consideran que no les ha subido porque lo que sienten no se ajusta a las expectativas que tenían, sin embargo, están plenamente bajo los efectos de la planta sin ser conscientes de ello. También hay quienes, aun sitiéndolos, quieren «ir un poco más allá», entonces se les sirve una segunda toma que siempre es una cantidad menor que la primera; tras ella vuelve el orden a la sala y el trabajo continúa con nuevos *ícaros*. Algunos procesos que se habían abierto anteriormente prosiguen y se inician otros nuevos. Hacia las tres horas de ceremonia, la ayahuasca va «encajando» en los participantes, los efectos purgantes han remitido y ellos se encuentran en fases dominadas por la introspección. Poco a poco los *ícaros* van variando y pueden introducirse nuevos instrumentos musicales; las maracas, las *shacapas*, los tambores y las arpas de boca dejan paso a los cuencos tibetanos, el harmónium, la guitarra, etc.

Como se señalaba 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 a otras plantas que ayuden en los procesos de los participantes; también hemos hablado del *ícaro* de Josep que se inicia con «Ayahuasca y mamancuna, chamuriririri», en el que se implora a las plantas para que curen el cuerpo, la mente y el espíritu de los asistentes. Otro *ícaro* de invocación es el de Hermanosis, en el que se nombran tanto las amazónicas como las ibéricas que han ido siendo incorporadas como plantas medicinales en las dietas. Se inicia con un silbo que va «trayendo» el *ícaro* y 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 sacha, 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. En expresión de Esteban, los participantes han «encajado» la ayahuasca y, una vez superados sus efectos purgantes, el chamán realiza lo que, de manera genérica, llamaré «terapias». Durante toda la ceremonia, el curandero ha velado para que cada uno de ellos haya podido hacer su proceso de manera segura, sin interferencias de energías procedentes de otros o de las que pudieran «colarse» desde «fuera». Puede decirse que, hasta ese momento, el chamán ha estado neutralizando las energías negativas a distancia, mediante los *ícaros*; pero, en la terapia, sitúa frente a sí al participante y entabla lo que podemos denominar una lucha «cuerpo a cuerpo» con sus energías negativas concretas, para «limpiarlo» o «soplarlo», alejando «oscuridades». Denomino, por tanto, «terapia» al trabajo que realiza el chamán de manera individualizada con cada asistente a una ceremonia; y distingo entre «soplada» y «limpia» por parecerme que son técnicas que trabajan de distinta manera: mientras que en la primera el chamán parece expulsar energías superficiales, en la segunda parecen extraerse energías negativas alojadas a un nivel más profundo en la persona. La primera 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 Awananch diferencia, como ya ha sido señalado anteriormente, entre «previa terapia» y «terapia individual»; en ambas emplea distintas técnicas según sea el estado del participante y en ocasiones puede realizar una soplada y en otras 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 la realizan, durante la propia ceremonia, a todos los asistentes; y Leopoldo, también 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 a los asistentes de uno en uno; la persona 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», otros poderosas «entidades». Una gran labor de limpia 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 ello por lo que el curandero hace la terapia soplándole perfume y tabaco. Algunas energías son fáciles de limpiar:

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).

En ese cuerpo a cuerpo, el riesgo para el chamán es que 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 expulsarlas se corre el riesgo de que ataquen al chamán, para lo cual debe estar prevenido y protegido. Frecuentemente, su interacción con las energías durante la terapia implica un contacto directo con ellas, no solo físico, sino también emocional, mental y espiritual; pudiendo llegar a alocarlo.

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 dichas entidades, si llegan a afectar al curandero, lo hagan solo circunstancialmente; y una adecuada protección le permite transmutar la energía y que no se quede «pegada» a su cuerpo, manteniéndose limpio. Más adelante se tratará el modo en el que puede transmutar una energía que ha entrado en su cuerpo. Según Ricardo, cuando alguien trabaja como chamán sin serlo, «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, que simplemente le pregunta «¿qué tal?»; a veces se establece un pequeño diálogo: «¿cómo te sientes?, ¿te subió la planta?». El chamán lo observa y trata de sentirlo, intenta evaluar el estado de la persona a la que va a soplar. En ocasiones le ofrece un vaso de agua para que beba un poco, y luego él mismo hace lo propio, lo que facilita el «contacto» que le permite «sentir» el *ícaro* que le cantará. Coge un mapacho y lo sostiene cerrando su mano alrededor del mismo, y se acerca el puño que contiene el cigarro a la boca; durante un instante se produce el silencio, hasta que, poco a poco, el chamán empieza a tararear o silbar un *ícaro* que va tomando forma y va dirigido a la persona concreta que tiene frente a sí; 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 «icararlo»:

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 sopro, 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 esta no se manifieste de forma explícita. 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 sople largo y concentrado en la punta de los dedos; y 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 se introduzcan en los huesos; finalmente le vierte unas gotas en las manos y le pide que lo huelga y luego se frota la cara y la cabeza. Tras el perfume, se prende el mapacho, que se sopla sobre los mismos puntos, y lo que queda del mismo se ofrece al participante, por si quiere fumarlo. Se recomienda que al menos se dé una calada, aunque no se fume más; 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 por el chamán para el participante, que 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» a esa persona 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 *ícaro* 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).

Se sopla 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, siente malestar o, por ejemplo, un pinchazo que hace que se detenga por unos instantes e indique que algo que ha salido del participante le ha afectado. En una ceremonia, Esteban sopló a una compañera de 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».

Como hemos visto, en las explicaciones previas al inicio de la ceremonia, Ricardo menciona que la terapia que realizará sobre los participantes dependerá del «estado físico, emocional, psicológico y espiritual» de cada uno de ellos y que empleará diferentes «instrumentos» que antes ha colocado en su mesa-altar. Esto se traduce en que en algún caso hará lo que podemos calificar de soplada y en otros una limpia. 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 unas 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, este parece deberse al estado en el que se encuentran; y 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. Asimismo, 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 ocurra 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 17, junto a un bote de perfume, se aprecian las plumas y el pebetero que emplea. Añade a las brasas cedro, copal, salvia, palo santo, etc., y un humo denso inunda la sala. Cuando esta 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 está un poco adormilado, le da tabaco para que perciba por la nariz y él hace lo mismo. En ocasiones le entrega 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 le pide que se lo devuelva; absteniéndose a veces de tocarlo y acercando un vaso con agua para que el participante lo deposite dentro.



Figura 17. Instrumentos de Ricardo Awananch para las limpias; Boadilla del Monte (Madrid), 19 de junio de 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 de este, pero no directamente, sino sobre el dorso de su propia mano, que actúa como difusor, haciendo un efecto de halo; da la impresión de exhalar el perfume al aire que rodea a la persona más que a su cuerpo. Repite la soplada sobre cada hombro y sobre la espalda, de arriba abajo, y a continuación lo hace directamente en las manos y le pide que las huela; haciendo eso comienza 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. Algunas veces se detiene en alguna zona del cuerpo, como el vientre, sin dejar de hacer sonar dichos objetos, que al ser agitados así tienen como misión «despertar las energías del cuerpo y hacer que se muestren». El final de la terapia consiste en pasarle el *sasank* o las plumas por el cuerpo, «recogiendo» la energía dañina, y sacudirlos luego sobre la estufa o el pebetero, como quien zarandea un plumero para quitarle el polvo; ese gesto enérgico hace que las energías se desprendan de los instrumentos usados para su limpieza. Tras la terapia, Ricardo puede darle alguna indicación de tipo dietético, 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.

Josep hace la terapia en la mañana del domingo, y solo a aquellas personas que no se encuentran bien del todo. En una ocasión hizo tumbarse en el suelo a un hombre y le indicó que se descubriera el torso. Se situó de rodillas a un lado de él, y al otro, también de rodillas y sosteniendo una bolsa de plástico, se colocó su ayudante. En sus limpias, el resto de asistentes interviene tocando sus tambores, así que quien tiene uno lo coge y acompaña golpeándolo con fuerza. Josep cogió un mapacho y le sopló tabaco al participante tumbado; a continuación le exhaló Agua Florida. Luego aproximó su cara al vientre del hombre y empezó a moverla rápidamente, como si persiguiera algo con la boca. En un momento dado hundió más la cara y empezó a chupar con fuerza, mientras el participante se retorció y gritaba. Josep levantó la cabeza, enrojecido, la metió dentro de la bolsa de plástico que sostenía su ayudante y se oyeron sus arcadas. La intensidad de la escena hizo que bajase el ritmo de los tambores, y él dio una indicación para que lo aumentaran, con la intención de que le proporcionara la energía necesaria para hacer su trabajo. Tras varias chupadas, dejó al hombre descansar un rato. A Josep se lo vía agotado. Encendió un mapacho y se lo fumó mientras silbaba un poco; luego mantuvo un breve diálogo con el participante y este volvió a su sitio. Josep pidió tomarse cinco minutos de descanso antes de seguir

con otras limpias, y se dirigió hacia mí para abrir la ventana que yo tenía detrás. El ambiente estaba muy cargado. Josep me dijo: «¿Qué cosas más raras, verdad?».

«Transmutar energías», expresión usada frecuentemente por Ricardo, consiste en deshacerse uno mismo de energías negativas. Ocasionalmente, este tipo de energías 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 las mismas pasen de este último al chamán. Por ejemplo, Ricardo utiliza una consistente en dar masajes acompañados de *ícaros* para desplazarlas desde la cabeza hasta los pies de una persona; 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»; esta empieza a ascender por los brazos del chamán y, cuando alcanza sus codos, «desde ahí expulsas» con el pensamiento y con una sacudida seca de los brazos.

Josep describe la misma técnica aplicada en la consulta del doctor Carvajal, en Medellín (Colombia), narrando un caso en el que le ayudó a curar a una mujer que se sentía débil y deprimida: estando tumbada en una camilla, el médico tomó su cabeza con las manos y mentalmente entabló un diálogo con el espíritu que la aquejaba, indicándole que aquel 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 había 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 habían 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», que 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». Sin embargo, si el curandero carece de una fuerza adecuada que lo proteja, entonces esa energía negativa entra en su cuerpo; y, 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 ella, 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 otra, lo curó su propio padre, por lo que no fue necesario llevarlo 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 transformar las energías negativas es «botándolas» mediante el vómito. Winston describe cómo, estando en Chazuta, en el año 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».

El trabajo de Ernesto descrito en el siguiente capítulo consiste básicamente en «botar los demonios» mediante la purga de tabaco. A Ricardo, de niño, le daban guayusa para purgarle y que vomitara 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 una sesión es transmutándolas en forma de bostezos, eructos, pedos, etc. (cf. Idoyaga Molina 2007, 37); por lo que es frecuente que al comienzo de las ceremonias se aconseje no reprimir esos 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 tienen en común un tipo de energía muy similar; y 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»; de modo que Ricardo tiene la misma energía que sus «amigos», que sus progenitores y que 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; por ello, como para un chamán que trabaja en España es difícil contar con una red similar, necesita viajar 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, y 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. Después de la terapia, el chamán puede cantar algún *ícaro* para ir «cerrando» la ceremonia, y algunos participantes pueden animarse 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 van 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 la misma mañana del domingo, en la que se hace 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 comentó 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 veía «muertos» con cierta frecuencia, pero no se lo había comentado antes de la sesión; y Claudio aclaró que la mujer trabajaba haciendo terapias empleando reiki. Necesitó dos horas para que volviera en sí y tuvo que darle una ducha de agua fría, no pudiendo hacer otra cosa 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, durante la ducha, exclamó: «¡Qué frío hace aquí!». Y él le replicó: «¡Pues claro!, ¿no ves que estás en la ducha?» Según Claudio, no podía hacerse otra cosa. Le pregunté qué habría hecho Juan Flores en un caso similar, y me contestó que le habría pasado por encima «unas ramas», la hubiera «icarado», soplado, etc., pero que él no lo había hecho porque la mujer hubiera sentido más miedo al verle emplear toda aquella parafernalia.

Cuando el chamán que dirige la ceremonia no reside habitualmente en España, tras finalizar puede marcharse del lugar; y en esos 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; e inmediatamente después pregunta a los participantes si alguien quiere comentar algo del trabajo, tras lo cual estos 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!!».

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 vivida la noche anterior, aclarar dudas y dar algunas recomendaciones para los días siguientes. Se busca dar la oportunidad a los participantes de que pongan en común algo de lo que hayan experimentado, especialmente si en ese momento sienten algún tipo de malestar, lo que puede llevar al chamán a hacerle una limpia o a darle un último consejo antes de que vuelva 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; y algunos asistentes consideran la integración como una «pantomima» y afirman que mucha gente no desea tener que verbalizar y exponer en público «esas cosas» que han experimentado. No se trata de la imposibilidad de manifestar algo que se considera inefable, sino del hecho de tener que expresar 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 posponer todo lo posible. Algunos chamanes consideran que la integración interesa a aquellos 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 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».

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

Es frecuente que, en sus intervenciones, los participantes conecten la ronda de propósitos (epígrafe 3.1, capítulo 5), que se hace previamente al inicio del trabajo, con la de integración realizada al final de la ceremonia. Así, los hay que pueden 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 expresan 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 dura que haya

podido resultar la experiencia, la mayoría vuelve a participar en otras. Se aprecia que los participantes van encadenando unas ceremonias con otras, unas experiencias con otras, que van dando lugar a un desarrollo que arranca, inicialmente, con procesos asociados al cuerpo físico, sobre todo en sesiones en las que se purga mucho, para luego pasar a otras 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 encuentre cada uno de ellos; y en este sentido, puede afirmarse que la ayahuasca hace purgar, pero no es un purgante; puede inducir visiones pero no es un alucinógeno. Es inevitable recordar que, en el misticismo cristiano, la vía purgativa precede a la unitiva; y al respecto, las declaraciones de los participantes corroboran la afirmación de Ricardo del orden en el 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 habitual, 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.

Entre otros muchos, en las intervenciones de los participantes en la ronda de integración pueden destacarse tres temas: 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 a continuación han sido agrupados, al igual que se hizo con los de la ronda de propósitos, a partir de mi propia percepción de los procesos que activa la ayahuasca, según qué tipo de declaraciones son más habituales entre los primerizos y cuáles entre los 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 ella, había leído mucho acerca de la bebida y «sabía» que era uno de los «alucinógenos» más potentes que empleaba el ser humano; estaba listo 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, según dijo, no tenía apetito. Había viajado cuatrocientos kilómetros hasta el lugar donde iba a tener lugar la ceremonia; pero, para su sorpresa, la experiencia no había sido 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 conciencia que era lo que no me esperaba, entonces al principio me he sentido un poco defraudado».

Otro ejemplo: dos semanas atrás, en Estados Unidos, un hombre había estado 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 de que con la ayahuasca sería diferente. Al día siguiente de la ceremonia, en la ronda de integración, expresó 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 comentó:

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 relató:

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 desean experimentar la «potencia» de la sustancia y cualquiera de ellos 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 asistentes 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 la ayahuasca ya ha concluido, liberados de las tensiones y de las incertidumbres, algunos se sienten defraudados por «la energía dedicada a oponerme, a resistirme, a enojarme», «a no dejar que me pase nada». Una participante hablaba así 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 hacerlo consiste en «una práctica que requiere de un aprendizaje»: como «pasar pantallas de un videojuego» o «como aquello de empezar

a sacarte el carnet de conducir, empezar a dar las primeras clases»; incluso 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 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, según van conociendo cómo «trabaja» y la naturaleza de los procesos que cataliza, van concretando con mayor precisión los motivos que los habían llevado a tomar ayahuasca. En las primeras ceremonias en las que se participa —hay quienes afirman que hace falta asistir al menos a tres— empieza a vislumbrarse todo el trabajo que hay por delante. Un hombre comentaba: «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»; y una mujer que participaba en la misma ceremonia añadió: «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 sé 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 y/o 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 de conexión con el corazón, luz; pero, en esa fase inicial, todo se percibe de manera fugaz. Entre muchos de los participantes existe la expectativa de que la ayahuasca sea como un interruptor que de acceso directo a la iluminación y al mundo espiritual; que tenga la capacidad de darle la vuelta a la persona «como un calcetín»; y que lo único que deba hacer esta sea reunir el suficiente valor para tomar ayahuasca y nada más. La ayahuasca se percibe como un medicamento que uno toma y —sin necesidad de saber cómo y dónde actúa ni de tener que prestar atención consciente a su acción terapéutica— te quita la enfermedad, o sus síntomas. En una ocasión, Josep aprovechó 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!

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 afloran a la consciencia desde el olvido. Una participante describía 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. Tras la ceremonia, una mujer afirmaba, sollozando, que «yo ahora mismo no sé quién soy, no tengo un referente conmigo misma, solo sé que no sé quién soy». Josep le respondió que «esto es el principio de enterarte quién eres: tu alma lo sabe, tu personalidad no lo sabe». En ocasiones, la confrontación con uno mismo se produce en forma de diálogo interior en el que uno se percibe a sí mismo y, al mismo tiempo, ve 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 rodea, 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».

Ser «conscientes», «ver» y «mirar» son los primeros pasos 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 entienden, pero la comprensión llega cuando es el momento. Es lo que los chamanes llaman el «mercimiento»: todo es mercimiento 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 lleva a cabo 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».

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».

Josep lo manifiesta en otros términos: «Hemos venido simplemente a coger fuerza, sabiduría, para luego en el día a día ir poniendo las cosas en orden». Para 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. Déjeme 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.

Los participantes vuelven a sus casas «muy sensibles», por lo que es importante no diluir la «energía» del trabajo contándoselo «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 del bajo vientre, mientras que el trabajo con las plantas lo que hace es subirla; 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 o vino; asimismo, aconseja no tomar cosas ácidas, vinagre o picante, e ingerir mucho líquido que no sea té o café. 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 los 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». Al inicio de una ceremonia, un participante comentó 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».

En la ronda de integración, otra asistente estaba muy animada con el trabajo que había realizado la noche anterior, pero cuando la entrevisté unas semanas después, consideraba que había cosas que no cambiaban tan fácilmente, y de nuevo se mostraba escéptica acerca de la posibilidad de superar la separación de su marido: a los tres o cuatro días de la ceremonia había sufrido vértigos, seguidos de una depresión, que la mantuvieron 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.

6. Una dieta de tabaco en Iquitos

En este capítulo se describe una dieta de tabaco en la que participé en noviembre de 2013 y que tuvo lugar en la ciudad peruana de Iquitos. Esta es una microetnografía (cf. Erickson 1971; cit. en Streeck y Mehus 2004, 382), realizada a partir de la recogida intensiva de información durante un corto periodo de tiempo y en un espacio geográfico delimitado, en la que la producción e interpretación de los datos comparten 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—; así como las técnicas —conversaciones diarias con los participantes, una entrevista de una hora y media con los chamanes, y grabación en audio de dos trabajos— seguidas en el estudio de las ceremonias de ayahuasca.¹ El objetivo de la inclusión de esta microetnografía en el presente trabajo es el de que pueda ser empleada como caso extendido para, posteriormente, en el capítulo 7, realizar un análisis conjunto de las ceremonias de ayahuasca y de la dieta de tabaco, tratando 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 y 1991b, 271 y 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 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 análisis se inserta en una comunidad científica más amplia en la que el punto de partida son las imperfecciones de teorías preexistentes. Como ya fue señalado en el capítulo 2, el estudio de las prácticas espirituales implica, en mi opinión, una quiebra teórica con el correspondiente a lo religioso, que se manifiesta de manera paradigmática; por tanto, el análisis de las diferencias, pero también de las semejanzas, que se producen

¹ Una versión anterior de este capítulo se halla publicada en López-Pavillard 2014.

entre la dieta de tabaco y la ceremonia de ayahuasca son examinadas 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 de la práctica chamánica que aporta Langdon (1992b).² Mediante el empleo del método del caso extendido, en el capítulo 8 trataré de obtener una comprensión más profunda de las prácticas chamánicas altoamazónicas en España —nivel micro—, para intentar establecer algunas generalizaciones teóricas en torno a las prácticas espirituales —nivel macro— y pretendiendo movernos de lo micro a lo macro (cf. Burawoy 1998, 5) en ese último capítulo.

En las prácticas chamánicas de la cuenca amazónica, el tabaco tiene una importancia crucial; y, como señala Métraux (1944a, 320), tabaco y chamanismo están estrechamente unidos en Suramérica y, en ocasiones, su uso es considerado 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 de toda la Amazonia, es el tabaco (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). La mayoría de las autóctonas se hallan en Suramérica, en el sur de Ecuador, Perú, Bolivia, el 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 el 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 autores (Pardo Tomás y López Terrada 1993, 225), en el diario del primer viaje de Cristóbal Colón, y el término ya era empleado por 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

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*; véase Langdon 1996.

llamamos así (Ernst 1889, 133). En Suramérica hay al menos seis maneras de emplear el tabaco (Cooper 1949, 527), y ya en el capítulo precedente ha sido descrito su uso 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 utilizado mascado, lamido o como enema (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 empleo está asociado casi exclusivamente a prácticas «mágico-religiosas y/o medicinales» (Cooper 1949, 526); según Wilbert (1979, 14; cf. Kroeber 1941, 19), la utilización ceremonial del tabaco puede considerarse como «un elemento esencial en la cultura india americana». 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 es 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 su uso en la modalidad originaria del realizado en la 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 podría denominarse como la «moda de la ayahuasca»; como afirma uno de los informantes de Luna (1986, 159), «sin el tabaco no se puede usar ningún vegetal». 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 (126 y 159).

En el epígrafe 3.2 del capítulo 3 han sido tratadas brevemente las dietas vegeta- listas, centrándose, en particular, en su papel en la formación del chamán; pero las dietas también tienen una función sanadora que no está vinculada directamente a un proceso de chamanización. En el año 2011 llevé a cabo una de tabaco durante once días, en la provincia de Cáceres, orientada a conocer sus propiedades como planta maestra, en la que intercalé tomas de tabaco y de ayahuasca en días alternos. En noviembre de 2013 formé parte de un viaje, organizado por Josep, en el que un grupo de alrededor de quince personas, que ya habíamos asistido a ceremonias de ayahuasca dirigidas por él, nos trasladamos a la ciudad peruana de Iquitos para participar en una dieta de tabaco orientada a la sanación, dirigida por un tabaquero llamado Ernesto García y consistente en beber, a diario, tabaco y fumar mapachos. En colaboración con Ernesto, Josep concibe esos viajes como un medio para que los participantes puedan complementar el trabajo que se hace con la ayahuasca con el realizado 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 se sabe que se trata de un trabajo duro.

En los años noventa del siglo xx, antropólogas como Marlene Dobkin de Rios (1994) empezaron a darse cuenta de un fenómeno que se producía en la Amazonia y que ella denomina —de manera inapropiada, en mi opinión— «turismo de drogas», es decir, personas que viajan a la selva en busca de experiencias exóticas, con sustancias que muchos consideran alucinógenas, de la mano de «auténticos» chamanes. Estos «turistas» asocian la ayahuasca con un pasado arcaico y 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 y 175; Labate 2011, 272 y 274). Por el contrario, el tabaco no es una sustancia exótica, y no es psicoactiva en el sentido en el 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, por qué 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; pues, 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 (OMS 2025) y las de su uso como medicina (Berlowitz *et al.* 2020, 2023 y 2024).

En este sentido, 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 ámbito ceremonial; examinar la relación entre purga y prácticas asociadas a la salud y a la espiritualidad —*cf.* purgatorio, vía purgativa—; 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, analizar la relación que se establece entre dos chamanes curanderos altoamazónicos, un vegetalista tabaquero peruano y un vegetalista ayahuasquero catalán, lo que muestra un ejemplo de chamanidad multicultural.

1. «ESTO NO ES CHAMANISMO, NO ES FANTASÍA»

En 2009, Josep supo de la existencia de un tabaquero, llamado Ernesto, a través de una persona que había realizado varias dietas con él. Al observar un cambio tan favorable en su interlocutor, desde la última vez que lo había visto, en 2010 Josep decidió viajar con su mujer, Esperanza, hasta Iquitos para conocerlo, describiendo 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».



Figura 1. De izquierda a derecha: Josep, Esperanza, Ernesto y Francesc (hijo de Josep y Esperanza) en el albergue de Ernesto; Iquitos (Perú), 2023. Imagen cedida por Josep Vila i Tronchoni.

Desde entonces, Josep viaja al menos una vez al año a Iquitos, acompañado de personas que han tomado ayahuasca con él 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 suele repetirse año tras año. La estancia en Perú fue de doce

días, el tiempo necesario para realizar la dieta, que se preveía que duraría alrededor de ocho, más alguno 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 de Navarra y Aragón y otro hombre y una mujer, que formaban pareja, que habían viajado desde Francia. Volamos de Madrid a Iquitos haciendo una parada de dos horas en Lima, y de regreso lo hicimos de Iquitos a Madrid con una escala de seis horas en la misma ciudad. Durante el tiempo de espera para embarcar en ambos aeropuertos, tuvimos la oportunidad de presentarnos entre nosotros y de 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, un ama de casa, un exconductor de autobuses urbanos, un hostelero y un antropólogo. Personas mayoritariamente con pareja y trabajo estables, físicamente sanos, de entre treinta y sesenta años de edad.

En cuanto llegamos a Iquitos, Josep nos dejó claro cuál sería el plan para aquellos días: desde el hospedaje próximo a la Plaza de Armas, en el que nos alojaríamos, cada día nos dirigiríamos, a las 20:30 horas, a casa del tabaquero, y no regresaríamos hasta el día siguiente, hacia las 9 de la mañana. El desayuno, un cuenco con fruta, y la comida, otro con verdura hervida sin condimentar, nos los prepararían a diario en el propio hospedaje. Dejamos el equipaje en las habitaciones y, siendo ya las cuatro de la tarde, nos fuimos a comer. No habíamos hecho más que empezar cuando apareció Josep en la terraza del restaurante, próximo al malecón, para decirnos que en media hora debíamos estar todos reunidos en casa del tabaquero para la presentación y la entrevista personal. Apenas nos dio 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.

A las cinco y media de la tarde, con la comida todavía en la boca, llegamos 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 describió uno de mis compañeros de motocarro, a un restaurante chino. En una casa vecina sonaba la música a tal volumen que parecía una sala de fiestas. Desde la puerta de entrada, habitualmente abierta, accedimos a una sala también alicatada y decorada con flores amarillas de plástico; de un gancho colgaba un saco de arena con el que Ernesto aún entrenaba de vez en cuando: la figura 2 muestra el interior de su casa dos años y medio después; el gancho aparece cubierto con una tela.

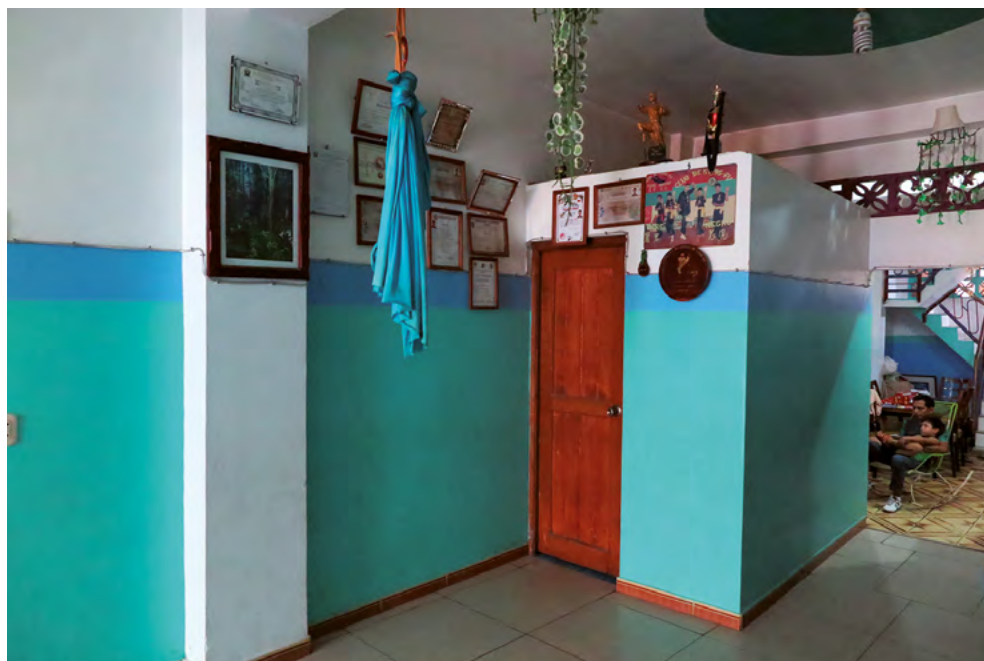


Figura 2. Interior de la casa de Ernesto García; Iquitos (Perú), 27 de febrero de 2016.

En la sala había dispuesto unas quince sillas de plástico rojo para sentarnos, y al fondo dos más, una para él y otra para Josep. Al poco apareció 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 era abuelo. Se sentó y lo primero que dijo es que si queríamos fumar «el remedio» —refiriéndose a los mapachos— que lo hiciésemos; él estaba fumando uno de considerable tamaño al que daba grandes caladas, expulsando el humo simultáneamente por la nariz y la boca. Una vez sentado todo el grupo, Josep hizo la presentación de Ernesto diciéndonos que era una persona con la que llevaba trabajando años y que estaba contento con los resultados; y que su esposa Esperanza y él hacían 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 puso de pie y se dirigió a nosotros: «Bienvenidos a Iquitos, y a esta casa, que es su casa». Sonó el móvil que llevaba en el bolsillo del polo, lo manipuló un buen rato en silencio, y prosiguió: «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».

Tras la presentación, Ernesto nos fue «entrevistando» uno a uno a puerta cerrada, en un pequeño cuartito que se encontraba en una de las esquinas de la sala (figura 2). Mientras nos llegaba el turno, aprovechamos para visitar la construcción de madera

que había levantado al fondo de la casa, a la que Josep llama la *maloca*, y eramos nosotros quienes íbamos a estrenarla. Atravesamos una cocina y un largo pasillo con arcos a la derecha hasta llegar a la parte trasera de la vivienda, donde encontramos una estructura rectangular levantada con gruesos tablones de madera. Por dentro parece más alta que ancha, con el suelo en ligera pendiente, y cada una de las paredes está pintada con un color diferente: naranja, blanco, amarillo y verde (figura 3). Aún olía a pintura fresca, lo que unido al calor y a la humedad hacía que el ambiente fuese algo sofocante. En lo alto hay unas contraventanas interiores que entonces estaban cerradas, y junto a la puerta de entrada se encuentra otra que da acceso a tres duchas y a dos retretes.



Figura 3. Sala donde tienen lugar las ceremonias de tabaco en casa de Ernesto García; Iquitos (Perú), 9 de noviembre de 2013. Imagen cedida por Sebastián Reynares.

Cuando me tocó el turno de la entrevista, abrí la puerta del cuartito con cuidado y asomé la cabeza. En medio de la penumbra, Ernesto me indicó con un gesto que me sentase en un pequeño taburete que se encontraba frente a él. El espacio era muy pequeño, de apenas dos metros de largo por uno de ancho, y él, con su corpulencia, parecía ocupar todo la anchura de la pared y nuestras rodillas casi se rozaban. A su derecha había unas baldas empotradas con varias botellas de plástico que contenían líquidos sin etiquetar. Cerré la puerta, y la poca luz que entraba llegaba desde lo alto de las paredes, que no alcanzan a tocar el techo.

—Di tu nombre y apellidos —dijo Ernesto—.

—Santiago López —respondí—.

Ernesto empezó a dar grandes chupadas a su *cashimbo* (pipa) y el espacio se llenó rápidamente de humo de tabaco. Mediante soplidos cortos y rápidos se soplaban las manos y el cuerpo con humo emitiendo un sonido similar a un fuerte siseo. Con una mano sostenía el *cashimbo*, mientras bajaba la cabeza y doblaba el brazo libre con el codo hacia arriba pasándolo rápidamente alrededor de la cabeza, luego extendía 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. Realizó varios movimientos similares que me dejaron asombrado y, a continuación, cogió, sin mirar, una de las botellas que tenía a su derecha, me dijo que cerrase fuertemente los ojos y me sopló un poco de perfume de olor agrio que me recordó al aliño de las aceitunas negras:

—Bien, tu cuerpo sí puede hacer la dieta.

Me pidió que le diera la mano derecha y con su pulgar presionó el anverso, en la región próxima a la base del pulgar, como si me estuviera tomando el pulso. Luego me pidió la otra mano y repitió 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.

—Calló un instante y me preguntó—:

—¿Hay algo que quieras añadir a la intención del trabajo?

Entonces me acordé de la advertencia que nos había hecho 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 respondí que me gustaría hacer precisamente el trabajo que él acababa de mencionar, y sonrió como aprobándolo.

—Y ahora el pago —dijo—.

De su izquierda cogió una cartera con cremallera, que parecía de cuero, del tamaño de una cuartilla. Le extendí los mil ochocientos soles —quinientos treinta euros, aproximadamente— que ya tenía preparados, pero abrió la cartera con mucho cuidado y, con un gesto, me indicó que introdujera yo mismo el dinero dentro, sin comprobar la cantidad, que se mezcló 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 encontrábamos preparados para empezar el primer trabajo de la dieta. En la *maloca*, las sillas rojas de plástico estaban dispuestas en forma de U y en el frente había dos plegables, una para Ernesto y otra para Josep. Junto a cada silla se había colocado un barreño, un rollo de papel higiénico, un platito como cenicero y una botellita de agua (figura 3). La sala está débilmente iluminada con una bombilla y, en el techo, un potente ventilador movía el aire.

A los pocos minutos entró Ernesto, vestido con una camiseta de tirantes, un pantalón de chándal y unas chancas, llevando en una mano una botella de plástico con un líquido oscuro y en la otra una pequeña mochila. Nos dio la bienvenida, se sentó y empezó a quitarle el papel a unos grandes mapachos, con cuyo tabaco rellenaba su *cashimbo*. Entretanto nos fue dando algunas recomendaciones para la noche, como la de que tratásemos de aguantar la medicina en el estómago, aunque, si se nos hacía muy duro, podíamos beber un poco de agua. Nos dijo que sentiríamos frío y que, más tarde, vendría el vómito. «Después de eso uno esta algo mareadito, pero bien», afirmaba. Se repartieron dos grandes mapachos por persona para fumarlos durante la noche, y luego nos pidió que extendiéramos nuestras manos para un rezo, porque íbamos 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 nuestros 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 soplado).

Cantó un *ícaro*, encendió el *cashimbo*, abrió la botella de plástico e introdujo dentro un humo denso; luego cerró la botella y la agitó suavemente para que el humo del tabaco entrase en contacto con el líquido. Sin más preámbulos, indicó a la primera persona que tenía a su derecha que se acercase, llenó medio cuenco de líquido, lo sopló y se lo extendió. Así fue sirviendo el «matatodo» uno a uno, y una vez que habíamos tomado todos, se apagó la luz y quedamos a oscuras.

Cuando me tocó acercarme ya había varias personas con grandes arcadas. Bebí el líquido sin respirar, para no sentir su sabor, y aun así me subió un gusto a ajo. Nada más sentarme en mi silla empecé a notar un gran ardor en el estómago que no hizo sino crecer y crecer; era como si me estuvieran dando coces allí con una herradura al rojo vivo. Traté de soportar el dolor haciendo respiraciones cortas y cerrando los puños con fuerza. Tuve que poner en juego todos mis recursos para aguantar y retener el «matatodo» en el estómago. Rompí a sudar abundantemente y empapé toda la ropa. Los brazos me vibraban con fuerza. Por un instante sentí como si mi mente saliera huyendo por la puerta de la *maloca* dejando atrás mi cuerpo. Reacción que me mostraba la dureza de la prueba. Finalmente, el dolor fue remitiendo y mi

cuerpo quedó como si me hubiera pasado un tren por encima. Estando algo más relajado, sentí náuseas, cogí el barreño y empecé a vomitar.

En un momento dado, Josep se fue acercando a cada uno de nosotros con una linterna y nos guiaba hacia una colchoneta puesta en el suelo, a espaldas de una de las hileras de sillas. Llegado mi turno, me tumbé boca arriba y Josep me frotó el cuerpo con un manojo de plantas cuyo olor me recordó a la albahaca. Me levanté, me dirigí hacia donde estaba Ernesto y me senté en el suelo, frente a él, con las piernas cruzadas. Me regó la cabeza con perfume y me dijo que me frotase el cabello, la cara, el cuello y el torso. El perfume me quemaba la piel, haciendo que desapareciera una cierta dispersión mental y que tomase consciencia del cuerpo. Una vez perfumados todos, Ernesto finalizó el trabajo con una oración, tras lo cual dio por cerrado el trabajo y se encendió la luz. Habían transcurrido cerca de dos horas y media. Ernesto se despidió hasta el día siguiente y poco a poco nos fuimos levantando, se recogieron las sillas y se extendieron las colchonetas en el suelo para pasar la noche. Josep durmió en la sala con nosotros. Las arcadas y los vómitos de unos y otros se sucedieron durante toda la noche. Para mi sorpresa, hubo personas para las que aquella noche no fue especialmente dura, en cambio, sí lo fueron las del segundo o el tercer día. Aunque todos bebíamos el mismo líquido, los efectos no eran los mismos. Hacia las seis de la mañana me levanté y, al igual que el resto de los participantes, vacié mi barreño en el retrete. Todos fuimos pasando por las duchas, donde se había preparado un barreño alto, que casi me llegaba hasta las rodillas, lleno de agua con plantas y flores, tal vez la rosa sisa (*Tagetes erecta* L.) (figura 4). Me metí dentro del barreño y, con un pequeño cubo, cogí agua y me la eché sobre la cabeza y el cuerpo varias veces.



Figura 4. Baño de plantas; Iquitos (Perú), 9 de noviembre de 2013.

Tras el baño nos dirigimos a la entrada de la casa y esperamos a pasar por el cuartito donde se encontraba Ernesto. Cuando entré me preguntó qué tal estaba y si había vomitado, también mi nombre y apellidos, que repitió tres veces e inició un largo rezo en el que a gran velocidad pronunciaba palabras, algunas reconocibles y otras muchas ininteligibles, lo que hizo que me preguntase si estaba ante un fenómeno de glosolalia. A continuación me roció perfume en la cabeza y en las manos, y me dijo que oliera el de las manos y me frotase la cabeza, los brazos, el pecho y la espalda. Finalmente, me dijo que no comiera hasta el mediodía y bebiese únicamente agua, porque la medicina que habíamos tomado era fuerte. El resto del día transcurrió en el hospedaje, descansando o manteniendo alguna conversación con otros participantes mientras fumábamos un mapacho en el patio.

A la noche siguiente volvimos a las nueve a casa de Ernesto, y nos dijo que bebieramos un poco de agua antes de tomar el tabaco. Rezamos para dar apertura a la ceremonia y, como la noche anterior, Ernesto «icaró», sopló el tabaco y comenzó a servirlo. De nuevo sentí la cox en mi estómago, cerré los puños, empecé a sudar y noté como me vibraban los brazos y, entonces, también las piernas. Me quité la camiseta y me doblé hacia adelante. Empecé a vomitar antes que la noche anterior y, al final, se me hizo más llevadero. En un momento dado, Ernesto y Josep fueron pasando con la botella de tabaco y, uno a uno, fueron poniéndonos el líquido en la palma de la mano para que lo percibiéramos por la nariz, lo que nos provocó toses y nuevos vómitos. En la limpia me senté frente a Ernesto y me «icaró» mientras golpeaba rítmicamente la *shacapa* sobre mi cabeza, sintiendo yo cómo los golpes repercutían en todos mis huesos. Cuando se cerró el trabajo, Ernesto se retiró visiblemente cansado.

Al día siguiente corrió el rumor de que por la noche haríamos un trabajo más suave, tal vez tumbados en las colchonetas, pero al llegar a la sala nos encontramos las sillas dispuestas como en las dos sesiones previas; con resignación nos dispusimos a hacer un nuevo trabajo de purga. Antes de abrir la ceremonia, Ernesto comentó que, aunque el trabajo de la noche anterior había sido muy intenso, volveríamos a tomar medicina. Luego supimos, por Josep, que Ernesto había reparado en que esa tercera ceremonia iba a celebrarse durante la noche del lunes al martes, y en la región de Iquitos los martes y los viernes son, tradicionalmente, los días en los que los brujos se atacan entre sí (Luna 1986, 137; Fernández Juárez 1997, 182). Para no correr riesgos con el grupo, Ernesto había decidido que todos tomásemos tabaco como medida de protección; pues, para él, en el mundo espiritual rigen determinadas leyes: cuando un curandero elimina una mala energía, y esta es devuelta a su lugar de procedencia, «la tercera parte vuelve». Para los curanderos, 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 curacio-

nes que él había 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 se mencionó al hablar de las medidas de protección que tomaba Claudio antes de acudir a dirigir una ceremonia de ayahuasca (epígrafe 4.1, capítulo 5).

En la cuarta noche, Ernesto hizo unas reflexiones acerca del sentido del trabajo que estábamos 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.

Ya nos había avisado Ernesto de que «lo que le gusta al cuerpo no le gusta al espíritu, y lo que le gusta al espíritu no le gusta al cuerpo»; y 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, llegó el 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 realizó con ayahuasca y tuvo una estructura y duración similares a los realizados con tabaco. Si la dieta se cerró con ayahuasca se debió a que era con esa planta con la que trabajaba habitualmente el grupo en España, y, para Josep, la función de dicha ceremonia consistía en «redondear» la experiencia con el tabaco. Tras cerrar el trabajo, y antes de despedirse por aquella noche, Ernesto comentó:

—¡No ha muerto ninguno! —y todos reímos, asintiendo—.

A la mañana siguiente, Ernesto entró 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.

Estábamos sentados en el suelo y Ernesto, de pie en el centro, nos explicó que iría poniendo su mano sobre nuestras cabezas, uno a uno, y pronunciaría una oración; se trataba de 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, fuimos 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)».

Una vez que Ernesto hubo pasado por todos, repetimos a coro con él: «Oh Dios Padre, te recibo como mi único y sagrado Salvador. Amén (sopla)». A continuación indicó que cada persona comiera dos ajís, uno con cada lado de la boca. Tras una semana comiendo fruta y verdura hervida sin aliñar, el fuerte picante del ají nos hizo toser y que se nos saltasen las lágrimas. Ernesto aclaró: «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».

Seguidamente nos explicó que, ante el ataque de «cualquier ente diabólico o brujo», podíamos mostrar ese «documento espiritual» que acreditaba el trabajo que habíamos realizado, 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»; pero no es una comprensión puramente intelectual lo que los lleva 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 ¡fum, 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».

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 acudir con grupos a casa de Ernesto, fue a conocerlo personalmente y a conseguir información de primera mano acerca de su dieta de tabaco para, posteriormente, y tras mantener numerosas conversaciones, entender ambos de qué manera podían complementar sus trabajos; así, la comprensión intelectual de cómo se «compaginan» ambos fue posterior al chequeo mutuo que se habían hecho. Al respecto, Josep comentaba:

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.

Ernesto, que estaba sentando a su lado, reía y asentía: «¡Es real!», exclamó. Josep insistía en que Ernesto y él hablaban de las mismas cosas, pero cada uno desde su cultura: «¿Me has oído hablar alguna vez de “potestades infernales”? —me preguntó 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 del trabajo de sanación que ellos no hacen, que es el de limpieza que sí hace Ernesto, que con el tabaco «quita sombras, quita velos»; pero, ¿en qué consiste este trabajo de quitar sombras y quitar velos al que se refiere Josep y por el que habíamos ido a Iquitos? Ernesto considera que no hace «chamanismo», sino que practica lo que denomina «medicina natural»; así, antes de dar comienzo al tercer y al quinto trabajo de la dieta, se sirvió de una serie de dibujos (figura 5) que había hecho en una pizarra para darnos una explicación teórica acerca de su trabajo.

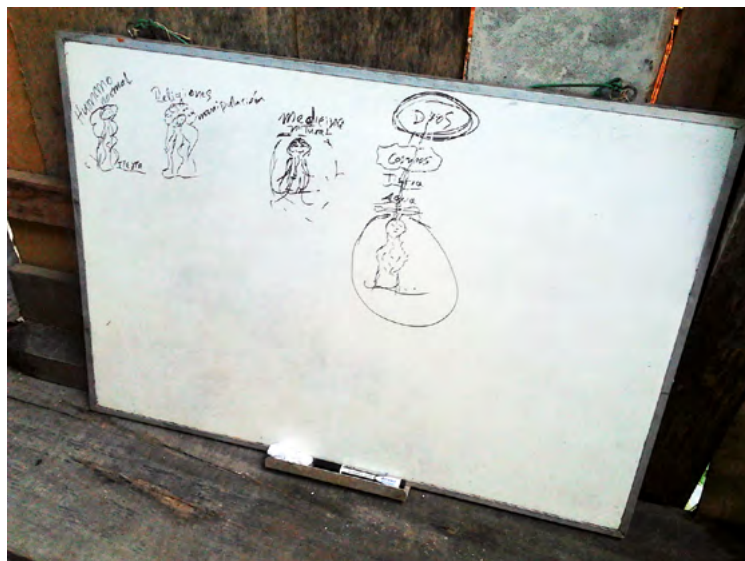


Figura 5. Pizarra con dibujos explicativos realizados por Ernesto García sobre los efectos de la dieta de tabaco; Iquitos (Perú), 12 de noviembre de 2013.

Con la primera serie, formada por cuatro dibujos, Ernesto trataba de mostrar las diferencias energéticas que él observaba entre un «humano normal», una persona «religiosa» y alguien que trabaja con la «medicina natural». La primera figura (figura 6a [24.1]) representa al ser humano en el momento de su nacimiento: nacemos envueltos en una «malla» que rodea nuestro cuerpo, una especie de red que nos envuelve a lo largo de toda nuestra vida porque nuestros progenitores nos enseñan cómo sobrevivir en la tierra, a subsistir, a mantenernos con vida, «pero no nos enseñan nada espiritual». El segundo dibujo (figura 6b [24.2]) muestra la aparición de las religiones, que habitualmente son consideradas como el medio para aprender qué es lo espiritual; pero lo que hacen estas 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 enseñarnos lo qué es la espiritualidad. El tercer dibujo (figura 6c [24.3]) representa a los que toman la «medicina natural», es decir, a quienes toman las plantas tal como se preparan e ingieren en el vegetalismo. Con ello se elimina la malla que nos envuelve, lo que 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 curar a los demás, porque empiezan a estar conectados con «Dios». El cuarto y último dibujo de la primera serie (figura 6d [24.4]) muestra a aquellos «elegidos» que se convierten en canales de la divinidad. Ernesto afirmaba que todas las curaciones procedían de Dios y que él mismo no era más que un canal de dichas energías; en este sentido, nos preguntaba: «¿Saben ustedes quién es Ernesto? [silencio] Ernesto no es nada, no es nadie, Ernesto es puro aire». Él, decía, no hacía nada, todo lo hace Dios. Por eso insistía en que era importante estar cerca de esas personas que canalizan la energía de la curación; pero no por la figura del propio curandero, sino por lo que transmite. Si no era posible mantener un contacto regular con un curandero, aconsejaba 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».



Figura 6. Primera serie de dibujos hechos por Ernesto García; Iquitos (Perú), 12 de noviembre de 2013.

Dos días después, Ernesto nos presentó una nueva serie compuesta por siete dibujos que representan el proceso de limpieza que tiene lugar a lo largo de una dieta de tabaco (figura 7). El primer dibujo (figura 7a [25.1]) muestra 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 (figura 7b [25.2]) presenta a una persona que inicia un «proceso» consistente en la eliminación de demonios, lo que ocasiona que los chakras empiezan a abrirse poco a poco. Al tercer día (figura 7c [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», señalaba Ernesto.

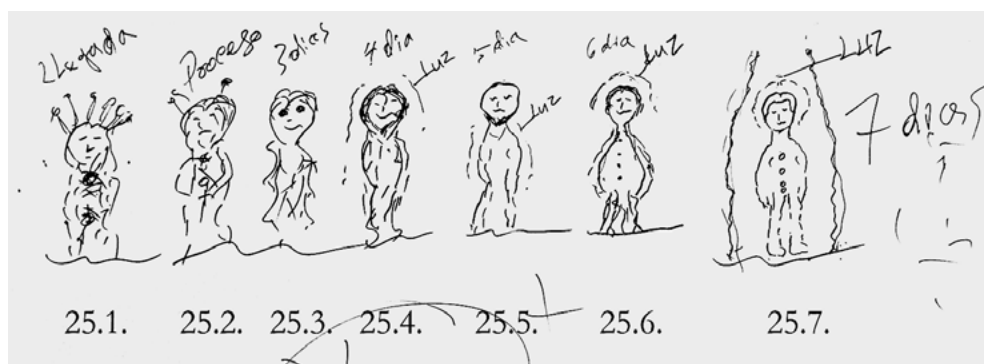


Figura 7. Segunda serie de dibujos realizados por Ernesto García; Iquitos (Perú), 14 de noviembre de 2013.

En los dibujos correspondientes al cuarto y al quinto día (figuras 7d [25.4] y 7e [25.5]) Ernesto empieza a percibir un poco de luz en las personas, y en el sexto (figura 7f [25.6]), algunas de ellas pueden mostrarla 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 «sombras», oscurecen la propia luz.

Para Ernesto, con llegar al estado representado por la figura 7f es más que suficiente durante una dieta, y no suele irse más allá. Por último, el séptimo dibujo (figura 7g [25.7]) muestra a una persona totalmente envuelta en luz: su cabeza aparece rodeada por 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 en un canal.

Por las mañanas, cuando pasábamos por el cuartito de Ernesto antes de volver 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, aunque el trabajo de limpieza durante la dieta permite «activar» la luz, luego hay que protegerla. Para Ernesto, «los seres humanos acuden a otros con dos o tres fines, pero su fin legal es solo uno»; y 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»; de modo que, para protegernos, Ernesto nos dictaba lo que llamaba «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.

Él considera que la eficacia de esta oración se debe a que está «dirigida», no como otras que pueden ser recitadas 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 nunca vamos a alejarnos 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 conservar la luz activada con la dieta de tabaco es, por tanto, mantener el «positivo» arriba, entonces «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, la política, 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 (epígrafe 1, capítulo 3); no obstante, se considera que la principal, en todo tipo de chamanismos, es la sanadora de aficciones o infortunios (Dixon 1908, 6; Eliade 1964, 182 y 215; Alekseev 1987, 80 y 92; Métraux 1949, 594; Hultkrantz 1978, 9 y 1993, 9). Las prácticas chamánicas altoamazónicas descritas en los dos capítulos precedentes conforman un curanderismo orientado a la sanación de los participantes. En este capítulo trataré de realizar 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 y Calixto); la de los chamanes nativos amazónicos que trabajan en Perú, cuyos clientes son en gran número occidentales (Ernesto y 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 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 chamanes acerca de su noción de reencarnación, o de karma, se encogen 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 idea del ser humano constituido por múltiples «cuerpos» (epígrafe 1.1, capítulo 7); de su concepto de «enfermedad» (epígrafe 1.2, capítulo 7), causada por diversos espíritus, fuerzas o energías (epígrafe 1.3, capítulo 7), así como de su comprensión de la interacción intencional con dichas 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). Puede considerarse que los chamanes y los participantes en ceremonias de ayahuasca experimentados distinguen entre una realidad ordinaria y otra no ordinaria o sobrenatural, pero la diferencia dependería exclusivamente del estado de consciencia en el que se encuentre la persona, y el trance inducido por la ayahuasca daría esa capacidad para percibir lo sutil, concibiendo, efectivamente, la distinción entre lo visible y lo invisible como una cuestión de grado de percepción. Así, la cosmovisión amazónica que será descrita más adelante se basa en una continuidad ontológica entre cuerpo y alma (Viveiros de Castro 2012, 132), entre la especie humana y las restantes (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 de la suma de objetos materiales del mundo ordinario. Sin embargo, 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 encuentran en todas partes en todo momento: en una gran ciudad predominan unos —por ejemplo, las almas de los difuntos— y en el campo otros, en este caso asociados a la naturaleza —por ejemplo, los llamados «regentes» del lugar—; y los que se dan habitualmente en un determinado espacio, no siempre están presentes allí en todo momento. Dada la variabilidad espaciotemporal que se produce en el mundo espiritual, en ocasiones, los miembros del Santo Daime emplean en sus ceremonias a médiums que actúan como «exploradores» o «avanzadilla» en él, 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. Por otra parte, 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 practicaba el *umbandaime* fueran empleados 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 Molina 2007, 52), lo que permite entender el origen y el desarrollo de las «enfermedades» desde su punto de vista, así como el tipo de interacción que llevan a cabo con el mundo espiritual y el tipo de mediación con fines curanderos que realizan 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 puede ser representado 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 hacerlo, 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, por una fuerza impersonal (epígrafe 2.1, capítulo 7) —como cuando afirman que «somos energía» o «somos espíritu»— que forma el «cuerpo espiritual» y que, en ocasiones, se identifica 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 distinguiría de Dios o del Gran Espíritu. Para Ernesto, el ser humano tiene una luz propia; y 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 shuar recibe el nombre de Arutam. Por otra parte, el ser humano parece estar también constituido por un conjunto de fuerzas personales (epígrafe 2.2, capítulo 7), y esta diversidad formaría distintos «cuerpos energéticos». Como se señalaba anteriormente, cada sentimiento y cada pensamiento son energía, y, para Ricardo, en el ser humano, estas energías están estructuradas en forma de cuerpos, de tal modo que existirán un «cuerpo emocional» y un «cuerpo psicológico» ligado al pensamiento, a lo mental. Dichos cuerpos se

hallan dentro —o alrededor— del «cuerpo físico», mientras que el cuerpo espiritual «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; y Ernesto, en los dibujos que realizó para describir el proceso seguido en la dieta de tabaco (figuras 6 y 7), 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, puede concluirse que el ser humano estaría constituido por un cuerpo espiritual, conformado por una fuerza impersonal que se manifiesta como luz, que estaría «rodeado» por unos cuerpos energéticos integrados por fuerzas personales de tipo mental y emocional que, a su vez, rodearían al cuerpo físico.

En este sentido, ¿qué relación existe 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 consistente en un sistema formado por grandes puntos energéticos denominados con el término sánscrito *chakra*, un vocablo empleado habitualmente por los chamanes con los que he trabajado tanto en España como en Perú. Según esta concepción energética, a través de dichos 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 puede deducirse que un pensamiento —cuerpo mental o psicológico— puede transformarse en una emoción —cuerpo emocional— o una emoción en una sensación física —cuerpo físico— y viceversa; así, si un *chakra* está «bloqueado», tiene repercusiones en los cuerpos físico, emocional, mental y espiritual.

De los siete chakras del cuerpo humano que suelen describir los chamanes con los que he trabajado,¹ el más importante, según Ricardo, es el que se encuentra en el área del estómago y del 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 que se deciden. Todo se almacena en el estómago y en el hígado, y desde allí es distribuido al resto del 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 la purga en el curanderismo (capítulo 6), y en concreto el vómito, como se tratará en el epígrafe 2.3 del capítulo 7.

Al respecto, las descripciones etnográficas amazónicas —y andinas— se han centrado en desarrollar la noción de persona y, especialmente, en «la corporalidad en cuanto idioma simbólico central» (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979, 3), prestando menos atención al estudio de dicha corporalidad y sus correlatos energé-

¹ En la medicina tradicional tibetana, así como en la medicina ayurvédica, los siete chakras se resumen en cinco.

ticos y espirituales; por ejemplo, la tipología de «almas» que conforman 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 ellos, el *yuda bake yushin*, rodea el cuerpo como una segunda piel y es «el aura de la persona»— constituye un tipo de descripción de la corporalidad del ser humano similar a la noción de múltiples cuerpos que acaba de ser mencionada.

Por su parte, 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 de múltiples cuerpos que se desprende del discurso de los chamanes con los que he trabajado, encontramos al menos dos diferencias significativas entre ambos: la ausencia de la idea de trance en el primero y la falta de la noción de alma en la cosmovisión de los segundos.

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 ellas que el chamán adquiere un nuevo punto de vista y puede percibir e interactuar con los espíritus de las mismas, de los animales y de otros seres no humanos. Las conclusiones que extrae Viveiros de Castro (2012, 143) 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».

En el trance, los chamanes perciben a los espíritus y estos los captan a ellos; y en este sentido, 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 a los espíritus antropomorfizados o como energías amorfas, y es el espíritu del chamán el que realmente capta a otros

espíritus, pero cómo pueden percibirse 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, con cierta frecuencia encontramos que el animismo es definido 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» (Hugh-Jones, St. 2012, XII). Estos autores equiparan en un mismo plano de la realidad entidades materiales —plantas, animales y objetos— con otras inmateriales —espíritus— (cf. Santos-Granero 2009, 4), como si desde la perspectiva animista de los chamanes fueran asimilables unas entidades y otras y estos interactuaran con plantas, animales o piedras en cuanto 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), y 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 son descritos generalmente como «seres sin luz», como entidades amorfas que podrían ser definidas como formas insustanciales parecidas a «sombras», que es el término empleado en primer lugar por Edward Burnett Tylor (1871, vol. I, 430) para referirse a la concepción popular de alma o espíritu humano. 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 pueden distinguirse tres cuerpos —individual, social y político— (Scheper-Hughes y Lock 1987, 8), considero que la comprensión de la cosmovisión de los chamanes aquí estudiados se logra, en mayor medida, si analizamos 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 esa 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*»² (Le Breton 1990, 8). Como ya fue señalado en el epígrafe 1.1 del capítulo 5, los participantes hacen frecuentes

² Cursiva en el original.

referencias al ego como aquella parte de su personalidad que les impide experimentar plenamente los efectos del trance, y su concepción inicial de la noción de «persona» como constituida por «un» cuerpo y «una» identidad, ambos indivisibles, singulares y autocontenidos (Santos-Granero 2012, 182), va resquebrajándose y 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» (epígrafe 4.6, capítulo 5). En este «proceso de conocimiento», el chamán puede ayudar al participante curándolo 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 causada por la pérdida del alma y la enfermedad como intrusión de un objeto o un espíritu patógenos (Eliade 1964, 215 y 442; Hultkrantz 1978, 9), siendo esta última la dominante en el Alto Amazonas (Métraux 1949, 594; Chaumeil 1995, 21-22). En este sentido, Tylor (1871, vol. II, 112-113) ya describió la teoría de la incorporación (*theory of Embodiment*), que incluye lo que podríamos denominar la tesis de la «adhesión» de energías negativas cuando señala la capacidad de las almas y de los espíritus de llevar una 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 primera causada por un «demonio exterior» y la segunda por un «demonio interior».

En la región amazónica, y particularmente en sus cuencas alta y media, las causas de la enfermedad tienden a materializarse en forma de diversos objetos, similares a elementos puntiagudos o «flechas» (Chaumeil 1995), que en el vegetalismo peruano reciben el nombre de «virotos», término que procedería del español y era empleado para designar las saetas utilizadas en la Edad Media (Luna 1986, 112). En el chamanismo altoamazónico, tanto el lanzamiento como la extracción de virotos constituyen el principal medio para causar enfermedades como para sanarlas, de tal modo que muchos chamanes hablan de un «chamanismo de flechas» (Chaumeil 1995, 25); y dado que estas «flechas» constituyen tanto agentes patógenos como terapéuticos, Chaumeil (39) denomina el fenómeno «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 ha sido señalado, no es una noción presente —hasta donde sé— en su cosmovisión y está 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 (Baer *et al.* 2006). Los chamanes consideran que en España no hay personas con poder y conocimiento para lanzar virotos, aunque algunos sí reconocen haber sido atacados con ellos —a través de picaduras de insectos—, pero durante sus estancias en Perú.

Además de tener una estructura configurada a través de un sistema nervioso/energético/espiritual que los interconecta entre sí, los cuerpos, como se señaló en el punto anterior, pueden ser descritos poseyendo una superficie que tiene «orificios» o «poros», al igual que el cuerpo físico tiene una formada por la piel, que también 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 el desarrollo de la enfermedad en el ser humano y que explican por qué este, en cuanto 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 y, paulatinamente, 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, y 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 expresada a través de los sueños que no han sabido interpretarse correctamente o que han pasado desapercibidos. Numerosos participantes en ceremonias de ayahuasca en España declaran, 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 su salud; y los propios chamanes reconocen el carácter eminentemente profiláctico de su trabajo, ya que busca actuar sobre el cuerpo espiritual antes de que el malestar alcance los cuerpos emocional y psicológico y, posteriormente, la enfermedad se materialice en el cuerpo físico, una visión análoga, por otra parte, a la de la medicina preventiva.

Para los curanderos, lo verdaderamente importante es que el cuerpo espiritual esté sano, aunque el físico esté enfermo, y son conscientes de la dificultad de sanar una enfermedad física; al respecto, ninguno de los chamanes con los que he trabajado afirma, por ejemplo, que la ayahuasca pueda curar directamente el cáncer o el sida, aunque sí que puede coadyuvar a una mejoría del estado general de la persona enferma. En este sentido, Esteban menciona cómo Juan Flores le enseñó 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».

Desde un punto de vista biomédico, la persona morirá debido a una enfermedad, pero, para el chamán, lo hará sana espiritualmente, una diferencia que implica, en la persona enferma, una actitud ante el proceso de la enfermedad y ante la perspectiva de lo que biomédicamente se considera como muerte, en este caso dominada por la paz en lugar de por la desesperación, la rabia, la ansiedad y el sufrimiento. El desarrollo de la enfermedad cambia y la calidad de vida aumenta (Townsend 1988, 120); y dado que la enfermedad se origina primero en el cuerpo espiritual, y transcurrido un tiempo se manifiesta en el físico, para el chamán, la «buena salud» de este último es siempre aparente. Como ya ha sido señalado anteriormente, en una entrevista previa a una ceremonia de ayahuasca le comenté a Calixto: «Estoy bien de salud»; y él rápidamente corrigió mis palabras para señalarme que lo correcto era decir «no-enfermo». A lo sumo, lo que indicaría mi «buena salud» es que no tengo energías negativas materializadas en mi cuerpo físico, lo que no excluye que espiritualmente pueda estar «tocado».

Otra característica que permite entender el origen y el desarrollo de la enfermedad es la cualidad porosa de los diversos cuerpos del ser humano; característica que Ricardo explica a través de diversas metáforas mencionando, en primer lugar, que el cuerpo «es como una esponja que tiene muchos poros» a través de los cuales penetran todo tipo de energías. En el caso del cuerpo físico entran directamente a través de una alimentación inadecuada, y al emocional y al psicológico por medio de la exposición constante a ideas y emociones dañinas que se produce en la vida cotidiana. También compara el cuerpo con un «trastero» donde se van almacenando todas las cosas que ya no sirven, o como el «disco duro» de un ordenador, en el que 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; y de manera similar, Josep considera que muchas emociones se acumulan en las rodillas, siendo ese el motivo, según su opinión, 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 considerarse el acto de contrición, cuando el fiel pronuncia el *mea culpa* mientras se golpea el pecho en la región donde se encuentra la glándula timo. Esta idea de «almacén» recuerda a la noción cashinahua del cuerpo, según la cual, en él se acumula «conocimiento» mediante procesos experienciales y físicos, saber que se «inscribe» materialmente en distintas partes del mismo de forma que constituyen el *locus* de distintos 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 aquel que está protegido;

noción de «cuerpo abierto/cerrado» que se da no solo en la Alta Amazonia, sino también 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», que es un cuerpo normal, sin protección; el «cuerpo cerrado» o «preparado», que cuenta con defensas; y el «cuerpo dañado» o 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 y 1987, 264 y 408; y Fernández 1997, 188). Los orificios del cuerpo físico, no solo los de la piel, sino también los de la boca y el ano, son considerados órganos que tanto permiten la entrada de conocimiento beneficioso como impiden la de agentes destructivos; y según Stephen 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, como señala 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 considerados personas que tienen un «cuerpo abierto», y los últimos como poseedores de un «cuerpo cerrado»; es decir, los primeros son sugestionables y pueden caer enfermos a causa de las imprecaciones de un chamán o por un mal augurio, y 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 los cuerpos del ser humano normal tienen orificios o poros, es decir, vías de paso o de comunicación que el chamán aprende a «cerrar»; sin embargo, la enfermedad puede estar causada no ya por la penetración de energías negativas en el cuerpo, sino también porque estas se «adhieren» a su superficie, «encochinándolo», término empleado por algunos chamanes en España y también 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 perciben el cuerpo espiritual del ser humano 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 o los objetos energéticos patógenos se caracterizan por carecer de luz, de modo que 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». Y 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»; así, como a las ceremonias de ayahuasca siempre llegan espíritus «que vienen a tomar luz, a visitar, a contactar», para ella, 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, en la UDV afirman que «hay que estar guarnecidos por Dios» en el contacto con el mundo espiritual. En una ocasión pregunté a otro *mestre* de la UDV qué era la «enfermedad», y, tras una ligera vacilación, me contestó con total convencimiento: «Es falta de luz»; en este sentido, 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» (figura 7). Para Ernesto y Josep, cada persona, dada su condición de ser humano, tiene un «positivo» y un «negativo», es «luz y oscuridad» al mismo tiempo, y su trabajo, según Ernesto, es 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, pues siendo su naturaleza luminosa, es inevitable que su luz atraiga a 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, en sentimientos dominados por la cólera, la envidia o los celos, en molestias físicas como contracturas musculares o, incluso, en 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, ineludiblemente, a esas entidades oscuras que penetran o se adhieren a los cuerpos energéticos mental y emocional del ser humano y que finalmente se materializan en el cuerpo físico, debido a que todos están abiertos y relacionados entre sí. Puede ser que el 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. No obstante, con el tiempo, los cuerpos energéticos —no el espiritual— pueden estar tan encochinados de energías negativas que es posible que terminen por velar la propia luz hasta oscurecer al ser humano; así, si la enfermedad es falta de luz, la sanación no es sino el proceso por el cual el ser humano logra desprenderse de dichos «velos», «oscuridades» y «densidades» «subiendo su vibración».

1.3. Los tipos de «energía» 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 su propio discurso— se da una

sinonimia entre espíritu, fuerza y energía, si bien el término «espíritu» suele ser menos mencionado, tal vez por sus connotaciones religiosas e, incluso, esotéricas. Estos tres términos pertenecen al mismo campo semántico y designan entidades espirituales dotadas de una cualidad de «persona» (*personhood*) variable y de agencia; sin embargo, la antropología, desde Marett, Goldenweiser y Lowie hasta Viveiros de Castro, ha tratado de separarlos conceptualmente. Viveiros de Castro (2012, 139) muestra su reparo ante el 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 aparecen mencionados frecuentemente los tres términos de manera consecutiva, o individualmente de forma 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, 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 Valle y Blázquez Rodríguez 2013, 17), en el ámbito de estas prácticas espirituales, en el que se emplean de manera recurrente numerosos términos que se refieren a cuestiones energéticas.

Esta «confusión» nos está indicando que, para un chamán, trabajar con «espíritus» equivale a decir que lo hace con «energías» o con «fuerzas». En este sentido, la similitud entre estos términos es, en ocasiones, explícita, como cuando Josep me hizo 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. Al respecto, 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).³

El término «energía» es de uso habitual en las prácticas chamánicas altoamazónicas realizadas en España en sus cuatro modalidades —originaria, mestiza o vegetalista, religiosa y multicultural—, y como señala el psicólogo Benny Shanon (2002, 333-334), autor del estudio acerca de la fenomenología de la experiencia con ayahuasca más completo hasta la fecha, es «empleado universal y espontáneamente por los bebedores de Ayahuasca para describir el estado especial que experimentan bajo la embriaguez». Con todo, como ya ha sido señalado anteriormente, en España y en Perú, los chamanes también utilizan otros términos, como el sánscrito *chakra*, para señalar puntos que constituyen la estructura del cuerpo energético del ser humano. En definitiva, como indica 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, y estos pueden ser caracterizados mediante una serie de pares dicotómicos como luz/oscuridad, vibración alta/vibración baja, sutilidad/densidad o bienestar/malestar; otros posibles equivalentes serían los de bien/mal y salud (sanación)/enfermedad (aflicción). Las energías luminosas, de «vibración alta», sutiles y 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 designadas energías del «bajo astral» o «astral inferior». Es probable que esta terminología proceda de la iglesia del Santo Daime, en la que su uso es habitual. No obstante, 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 la que son invocadas por estos mediante los *ícaros* (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 él lo plantea como la 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.

³ Negrita en el original sustituida por cursiva.

Dado que estamos hablando de energías que pueden causar efectos positivos o negativos, o bien unos u otros indistintamente según la intención del chamán, es preferible emplear la noción de «polaridad ética», un término que alude deliberadamente a propiedades físicas junto con otras 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 ocasionan efectos maléficos, plantea diversos problemas teóricos en torno a los conceptos de persona (*personhood*) y de agencia atribuidos a personas no humanas; polaridad ética predeterminada que origina que diversos autores hayan caracterizado a las fuerzas tipo *mana* como entidades cuasi-mecánicas o semiautomáticas (Lovejoy 1906, 361; Durkheim 1912, 304). Al respecto, ¿qué intencionalidad puede atribuirse a una entidad espiritual que solo hace el bien, o el mal?, y si estas entidades actúan de forma predecible, ¿dónde queda su capacidad volitiva?, y si lo hacen 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 serán tratadas en los epígrafes 2 y 3 de este mismo capítulo.

A continuación son descritas las diferentes tipologías 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 su variabilidad, que se manifiesta según el contexto geográfico y sociocultural en el que tienen lugar las prácticas chamánicas y las espirituales en general.

1.3.1. «Energías» de polaridad ética positiva

Estas energías tienen la cualidad de traer «luz», «subir la vibración» y sanar; asimismo, ayudan a que los participantes puedan desarrollar procesos en los que pasan de estar dominados por «demonios» —por ejemplo, pensamientos obsesivos, recuerdos dolorosos, ansiedad o estrés, dolores corporales, etc.— a experimentar paz, bienestar, aceptación de uno mismo y de los demás, tener 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* (*icaros*) 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; y en las ceremonias de Calixto y de Fernando y Kuitzi se invoca a santos cristianos como san Martín de Porres o san Cosme y san Damián.

Un elemento distintivo del chamanismo multicultural (epígrafe 3.4., capítulo 3) es la invocación de entidades procedentes de prácticas religiosas y espirituales de todo el mundo y, particularmente, del hinduismo, como Shiva o Krishna, o del budismo (figura 3, capítulo 5), como es el caso de Fernando y Kuitzi o don Rafael, o como Josep, que sitúa en el altar fotografías de mujeres avatares hindúes (figura 5, capítulo 5). En el epígrafe 2.1 de este capítulo, dedicado a la interacción del chamán con fuerzas impersonales, son detalladas este tipo de energías de polaridad ética positiva.

1.3.2. «Energías» de polaridad ética negativa

Las fuerzas que causan distintos tipos de malestares, a las que me refiero de manera genérica como «energías negativas», son descritas frecuentemente como «parásitos energéticos» —también denominados, en ocasiones, «vampiros energéticos» (cf. King 1999)— que se «adhieren» a los cuerpos energéticos del ser humano y «roban» su energía (cf. Evans-Pritchard 1931, 26, nota 1). Como ya ha sido mencionado anteriormente (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 negativas pasen del cuerpo del paciente al suyo y lo «parasiten». También ha sido comentado que Leopoldo considera que, aunque las heridas físicas y emocionales puedan haber cicatrizado aparentemente, es posible que desde el punto de vista energético sigan abiertas, y es por ahí por donde se pierde «energía» (epígrafe 3.2, capítulo 5). Según Leopoldo, los «parásitos» pueden manipular la mente de las personas para llevarlas a repetir comportamientos cíclicos que garanticen que la herida siga abierta y así poder «alimentarse» de la energía que continúa perdiéndose; en este sentido, 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... ¡uffff!, 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.

Asimismo, la presencia de entidades del astral inferior en los participantes también puede manifestarse con una amplia variedad de malestares, tanto físicos como emocionales o psicológicos. Como describe Ricardo, el malestar que siente una

persona en una ceremonia puede apreciarse visualmente «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»; así, las enfermedades se perciben como luces, y cada clase de enfermedad tiene un patrón visual determinado: un cáncer, por ejemplo, se visualiza como «una luz que despidе otras luces, de colores no buenos».⁴

Otras energías del bajo astral, que son mencionadas con frecuencia por los chamanes, son las entidades de difuntos, que en ocasiones se quedan «pegadas» a alguno de sus familiares (epígrafe 1.1, capítulo 4) ocasionándole un progresivo debilitamiento; si el difunto es el cónyuge, puede provocar, por ejemplo, que el consorte vivo tenga dificultades a la hora de rehacer su vida sentimental con otra persona. Como señala Ricardo, cuando muere un familiar, los shuar celebran una ceremonia para «liberarse» y «purificarse» de los sentimientos que los «ligan» con el finado, «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 algunos de los participantes; en esos casos, en lugar de soplar Agua Florida, emplea un tipo de planta, llamada salvia blanca (*Salvia apiana* Jeps.), para «mandar los espíritus hacia la luz».

Hay otro tipo de energías cuya percepción es referida tanto por los chamanes como por los participantes y que son denominadas como extraterrestres, alienígenas y ovnis. Inicialmente consideré estas entidades como negativas, dado que los testimonios recogidos las asociaban a sentimientos de manipulación —«*hackeo mental*»—, posesión, control, conquista, invasión, etc.; de hecho, entre estos testimonios es frecuente la mención de «implantes» que estas entidades introducen, o tratan de introducir, en los cerebros de las personas y que recuerdan, a través de un lenguaje tecnificado, la teoría de la intrusión y de los virotos altoamazónicos. Al respecto, 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 industrializadas, tecnológicas y mecanizadas sean los extraterrestres, alienígenas y ovnis.

En este punto, hay que mencionar las representaciones de estas entidades que en numerosas ocasiones aparecen en la obra pictórica del vegetalista peruano Pablo Amaringo. En los comentarios a sus cuadros, Luis Eduardo Luna señala que, para los vegetalistas peruanos, los seres que pilotan estas naves enseñan *ícaros* y

⁴ Descola 1993, 323: «Según los uwshisin, 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».

dan información útil acerca de cómo curar a sus pacientes, si bien, también señala algún testimonio de vegetarianos que se han visto obligados a soplarles tabaco para desembarazarse de ellos (Luna y Amaringo 1991, 34-36).⁵

1.3.3. «Energías» de polaridad ética neutra

Si desde un punto de vista energético podemos considerar como espíritus de polaridad ética positiva a fuerzas como Dios, Gran Espíritu, Krishna, Shiva, Jesucristo, la Virgen María, etc., y de polaridad ética negativa a «bichos», «parásitos energéticos», «vampiros energéticos», «potestades demoníacas», espíritus de difuntos, etc., también podemos calificar como energías de polaridad ética neutra a todo el conjunto de los denominados aliados, protectores, guardianes o 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 dependerá 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, 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». Igualmente, las plantas maestras en la Amazonia son, para Esteban, una herramienta para el conocimiento que es neutral respecto a los fines para los que será empleada y sirve a todos los propósitos: «La ayahuasca es una herramienta, como un martillo. Puede servir para construir una casa, o para romper una cabeza»; sin embargo, en las dietas no solo pueden dietarse plantas, sino cualquier sustancia de la que se quiera conocer sus propiedades. Como señala Chaumeil (1993, 37), un vegetariano peruano tenía por «soldados» —espíritus auxiliares— a las energías de la serpiente de cascabel, de la gasolina y del petróleo, espíritus que pueden proteger al chamán, ser empleados como virotes para dañar a alguien o bien servirle de medio de transporte o para 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 y extraterrestres, o bien hormigas, taxis, canoas o platillos volantes que permiten desplazarse al chamán: «La tradición está ahí. Pero no es un

⁵ En febrero de 2016 mantuve varias entrevistas con Ernesto García, que considera a los extraterrestres como seres que no suponen ninguna amenaza para el ser humano.

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 de su aspecto material, como son las plantas, los insectos, los 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, entablan vínculos 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 de este capítulo han sido tipificadas las energías por los efectos que pueden causar, es decir, por su polaridad ética, y al respecto, Tylor (1871, vol. II, 100-101) concibe los espíritus poseyendo una misma naturaleza y ordenados en una escala jerarquizada según su poder. Por su parte, 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 el alma, el espíritu o el espectro (*ghost*), que a su vez poseerían *mana*. Así, a partir de la noción melanesia de *mana*, cuya polaridad ética es tanto positiva como negativa, Marett (99-100 y 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, puede apreciarse que el tipo de interacción varía según la polaridad ética de estas entidades, ofreciendo un nuevo punto de vista acerca de cómo concebirlas. Las energías de polaridad positiva (epígrafe 1.3, capítulo 7), como

son Arutam para Ricardo, Dios para Ernesto o la energía crística para Josep, son semejantes a la noción de *mana*, y 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, de establecer una interacción en términos de negociación, de reciprocidad e intercambio o de establecer vínculos de alianza o parentesco, y mucho menos una relación de amaestramiento o domesticación (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 (epígrafe 1.3, 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 el modo en el que interactúan entre sí, pueden redefinirse las nociones de fuerzas impersonales y personales de modo que sea posible conciliar la perspectiva animista tyloriana de los espíritus y la preanimista de energía de Marett y así poder emplear los términos fuerza, energía y espíritu como nociones teóricamente equiparables. Por tanto, una «fuerza impersonal» sería tal no porque no esté fijada a nada y pueda ser transmitida a casi cualquier cosa (Codrington 1891, 119), sino porque, debido a su naturaleza, solo puede atribuírsele 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 de tú a tú con ella (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 de las personas—, sino porque, además de tener agencia —como las fuerzas impersonales—, poseen todas las cualidades de una persona humana (epígrafe 2.2, capítulo 7). El criterio para diferenciar fuerzas impersonales de personales no se basa necesariamente en el poder atribuido a unas fuerzas o a otras, o a si unas derivan de otras, o a si unas poseen una esencia que no tienen las demás, sino en el grado en el que puede atribuírseles la condición de persona y en la competencia del chamán como espíritu humano para interactuar con ellas: capacidad de comunicación, identidad propia, autonomía, volición y mayor o menor predictibilidad e intencionalidad (cf. Hallowell 1960, 42).

2.1. *La interacción con fuerzas impersonales*

Arthur Lovejoy (1906, 359) 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*»;⁶ para él, 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» (361).⁷

Esta idea de una interacción cuasimecánica con las fuerzas impersonales puede aproximarse al modo en el que los chamanes entienden su relación con ellas. La estrategia del curandero cuando abre un espacio de sanación es, en primer lugar, limpiarlo de todo tipo de energías que puedan estar presentes mediante sahumeros y rezos; y, en segundo lugar, crear un ámbito de protección invocando o haciendo «presentes» a fuerzas impersonales de polaridad ética positiva —es decir, energías que sean de «luz» y de «alta vibración»— a través del rezo, el canto, un altar o 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; de modo que, 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, y los chamanes suelen mantener una actitud de prudente escepticismo ante la aparición de entidades asociadas al astral superior en las ceremonias, especialmente cuando lo hacen sin ser invocadas. Hallowell (1960, 39) menciona que sus amigos ojibwa le recuerdan con frecuencia que no debe juzgarse 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, 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 apareció la Virgen María, que caminaba por el medio de la sala hacia él «meciendo su manto». Josep se le encaró y le preguntó tres veces: «¿Quién eres?»; y aunque parecía evidente para él que se trataba de la Virgen María, la tercera vez que le preguntó la entidad desapareció. Josep llegó a la conclusión de que, en realidad, se trataba de una entidad del astral inferior disfrazada, pues es de la opinión de que los grandes espíritus luminosos

⁶ Cursiva en el original.

⁷ Cursiva en el original.

nunca se aparecen en visiones, a lo sumo se tiene de ellos un «breve destello», «un toque de luz», una «chispa», pero suficiente para hacer «rebosar el corazón».

Por su parte, Ricardo relata que una vez tuvo un encuentro con el Gran Espíritu, y menciona que, aunque desde pequeño tenía ese tipo de visiones, dudaba de que existiera aquello a lo que los shuar llaman Arutam. Una noche se le presentó un hermano suyo, que había fallecido recientemente —«Le veía como te estoy viendo a ti ahora», me dijo riéndose—, y le dijo 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; otra noche, Ricardo tomó grandes cantidades de *natem* y se adentró 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.

Desde una perspectiva energética, la interacción con la figura de Jesucristo parece compleja, ya que en ocasiones se la describe como una fuerza impersonal y en otras como una 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 al de las fuerzas impersonales. Es significativo que un antropólogo jesuita como Jaime Regan (1983, 25, 35 y 166; 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 ellos, su trabajo no consiste en destruir el «mal», no, al menos mientras dirigen las ceremonias de ayahuasca y no están ocupados directamente con algún participante concreto en alguna terapia.

Como ya ha sido señalado, cuando abre un espacio de sanación, la estrategia del curandero es limpiarlo y protegerlo de energías negativas, y para ello invoca fuerzas de polaridad ética positiva mediante las que trata de «hacer presente» el «bien»; así, al tiempo que este se hace presente, el «mal» se ausenta: es como la oscuridad que se desvanece cuando hay luz. Ernesto, por ejemplo, no habla de destruir el «mal» en general en la dieta de tabaco, 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. Tampoco filosofa acerca de si el mal es ausencia de bien o sobre si bien y mal son dos principios opuestos y, por tanto, complementarios; lo que hace es establecer una «oposición jerárquica», en palabras de Dumont (1980, 140), 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». Para los curanderos, la vida del ser humano es una lucha permanente por mantenerse sano.

La relación que establecen los chamanes curanderos con los espíritus tiene por objetivo mediar para que la sanación espiritual alcance a los participantes en las ceremonias de ayahuasca, y tratan de mediar para que estos sientan los efectos beneficiosos de estas fuerzas impersonales de polaridad ética positiva que se hacen presentes en las mismas, como Jesucristo o Krishna; sin embargo, en ocasiones pueden surgir conflictos con alguno de ellos 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, y el uso instrumental y cuasi-mecánico que hacen de estas figuras espirituales, asociadas a las grandes religiones mundiales, no es percibido por ellos 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. No obstante, es en el empleo «instrumental» de estas energías en el que los chamanes encuentran una de las mayores dificultades para explicar su trabajo: distinguir el uso chamánico de figuras como la de Jesucristo del que le da la Iglesia católica, es decir, diferenciar lo que es una práctica espiritual de lo que es una religiosa. En este sentido, Claudio ha «constatado», en varias ocasiones, cómo algunos participantes en las ceremonias se «rebotan» cuando invoca la figura de Jesucristo en sus *ícaros*, por lo que, en las «explicaciones» previas a la misma, Esteban y Claudio aclaran que ellos solo cantan canciones en las que Jesús está presente; hacen esa precisión, según Esteban, «por desvincularnos de la Iglesia y no del maestro, no de Jesucristo. Por desvincularnos del formato eclesial 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 esas ocasiones, un participante preguntó con sorpresa si es que «el chamanismo ha incorporado la tradición de la Iglesia católica»; «por supuesto —respondió 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... ehhh..., 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, y ya fue mencionado en el epígrafe 2 del capítulo 5, dedicado a la parafernalia, cómo 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 (figura 4, capítulo 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 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 —uno de sus «maestros arquetípicos»—, se encuentra con una enorme resistencia, por parte de los occidentales que viajan hasta su chacra en Perú para 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 (epígrafe 3, capítulo 6).

La confrontación con el cristianismo y, particularmente, con la Iglesia católica, como expresión peyorativa de lo espiritual, no es una cuestión que solo afecte a los participantes, sino que también atañe 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.

Su hermano Esteban corrobora la extrañeza que despierta el uso que su hermano y él hacen 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]».

Para los chamanes, se hace evidente que las fuerzas impersonales invocadas poseen un poder terapéutico que no puede ser calificado de simbólico. Así, a Esteban y a Claudio, el poder sanador de estas entidades cristianas se les impone y lo incorporan en sus prácticas chamánicas; y tanto Juan Flores como Josep, Esteban o Claudio, ante posibles conflictos con los participantes, pueden omitir cualquier referencia expresa a estas entidades, pero introducir su energía en las ceremonias mediante la intención.

2.2. *La interacción con fuerzas personales*

Denomino «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. En este sentido, el chamán puede tener capacidad para mantener una interacción que incluya una comunicación bidireccional con estas entidades, frente a la limitada y básica —hacer «presente» o «ausente» una energía— que posee ante las fuerzas impersonales.

Estas fuerzas personales son descritas por Claudio como poseedoras de 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); así, 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, puede invocarse a cualquier espíritu del que se necesite ayuda, acudiendo 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.

Vitebsky (1995, 13) 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». Y según Claudio, cuando aparecen espíritus 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, los sueños son una extensión del mundo espiritual análogo al que se accede a través del trance y tienen una gran relevancia durante las dietas amazónicas, pudiéndose recibir, a través de ellos, información y, a veces, energías; siendo ahí 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. Como fue señalado anteriormente, en los sueños, al igual que en las visiones, con frecuencia nadie es quien aparenta ser, y el «mal» puede aparecerse bajo la figura del maestro, del padre o del hermano. Como indica 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 darse cuenta de 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 uno de ellos a causa de su constitución física, emocional o psicológica. Los procedimientos terapéuticos son una combinación de hacer presentes energías sanadoras en la ceremonia y, al mismo tiempo, hacer ausente o expulsar las negativas en las terapias individuales; 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 en el que se sienta, el chamán puede observarlos a todos sin que haya obstáculos visuales entre medias; 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 ellos; pero el chamán no «ve» la cara, sino el pecho, para, en palabras de Josep, percibir «la vibración de la persona», para saber qué le pasa, qué está sintiendo, qué está experimentando.

Entre los chamanes, la capacidad de percibir, «ver» o «sentir» el mundo espiritual es un requisito básico para realizar su trabajo, y en ese sentido, puede «verse» el mundo espiritual de distintas maneras: mediante la vista, el oído, el olfato o el tacto, o 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, y no hay ningún chamán que se precie que afirme no poder «ver», aunque en dos ocasiones escuché de dos

de ellos que «ese [otro chamán] no ve: yo vi que no veía». De forma excepcional, hay quien reconoce que solo ve «a veces», o únicamente cuando se está «fino», y en ocasiones, en palabras de Juan Carlos, líder daimista, no se da tanta importancia a percibir el mundo espiritual como a «estar ligado» con él, lo que significa encontrarse en un estado de sensibilidad que permita hacer lo que se debe en cada momento, por ejemplo, cantando un determinado *ícaro* cuando es preciso, unos instantes antes de que un participante inicie un proceso catártico, y de ese modo 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 a la hora enfrentarse a la «suciedad energética» de los mismos 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»; 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, Josep considera que hace falta algo de luz en la sala y no estar a oscuras «como en la selva»; colocando, por ejemplo, algunas velas en sitios estratégicos. Asimismo, dado que el chamán debe «ver» y «mirar» simultáneamente, debe trabajar estando en dos dimensiones, en la ordinaria que todos —él mismo y 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», pues si el chamán toma demasiada ayahuasca y, durante una ceremonia, acaba «tumbado» por la «mareación», entonces puede producirse el «descontrol»; y también puede suceder que, sin tomar mucha cantidad, debido a una deficiente preparación, acabe igualmente «tumbado», incapaz de soportar la «fuerza» de la ceremonia, o incluso vomitando, como algunos participantes relatan que ha sucedido.

Según la información que percibe el chamán a través de la «visión» y de la «mirada», decide dirigir unas palabras a los participantes, o a uno en 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 atento a lo que sucede en la sala en general y en las energías que está moviendo el trabajo; es decir, no solo a qué cosas salen de los participantes, sino a qué cosas vienen de fuera

para «colarse» en la ceremonia, energías que, en ocasiones, 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 esos 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: lo que hace con ello 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»; de ese modo, cuando detecta alguna de estas entidades, coge la botella de Agua Florida y sopla a la gente.

En ocasiones, durante el trabajo, la noción de lo que son el mundo exterior y el interior, separados por lo que, en una ronda de integración, un participante identificó como su frontera, la piel, pierde sentido. En esos 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 entonces 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 mismo, 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 participante en concreto; no obstante, a veces interviene sobre un determinado participante impelido por lo que suele denominarse una «voz», que le indica qué debe hacer en cada momento y le 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 agitar la maraca o mover su *shacapa*, tocar el *tumank*, cantar un determinado *ícaro* o focalizar su atención sobre un participante soplándole tabaco o perfume; procedimientos que, de vez en cuando, el chamán aplica para calmar a alguien que ha empezado a vomitar o bien, precisamente, para inducirlo.

2.3. 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 no se perciben como héroes que luchan contra el «mal», más bien al contrario, tratan de evitar entrar en contacto directo con las energías de polaridad negativa, pues hay algunas del bajo astral muy potentes a las que solo se enfrentarían si quien se viera afectado por ellas fuera un familiar cercano; por tanto, las

purgas de tabaco o, en ocasiones, los *inipis* o «cabañas de sudar» son procedimientos terapéuticos usados para que sean los propios participantes, con su ayuda, quienes expulsen por sí mismos las energías negativas. Mediante la purga, el participante arroja numerosas «cochinadas» y, tras ello, la ceremonia de ayahuasca transcurre de manera más apacible; así, la purga constituye el procedimiento terapéutico por excelencia para expulsar energías negativas, el «mal aire», «maleficios», etc. (cf. Zuluaga y Amaya 1991, 323), o lo que es lo mismo, para «transmutar» pensamientos y estados emocionales negativos en forma de vómito. Aunque el tabaco es una de las plantas más empleadas en las purgas (cf. Jáuregui *et al.* 2011, 746), la ayahuasca también posee efectos depurativos, sin embargo, ambas parecen trabajar energéticamente de distinta manera; de modo que, para analizar la purga, me centraré, en primer lugar, en la ayahuasca, en segundo lugar en el tabaco y, finalmente, en la relación de complementariedad que se da entre ambas plantas.

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, no es un vomitivo, sino que esos efectos se deben a los aditivos que se le añaden, principalmente el tabaco. Si el vómito se produce al mismo inicio del trabajo con ayahuasca, sin que apenas 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, según Jacques Mabit —médico que dirige el Centro Takiwasi en Tarapoto (Perú), especializado en el tratamiento de drogodependientes mediante el uso de prácticas vegetalistas—,⁸ a que la persona esté 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 procede de «rebobinar todo lo que hemos vivido», recogiendo «impurezas» que provocan la náusea; y para Josep resulta de la limpieza de «densidades» que se acumulan en el vientre (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 darlo

⁸ 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).

a beber —seguramente con algunos aditivos— con el objetivo de hacer «botar» del cuerpo, mediante el vómito y, ocasionalmente, a través de la diarrea, todo tipo de «demonios» y «potestades malignas»; al respecto, 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 primero está vomitando materia, los segundos están expulsando energía negativa. El resultado de esta limpieza está representado en los dibujos de Ernesto (figura 7), en los que se aprecia un cuerpo físico, rodeado inicialmente de «demonios», que pasa, al final de la dieta, a estar 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 en el caso que describe Winston cuando expulsaba 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» (epígrafe 4.5, capítulo 5). En este sentido, como señalan Zuluaga y Amaya (1991, 324), 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». Así, la concepción de una multiplicidad de cuerpos permite comprender el sentido del vómito en esta práctica chamánica y distinguir el que se da en este contexto vegetalista del que se produce en otros 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, funcionan 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 frecuentemente menciono los términos «energía» y «luz». El ser humano tiene una naturaleza espiritual que se percibe como «luz», es decir, es como una bombilla, y el camino espiritual consiste en ir adquiriendo mayor potencia y pasar de ser una de 40 W a otra de 60 W, luego a una de 100 W, 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 va ensuciándose o embarrándose, pudiéndose dar el caso de que una bombilla de 40 W ilumine más que una de 60 W, si esta última está sucia. Así, el trabajo espiritual consistiría, por igual, en aumentar la potencia y en mantener limpia la bombilla; trabajo de limpieza que debe realizarse de manera habitual, como quien asea su casa o su cuerpo físico duchándose a diario. Ernesto, con el tabaco, permite limpiar el bulbo de cristal, y Josep, con la ayahuasca, posibilita «subir la vibración» del filamento; ambos trabajos 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 que produce el tabaco. En este sentido, 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 (2012, 350), en iglesias ayahuasqueras como el Santo Daime «se toma ayahuasca más a menudo de lo que sería bueno», 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» (357). Por otra parte, Josep comenta que al principio de su carrera como curandero en España lo acompañaba un daimista, y en unas ocasiones la ceremonia de ayahuasca la dirigía él al estilo vegetalista y en otras lo hacía el daimista al modo de su iglesia. Cuando la ceremonia era como en el Santo Daime, con las luces encendidas, los participantes sentados en sillas dispuestas 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 era realizada 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 lo tenía desconcertado, pero, en opinión de Josep, ello se debía a que en las ceremonias vegetalistas el participante no puede zafarse de hacer un trabajo personal, mientras que en las 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 esté tomando ayahuasca para que sea la planta maestra la que lo haga por él o ella, y, en esos casos, la evolución espiritual sería pequeña o nula. 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. Como ya hemos mencionado, el ser humano está compuesto por diversos cuerpos en los que cohabitan y conviven diversos espíritus o energías, y la ayahuasca las fortalece a todas, independientemente de si son positivas o negativas; por el contrario, el tabaco permite expulsar las energías negativas limpiando los cuerpos. Si se toma ayahuasca después de haberse purgado con tabaco, fortalecerá las energías en unos cuerpos más limpios, siendo su efecto mucho más sanador.

Sin una limpieza previa de los cuerpos físico, emocional y mental, no parece haber trabajo espiritual, porque, 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, y como señala Mabit, los ayahuasqueros experimentados, que han purificado sus cuerpos durante años, raramente lo hacen: «En otras palabras, la ayahuasca es “tóxica” para los cuerpos intoxicados...» (Labate, Anderson y Jungaberle 2011, 228-229); así, 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 (1991, 327): «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».

Esta complementariedad entre el tabaco y la ayahuasca permite comprender mejor por qué los curanderos procuran organizar prácticas de limpieza antes de las ceremonias de ayahuasca, como las purgas de tabaco o los *inipis*; prácticas mediante las que los participantes se desprenden de energías negativas, lo que les permite trabajar con más provecho durante la misma. Cuando los participantes han purgado con tabaco el sábado por la mañana, durante la ceremonia de ayahuasca de la noche, los vómitos son prácticamente inexistentes.

2.4. *Las técnicas de expulsión de «energías negativas»*

Si la purga puede ser considerada un tipo de interacción a distancia entre el curandero y las energías negativas, las terapias individuales (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 esas energías de polaridad ética negativa. Cuando el chamán sienta enfrente 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*) a ese manojito (*bundle*) o mezcla (*blending*) de afectos bajo formas energéticas para tratar de extraer o «despegar» las energías negativas residuales y 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, y para ello, a veces Esteban hace beber un poco de agua al participante y luego lo hace él, con objeto de abrir un «canal» de comunicación entre ambos; y Ricardo puede dar un poco de tabaco para que este 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 note ya 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 más; aun así, es posible que no las perciba por hallarse ocultas en los cuerpos, y en esas ocasiones, Ricardo suele emplear collares de semillas o algún otro objeto análogo que agita rítmicamente sobre esa persona con objeto de hacerlas aflorar. Otras veces, a esas energías negativas que están ubicadas en la profundidad de los cuerpos se las describe no como «ocultas», sino como «dormidas», y según Ricardo, podrían asimilarse al material inconsciente que se activa con la ayahuasca, haciendo que se ponga a «vibrar»:

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.

Posteriormente, una vez que dichas energías se manifiestan en forma de «bichos», que pueden ser percibidos con la vista, el olfato o como una sensación táctil, el chamán realiza una primera limpieza soplando perfume sobre el participante, aunque también puede emplear sahumeros, quemando, por ejemplo, hojas de cedro o romero; y 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 los 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. En ocasiones, este «sellado» es calificado como un *arkana*, que consiste en proporcionar al participante, mediante el soplo de humo de tabaco de un mapacho previamente «icarado» con este fin, una «malla energética» que rodee sus cuerpos protegiéndolos de la intrusión de malas energías (cf. Luna 1986, 90); tras el sellado concluye para el participante su trabajo en la ceremonia. Como puede apreciarse, en el tratamiento terapéutico que efectúan los chamanes en las ceremonias de ayahuasca, el diagnóstico y la aplicación de los procedimientos terapéuticos se producen de forma simultánea (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 de este, generalmente en la zona del abdomen, y succionar para «extraer» una energía negativa. Esta técnica es inusual, dado que el chamán procura seguir una estrategia terapéutica consistente en interactuar con las fuerzas negativas a distancia, y solo cuando esa persona ya ha limpiado parte de sus «cochinadas», el curandero emplea técnicas que implican una mayor proximidad física. Cuanto mayor es esta, más grande es el riesgo, para el chamán, de verse afectado por alguna de las energías negativas presente en los cuerpos del participante; de hecho, la «chupada» implica una alta amenaza de que penetre en su propio cuerpo la energía que trata de extraer y acabe dañándolo.

3. LA INTENCIONALIDAD EN LA INTERACCIÓN Y MEDIACIÓN CON EL MUNDO ESPIRITUAL

Si chamán ha sido definido 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 lo hace 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 la tiene 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 (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 ellos mismos saben bien y ya fue señalado anteriormente, uno no puede fiarse de las apariencias. Muchas veces, la intención no declarada del chamán no se manifiesta hasta que no se presenta una situación concreta, y en ocasiones ni si quiera así podemos tener total certeza de ante qué tipo de chamán estamos; lo único que podría afirmarse es que un curandero nunca actuará bajo una polaridad ética negativa y que el brujo malero puede hacerlo, aparentemente, desde una polaridad ética positiva, pero con vistas a mantener un poder de polaridad ética negativa. Este epígrafe se centra en el fundamento último de las motivaciones que mueven al chamán a actuar, tratando de aportar un análisis que permita una cierta comprensión de la noción de «intencionalidad» desde la perspectiva chamánica.

Según Pizarro (1998, 177), «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». Así, 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 tal y otras de manera individual, y las características de dicha interacción —y de la mediación— pueden explicarse, como señala Pizarro (171), según los valores que orientan las acciones de los individuos; valores que son «modelos culturales de ciertos grandes principios morales de conducta» y «creencias morales fundadas en la experiencia» (Sanmartín Arce 2000, 130). De este último texto se desprende que la traducción de experiencias a principios morales se produce a través de ejemplos culturales que actúan como troquel de la experiencia, haciendo que se llegue a la convicción «de que esas 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 actividad social», llegándose así a valores como libertad, igualdad, justicia, solidaridad, etc. Sin embargo, las características de la interacción del chamán no se explican por medio de valores o principios morales, como sí puede ocurrir en el caso del sacerdote, pues su ambivalencia 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 es la polaridad ética del chamán obedece a cómo funciona el mundo espiritual y a la doble condición energética que posee el ser humano, la de ser «luz» y «oscuridad».

En este punto, 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 interactúa con unas fuerzas impersonales con las que no puede relacionarse «con la intención de» (*cf.* Ricoeur 1990, 52), dado que el poder de las mismas excede inmensamente el de cualquier ser humano. Al respecto, 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, más 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 en su capacidad para interactuar con los espíritus o las energías. Para los chamanes, esta competencia puede ser adquirida por cualquier persona que se lo proponga, pues la chamanidad es algo inherente al ser humano; de modo que 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, es decir, que no es tanto una cuestión de trabajar con lo invisible como de no dejar de hacerlo nunca para el bien.⁹

Cuando, en una ceremonia de ayahuasca, un curandero hace presente 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; canal que no es neutro, sino que está filtrado por la intencionalidad del chamán. A diferencia de lo que ocurre en otro tipo de trances, como en los «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 en la ceremonia, y es consciente en todo momento de lo que sucede en los diversos planos de la realidad.

⁹ 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.

Por otra parte, 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 de poder personal; cuestiones que se pusieron 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 tuvo lugar en Yurayaco (Colombia), el año 1999, con el objetivo de elaborar un «código de ética médica» al que denominaron «el pensamiento de los mayores» (UMIYAC 2000). En dicho texto se dice de manera clara que, para ellos, «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» (19).

Los *taitas* hablan de quienes dicen poder trabajar con todo tipo de energías; y, 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 relacione con la energía, que la realidad está compuesta por muchas caras, como un poliedro, y que el conocimiento es complejidad; y 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». No obstante, en su mayoría, los curanderos con los que he trabajado opinan como los *taitas* colombianos: en las prácticas chamánicas se reconoce, por lo general, la existencia del «bien» y del «mal», términos que, sin embargo, convendría matizar en otro lugar, y es verosímil pensar, por los casos que he conocido directamente y por otros muchos que me han sido referidos, que quien desdibuja la polaridad ética de las energías lo hace como una estrategia para difuminar la del propio chamán; en resumidas cuentas, determinar la polaridad ética de un chamán es complejo, incluso para él mismo.

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 durante 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» (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, según avanza, va consiguiendo «poder» de manera gradual; un poder que podemos definir como capacidad de interacción o agencia espiritual, aunque, en la medida en la que lo adquiere, también debe aprender a tener «autocontrol», y es precisamente en la gestión de la relación entre poder y autocontrol donde va formándose 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; al respecto, 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 (1986, 116), «la hechicería pega más rápido que la medicina»,¹⁰ ya que, en palabras de uno de ellos, don Emilio, durante el periodo de formación, los espíritus de las plantas ofrecen al aprendiz grandes poderes y dones con los que poder dañar a otros: si es débil, aceptará los poderes y se volverá un brujo; en cuanto a los dones que permiten sanar, se ofrecen más tarde. Por tanto, si el aprendiz está ansioso por adquirir poder, empezará a aceptar dones de los espíritus que lo irán polarizando negativamente; y en algunos casos, además, solicitará o aceptará el ofrecimiento de su maestro de ingerir su *mariri* —una condensación del poder del chamán en forma, por lo general, de flema— (110-115), por lo que, si el maestro es brujo malero, el aprendiz ingerirá esa energía haciéndola suya.¹¹

Tanto a lo largo de las dietas como 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

¹⁰ En castellano en el original.

¹¹ De ahí la importancia de saber quiénes han sido los maestros de un chamán.

emociones, así como su deseo de querer verificar 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*) —que pueden ser usadas para el bien o para el mal— forma parte de una educación de la mente y del corazón, es decir, de los pensamientos y de las emociones; y compara las energías presentes en su cuerpo con una casa con niños a los que hay que educar. El *uwishín* 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, pues, de actuar impulsivamente, se convertiría en un brujo malero; así, a mayor poder, más intensas son las pruebas y más exigente debe ser el autocontrol. Como dice Ricardo (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 *uwishín*, es transformando [transforma] lo que es la persona, si no lo controlan mis energías, no lo cuidan muy bien, va a ser un desastre»;¹² y como se señaló en el epígrafe 2.3 del capítulo 4, acerca de su formación como *uwishín*, el autocontrol debe extenderse incluso a los propios sueños y al orden necesario en todas las cosas, especialmente en la alimentación. Ricardo menciona también que 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 eventualidad de que un niño sea picado por una serpiente cerca del lugar donde dieta el futuro *uwishín*, pues la serpiente no es más que el propio espíritu del aprendiz.

Al respecto, Winston y Josep coinciden en señalar cómo, en un momento dado de su formación, de manera explícita se les dio a elegir conscientemente cuál era su intención como chamanes, algo que no se produce sino es tras un largo proceso de aprendizaje. Winston, por ejemplo, no quería ser curandero, sino policía, pero, con catorce o quince años de edad, mientras dietaba, entendió «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». Entonces, como señala él mismo, 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 cuáles 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).

¹² Sobre la «domesticación» de estas energías entre los piaroa, véase Overing-Kaplan 1984b, 340-341.

Esta es una de las etapas 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». Por su parte, Josep describe este momento en el aprendizaje de una manera similar: estando en una ceremonia de ayahuasca, se le presentó

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 i Tronchoni 2007, 168).

Esta elección, como señala Josep, se hace desde la «conciencia»; y en este sentido, debe señalarse que 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 debe 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 es la que concede poder y, al mismo tiempo, la que lo convierte en 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 (Luna 2016, 276).

Entre los chamanes suele mencionarse que el alcohol (Luna 1986, 117), el sexo y el dinero son los tres peligros que acechan al curandero en todo momento y que pueden llevarlo a cambiar su intención y a convertirse en brujo, es decir, en alguien que trabaja para uno mismo y no para los demás. En una ocasión, Valerio Cohaila mencionó 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, en la conversación surge, de manera implícita, la noción de «ley espiritual»; pero no se trata de leyes divinas, dictadas por Dios, sino que se asemejan más a las de la Naturaleza. Son como verdades que el chamán toma como principios explicativos del funcionamiento del mundo espiritual y que, al ser «leyes», son impersonales y actúan mecánicamente; una de ellas 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; así, 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.

Algunos de estos chamanes formulan lo que podría denominarse «ética curandera», que se aproxima a la noción de moral normativa. En una ocasión, Nak acudió con su esposa y su bebé a una ceremonia de *natem* dirigida por Ricardo; llegado el momento de la terapia, Nak se situó frente a él, y este, de manera excepcional, tomó de su mesa-altar la *tawasap* —la cinta que recibe un shuar cuando es reconocido como líder y *uwishín* por su comunidad— y se la colocó alrededor de la cabeza. A continuación, Ricardo le dirigió unas palabras acerca de las condiciones necesarias para ser un buen *uwishín*, que se resumen en dos principios: no mentir y no robar. Así introdujo la ética andina en la ceremonia, el «Ama sua, ama llulla, ama k'ella (no robes, no mientas, no seas holgazán)» (Caravantes García 2008, 31),¹³ que le comunicaba 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 de las ceremonias de ayahuasca diciéndoles lo que quieren oír, aprovechándose de sus carencias personales; y «no robar» en el mundo espiritual no consiste en no sustraer los objetos materiales de las personas que acuden a una ceremonia de ayahuasca, sino en no apropiarse de la energía ajena y alimentar la propia, lo que se traduce, a efectos prácticos, en que los participantes vayan debilitándose y enfermando mientras que el brujo aumenta su energía vital. En contextos chamánicos, y también psiconáuticos, se emplea la expresión «vampiros energéticos» para describir gráficamente este tipo de robo (epígrafe 1.3, 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 uno que son capaces de canalizar gracias a las dietas con las plantas maestras; 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

¹³ Para otra interpretación de esta ética, véase Lajo 2010.

del brujo, a no usarlo, a no ponerlo a prueba. Su fuerza estriba en controlar su poder personal y ser un «simple» intermediario entre las fuerzas espirituales y los participantes; actitud que no debe confundirse con la pasividad, sino que consiste en hacer no haciendo, es decir, en ser un canal limpio y claro de las fuerzas invocadas desde una polaridad ética positiva. Esa sería la razón por la que Ernesto afirma que «yo no hago nada», que «todas las curaciones vienen de Dios», definiéndose a sí mismo como «puro aire»; mientras que José Luis lo describe en términos informáticos, como «terminales de ordenador conectados con el gran servidor central, que es Dios»; y Claudio, en su *ícaro* «ya llegan, ya llegan», menciona «en tiempo real» las entidades sanadoras que van llegando a la ceremonia (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 sanando al mismo tiempo al curandero, al canal por donde fluyen; y dado que lo que este hace es, precisamente, «no hacer nada», esa es la razón por la que dice 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».

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, es más, un canal limpio; debiendo 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 que 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; y cuanto más alta es la vibración de la entidad invocada, mayor debe ser la limpieza del canal. Así, debe tener el cuerpo físico bien depurado y purgado, su «historia personal» debe estar «bien tramitada» y su vocación de servicio debe ser sincera. Por el contrario, si descuida la alimentación, organiza ceremonias para satisfacer su propia vanidad o ego, y en ellas busca seducir a 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»; asimismo, 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, y 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, así como con los participantes, son los procedimientos terapéuticos mencionados en los epígrafes 4.5 del capítulo 5 y 2 del capítulo 7; pero habría que matizar la afirmación de Ernesto de que el chamán no hace nada. La intención del chamán es 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 se trata, en primer lugar, de reflexionar acerca de qué puede considerarse como resultado terapéutico de las ceremonias de ayahuasca y de la posibilidad de extrapolar esas reflexiones al ámbito de otras prácticas espirituales, como podría ser el amplio y abigarrado conjunto de las que caen bajo distintas etiquetas, como Nueva Era, Medicinas Alternativas y Complementarias, y Nuevos Movimientos Religiosos. Por último, se concluye con una reflexión sobre el animismo como fundamento de las prácticas espirituales y los diversos intentos que se dan en el ámbito académico por tratar de entender el pensamiento animista, despojándolo, en última instancia, de la noción de «espíritu».

1. LOS RESULTADOS TERAPÉUTICOS

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 (epígrafe 3.1, capítulo 5) como en la de integración (epígrafe 4.6, capítulo 5), se están analizando procesos similares a los que pudieron vivir los propios chamanes en su procedimiento 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 y otros, vamos colaborando para ascender por esa escala que lleva al conocimiento de lo que es ser un ser humano; conocimiento al que 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 encamina a resolver procesos de sanación/aflicción. En la biomedicina, los resultados terapéuticos se determinan en un punto concreto designado como el fin del proceso terapéutico,

en el que se observa si los procedimientos previos han producido cambios, positivos o negativos, en los síntomas, la patología o la funcionalidad de las personas (Csordas y Kleinman 1996, 9). En las prácticas chamánicas altoamazónicas en España, al igual que en las psicoterapéuticas con sustancias psicoactivas, cuyos objetivos 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 en la que la persona se persuade de la capacidad sanadora del ritual, otra en la que se convence de la eficacia sanadora, y una tercera en la que toma conciencia de la necesidad de realizar cambios en su vida. Ese proceso es gradual e incremental (Csordas 1983, 363 y 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 y 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, como brote psicótico. A lo largo de las centenas de ceremonias de ayahuasca en las que he participado, en cuatro ocasiones pude observar casos que tal vez podrían calificarse de brotes psicóticos que remitieron durante el propio trabajo con la ayahuasca, y he tenido información de otros dos que requirieron de varios días para desaparecer; sin embargo, a día de hoy no conozco ninguno 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, por lo que de ellos no existe información; así como un creciente número de «facilitadores» que dirigen ceremonias de ayahuasca en España sin un conocimiento y una formación adecuados, que carecen de las herramientas apropiadas y desconocen las técnicas necesarias para afrontar las 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 posliminar va transformándose paulatinamente en la etapa preliminar de la siguiente ceremonia; concatenación de procesos que 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 procedimiento 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 que se activan bajo los efectos de la ayahuasca?: en su conjunto, podrían ser descritos

como de ruptura con lo conocido y de nueva reorganización de la visión del mundo, o, en otros términos, como ha sido señalado en varias ocasiones, como de quiebra ontológica. Los participantes experimentan paulatinamente cómo se va fragmentando 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 de ellos 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 fragmentos de las entrevistas que realicé, entre abril y junio de 2006, a seis personas que habían tomado ayahuasca de forma regular con Dácio Mingrone. Para ellas, 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 hable 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?

Otro participante, 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 sea, 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 esto?, ¿por qué ha pasado esto?» Tomas ayahuasca, y al cabo del tiempo, psss, jahhhh!, 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 participante, 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»; y añade 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 tiene 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 psicoactivas, como en la psicoterapia con LSD. Grof señala que los sujetos superan un sentimiento de separación y alienación respecto al mundo, que es reemplazado por otro de pertenencia al proceso de la vida, lo que les proporciona una visión holística del mundo que los lleva a una mayor conciencia ecológica y a «la necesidad de vivir en básica armonía con el medio ambiente»; 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 (1980, 244-246), «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»; nociones de unión e interconexión holística que 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 Molina 2005, 124).

Durante el propio trabajo con la ayahuasca se abren y se cierran 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 procedimientos de sanación/aflicción (epígrafe 5, capítulo 5) que 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 ese 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 van entretrejiéndose, generando un «metaproceso de espiritualización» cuyo resultado en la vida cotidiana es percibido por los participantes como la consecución de un mayor bienestar y de una comprensión más ajustada de la noción de sanación, no como curación física, sino espiritual. Si el resultado terapéutico de las ceremonias es positivo, este metaproceso de espiritualización que inician los participantes estaría orientado hacia la experiencia de la unidad y sería un «proyecto de vida» que carecería propiamente de un punto final; es decir, un proceso vital en el que el participante va descubriendo la conexión que existe entre todas las cosas, como la ascendente que debe darse entre vientre —instintos—, corazón —emociones— y consciencia —lo mental—, la existente entre el participante y las demás personas, empezando por su familia, y la que se da entre él y el mundo que lo rodea. Dicho metaproceso de espiritualización es inherentemente transgresor con «los órdenes clasificatorios que nacen en la Modernidad» (Cornejo Valle y Blázquez Rodríguez 2013, 12), puesto

que desborda prácticas terapéutico-espirituales concretas; pero, al mismo tiempo, las reconfigura como complementarias entre sí. Autores como Brian Morris (2006, 36) 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», es «inútil y engañoso, y tiende a pasar por encima de distinciones ontológicas, así como de sus *diversos contextos sociales y culturales*».¹ 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 las primeras parecen comprometer el principio antropológico de la diversidad humana social y cultural, como ya fue señalado al mencionar la construcción étnica de la identidad de los pueblos originarios amazónicos (epígrafe 3.1, capítulo 3) o la resistencia de Idoyaga Molina (2005, 124) 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*»,² 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 empleen medios para inducir estados no ordinarios de consciencia tan efectivos como la ayahuasca y otro gran número de plantas. Tal vez una de las características menos comprendidas de las prácticas chamánicas, que las distingue radicalmente de las biomédicas y de las religiosas, es la ausencia de un carácter soteriológico. La sanación es que pase lo que deba pasar, lo que implica un trabajo profundo de comprensión y aceptación de que el ser humano solo tiene un control aparente de su vida. La recurrente noción de «amor» en las prácticas holísticas tiene por objeto, en mi opinión, favorecer la experiencia de «fluir», es decir, remover «obstáculos» y «bloqueos»; y el acto de fluir es, precisamente, dejarse llevar, algo que se aconseja repetidamente en las ceremonias de ayahuasca.

Para evolucionar y crecer espiritualmente y no quedarse estancado, al participante le conviene, en opinión de Josep, complementar dicha práctica con otras espirituales que abren otro tipo de procesos de sanación/aflicción; es decir, el metaprocés de espiritualización implica una búsqueda y seguir un itinerario terapéutico-espiritual, y estos posibles recorridos 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

¹ Cursiva del autor.

² Cursiva del autor.

del ser humano. A los pies de la misma se encontrarían las personas que conciben la enfermedad como un mal funcionamiento 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 psicosomáticas de la enfermedad y va adquiriendo una perspectiva más holística de ella y de la salud. 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, así como las asociadas a medicinas tradicionales, alternativas y complementarias, puede entenderse como una condición necesaria para poder desarrollar este metaproceso; es decir, se requiere de una variedad de prácticas para atender a la diversidad de seres humanos y que sean complementarias entre sí. Al igual que el tabaco y la ayahuasca se suplementan, haciendo cada planta su propio trabajo energético (epígrafe 2.3, capítulo 7), puede considerarse que cada práctica espiritual realiza un tipo de trabajo concreto y todas ellas pueden complementarse entre sí.

En este sentido, hay quienes podrían considerar que esta idea de un metaproceso 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 negocien constantemente a qué se refieren estos términos.

Considero que el paradigma que echa en falta Bowman sería, precisamente, este metaproceso de espiritualización que subyace, en mi opinión, a los múltiples itinerarios terapéutico-espirituales cuya comprensión se daría de manera difusa, sobreentendida o intuita, y de cuya existencia no serían conscientes muchos de los agentes y actores de un medio holístico que abarcaría desde un osteópata hasta un lama tibetano. La negociación entre los profesionales y sus clientes que menciona Bowman 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 que, hipotéticamente, 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» y cuáles son sus exigencias formativas y de transformación personal; desde su punto de vista, este desconocimiento de lo que es la espiritualidad afecta a los 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 es ante todo sanador (Fotiou 2010b, 200); y parecen percibir únicamente la vertiente terapéutica y de crecimiento personal de la práctica chamánica, rechazando la idea de que el que ha dirigido la ceremonia de ayahuasca sea un brujo o la de que existen espíritus intrínsecamente nefastos (Mabit 2016, 8-9; Von 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. Muchos terapeutas —y sus clientes— «creen» que espiritualidad y sanación son sinónimos, y desconocen la existencia de diversas polaridades éticas que afectan no solo al tipo de energías con las que ellos o ellas trabajan, sino también a ellos mismos como personas, la importancia de la intención y cómo protegerse de las energías negativas de los clientes o pacientes y 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 terapias de 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 tienen lugar en las ceremonias de ayahuasca son sanadores en la medida en la que permiten al participante tomar las riendas de su propia vida e ir transformándola peldaño a peldaño; en este sentido, puede concluirse 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 curación; de este modo, según va transformando su cosmovisión e integrando ese 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 esa 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 ese metaproceso a través del cual las personas van siendo conscientes, gradualmente, de su condición espiritual. Por tanto, puede decirse que el proceso de sanación/aflicción de la persona «es» el procedimiento de comprensión de la realidad desde una ontología que incluye lo espiritual-energético, y que *el proceso de sanación y el cognitivo de comprensión de la naturaleza espiritual o energética del ser humano son uno y el mismo*;³ es decir, y

³ Cursiva del autor.

aunque suena redundante, un proceso formado por múltiples procesos, que es lo que denomino «metaproceso». Parafraseando a Juvenal, la sanación es conocimiento, y el precio de este es la transformación personal. Desde la perspectiva chamánica, todos desean la salud, pero muy pocos la sanación; todos quieren saber, nadie pagar el precio.

2. DEL «VIEJO» AL «NUEVO» ANIMISMO

El animismo es una concepción del mundo basada en un conocimiento profundo de lo que, a lo largo de este libro, ha sido denominado, de manera indiferenciada, como espíritus, fuerzas o energías (epígrafe 1.3, capítulo 7). Al respecto, he tratado de caracterizarlos a través de la noción de «polaridad ética» y de describir de qué modo el chamán, o la chamana, se relaciona e interactúa con dichas fuerzas (capítulo 7); además, he tratado de presentar

como objeto de estudio el ámbito de lo espiritual, no desde las creencias sino como objeto de conocimiento (cf. Fedele y Knibbe 2013, 8), considerando el método etnográfico como un medio privilegiado para hacer inteligible lo que podría entenderse como un «objeto incómodo» en las ciencias sociales de la religión: la espiritualidad (López-Pavillard y Llera Blanes 2017, 1084).

Sin embargo, ¿cómo podemos entender mejor ese paradigma que se halla latente en las prácticas terapéuticas de orientación holística? Todas las prácticas que impliquen una interacción «directa» con los espíritus, ya sean de tipo chamánico o de posesión, se dan desde el contexto ontológico descrito por Tylor (1869, 523-524 y 535; y 1871, vol. I, 425-426 y vol. II, 113 y ss.), de manera sensible, compleja y sofisticada (Stringer 1999, 541), como animismo; no obstante, sin duda es necesario revisarlo desde la perspectiva ganada por los giros decolonial y ontológico. Recientemente, autores como Graham Harvey (2005a, XII; Navigante 2024, 35) han tratado de reformular el animismo tyloriano bajo la denominación de «nuevo animismo», para despojarlo de sus interpretaciones evolucionistas y de sus valoraciones despectivas acerca de las prácticas de los pueblos nativos. Considero que un análisis crítico de este «nuevo animismo» puede ayudar a una mejor comprensión del fundamento de dicho paradigma y su sentido.

En los numerosos trabajos de Harvey como editor y autor de textos en torno al paganismo contemporáneo, el chamanismo, las prácticas religiosas y espirituales indígenas y el animismo se entrelazan unos temas con otros, haciendo difícil acotar su pensamiento sobre dichos conceptos; por tanto, para analizar el «nuevo animismo» he delimitado sus argumentos a unos pocos aspectos concretos, que me parecen

más significativos, con el objetivo de ayudar a entender, desde otro ángulo, lo que subyace a las prácticas holísticas y, concretamente, a las chamánicas en torno a la ayahuasca que he tratado de mostrar en este trabajo.

Para empezar, tal vez habría que indicar que este animismo que se presenta como «nuevo» no es una relectura del descrito por Tylor, caracterizado como «la creencia en almas y espíritus» (Harvey 2009, 408) y al que se califica de «viejo»; se trata de una nueva formulación basada principalmente en la interpretación que hace Harvey de algunos textos, particularmente de algunos fragmentos procedentes del trabajo de Hallowell (1960) acerca de la ontología ojibwa.

Para Harvey (2006, 12), la comprensión de lo que es el «nuevo animismo» se halla encerrada en la expresión «other-than-human persons» acuñada por Hallowell (1960). La noción de «persona» tendría la ventaja de no implicar una visión dicotómica natural/sobrenatural (Harvey 2002, 8); y en este sentido, lo que hace a los seres humanos y no humanos ser «personas» es la capacidad para comunicarse intencionalmente con otros (2017c, 113). Así, los espíritus no tienen existencia propia, sino que, siguiendo la noción de «dividualidad» de Strathern (1988) y la de «relacionalidad» de Bird-David (1999, S68),⁴ son constructos sociales que adquieren la condición de «persona» en la medida en la que el ser humano se relaciona con ellos. El «nuevo animismo» no es sino un «animismo relacional» basado en un «pansiquismo» que alcanza a todo el cosmos (Harvey 2006, 13), un animismo que, para Harvey (2013, 3), posee la ventaja de no ser «romántico, trascendente o esotérico».

Entonces, ¿en qué consiste la labor de interacción y mediación del chamán con los espíritus? Esta interacción pasa a ser una comunicación interespecies practicada tanto por los «animistas indígenas» como por los paganos europeos (Navegante 2024, 31): una comunicación dialógica (*talk*) con otras personas no humanas (Harvey 2005a, 114), un acto de escucha —con el oído— de lo que tienen que decir los animales (184); y esta comunicación con las personas no humanas —que se sobreentiende que se daría en un estado ordinario de consciencia— podría ser asimilada por los académicos a través de un «aprendizaje dialógico» de los estilos de comunicación de los indígenas animistas (2018, 35-36), de modo que podrían mantener conversaciones respetuosas con los animales gracias a la mediación de los «animistas» o aprendiendo de ellos las etiquetas y los protocolos apropiados para desarrollar un «arte de la conversación», no solo con nuestros parientes más cercanos, los chimpancés, sino con otros más distantes, como las piedras, siempre y cuando desearan comunicarse (2006, 17).

⁴ Esta relacionalidad comunicativa es tan central en Harvey, que reformula la noción de «epistemología relacional» de Bird-David en una «ontología relacional»; véase Harvey 2005a, XI y 2006, 11.

Como señalaba, en Harvey se entrelazan diversos temas cuyo análisis ayuda a entender mejor su concepción del animismo, y al respecto, tal vez la conexión más reveladora surge cuando este autor se describe como un académico interesado tanto en el animismo como en la materialidad (2018, 43), que es lo que da sustento teórico, en última instancia, a su concepción de Paganismo —con P mayúscula para referirse al Nuevo Movimiento Religioso (NMR) y distinguirlo del paganismo referido a las religiones precristianas de la antigua Europa— (2005b, 1247). Así, el Paganismo es descrito como una «religión de la naturaleza» (Navigante 2024, 24) en la que «naturaleza» puede significar «de este mundo»; es decir, una religión mundana no vinculada a una noción trascendente de la naturaleza (Harvey 2009, 409): un movimiento que se centra en ella y en la materialidad (2017a, 211) de la prácticas religiosa y espiritual. Así, este Paganismo basado en el «nuevo animismo», practicado por paganos europeos bajo distintas denominaciones (Ásatrú, druidismo, la Diosa, Wicca, etc.), es calificado por Harvey (2005a, 84-85 y 2009, 408) como «eco-Paganismo», y lo que tendrían en común todos los Paganos sería «literalmente, la fisicalidad o naturaleza» (2005b, 1248) con la que tratan de desarrollar formas respetuosas de comunicación con el mundo no humano (Clifton and Harvey 2004, 1; Harvey 2005b, 1249). Para Harvey (2005a, 87), el activismo eco-Pagano no se reduce a abrazar árboles o hablarles, sino a mantener «conversaciones *con* los árboles».⁵

Es a través de la vida cotidiana manifestada en su materialidad ordinaria (Harvey 2005b, 1249), carente de una trascendencia espiritual, donde se hace accesible lo divino; y las relaciones que se establecen con las personas no humanas no son con sus espíritus o energías, sino con sus materialidades. En Harvey no se da un monismo materialista, ni un dualismo materia/espíritu, sino, más bien, un no dualismo, porque no niega explícitamente la existencia de lo espiritual, sino que considera lo material como su quintaesencia. Materialidades y espíritus/energías forman parte de una misma dimensión ontológica —una naturaleza que se percibe y con la que se interactúa en un estado ordinario de consciencia—; es por ello inevitable que el discurso del «nuevo animismo» vuelva a poblarse de términos como «deidades», «duendes» y «hadas», seres que serían accesibles en forma material y humana (Harvey 2005b, 1249). En ausencia de una noción de «estado no ordinario de consciencia», en el «nuevo animismo» resurge la idea de «magia» —noción ausente en el animismo nativo— entendida como la capacidad de malear y manipular la naturaleza o la materia mediante el mero ejercicio de la voluntad humana (Harvey 2005b, 1249; cf. Crowley 1929, XVI) como base para la interacción entre personas humanas y no humanas. Estos debates en torno al «nuevo animismo» y el «nuevo materialismo» han llevado a que algunos autores afirmen la necesidad de aproximaciones teóricas

⁵ Cursiva en el original.

al estudio de la religión que se «tomen la materialidad en serio» (Meyer *et al.* 2010, 210); que prescindan de enfoques mentales en torno a especulaciones metafísicas acerca de Dios, de la naturaleza de la humanidad, del sentido de la vida, de la exégesis de textos sagrados o de la enumeración de tipos de creencias; y que se empiece a prestar atención al cuerpo, a las artes y a las representaciones rituales (Plate 2015, 3-4), es decir, a cosas tangibles desde una perspectiva naturalista.

3. ANIMISMO Y ESTADOS DE CONSCIENCIA

Para tratar de ahondar algo más en las implicaciones teóricas del «nuevo animismo» tomaré como punto de partida la afirmación de Harvey (2005a, 84) de que el animismo de los europeos eco-Paganos es algo «electivo», como también lo es, según él, el de los nativos; es decir, que los indígenas son animistas porque eligen serlo. Esta afirmación está indicando que el animismo no es una ontología que se impone al sujeto mediante sucesivos procesos de socialización desde el mismo momento de nacer, y está ignorando su condición de hecho social total que configura enteramente la vida de las comunidades nativas y pone en relación todos sus aspectos y dimensiones: el mundo de los espíritus o energías con los ciclos de producción y reproducción, con la vida y la muerte, con procesos de crecimiento y de decadencia (Langdon 1992b, 13; epígrafe 3.1, capítulo 3).

Para Harvey, la noción de «espíritu» es, sin duda, una idea incómoda. Por un lado, considera que el animismo como «creencia en los espíritus» o «doctrina de los espíritus» es algo que pertenece a un pasado colonial representado en el «viejo» animismo de Tylor (Harvey 2005a, XI); por otro, rechaza la noción de «espíritu» porque evoca, según él, una visión dicotómica de la realidad (natural/sobrenatural),⁶ y ello le da pie para rechazar una concepción metafísica o sobrenatural de la misma (2018, 43), incluso cuando plantea, por ejemplo, la interacción comunicativa con las piedras (2017b, 38).

Al tratar de desprenderse de las nociones de «espíritu» y «energía», el «nuevo animismo» lo hace también, de manera implícita, de la figura del chamán, en la medida en que la razón de ser de este es, precisamente, interactuar con los espíritus. No se reconoce la existencia de una chamanidad (epígrafe 1, capítulo 3), ni que el chamán posea un rol o una formación diferenciada del resto de los miembros de lo que Harvey denomina «comunidad animista»; la interacción se convierte en actos

⁶ Pero si los ojiwbe no reconocen la dicotomía «natural/sobrenatural», no significa que no acepten la existencia de lo «sobrenatural», sino que lo que está ausente en su pensamiento es la categoría «natural»; véase Hallowell 1960, 28; cf. Hultkrantz 1983, 244, 246.

comunicativos de carácter dialógico con las «personas no-humanas», en la que todos los «animistas» tendrían igual capacidad para comunicarse con dichas personas por el mero hecho de ser «animistas». Si bien es cierto que Harvey enuncia dos motivos por los que se recurre a los chamanes, uno la depredación (2005a, 140 y 2006, 13) y el otro la «diplomacia» (2018, 48), omite su principal función, la de la sanación, dado que la teoría de la enfermedad, tal como la describe Tylor, así como numerosos trabajos etnográficos posteriores (epígrafe 1.2, capítulo 7), está causada por los espíritus, marco referencial que Harvey trata de evitar.

De manera coherente, a la depreciación de la figura del chamán le sigue la ausencia de la noción central de trance (capítulo 2); y Harvey (2018, 48) considera el «nuevo animismo» como una forma de relación entre especies, jugando con el acrónimo ASC (Altered States of Consciousness) para convertirlo en el de «adjusted styles of communication». Por ejemplo, reconoce que los chamanes son capaces de comunicarse más allá de las fronteras del especismo, empleando el canto, la palabra, el tambor, las ofrendas o la representación teatral; pero dichas técnicas no serían utilizadas como moduladoras de la consciencia, sino de la conversación (48). A lo sumo, considera que los ASC son algo propio del chamanismo en la modernidad, que describe como técnicas para alcanzar el conocimiento de uno mismo (48); y esta reconfiguración tendría la ventaja de evitar entrar en la cuestión del trance y tener que dilucidar las características de una experiencia que se considera puramente individual e inaccesible a terceras personas (Harvey y Wallis 2007, 14).

Hasta aquí he tratado de mostrar de manera muy resumida algunos planteamientos seguidos por el «nuevo animismo» que no hacen sino racionalizar, desde una perspectiva naturalista, la ontología animista que subyace y sustenta las prácticas espirituales nativas y, particularmente, las chamánicas en torno a la ayahuasca, que son el objeto de este libro. Esta racionalización se sostiene en un supuesto fundamental: la ausencia de una pluralidad de estados de consciencia y del conocimiento derivado de ellos. Si el científico es aquella persona que posee un conocimiento experto de las leyes objetivas y universales que rigen el mundo material, el chamán, o la chamana, es el científico que posee el conocimiento experto de las «leyes subjetivas» —aun cuando esta expresión parezca en sí misma un oxímoron— que rigen el mundo espiritual.

Ser animista no implica percibir el mundo en un permanente estado no ordinario de consciencia, sino vivir conforme a un conocimiento de la realidad que está regida por dichas «leyes subjetivas». Un animista no «habla» *con* una piedra, sino que interactúa con su espíritu o energía, y no necesariamente de manera comunicativa. Cuando una piedra posee una condición sagrada —es decir, digna del máximo respeto—, no se la está *idolatrando*; ni la piedra *simboliza* una entidad invisible; ni se está *personificando* la piedra en cuanto piedra, como se pensaría desde el «nuevo animismo». En un estado ordinario de consciencia, la piedra *representa* al espíritu

que en ella puede estar habitando; en uno no ordinario, la piedra es un espíritu. A partir del conocimiento adquirido por algunos ojibwa que conocieron experiencialmente que hay espíritus que «habitan» en algunas piedras, o que los truenos a veces «hablan», este pueblo aprendió a estar atento a los signos que no son predecibles. No siempre el fuego aparece acompañado de humo.

En este orden de cosas, nuestra sociedad no está «diseñada» para asumir la existencia ontológica de una multiplicidad de estados de consciencia, ni para asumir las epistemologías necesarias que den acceso al tipo de conocimiento que llevan asociados; aunque ello no impide que pueda hablarse de un «giro animista» en Occidente, porque, salvo grupos humanos de muy reducidas dimensiones, las ontologías naturalista y animista no se dan de manera monolítica. El estudio del uso de sustancias psicoactivas en contextos tradicionales, principalmente en América, ha aportado, en las últimas décadas, un gran conocimiento etnográfico acerca de lo que denominan «espíritus» y del ámbito designado en Occidente como «sobrenatural», así como un enorme avance en la comprensión de los estados de consciencia, para cuyo adecuado análisis el naturalismo carece de las herramientas epistemológicas necesarias.

La investigación acerca del empleo de la ayahuasca y de otras «plantas maestras» en el chamanismo altoamazónico abre la puerta a un entendimiento profundo del animismo, porque inducen un estado de consciencia no ordinario desde un contexto ontológico no naturalista, permitiendo una posibilidad de atravesar fronteras que implica un proceso de transformación personal. De igual modo, la expansión del uso de la ayahuasca tiene la capacidad potencial de generar un profundo cambio en la comprensión de la realidad en Occidente (Townsend 1988, 122) a través de lo que podría denominarse como «giro animista», pues va más allá de unos esquemas clasificatorios que tratan de reducir los enteógenos a drogas y las visiones que inducen a meras alucinaciones.

Glosario

Agencia espiritual: capacidad para interactuar con el mundo espiritual y para mediar entre él 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 suele emplearse la *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.), B. Gates (Malpighiaceae), en lugar de la *Psychotria viridis*; y en Brasil 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 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, el término se utiliza 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 los que se denominan, de manera genérica, como espíritus, fuerzas o energías.

Chamanidad (shamanhood): es la cualidad que hace a un individuo ser chamán y también lo que este hace, independientemente 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 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 cuatro modalidades: originaria o indígena, vegetalista o mestiza, religiosa y multicultural.

Comandante: en la iglesia del Santo Daime, quien dirige la ceremonia de ayahuasca.

Conocimiento animista: saber variable que posee un grupo humano acerca 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*: puede caracterizarse 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 misma 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 no experimente efectos adversos.
- Cosmovisión materna*: 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 esos 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 podrían 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 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 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 delimitada 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 ellas.
- 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, las prepara, establece 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 cuatro: una originaria caracterizada por constituirse como un hecho social total; una vegetalista o mestiza que se centra en procesos de sanación/aflicción; una religiosa, de carácter colectivo, orientada al perfeccionamiento moral de sus miembros; y una multicultural que funde influencias locales y globales dando lugar a prácticas de una gran diversidad fenomenológica.
- 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 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 otras 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 en función de 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*: procedimientos 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*. Municipalidad del Qosqo.
- Adlam, Robert, y Lorne Holyoak. 2005. «Shamanism in the postmodern world: A review essay». *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 34, n.º 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, Andrés Ciudad Ruiz y Josefa Iglesias Ponce de León. 1980. «El “temazcal” en Mesoamérica: evolución, forma y función». *Revista Española de Antropología Americana* 10: 93-132.
- Alekseev, Nikolai Alekseevich. 1987. «Shamanism among the Turkic Peoples of Siberia. Shamans and their Religious Practices». En *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, editado por Marjorie Mandelstam Balzer. M. E. Sharpe [1990].
- Alexiades, Miguel N. 2009a. «Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives - an Introduction». En *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, editado por Miguel N. Alexiades. Berghahn Press.
- Alexiades, Miguel N. 2009b. «Editor's Preface». En *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, editado por Miguel N. Alexiades. Berghahn Press.
- Andrade, Afrânio Patrocínio de. 1995. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla. Um estudo centrado na união do vegetal*. Instituto Metodista de Ensino Superior São Bernardo do Campo.
- 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.
- Aristóteles. 2014. *Metafísica*. Prólogo y traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos.
- Atkinson, Jane Monnig. 1992. «Shamanisms Today». *Annual Review of Anthropology* 21: 307-330. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.001515>.
- Bacigalupo, Ana Mariella. 2007. *Shamans of the foye tree: gender, power, and healing among Chilean Mapuche*. University of Texas Press.
- Baer, Gerhard. 1992. «The One Intoxicated by Tobacco. Matsigenka Shamanism». En *Portals of Power. Shamanism in South America*, editado por Esther Jean Langdon y Gerhard Baer. University of New Mexico Press.
- Baer, Roberta D., Susan C. Weller, Juan Carlos González Faraco y Josefa Feria Martín. 2006. «Las enfermedades populares en la cultura española actual: un estudio comparado sobre el mal de ojo». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXI, n.º 1: 139-156.
- Baldus, Herbert. 1946. «Kurt Nimuendajú, 1883-1945». *American Anthropologist* 48, n.º 2: 238-243.
- Balzer, Carsten. 2002. «Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no “mercado das religiões”». En *O Uso Ritual da Ayahuasca*, organizado por Beatriz Labate y Wladimir Sena Araújo. Mercado de Letras [2.ª ed. 2004].

- Balzer, Marjorie Mandelstam. 1995. «The Poetry of Shamanism». En *Shamanism: A Reader*, editado por Graham Harvey. Routledge.
- Balzer, Marjorie Mandelstam. 1996. «Flights of the Sacred: Symbolism and Theory in Siberian Shamanism». *American Anthropologist* 98, n.º 2: 305-318.
- Barley, Nigel. 1983. *El antropólogo inocente*. Anagrama [trad. de María José Rodellar, 17.ª ed., 2003].
- Basilov, Vladimir Nikolaevich. 1984. «Chosen by the Spirits». En *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, editado por Marjorie Mandelstam Balzer. M. E. Sharpe [1990].
- 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.
- Beattie, John. 1964. *Otras culturas*. Fondo de Cultura Económica [trad. Adolfo de Alba; 3.ª reimp., 1993].
- Bennett, Bradley C. 1992. «Hallucinogenic Plants of the Shuar and Related Indigenous Groups in Amazonian Ecuador and Peru». *Brittonia* 44, n.º 4: 483-493.
- Berlowitz, Ilana, Ernesto García Torres, Caroline Maake, Ursula Wolf y Chantal Martin-Soelch. 2023. «Indigenous-Amazonian Traditional Medicine's Usage of the Tobacco Plant: A Transdisciplinary Ethnopsychological Mixed-Methods Case Study». *Plants* 12, n.º 2: 346. <https://doi.org/10.3390/plants12020346>.
- Berlowitz, Ilana, Ernesto García Torres, J. C. Ruiz Macedo, Ursula Wolf, Caroline Maake y Chantal Martin-Soelch. 2024. «Traditional Indigenous-Amazonian Therapy Involving Ceremonial Tobacco Drinking as Medicine: A Transdisciplinary Multi-Epistemic Observational Study». *Health Education & Behavior* 51, n.º 6: 796-808. <https://doi.org/10.1177/10901981231213348>.
- Berlowitz, Ilana, Ernesto García Torres, Heinrich Walt, Ursula Wolf, Caroline Maake y Chantal Martin-Soelch. 2020. «“Tobacco Is the Chief Medicinal Plant in My Work”: Therapeutic Uses of Tobacco in Peruvian Amazonian Medicine Exemplified by the Work of a Maestro Tabaquero». *Frontiers in Pharmacology* 11. <https://doi.org/10.3389/fphar.2020.594591>.
- Beyer, Stephan V. 2009. *Singing to the Plants. A Guide to Mestizo Shamanism in the Upper Amazon*. University of New Mexico Press.
- Bird-David, Nurit. 1999. «Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology». *Current Anthropology* 40, n.º S1: S67-S91. <https://doi.org/10.1086/200061>.
- Blaser, Mario. 2013. «Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology». *Current Anthropology* 54, n.º 5: 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>.
- Boghossian, Paul A. 2006. *El miedo al conocimiento: contra el relativismo y el constructivismo*. Alianza [trad. Fabio Morales, 2009].
- Bosse, Jocelyn. 2024. «Re-examining the “wild” story of the ayahuasca plant patent». *Intellectual Property Quarterly* 2: 136-162.
- Bourguignon, Erika, ed. 1973. *Religion, Altered states of Consciousness, and Social Change*. Ohio State University Press.
- Bouso Saiz, José Carlos, y Jordi Riba. 2010. «An Overview of the Literature on the Pharmacology and Neuropsychiatric Long Term Effects of Ayahuasca». En *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, editado por Rafael Guimarães dos Santos. Transworld Research Network [2011].
- 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, n.º 3: 698-733.
- Bowman, Marion. 1999. «Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, courses and Credentialism». *Social Compass* 46, n.º 2: 181-189.
- Boyer, Véronique. 1999. «O pajé e o caboclo: de homem a entidade». *Mana* 5, n.º 1: 29-56. <http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n1/v5n1a02.pdf>.

- 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.
- Brissac, Sérgio Goés Telles. 2002. «José Gabriel da Costa: Trajetória de um Brasileiro, Mestre e Autor da União do Vegetal». En *O Uso Ritual da Ayahuasca*, organizado por Beatriz Labate y Wladimir Sena Araújo. Mercado de Letras [2.ª ed. 2004].
- Brown, Michael Forbes. 1990. «El malestar del chamanismo». *Amazonía Peruana* 10, n.º 19: 63-88.
- Brown, Michael Forbes. 2003. *Who Owns Native Culture?* Harvard University Press.
- Bryman, Alan. 2008. *Social Research Methods*. Oxford University Press.
- Burawoy, Michael. 1991a. «Introduction». En *Ethnography Unbound. Power and Resistance in the Modern Metropolis*, editado por Michael Burawoy. University of California Press.
- Burawoy, Michael. 1991b. «The Extended Case Method». En *Ethnography Unbound. Power and Resistance in the Modern Metropolis*, editado por Michael Burawoy. University of California Press.
- Burawoy, Michael. 1998. «Extended-Case Method». *Sociological Theory* 16, n.º 1: 4-33.
- Bustos, Susana. 2008. *The Healing Power of the Icaros: A Phenomenological Study of Ayahuasca Experiences*. Faculty of the California Institute of Integral Studies.
- Buswell, Robert E. Jr., y Donal S. Lopez Jr., eds. 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton University Press.
- Cal Ovejero, Francisco de la. 1998. *Relatos del Santo Daime*. Manuscritos [2007].
- Camino, Lupe. 1992. *Cerros, plantas y lagunas poderosas. La medicina al norte del Perú*. CIPCA Piura.
- Campbell, Colin. 1978. «The Secret Religion of the Educated Classes». *Sociological Analysis* 39, n.º 2: 146-156.
- Campos-Navarro, Roberto. 2006. «Aspectos regulatorios de las prácticas de medicina tradicional en América Latina». *XIII Curso OPS/OMS-CIESS Legislación de salud: la regulación de la práctica profesional en salud*. México, D. F., 4-8 de septiembre de 2006.
- Campos Soares, Edson Lodi, y Cristina Patriota de Moura. 2011. «Development and Organizational Goals of the União do Vegetal as a Brazilian and International Religious Group». En *The Internationalization of Ayahuasca*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle. Lit Verlag.
- Candea, Matei. 2014. «The Ontology of the Political Turn». *Cultural Anthropology Online*. <https://www.culanth.org/fieldsights/the-ontology-of-the-political-turn>.
- Cantón Delgado, Manuela. 2001. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel.
- Caravantes García, Carlos. 2008. «La toma de la palabra pública por los indígenas y el proceso de acceso al poder en Bolivia». En *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto decolonial. El resurgimiento de los pueblos indígenas y afrolatinos como sujetos políticos*, editado por Heriberto Cairo Carou y Walter O. Mignolo. Trama editorial.
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad y Soumhya Venkatesan. 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, n.º 2: 152-200.
- Castells, Manuel. 2001. *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresas y sociedad*. Plaza y Janés.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. «Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes». En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, eds. 2007a. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel. 2007b. «Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico». En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores.

- Chantre y Herrera, José. 1770. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767)*. Imprenta A. Avril [1901]. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000092844&page=1>.
- Clements, F. E. 1932. «Primitive Concepts of Disease». *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 32, n.º 2: 185-252. <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp032-003.pdf>.
- Clifton, Chas S., y Graham Harvey. 2004. «Introduction». En *The Paganism Reader*, editado por Chas S. Clifton y Graham Harvey. Routledge.
- Codrington, Robert. 1891. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Clarendon Press.
- Comelles, Josep M., y Enrique Perdiguero-Gil. 2015. «Begin the Beguine. Medicina y etnografía en Cataluña». En *Medicina y etnografía en Cataluña*, editado por Enrique Perdiguero-Gil y Josep M. Comelles. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Cooper, John M. 1949. «A Cross-Cultural Survey of South American Indian Tribes: Stimulants and Narcotics». En *Handbook of South American Indians*, editado por Julian H. Steward. Cooper Square Pub. [vol. 5, 1963].
- Cornejo Valle, Mónica. 2011. «Perspectivas cognitivas sobre la religión. Neo-intelectualismo y ontologización de la creencia religiosa en dos naturalismos enfrentados». *Intersecciones en Antropología* 12, n.º 1: 95-108.
- Cornejo Valle, Mónica, y Maribel Blázquez Rodríguez. 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, n.º 2: 11-30.
- Corominas, Joan, y José A. Pascual. 1983. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Gredos [3.ª reimp. 1997, 6 vols].
- Coronil, Fernando. 1996. «Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories». *Cultural Anthropology* 11, n.º 1: 51-87.
- Coulon, Alain. 1987. *La etnometodología*. Cátedra [trad. de Teodora Esteban, 3.ª ed. 2005].
- Crowley, Aleister. 1929. *Magick in Theory and Practice*. Published for Subscribers Only. <https://archive.org/details/b29825064/page/n5/mode/2up>.
- Csordas, Thomas J. 1983. «The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing». *Culture, Medicine and Psychiatry* 7, n.º 4: 333-375.
- Csordas, Thomas J. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press.
- Csordas, Thomas J., y Arthur Kleinman. 1996. «The Therapeutic Process». En *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, editado por Carolyn F. Sargent y Thomas M. Johnson. Praeger.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1983. *Ver, saber, poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. CAAAP [1998].
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1993. «Las plantas-maestro y sus discípulos. Curanderismo del Amazonas». *Revista Takiwasi* 2: 29-43.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1994. «Bibliografía europea sobre el chamanismo en América del Sur». *Redial* 3: 129-142. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2743050.pdf>.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1995. «Del proyectil al virus. El complejo de las flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico». En *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, coordinado por Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin. Universidad Iberoamericana.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2003. «Chamanismes à géométrie variable en Amazonie». En *Chamanismes*, editado por Roberte N. Hamayon. Quadrige / PUF, Revue Diogène.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2005. «Un "método de asimilación". Sobre la noción de transformación en unas culturas sudamericanas». En *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, editado por Jean-Pierre Chaumeil,

- Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard. Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco de la República, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Chibnik, Michael. 1991. «Quasi-Ethnic Groups in Amazonia». *Ethnology* 30, n.º 2: 167-182.
- Davies, James. 2010. «Introduction: Emotions in the Field». En *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, editado por James Davies y Dimitrina Spencer. Stanford University Press.
- Davis, Wade. 2001. *El río*. Pre-Textos [trad. de Nicolás Suescún, 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*. Fondo de Cultura Económica [trad. Valeria Castelló-Jobert y Ricardo Ibarlucía, 2005].
- Descola, Philippe. 2005. *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores, [trad. Horacio Pons, 2012].
- Devereux, George. 1961. «Shamans as Neurotics». *American Anthropologist* 3, n.º 5: 1088-1090.
- Díez de Velasco, Francisco. 2013. *Teorías y metodologías para el estudio de la religión*. <http://fradive.webs.ull.es/masterupo/bibliometod.pdf>.
- Dixon, Roland B. 1908. «Some Aspects of the American Shaman». *The Journal of American Folklore* 21, n.º 80: 1-12.
- Dobkin de Rios, Marlene. 1994. «Drug Tourism in the Amazon». *Anthropology of Consciousness* 5, n.º 1: 16-19.
- Domingo Álvaro, Alfonso. 1991. *La madre de la voz en el oído*. Fundamentos.
- Domingo Álvaro, Alfonso. 2005. *La serpiente líquida: chamanes, mitos y ritos del Amazonas*. Alianza.
- Dos Santos, Rafael Guimarães. 2011. «Ayahuasca: Physiological and Subjective Effects, Comparison with D-Amphetamine, and Repeated Dose Assessment». Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. <https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=959049#>.
- Dos Santos, Rafael Guimarães. 2013. «A Critical Evaluation of Reports Associating Ayahuasca with Life-Threatening Adverse Reactions». *Journal of Psychoactive Drugs* 45, n.º 2: 179-188.
- Dos Santos, Rafael Guimarães, Eva Grasa, Marta Valle, María Rosa Ballester, José Carlos Bouso Saiz, Josep F. Nomdedéu, Rosa Homs, Manel J. Barbanoy y Jordi Riba. 2011. «Pharmacology of Ayahuasca Administered in Two Repeated Doses». *Psychopharmacology* 219, n.º 4: 1039-1053.
- Dubois, Thomas A. 2011. «Trends in Contemporary Research on Shamanism». *Numen* 58, n.º 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». En *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*, editado por Miguel N. Alexiades. Berghahn Press.
- Dumont, Louis. 1980. «El valor en los modernos y en los otros». En *Lecturas de antropología social y cultural. La cultura y las culturas*, compilado por Honorio Velasco. Cuadernos de la UNED [6.ª reimp. 2001].
- Duranti, Alessandro. 2010. «Husserl, intersubjectivity and anthropology». *Anthropological Theory* 10, n.º 1: 1-20.
- Durkheim, Émile. 1897. *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Alianza [2.ª reimp. 2004].
- Durkheim, Émile. 1912. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza [trad. Ana Martínez Arancón, 2003].
- Ecuador. Ministerio de Educación Ecuatoriano. 2009. *Kichwa yachakukkunapa shimiyyuk kamu. Diccionario Kichwa – Castellano*. Ministerio de Educación de Ecuador.
- Eliade, Mircea. 1961. «Recent Works on Shamanism, a Review Article». *History of Religions* 1, n.º 1: 152-186.

- Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press [trad. Willard R. Trask, 2.^a ed., 2004].
- Ember, Carol R., y Melvin Ember. 1996. *Antropología Cultural*. Prentice Hall.
- Erickson, Frederick. 1971. «The Cycle of Situational Frames: A Model for Microethnography». En *Midwest Anthropology Meeting*. [S. e.].
- Ernst, A. 1889. «On The Etymology of the Word Tobacco». *American Anthropologist* 2, n.º 2: 133-142.
- Estrada, Alvaro. 1977. *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos*. Siglo XXI [1979].
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1931. «Sorcery and Native Opinion». *Africa: Journal of the International African Institute* 4, n.º 1: 22-55.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1937. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama [1976].
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1956. *Nuer Religion*. Clarendon Press. <https://archive.org/download/nuerreligion00evan/nuerreligion00evan.pdf>.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1965. *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI [8.^a ed. 1991].
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press.
- Fábregas, Josep Maria, Débora González, Sabela Fondevila, Marta Cutchet, Xavier Fernández, Paulo César Ribeiro Barbosa, Miguel Ángel Alcázar-Córcoles, Manel J. Barbanoj, Jordi Riba y José Carlos Bouso Saiz. 2010. «Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca». *Drug and Alcohol Dependence* 111, n.º 3: 257-61.
- Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. Edusp.
- Favret-Saada, Jeanne. 1990. «About participation». *Culture, Medicine and Psychiatry* 14, n.º 2: 189-199.
- Favret-Saada, Jeanne. 2009. «Being affected». *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 2, n.º 1: 435-445. hau2.1.019. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.14318/hau2.1.019>
- Fedele, Anna, y Kim E. Knibbe. 2013b. «Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality-Ethnographic Approaches». En *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic Approaches*, editado por Anna Fedele y Kim E. Knibbe. Routledge.
- Ferguson, Marilyn. 1980. *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*. Tarcher.
- Fericgla González, Josep María. 1994. *Los jíbaros, cazadores de sueños*. Abya-Yala [2.^a ed. 1996].
- Fericgla González, Josep María. 2000. *Los chamanismos a revisión: de la vía del éxtasis a Internet*. Kairós.
- Fernandes, Vera Fróes. 1983. *História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime*. Suframa.
- Fernández, Eduardo. 1984. «La muerte del Inca. Dos versiones de un mito ashaninka». *Antropológica* 2, n.º 2: 201-208.
- Fernández, James W., y Renate L. Fernández. 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. [https://doi.org/10.1016/S0099-9598\(01\)56017-4](https://doi.org/10.1016/S0099-9598(01)56017-4).
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. 1535. *Historia general y natural de las Indias*. Imprenta de la Real Academia de Historia, 4 vols.
- Fernández Juárez, Gerardo. 1997. *Testimonio kallawayaya: medicina y ritual en los Andes de Bolivia*. Abya-Yala.
- Fernández Juárez, Gerardo. 2002. «Simbolismo ritual entre los aymaras: mesas y yatiris». Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Fernández Juárez, Gerardo. 2004a. «Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia». En *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Gerardo Fernández Juárez. Abya-Yala.

- Fernández Juárez, Gerardo, 2004b. «Presentación. La llama de Tintín». En *Salud e Interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Gerardo Fernández Juárez. Abya-Yala.
- Ferrándiz Martín, Francisco. 2004. *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*. Universidad de Deusto.
- Ferrater Mora, José. 1969. *La filosofía actual*. Alianza [3.ª ed. 1978].
- Ferreira, Cláudio Alvarez. 2008. *O Vinho das Almas: xamanismo, sincretismo e cura na doutrina do Santo Daime*. Mestrado en Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method*. 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, n.º 3: 237-248.
- Fotiou, Evgenia. 2010a. *From Medicine Men to Day Trippers: Shamanic Tourism in Iquitos, Peru*. Dissertation. University of Wisconsin-Madison.
- Fotiou, Evgenia. 2010b. «Encounters with Sorcery: An Ethnographer's Account». *Anthropology and Humanism* 35, n.º 2: 192-203.
- Foucault, Michel. 1973. *El orden del discurso*. Tusquets [trad. Alberto González Troyano, 2005].
- Furst, Peter T., ed. 1972. *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Praeger.
- Furst, Peter T. 1994. «Introduction: An Overview of Shamanism». En *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*, editado por Gary Seaman y Jane S. Day. University Press of Colorado.
- Gaines, Atwood D., y Robbie Davis-Floyd. 2004. «Biomedicine». En *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, editado por Carol R. Ember y Melvin Ember. Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- Gaines, Atwood D., y Robert A. Hahn, eds. 1982. «Physicians of Western Medicine: Five Cultural Studies [Special Issue]». *Culture, Medicine and Psychiatry* 6, n.º 3: 215-384.
- Galvão, Eduardo Enéas. 1952. *The Religion of an Amazon Community: A Study in Culture Change*. University Microfilms.
- Galvão, Eduardo Enéas. 1955. *Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Companhia Editora Nacional [1976].
- Gates, Bronwen. 1982. *Banisteriopsis, Diplopterys (Malpighiaceae)*. *Flora Neotropica*, n.º 30. The New York Botanical Garden.
- Giobellina Brumana, Fernando, y Elda González Martínez. 2000. *Umbanda. El poder del margen. Un estudio sobre religiosidad popular y experiencia social*. Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones.
- Glaser, Barney G., y Anselm L. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. 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, n.º 2: 204-217.
- Glass-Coffin, Bonnie, y Kiiskeentum. 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, n.º 2: 113-126.
- Goldenweiser, Alexander A. 1915. «Spirit, Mana, and the Religious Thrill». *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 12, n.º 23: 632-640.
- Good, Byron J. 1994. *Medicina, racionalidad y experiencia: una perspectiva antropológica*. Bellaterra [trad. Víctor Pozanco, 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.
- Goulart, Sandra Lucia. 2004. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. Doutorado em Ciências Sociais. Unicamp.
- Goulet, Jean-Guy A., y Bruce Granville Miller. 2007. «Embodied Knowledge: Steps toward a Radical Anthropology of Cross-cultural Encounters». En *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*, editado por Jean-Guy A. Goulet y Bruce Granville Miller. University of Nebraska Press.
- Gow, Peter. 1994. «River People: Shamanism and History in Western Amazonia». En *Shamanism, History, and the State*, editado por Nicholas Thomas y Caroline Humphrey. University of Michigan Press.
- Gow, Peter. 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, n.º 3: 624-624.
- Greenwood, Susan. 2000. *Magic, Witchcraft and the Otherworld*. Berg Publishers.
- Grof, Stanislav. 1980. *Psicoterapia con LSD. El potencial curativo de la medicina psiquedélica*. La Liebre de Marzo [trad. de Isabel Silveira, 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. UFSC de Florianópolis.
- Groisman, Alberto. 2002. «O Lúdico e o Cósmico: Rito e Pensamento entre Daimistas Holandeses». *Antropologia em Primeira Mão* 53: 1-20.
- Groisman, Alberto. 2008. «Religiones del Ayahuasca: modalidades de agencia y normatización del uso sacramental de una bebida psicoativa en la sociedad contemporánea». En *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.
- Groisman, Alberto. 2009. «Trajectories, Frontiers, and Reparations in the Expansion of Santo Daime to Europe». En *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, editado por Thomas J. Csordas. University of California Press.
- Gronewold, Sylvia. 1972. «Did Frank Hamilton Cushing go native?». En *Crossing cultural boundaries: the anthropological experience*, editado por Solon T. Kimball y James B. Watson. Chandler Pub. Co.
- Grosfoguel, Ramón. 2016. «Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico». *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo* 1, n.º 4: 33-45.
- Grotti, Vanessa Elissa, y Marc Brightman. 2012. «Humanity, Personhood and Transformability in Northern Amazonia». En *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, editado por Marc Brightman, Vanessa Elisa Grotti y Olga Ulturgasheva. Berghahn.
- Guber, Rosana, y Ana M. Rosato. 1986. «La construcción del objeto en la investigación en antropología social, una aproximación». *Congreso Argentino de Antropología Social*.
- Guffroy, Jean. 2008. «Cultural Boundaries and Crossings: Ecuador and Peru». En *The Handbook of South American Archaeology*, editado por Helaine Silverman y William H. Isbell. Springer.
- Hahn, Robert A., y Atwood D. Gaines, eds. 1985. *Physicians of western medicine: Anthropological approaches to theory and practice*. Reidel.
- Hahn, Robert A., y Arthur Kleinman. 1983. «Biomedical Practice and Anthropological Theory: Frameworks and Directions». *Annual Review of Anthropology* 12: 305-333. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.12.100183.001513>.
- Hallowell, A. Irving. 1960. «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View». En *Readings in Indigenous Religions*, editado por Graham Harvey. Continuum [2002].

- Hamayon, Roberte Nicole. 1993. «Are “Trance”, “Ecstasy” and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?». *Shaman* 1, n.º 1-2: 17-40.
- Hamayon, Roberte Nicole. 1998. «“Ecstasy” or the West-Dreamt Siberian Shaman». En *Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology*, editado por Helmut Wautischer. Ashgate Publishing.
- Hamayon, Roberte Nicole. 2005. «Le concept de chamanisme: une construction occidentale». *Religions et Histoire*, n.º 5: 8-23.
- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson. 1983. *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós [2.ª ed. 1994].
- Hampejs, Heinz Valentín. 1994. *El éxtasis shamánico de la conciencia. Principio medular de la medicina shamánica*. Abya-Yala.
- Hanegraaf, Wouter J. 2012. *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press.
- Harner, Michael J. 1972. *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Robert Hale and Company [1973].
- Harner, Michael J., ed. 1973. «Introduction». En *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press.
- Harner, Michael J. 1980. *The Way of the Shaman: a Guide to Power and Healing*. Harper y Row.
- Harner, Michael J. 1988. «¿Qué es un chamán?». En *El viaje del chamán*, editado por Gary Doore. Kairós [4.ª ed. 2002].
- Harner, Michael J. 1999. «Science, Spirits, and Core Shamanism». *Shamanism* 12, n.º 1: [s. p.].
- Harris, Marvin. 1979. *El materialismo cultural*. Alianza [1.ª reimp. 1985].
- Hartogsohn, Ido. 2017. «Constructing drug effects: A history of set and setting». *Drug Science, Policy and Law* 3: 1-17. <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2050324516683325>.
- Harvey, Graham. 2002. «Introduction». En *Readings in indigenous religions*, editado por Graham Harvey. Continuum.
- Harvey, Graham. 2005a. *Animism: Respecting the Living World*. Hurst & Company.
- Harvey, Graham. 2005b. «Paganism – Contemporary». En *Encyclopedia of Religion and Nature*. Continuum.
- Harvey, Graham. 2006. «Animals, Animists, and Academics». *Zygon* 41, n.º 1: 9-20.
- Harvey, Graham. 2009. «Animist paganism». En *Handbook of Contemporary Paganism. Brill Handbooks on Contemporary Religion (2)*, editado por Murphy Pizza y James R. Lewis. Brill.
- Harvey, Graham. 2013. «Introduction». En *The Handbook of Contemporary Animism*, editado por Graham Harvey. Acumen Publishing.
- Harvey, Graham. 2017a. «Paganism and animism». En *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, editado por Willis Jenkins, Mary Evelyn Tucker y John Grim. Routledge.
- Harvey, Graham. 2017b. «Tylor, ‘Fetishes’ and the Matter of Animism». En *Edward Burnett Tylor, Religion and Culture*, editado por Paul-François Tremlett, Liam T. Sutherland y Graham Harvey. Bloomsbury Academic.
- Harvey, Graham. 2017c. «Art works: A relational rather than representational understanding of art and buildings». En *Materiality and the Study of Religion. The Stuff of the Sacred*, editado por Tim Hutchings y Joanne McKenzie. Routledge.
- Harvey, Graham. 2018. «Adjusted styles of communication (ASCs) in the post-Cartesian world». En *Rethinking Relations and Animism. Personhood and Materiality*, editado por Miguel Astor-Aguilera y Graham Harvey. Routledge.
- Harvey, Graham, y Robert J. Wallis, eds. 2007. *Historical Dictionary of Shamanism*. Scarecrow Press.
- Hauskeller, Christine. 2022. «Individualization and Alienation in Psychedelic Psychotherapy». En *Philosophy and Psychedelics: Frameworks for Exceptional Experience*, editado por Christine Hauskeller y Peter Sjöstedt-Hughes. Bloomsbury Academic.
- Heckenberger, Michael J. 2008. «Amazonian Mosaics: Identity, Interaction, and Integration in the Tropical Forest». En *The Handbook of South American Archaeology*, editado por Helaine Silverman y William H. Isbell. Springer.

- Heckenberger, Michael J., y Eduardo Góes Neves. 2009. «Amazonian Archaeology». *Annual Review of Anthropology* 38: 251-266. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-091908-164310>.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Wiley-Blackwell.
- Heelas, Paul. 2002. «The Spiritual Revolution: From “Religion” to “Spirituality”». En *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, editado por Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami y David Smith. Routledge.
- Heelas, Paul. 2006. «Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life». *The Hedgehog Review* 8, n.º 1-2: 46-58.
- Heelas, Paul, y Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell.
- Heim, Roger. 1978. *Les Champignons toxiques et hallucinogènes*, 2.ª ed. Boubé.
- Heinze, Ruth-Inge. 1992. «The Role and Functions of Contemporary Shamans in Southeast Asia». *Diogenes* 158: 133-144.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad y Sari Wastell. 2007. «Introduction: Thinking Through Things». En *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell. Routledge.
- Henman, Anthony Richard. 1986. «Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil». *América Indígena* 46, n.º 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: 49-73.
- Herman, Tamara. 1999. «Marlboro man takes sacred plant [“Bioprospector” exchanged cigarettes for sacred plant sample, Ayahuasca, in Amazon area]». *Alternatives Journal* 25, n.º 2: 2. <http://www.jstor.org/stable/45032089>.
- Hill, Jonathan. 1996. «Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture». En *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, editado por Jonathan Hill. University of Iowa Press.
- Hofmann, Albert. 1970. «The Discovery of LSD and Subsequent Investigations on Naturally Occurring Hallucinogens». En *Discoveries in Biological Psychiatry*, editado por F. J. Ayd y B. Blackwell. J. B. Lippincott Company.
- Holbraad, Martin. 2014. «Tres provocaciones ontológicas». *Ankulegi. Revista de Antropología Social* 18: 127-139.
- Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen y Eduardo Viveiros de Castro. 2014. «The Politics of Ontology: Anthropological Positions». *Cultural Anthropology Online*. <https://www.culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.
- Hollis, Martin, y Steven Lukes, eds. 1982. *Rationality and Relativism*. Basil Blackwell [1988].
- Hoppál, Mihály. 1993. «Shamanism: Universal Structures and Regional Symbols». En *Shamans and Cultures*, editado por Mihály Hoppál y Keith Howard. Akadémiai Kiado, International Society for Trans-Oceanic Research.
- Hoppál, Mihály. 1996. «Introduction». En *Shamanism in Siberia*, editado por Vilmos Diószegi y Mihály Hoppál. Akadémiai Kiadó.
- Horton, Robin. 1993. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge University Press.
- Horton, Robin, y Ruth H. Finnegan, eds. 1973. *Modes of thought; essays on thinking in Western and non-Western societies*. Faber.
- Howes, David. 2011. «Polysensoriality». En *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, editado por Fran Mascia-Lees. Wiley-Blackwell.
- Hughes, Dureen J. 1991. «Blending with an other: an analysis of trance channeling in the United States». *Ethos* 19, n.º 2: 161-184.

- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 2012. «Foreword». En *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, editado por Marc Brightman, Vanessa Elisa Grotti y Olga Ulturgasheva. Berghahn.
- Hultkrantz, Åke. 1978. «Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism». En *Shamanism in Siberia*, editado por Vilmos Diószegi y Mihály Hoppál. Akadémiai Kiadó [1996].
- Hultkrantz, Åke. 1983. «The Concept of the Supernatural in Primal Religion». *History of Religions* 22, n.º 3: 231-253.
- Hultkrantz, Åke. 1986. «The American Indian Vision Quest: A Transition Ritual or a Device for Spiritual Aid? ». En *Transition Rites: Cosmic, Social, and Individual Order*, editado por Ugo Bianchi. «L'Erma» di Bretschneider.
- Hultkrantz, Åke. 1993. «Introductory Remarks on the Study of Shamanism». *Shaman* 1, n.º 1-2: 5-16.
- Hultkrantz, Åke. 1997. *The Attraction of Peyote: An Inquiry into the Basic Conditions for the Diffusion of the Peyote Religion in North America*. Stockholm Studies in Comparative Religion, n.º 33. Almqvist & Wiksell International.
- Huxley, Aldous. 1954. *The Doors of Perception*. Chatto & Windus.
- Idoyaga Molina, Anátilde. 2005. «Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual». *Scripta Ethnologica* 27: 111-147. <https://www.redalyc.org/pdf/148/14811516007.pdf>.
- Idoyaga Molina, Anátilde. 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 *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*, vol. II, editado por Anátilde Idoyaga Molina. CAEA-IUNA.
- Illiis, Bruno. 1992. «The Concept of Nihue Among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru». En *Portals of Power. Shamanism in South America*, editado por Esther Jean Langdon y Gerhard Baer. University of New Mexico Press.
- Jackson, Michael D. 1989. *Paths toward a clearing: radical empiricism and ethnographic inquiry*. Indiana University Press.
- Jackson, Michael D. 1998. *Minima ethnographica: Intersubjectivity and the anthropological project*. University of Chicago Press.
- James, William. 1902. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Península [vers. J. F. Yvars, 2002].
- Jáuregui, X., Z. M. Clavo, E. M. Jovel y M. Pardo de Santayana. 2011. «“Plantas con madre”: Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon». *Journal of Ethnopharmacology* 134, n.º 3: 739-752. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2011.01.042>.
- Jules-Rosette, Bennetta. 1975. *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Cornell University Press.
- JIFE (Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes). 2022. *Lista de sustancias sicotrópicas sometidas a fiscalización internacional de conformidad con el Convenio sobre Sustancias Sicotrópicas de 1971*. Lista Verde, 33.ª edición. https://www.incb.org/documents/Psychotropics/forms/greenlist/2022/Green_List_S.pdf.
- Kahneman, Daniel, y Shane Frederick. 2005. «A Model of Heuristic Judgment». En *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, editado por Keith J. Holyoak y Robert G. Morrison. Cambridge University Press.
- Kelly, John D. 2014. «Introduction. The ontological turn in French philosophical anthropology». *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4, n.º 1: 259-269. <http://dx.doi.org/10.14318/hau4.1.011>.

- Kensing, Kenneth M. 1991. «A Body of Knowledge, or, the Body Knows». *Expedition* 33, n.º 3: 37-45. <https://www.penn.museum/documents/publications/expedition/333/Kensing.pdf>.
- Kim, Seong-nae. 2004. «Cheju-do Island Shamanism (Korea)». En *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, editado por Mariko Namba Walter y Eva Jane Neumann Fridman. Abc Clío.
- King, Alexander D. 1999. «Soul Suckers: Vampiric Shamans in Northern Kamchatka, Russia». *Anthropology of Consciousness* 10, n.º 4: 57-68. <https://doi.org/10.1525/ac.1999.10.4.57>.
- Klimo, Jon. 1993. «Channeling». En *Silver threads: 25 years of parapsychology research*, editado por B. Kane, J. Millay y D. H. Brown. Praeger Publishers.
- Kohek, Maja, Genís Oña, Michiel van Elk, Rafael Guimarães Dos Santos, Jaime E. C. Hallak, Miguel Ángel Alcázar-Córcoles y José Carlos Bouso Saiz. 2022. «Ayahuasca and Public Health II: Health Status in a Large Sample of Ayahuasca-Ceremony Participants in the Netherlands». *Journal of Psychoactive Drugs* 55, n.º 3: 247-258. <https://doi.org/10.1080/02791072.2022.2077155>.
- Koss-Chioino, Joan. 2010. «Introduction to “Do Spirits Exist? Ways to Know”». *Anthropology and Humanism* 35, n.º 2: 131-141.
- Kroeber, Alfred Louis. 1941. «Culture Element Distributions: XV Salt, Dogs, Tobacco». *University of California Anthropological Records* 6, n.º 1: 1-20.
- Kuhn, Thomas. 1962. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica [trad. Agustín Contín, 19.ª reimp. 2000].
- Kun, Shi (1989): «Shamanic Practices among the Minorities of South-West China». En *Shamanism, Past and Present*, vol. 2, editado por Mihály Hoppál y Otto von Sadovsky. Istor Books.
- La Barre, Weston. 1938. *The Peyote Cult*. Yale University Press [1964].
- La Barre, Weston. 1964. «The Narcotic Complex of the New World». *Diogenes* 12, n.º 48: 125-138.
- La Barre, Weston. 1972. «Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion». En *Flesh of the Gods*, editado por Peter T. Furst. Praeger.
- Labate, Beatriz Caiuby. 2001. *Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo*. <http://www.neip.info/downloads/Tespan.pdf>.
- Labate, Beatriz Caiuby. 2002. «A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras». En *O Uso Ritual da Ayahuasca*, organizado por Beatriz Labate y Wladimir Sena Araújo. Mercado de Letras [2.ª ed. 2004].
- Labate, Beatriz Caiuby. 2011. «Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano». Tesis de doctorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Labate, Beatriz Caiuby. 2014. «The Internationalization of Peruvian Vegetalismo». En *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Clancy Cavnar. Oxford University Press.
- Labate, Beatriz Caiuby, y José Carlos Bouso Saiz, eds. 2013. *Ayahuasca y salud*. La Liebre de Marzo.
- Labate, Beatriz Caiuby, y Clancy Cavnar, eds. 2014. *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford University Press.
- Labate, Beatriz Caiuby, Brian Erson, y Henrik Jungaberle. 2011. «Ritual Ayahuasca Use and Health: An Interview with Jacques Mabit». En *The Internationalization of Ayahuasca*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle. Lit Verlag.
- Labate, Beatriz Caiuby, y Henrik Jungaberle, eds. 2011. *The Internationalization of Ayahuasca*. Lit Verlag.
- Labate, Beatriz Caiuby, Denizar Missawa Camurça, Sergio Brissac y Jonathan Ott. 2011. «Hoasca Ethnomedicine: Traditional Use of “Nove Vegetais” (“Nine Herbs”) by the União do Vegetal». En *The Internationalization of Ayahuasca*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle. Lit Verlag.

- Labate, Beatriz Caiuby, y Gustavo Pacheco. 2002. «Matrizes maranhenses do Santo Daime». En *O Uso Ritual da Ayahuasca*, organizado por Beatriz Labate y Wladimir Sena Araújo. Mercado de Letras [2.ª ed. 2004].
- Labate, Beatriz Caiuby, y Gustavo Pacheco. 2011. «The Historical Origins of Santo Daime: Academics, Adepts, and Ideology». En *The Internationalization of Ayahuasca*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle. Lit Verlag.
- Labate, Beatriz Caiuby, y Wladimir Sena Araújo, orgs. 2002. *O uso ritual da ayahuasca*. Mercado de Letras [2.ª ed. 2004].
- Lajo, Javier. 2010. «Sumaq Kawsay-Ninchik o Nuestro Vivir Bien». *Revista de la Integración* 5: 112-125.
- Lakoff, George. 1987. «Cognitive models and prototype theory». En *Concepts and conceptual development: ecological and intellectual factors in categorization*, editado por Ulric Neisser. Cambridge University Press.
- Lamb, Frank Bruce. 1971. *Un brujo del alto Amazonas. La historia de Manuel Córdova-Ríos*. Terra Incógnita [1998].
- Langdon, Esther Jean Matteson. 1979. «Yage Among the Siona: Cultural Patterns and Visions». En *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*, editado por David L. Browman y Ronald A. Schwarz. Mouton Publishers.
- Langdon, Esther Jean Matteson. 1992a. «DAU. Shamanic Power in Siona Religion and Medicine». En *Portals of Power. Shamanism in South America*, editado por Esther Jean Langdon y Gerhard Baer. University of New Mexico Press.
- Langdon, Esther Jean Matteson. 1992b. «Introduction. Shamanism and Anthropology». En *Portals of Power. Shamanism in South America*, editado por Esther Jean Langdon y Gerhard Baer. University of New Mexico Press.
- Langdon, Esther Jean Matteson. 1996. «Introdução: Xamanismo - velhas e novas perspectivas». En *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*, organizado por Esther Jean Matteson Langdon. UFSC.
- Langdon, Esther Jean Matteson. 2006. «Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity». *Antropologia em Primeira Mão* 92: 1-39.
- Langdon, Esther Jean, e Isabel Santana de Rose. 2012. «(Neo)Shamanic Dialogues: Encounters between the Guarani and Ayahuasca». *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 15, n.º 4: 36-59.
- Langlitz, Nicolas. 2010. «The persistence of the subjective in neuropsychopharmacology: observations of contemporary hallucinogen research». *History of the Human Sciences* 23, n.º 1: 37-57.
- Laplantine, François. 1996. *La description ethnographique*. Armand Coline [trad. M.ª Isabel Jociles Rubio, 2005].
- Lassiter, Luke Eric. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. University of Chicago Press.
- La Rocque Couto, Fernando de. 2002. «Santo Daime: Rito da Ordem». En *O Uso Ritual da Ayahuasca*, organizado por Beatriz Labate y Wladimir Sena Araújo. Mercado de Letras [2.ª ed. 2004].
- Latour, Bruno. 1991. *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI [trad. Victor Goldstein, 2007].
- Latour, Bruno, y Steve Woolgar. 1986. *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*. Alianza [1995].
- Le Breton, David. 1990. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión [trad. de Paula Mahler, 2002].
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Les Presses Universitaires de France [9.ª ed. 1951].
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Antropología estructural*. Paidós [trad. Eliseo Verón, 1987].
- Lewis, Ioan Myrddin. 1971. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Routledge [2.ª ed. 1989].

- Lewis, Ioan Myrddin. 1989. «South of North: Shamanism in Africa. A Neglected Theme». *Paideuma* 35: 181-188. <https://www.jstor.org/stable/40733031>.
- Lienhardt, Godfrey. 1961. *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford University Press.
- Lopatin, Ivan. 1960. «Origin of the Native American steam bath». *American Anthropologist* 62, n.º 6: 977-993.
- López de Dicastillo Gorricho, Jesús. 1992. *Ayahuasca, la sogá de la muerte. Relatos de la amazonia*. Imprenta Gráficas Xavier.
- López-Pavillard, Santiago. 2008. «La recepción de la ayahuasca en España». Trabajo para la obtención del DEA. Universidad Complutense de Madrid. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/54545>.
- López-Pavillard, Santiago. 2014. «¿Qué 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*. Universitat Rovira i Virgili. <https://doi.org/10.13140/2.1.2237.8889>.
- López-Pavillard, Santiago. 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. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/27186>.
- López-Pavillard, Santiago. 2016. «Saberés y contextos de uso de la ayahuasca: ¿Es el diálogo una utopía?». En *II Conferencia Mundial de la Ayahuasca*, Rio Branco (Brasil), 21 de octubre de 2016. https://www.academia.edu/29439086/Saberés_y_con-textos_de_uso_de_la_ayahuasca_Es_el_di%C3%A1logo_una_utop%C3%ADa.
- López-Pavillard, Santiago. 2021. «Transformations of Shamanism». *Transcultural Dialogues* 7: 29-38. <https://www.find.org.in/intellectual-dialogue/transcultural-dialogues/transcultural-dialogues-n7-may-2021-spring-equinox-3/>.
- López-Pavillard, Santiago, y Diego de las Casas. 2011. «Santo Daime in Spain: a Religion with a Psychoactive Sacrament». En *The Internationalization of Ayahuasca*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle. Lit Verlag. https://www.academia.edu/3190174/Santo_Daime_in_Spain_a_Religion_with_a_Psychoactive_Sacrament.
- López-Pavillard, Santiago, y Ruy Llera Blanes. 2017. «Etnografiando prácticas espirituales: sentido y compromiso frente a la utopía». En *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías. Libro de Actas del XIV Congreso de Antropología de la FAAEE*. Universidad de Valencia. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6122846>.
- Losonczy, Anne-Marie, y Silvia Mesturini Cappelletti. 2013. «Introduction». *Civilisations* 61, n.º 2: 7-18. <https://shs.cairn.info/revue-civilisations-2013-1-page-7?lang=fr>.
- Losonczy, Anne-Marie, y Silvia Mesturini Cappelletti. 2014. «Ritualized Misunderstanding between Uncertainty, Agreement and Rupture: Communication Patterns in Euro-American Ayahuasca Ritual Interactions». En *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Clancy Cavnar. Oxford University Press.
- Lovejoy, Arthur Oncken. 1906. «The Fundamental Concept of the Primitive Philosophy». *The Monist* 16, n.º 3: 357-382.
- Lowen, Alexander. 1975. *Bioenergetics*. Penguin Books [1976].
- Lowie, Robert Harry. 1934. *An Introduction to Cultural Anthropology*. Rinehart & Company, Inc. Publishers [6.ª reimp. 1947].
- Luckmann, Thomas. 1967. *La religión invisible*. Sígueme [1973].
- Ludwig, Arnold M. 1966. «Altered States of Consciousness». *Archives of General Psychiatry* 15, n.º 3: 225-234. doi:10.1001/archpsyc.1966.01730150001001.
- Luhrmann, Tanya Marie. 1989. *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic and Witchcraft in Present-Day England*. Blackwell.

- Lukes, Steven. 1967. «Some Problems about Rationality». En *Rationality*, editado por Bryan R. Wilson. Basil Blackwell [1970].
- 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.
- Luna, Luis Eduardo. 1984. «The Healing Practices of a Peruvian Shaman». *Journal of Ethnopharmacology* 11, n.º 2: 123-133.
- Luna, Luis Eduardo. 1986. *Vegetalismo. Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Almqvist y Wiksell International.
- Luna, Luis Eduardo. 1992. «ICAROS. Magic Melodies among the Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon». En *Portals of Power. Shamanism in South America*, editado por Esther Jean Langdon y Gerhard Baer. University of New Mexico Press.
- Luna, Luis Eduardo. 2011a. «Indigenous and mestizo use of ayahuasca. An overview». En *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, editado por Rafael Guimarães dos Santos. Transworld Research Network [2010].
- Luna, Luis Eduardo. 2011b. «Some Reflections on the Global Expansion of Ayahuasca». En *The Internationalization of Ayahuasca*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle. Lit Verlag.
- Luna, Luis Eduardo. 2016. «Some Observations on the Phenomenology of the Ayahuasca Experience». En *Ayahuasca Reader. Encounters with the Amazon's Sacred Vine*, segunda edición por Luis Eduardo Luna y Steven White. Synergetic Press.
- Luna, Luis Eduardo, y Pablo Amaringo. 1991. *Ayahuasca visions: The religious iconography of a Peruvian shaman*. North Atlantic Books.
- Llagostera Martínez, Agustín, Manuel C. Torres y M. Antonietta Costa Junqueira. 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*. https://takiwasi.com/docs/arti_esp/shamanismo_y_el_hombre_contemporaneo.pdf.
- Mabit, Jacques. 2007. «Ayahuasca in the Treatment of Addictions». En *Psychedelic Medicines: New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments*, vol. II, editado por Michael Winkelman y Thomas B. Roberts. Praeger / Greenwood Publishers.
- Mabit, Jacques. 2008. «La Hora de los Chakarunas». En Ana María Pérez, *Naturaleza Silvestre. Ceremonias de un chamán amazónico*, 2.ª ed. Universidad Bolivariana. https://takiwasi.com/docs/arti_esp/hora_chakarunas.pdf.
- Mabit, Jacques. 2016. «¿Coca y ayahuasca, mismo destino?». En *II Conferencia Mundial de la Ayahuasca*. http://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/coca-ayahuasca-mismo-destino.pdf.
- MacRae, Edward. 1992. *Guiado por la luna: shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto de Santo Daimé*. Abya-Yala [1998].
- MacRae, Edward. 2000. *El Santo Daimé y la Espiritualidad Brasileña*. Abya-Yala.
- Mader, Elke. 1996. *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/241/ [trad. de Jorge Gómez R., 1999].
- Magnin, Juan, 1740. «Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América meridional, y de sus Misiones de Succumbios de Religiosos de S. Franc.º, y de Maynas de PP. de la Comp.ª 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, *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, escribidas 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)*. Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía [1988].

- Mahner, Martin. 2018. *Naturalismo. La metafísica de la ciencia*. Laetoli [trad. Francisco José Mota Poveda, 2022].
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto». En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Siglo del Hombre Editores.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Península [trad. de Antonio J. Desmonts, 2001].
- Marcus, George E. 1995. «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography». *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>.
- Marcus, Olivia. 2022a. «Consume and Transform: Perfumes and healing in vegetalista healing practices of the Peruvian Amazon». *Anthropology of Consciousness* 33, n.º 2: 175-201. <https://doi.org/10.1111/anoc.12153>.
- Marcus, Olivia. 2022b. «“Everybody’s creating it along the way”: ethical tensions among globalized ayahuasca shamanisms and therapeutic integration practices». *Interdisciplinary Science Reviews* 48, n.º 5: 712-731. <https://doi.org/10.1080/03080188.2022.2075201>.
- Marett, Robert Ranulph. 1909. *The Threshold of Religion*. Methuen and co. <https://archive.org/>.
- Marlasca, Manuel. 2000. «Las tarifas del Santo Daime». *Interviú*, 10 de abril de 2000: 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, *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)*. Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía [1988].
- Martín Velasco, Juan. 1999. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Trotta.
- Martín Velasco, Juan. 2006. «Prólogo a la edición española». En Evelyn Underhill, *La Mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Trotta.
- Martínez Hernández, Ángel. 2008. *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. 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.
- Masters, R. E. L., y Jean Houston. 1966. *The Varieties of Psychedelic Experience*. Holt, Rinehart and Winston.
- Mauss, Marcel. 1924. «Ensayo sobre el don». En *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*, compilado por Paz Moreno Feliu. Cuadernos de la UNED [2004].
- Mauss, Marcel. 1950. *Sociología y antropología*. Tecnos [trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, 1979].
- Maybury-Lewis, David. 2009. «Indigenous Theories, Anthropological Ideas: A View from Lowland South America». *Anthropological Quarterly* 82, n.º 4: 897-927.
- Mazorco Irureta, Graciela. 2007. «Bases filosóficas para hacer otro mundo posible». *Polis* 17. <https://journals.openedition.org/polis/4541>.
- Mazorco Irureta, Graciela. 2010. «La descolonización en tiempos del Pachakutik». *Polis* 27. <https://journals.openedition.org/polis/873>.
- McCallum, Cecilia. 1996. «The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America». *Medical Anthropology Quarterly* 10, n.º 3: 347-372. <https://doi.org/10.1525/maq.1996.10.3.02a00030>.

- Mckenna, J. Dennis, Luis E. Luna y G. H. N. Towers. 1986. «Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada». *América Indígena* XLVI, n.º 1: 73-99.
- Mediavilla, Daniel. 2019. «Una bolsa de hace mil años desvela las drogas que consumían los indígenas americanos». *El País. Suplemento Materia*, 7 de mayo de 2019. https://elpais.com/elpais/2019/05/06/ciencia/1557160906_464801.html.
- Melo, Rosa Virgínia. 2010. «*Beber na fonte*»: *adesão e transformação na União do Vegetal*. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.
- Menéndez Spina, Eduardo L. 1974. «El modelo médico y la salud de los trabajadores». En Franco Basaglia *et al.*, *La salud de los trabajadores. Aportes para una política de la salud*. Nueva Imagen [1978].
- Menéndez Spina, Eduardo L. 1985. «Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina». *Nueva Antropología* VII, n.º 28: 11-27.
- Meštrović, Stjepan G. 1987. «Durkheim's Concept of Anomie Considered as a "Total" Social Fact». *The British Journal of Sociology* 38, n.º 4: 567-583. <https://doi.org/10.2307/590917>.
- Métraux, Alfred. 1944a. «Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du sud tropicale, II». *Acta americana* 2, n.º 4: 320-341.
- Métraux, Alfred. 1944b. «El chamán en las civilizaciones indígenas de las Guayanas y de la Amazonia». En Alfred Métraux, *Religión y magias indígenas de América del sur*. Aguilar [trad. Miguel Rivera Dorado, 1973].
- Métraux, Alfred. 1949. «Religion and Shamanism». En *Handbook of South American Indians*, editado por Julian H. Steward. Cooper Square Pub. [vol. 5, 1963].
- Meyer, Birgit, David Morgan, Crispin Paine y S. Brent Plate. 2010. «The origin and mission of Material Religion». *Religion* 40, n.º 3: 207-211.
- Mikhailovskii, Viktor. 1892. «Shamanstvo. Sravnitel'no-etnograficheskie ocherki, Izvestiia Imperatorskogo Obshchestva liubitelei estestvoznaniia». *Antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete* LXXV, Trudy etnografii XII, 1. <https://vilda.alaska.edu/digital/collection/cdmg21/id/10879/rec/1>.
- Miller, Melanie J., Juan Albarracín-Jordan, Christine Moore y José M. Capriles. 2019. «Chemical evidence for the use of multiple psychotropic plants in a 1,000-year-old ritual bundle from South America». *Proceedings of the National Academy of Sciences* 116, n.º 23: 11207-11212. <https://doi.org/10.1073/pnas.1902174116>.
- Monteiro da Silva, Clodomir. 1983. «O palácio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição». Disertación de Maestría. Universidade Federal de Pernambuco.
- Monteiro da Silva, Clodomir. 1985. «La cuestión de la realidad en la Amazonia: un análisis a partir del estudio de la doctrina del Santo Daime». *Amazonía Peruana* 6, n.º 11: 87-106. http://www.samorini.it/doc1/alt_aut/lr/monteiro.pdf.
- Morales Gamarra, Ricardo. 2012. *Curanderos y académicos: una experiencia en Trujillo (1994 y 1995)*. *Pueblo Continente* 23, n.º 1: 14-17. <http://journal.upao.edu.pe/PuebloContinente/article/viewFile/336/303>.
- Morris, Brian. 2006. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. Cambridge University Press.
- Myerhoff, Barbara G. 1974. *Peyote Hunt: Sacred Journey of the Huichol Indians*. Cornell University Press.
- Myers, Thomas P. 1983. «Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica». *Amazonía Peruana* 4, n.º 8: 61-75.
- Nader, Laura, ed. 1996a. *Naked Science: Anthropological Inquiry Into Boundaries, Power, and Knowledge*. Routledge.

- Nader, Laura. 1996b. «Introduction. Anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge». En *Naked Science: Anthropological Inquiry Into Boundaries, Power, and Knowledge*, editado por Laura Nader. Routledge.
- Nagel, Thomas. 1974. «What is it like to be a bat?». *The Philosophical Review* 83, n.º 4: 435-450. <https://doi.org/10.2307/2183914>.
- Naranjo, Claudio. 2012. *Ayahuasca, la enredadera del río celestial*. La Llave.
- Navigante, Adrián. 2024. «Animism and Paganism. Two Sides of the Same “Turn”? Interview with Graham Harvey». *Transversal Paths* 1: 22-39. <https://www.fondationalaindanielou.org/intellectual-dialogue/transversal-paths/transversal-paths-n-1-july-2024-2/>.
- Noel, Daniel C. 1997. *The Soul of Shamanism: Western Fantasies, Imaginal Realities*. Continuum.
- Nugent, Stephen. 1993. *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Berg Publishers.
- Olson, David R. 1996. «Introduction». En *Modes of thought. Explorations in Culture and Cognition*, editado por David R. Olson y Nancy Torrance. Cambridge University Press.
- Olson, David R., y Nancy Torrance, eds. 1996. *Modes of thought: explorations in culture and cognition*. Cambridge University Press.
- OMS (Organización Mundial de la Salud). 2000. *General Guidelines for Methodologies on Research and Evaluation of Traditional Medicine*. World Health Organization. <https://iris.who.int/handle/10665/66783>.
- OMS (Organización Mundial de la Salud). 2025. *WHO report on the global tobacco epidemic, 2025: warning about the dangers of tobacco*. World Health Organization. <https://iris.who.int/handle/10665/381685>.
- Oña, Genís, Maja Kohek, Tomàs Massaguer, Alfred Gomariz, Daniel F. Jiménez, Rafael Guimarães Dos Santos, Jaime E. C. Hallak, Miguel Ángel Alcázar-Córcoles y José Carlos Bouso Saiz. 2019. «Ayahuasca and Public Health: Health Status, Psychosocial Well-Being, Lifestyle, and Coping Strategies in a Large Sample of Ritual Ayahuasca Users». *Journal of Psychoactive Drugs* 51, n.º 2, 135-145. <https://doi.org/10.1080/02791072.2019.1567961>.
- Ortner, Sherry B. 1984. «Theory in anthropology since the sixties». *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166.
- Ott, Jonathan. 1993. *Pharmacotheon. Entheogenic drugs, their plant sources and history*. Natural Products [2.ª ed. 1996].
- Ott, Jonathan. 1994. *Análogos de la ayahuasca*. Amargord [trad. Jonathan Ott, rev. Elena Sánchez e Igor Domingo, 2006].
- Overing-Kaplan, Joanna. 1984a. «Shamanism in Lowland South American Societies: a Problem of Definition». En *Past and present in the Americas: a compendium of recent studies*, editado por John Lynch. Manchester University Press.
- Overing-Kaplan, Joanna. 1984b. «Elementary Structures of Reciprocity: a Comparative Note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon Socio-Political Thought in Themes in Political Organization: the Caribs and their Neighbours». *Antropológica* 59-62: 331-348.
- Overing-Kaplan, Joanna, ed. 1985. *Reason and Morality*. Tavistock Publications.
- Oyuela-Caycedo, Augusto, y Nicholas Kawa. 2015. «A Deep History of Tobacco in Lowland South America». En *The Master Plant. Tobacco in Lowland South America*, editado por Andrew Russell y Elizabeth Rahman. Bloomsbury Academic. https://www.academia.edu/10126755/A_Deep_History_of_Tobacco_in_Lowland_South_America.
- Pace, Richard. 1997. «The Amazon Caboclo: What's in a Name?». *Luso-Brazilian Review* 34, n.º 2: 81-89.
- Pace, Richard. 2006. «Abuso científico do termo “caboclo”? Dúvidas de representação e auto-ridade». *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.* 1, n.º 3: 79-92. <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v1n3/v1n3a04.pdf>.

- Padilla, Alfonso. 1983. «Los Icaros de Don Emilio Andrade Gomez». *Revista Colombiana de Antropología* 24: 61-69. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/download/1518/1100>.
- Paleček, Martin, y Mark Risjord. 2013. «Relativism and the Ontological Turn within Anthropology». *Philosophy of the Social Sciences* 43, n.º 1: 3-23. http://lms.ff.uhk.cz/pool/download_16.pdf.
- Pardo Tomás, Juan, y María Luz López Terrada. 1993. *Las primeras noticias sobre plantas americanas en las relaciones de viajes y crónicas de indias (1493-1553)*. Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia.
- Park, Willard Zerbe. 1938. *Shamanism in Western North America; A Study in Cultural Relations*. Northwestern University.
- PDA (Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca). 2009. *Código Ético*. <http://www.plantaforma.org/codigo-etico/>.
- Peacock, James L. 2001. *La lente antropológica*. Alianza [2005, trad. Jesús Cuéllar Menezo].
- Pedersen, Morten Axel. 2012. «Common Nonsense: A Review of Certain Recent Reviews of the “Ontological Turn”». *Anthropology of This Century* 5. http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/.
- Pels, Peter. 2014. «After objectivity: An historical approach to the intersubjective in ethnography». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, n.º 1: 211-236. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.009>.
- Pentikäinen, Juha. 1997. «Shamanism and Animism: The Values of Nature in the Mind of Northern Peoples». En *Circumpolar Animism and Shamanism*, editado por Takako Yamada y Takashi Irimoto. Hokkaido University Press.
- Pentikäinen, Juha. 2004. «Shamanhood in the Processes of Northern Ethnicity and Identity». En *Circumpolar Ethnicity and Identity*, editado por Takashi Irimoto y Takako Yamada. National Museum of Ethnology.
- Pentikäinen, Juha, Hanna Saressalo y Chuner M. Taksami. 2001. «Preface». En *Shamanhood Symbolism and Epic*, editado por Juha Pentikäinen. Akadémiai Kiadó.
- Pentikäinen, Juha, y Peter Simoncsics. 2005. «Introduction». En *Shamanhood: An Endangered Language*, editado por Juha Pentikäinen y Peter Simoncsics. Novus.
- Perrin, Michel. 1995. «Lógica Chamánica». En *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, coordinado por Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin. Universidad Iberoamericana.
- Perrot, E., y Raymond Hamet. 1927. «Le Yagé, plante sensorielle des Indiens de la région amazonienne de l'Équateur et de la Colombie». *Compte Rendu de l'Academie des Sciences* 184: 1266-1268. https://www.samorini.it/doc1/alt_aut/lr/perrot.pdf.
- Pharo, Lars Kirkhusmo. 2011. «A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts “Shaman” and “Shamanism”». *Numen* 58, n.º 1: 6-70.
- Pinzón, Carlos E. 1995. «Lo cotidiano cultural. Una modalidad chamánica de curar». En *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, coordinado por Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin. Universidad Iberoamericana.
- Pizarro, Narciso. 1998. *Tratado de metodología de las ciencias sociales*. Siglo xxi.
- Plate, S. Brent. 2015. «Introduction to Material Religion». En *Key Terms in Material Religion*, editado por S. Brent Plate. Bloomsbury.
- Pollock, Donald. 2003. «Regionalism and Cultural Identity in Western Amazonia». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 1, n.º 1: 59-79. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol1/iss1/4/>.
- Pouillon, Jean. 1979. «Observaciones sobre el verbo “creer”». En *La función simbólica*, editado por Michel Izard y Pierre Smith. Júcar.
- Prado, Alberto. 1968. «Na selva, um místico vende o sonho». *Jornal O Estado de São Paulo*, 29 de agosto de 1968: [s. p.].

- Prat i Carós, Joan. 1997. *El estigma del extraño: un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel.
- Prat i Carós, Joan. 2014. «Arquetipos y experiencias participantes en las periferias religiosas». En *Periferias, fronteras y diálogos. Una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual*, editado por Agustí Andreu Tomas et al. Universitat Rovira i Virgili.
- Press, Sara V. 2022. «Ayahuasca on Trial. Biocolonialism, Biopiracy, and the Commodification of the Sacred». *History of Pharmacy and Pharmaceuticals* 63, n.º 2: 328-353. <https://doi.org/10.3368/hopp.63.2.328>.
- Ramírez de Jara, María Clemencia, y Carlos Ernesto Pinzón Castaño. 1986. «Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana». *América Indígena* 46, n.º 1: 163-188.
- Ramos, Alcida Rita. 2012. «The Politics of Perspectivism». *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>.
- Redfield, Robert. 1952. «The Primitive World View». *Proceedings of the American Philosophical Society* 96, n.º 1: 30-36. <https://www.jstor.org/stable/3143740>.
- Regan, Jaime. 1983. *Hacia la tierra sin mal*, vol. 2. CETA.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1968. *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Universidad de los Andes.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1969. «El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: Banisteriopsis Caapi». *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 13, n.º 51: 327-345.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1975. *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*. Temple University Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1976. «Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest». *Man* 11, n.º 3: 307-318.
- Rhodes, Loma Amarasingham. 1996. «Studying Biomedicine as a Cultural System». En *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, editado por Carolyn F. Sargent y Thomas M. Johnson. Praeger.
- Riba, Jordi. 2003. «Human Pharmacology of Ayahuasca». Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona. <http://www.tdx.cat/TDX-0701104-165104>.
- Riba, Jordi, y Manel J. Barbanoj. 2011. «Pharmacology of Ayahuasca: Clinical Trials in Healthy Volunteers». En *The Internationalization of Ayahuasca*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Henrik Jungaberle. Lit Verlag.
- Riba, Jordi, Ethan H. McIlhenny, Marta Valle, José Carlos Bouso Saiz y Steven A. Barker. 2012. «Metabolism and disposition of N, N-dimethyltryptamine and harmala alkaloids after oral administration of ayahuasca». *Drug Testing and Analysis* 4, n.º 7-8: 610-616. <https://doi.org/10.1002/dta.1344>.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI [1996].
- Rival, Laura. 2012. «The Materiality of Life: Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia». *Indiana* 29: 127-143. <https://www.redalyc.org/pdf/2470/247026964006.pdf>.
- Rojas Alba, Mario. 2006. *Tratado de Medicina Tradicional Mexicana. Bases históricas, teoría y práctica clínico-terapéutica*. Tlahui [3.ª ed. electrónica 2009].
- Romaní, Oriol. 1999. *Las drogas: sueños y razones*. Ariel.
- Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual Marketplace: Baby boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton University Press.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture y Truth: The Remaking of Social Analysis*. 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.
- Rosengren, Dan. 2006. «Transdimensional Relations: On Human-Spirit Interaction in the Amazon». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12, n.º 4: 803-816.
- Rowe, John Howland. 1946. «Inca culture at the time of the Spanish Conquest». En *Handbook of South American Indians*, vol. 2, editado por Julian H. Steward. Cooper Square Publishers [1963].

- Rubel, Arthur J., y Michael R. Hass. 1996. «Ethnomedicine». En *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, editado por Carolyn F. Sargent y Thomas M. Johnson. Praeger.
- Rubenstein, Steven Lee. 2012. «On the Importance of Visions among the Amazonian Shuar». *Current Anthropology* 53, n.º 1: 39-79. <https://doi.org/10.1086/663830>.
- Ruck, Carl A. P., Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott y Robert Gordon Wasson. 1979. «Enteógenos». En R. Gordon Wasson, Albert Hofmann y Carl A. P. Ruck, *El camino a Eleusis*. Fondo de Cultura Económica [2.ª reimp., trad. Felipe Garrido].
- Russell, Andrew, y Elizabeth Rahman, eds. 2015. *The Master Plant. Tobacco in Lowland South America*. Bloomsbury Academic.
- Russell, Bernard, H. 1988. *Research Methods in Cultural Anthropology*. Sage.
- Sahlins, Marshall. 2014. «On the ontological scheme of Beyond nature and culture». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, n.º 1: 281-290. <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.013>.
- Saliba, John A. 1974. «The New Ethnography and the Study of Religion». *Journal for the Scientific Study of Religion* 13, n.º 2: 145-159.
- Salvá, Vicente. 1865. *Nuevo Valbuena. Diccionario Latino-Español*. 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, n.º 469: 308-326.
- Sanmartín Arce, Ricardo. 2000. «Etnografía de los valores». *Teoría de la educación* 12: 129-141.
- Santos-Granero, Fernando. 1996. «Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena». En *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, compilado por Fernando Santos Granero. Abya-Yala.
- Santos-Granero, Fernando. 2009. «Introduction: Amerindian Constructional Views of the World». En *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero. University of Arizona Press.
- Santos-Granero, Fernando. 2012. «Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda». *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 2, n.º 1. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.010>.
- 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.
- Scheidegger, Milan. 2021. «Psychedelic Medicines: A Paradigm Shift from Pharmacological Substitution Towards Transformation-Based Psychiatry». En *Ayahuasca Healing and Science*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Clancy Cavnar. Springer Nature.
- Scheper-Hughes, Nancy, y Margaret M. Lock. 1987. «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology». *Medical Anthropology Quarterly* 1, n.º 1: 6-41.
- Schmidt, Titti. 2007. *Morality as practice: the Santo Daime, an eco-religious movement in the Amazonian rainforest*. 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, n.º 4: 960-965.
- Schultes, Richard Evans. 1963. «Botanical Sources of the New World Narcotics». *Psychedelic Review* 1, n.º 2: 145-166.
- Schultes, Richard Evans. 1969a. «The Plant Kingdom and Hallucinogens. Part I». *Bull. Narcotics UN* 21, n.º 3: 3-16.
- Schultes, Richard Evans. 1969b. «The Plant Kingdom and Hallucinogens. Part II». *Bull. Narcotics UN* 21, n.º 4: 15-27.

- Schultes, Richard Evans. 1970. «The Plant Kingdom and Hallucinogenes. Part III». *Bull. Narcotics UN* 22, n.º 1: 25-53.
- Schultes, Richard Evans, y Albert Hofmann. 1979. *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. Fondo de Cultura Económica [trad. Alberto Blanco, rev. Christian Rálsch, 2.ª ed., 2000].
- Schultes, Richard Evans, y Robert Raffauf. 1992. *El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales*. El Áncora Editores [2004].
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. 1979. «A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras». *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.
- Sessa, Ben. 2005. «Can psychedelics have a role in psychiatry again?». *Br J Psychiatry* 186: 457-458. <https://doi.org/10.1192/bjp.186.6.457>.
- Sessa, Ben. 2012. «Shaping the renaissance of psychedelic research». *The Lancet* 380, n.º 9838: 200-201. [https://doi.org/10.1016/s0140-6736\(12\)60600-x](https://doi.org/10.1016/s0140-6736(12)60600-x).
- Sessa, Ben. 2018. «The 21st century psychedelic renaissance: heroic steps forward on the back of an elephant». *Psychopharmacology*, 235: 551-560. <https://doi.org/10.1007/s00213-017-4713-7>.
- Shanon, Benny. 2002. *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford University Press.
- Sharf, Robert H. 1998. «The Rhetoric of Experience and the Study of Religion». En *Cognitive Models and Spiritual Maps: Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*, editado por Jensine Andresen y Robert K. C. Forman. Imprint Academic [2000].
- Shepard, Glenn H. J. 2004. «A Sensory Ecology of Medicinal Plant Therapy in Two Amazonian Societies». *American Anthropologist* 106, n.º 2: 252-266.
- Shiva, Vandana. 2001. *Protect or Plunder? Understanding Intellectual Property Rights*. Zed Books.
- Shore, Bradd. 1996. *Culture in mind: cognition, culture, and the problem of meaning*. Oxford University Press.
- Shuyun, Guo. 1993. «Social Functions of the Manchu Shaman». En *Shamans and Cultures*, editado por Mihály Hoppál y Keith Howard. Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research.
- Siikala, Anna-Leena. 1987. «Siberian and Inner Asian Shamanism». En *Studies on Shamanism*, editado por Anna-Leena Siikala y Mihály Hoppál. Finnish Anthropological Society / Akadémiai Kiadó [2.ª ed. 1998].
- Silverman, Julian. 1967. «Shamans and Acute Schizophrenia». *American Anthropologist* 69, n.º 1: 21-31.
- Singer, Merrill. 2004. «Tobacco Use in Medical Anthropological Perspective». En *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, editado por Carol R. Ember y Melvin Ember. Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- Siskind, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press.
- Soto-Angona, Óscar, Óscar Andión, Pablo Sabucedo, Robert A. Neimeyer, Josep Maria Haro, Julia Javkin, Magi Farré y Débora González. 2025. «Ayahuasca-assisted meaning reconstruction therapy as an early resource for bereavement: a non-randomized clinical trial». *Scientific Reports* 15, 32158. <https://doi.org/10.1038/s41598-025-13251-13255>.
- Spencer, Robert F. 1968. «Reviewed work(s): Studies in Shamanism by Carl-Martin Edsman». *American Anthropologist* 70, n.º 2: 396-397.
- Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things. The Sensés in Anthropology*. University of Pennsylvania Press.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press.

- Streeck, Jürgen, y Siri Mehus. 2004. «Microethnography: The Study of Practices». En *Handbook of Language and Social Interaction*, editado por Kristine L. Fitch y Robert E. Sanders. Psychology Press.
- Stringer, Martin D. 1996. «Towards a situational theory of belief». *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 27, n.º 3: 217-234.
- Stringer, Martin D. 1999. «Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, n.º 4: 541-556. <https://doi.org/10.2307/2661147>.
- Stuckrad, Kocku von. 2002. «Reenchanting nature: modern western shamanism and nineteenth-century thought». *Journal of the American Academy of Religion* 70, n.º 4: 771-800.
- Stuckrad, Kocku von. 2005. «Constructions, Normativities, Identities: Recent Studies on Shamanism and Neo-Shamanism». *Religious Studies Review* 31, n.º 3-4: 123-128.
- Suárez Álvarez, Carlos. 2010. *Ayahuasca, amor y mezquindad*. 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.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge University Press.
- Taussig, Michael. 1980. «Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia». En *Blackness in Latin America and the Caribbean*, editado por Norman E. Jr. Whitten y Arlene Torres. Indiana University Press [vol. I, 1998].
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. 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, n.º 1: 201-204. <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/viewFile/hau3.1.017/327>.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Tedlock, Barbara. 1991. «From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography». *Journal of Anthropological Research* 47, n.º 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, n.º 1: 49-63.
- Townsend, Joan B. 1988. «Neochamanismo y el movimiento místico moderno». En *El viaje del chamán*, editado por Gary Doore. Kairós [4.ª ed. 2002].
- Townsend, Joan B. 2005. «Individualist Religious Movements: Core and Neo-shamanism». *Anthropology of Consciousness* 15, n.º 1: 1-9. <https://doi.org/10.1525/ac.2004.15.1.1>.
- Troeltsch, Ernst. 1911. *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols. George Allen & Unwin Ltd./The Macmillan Company [trad. Olive Wyon, 1931].
- Turner, Edith L. B. 1992. «The Reality of Spirits». En *Shamanism: A Reader*, editado por Graham Harvey. Routledge [2003].
- Turner, Victor. 1967. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, cuarta edición. Siglo XXI [2005].
- Turner, Victor. 1968. *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Clarendon P. / International African Institute.
- Turner, Victor, e Ivan A. Vallier. 1968. «Profesiones religiosas». En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, dirigido por David Sills. Aguilar [vol. 8, 1979].
- Tylor, Edward Burnett. 1869. «On the Survival of Savage Thought in Modern Civilization». *Proceedings of the Royal Institution of Great Britain* 5: 522-535.
- Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Murray [6.ª ed., 1920, 2 vols.]. <https://archive.org/details/primitivculture01tylouoft/page/n7/mode/2up>.

- UDV (Centro Espírita Beneficente União Do Vegetal). 1989. *Hoasca. Fundamentos e Objetivos, Centro de Memória e Documentação*. [S. e.].
- UMIYAC (Unión de Médicos Indígenas Yagaceros de Colombia). 2000. En *El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano (Yurayaco Declaration)*. UMIYAC. http://www.urosario.edu.co/urosario_files/95/9540fb73-d2ec-47d0-985c-75616596add5.pdf.
- Urteaga Crovetto, Patricia. 2007. «The social construction of ethnic groups and indigenous peoples in the southeastern Peruvian Amazonia». *Anales* 9-10: 73-106.
- Valdez, Francisco. 2008. «Inter-zonal Relationships in Ecuador». En *The Handbook of South American Archaeology*, editado por Helaine Silverman y William H. Isbell. Springer.
- Van Dijk, Rijk, y Peter Pels. 1996. «Contested Authorities and the Politics of Perception: Deconstructing the Study of Religion in Africa». En *Postcolonial Identities in Africa*, editado por Richard Werbner y T. Ranger. Zed Books. https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/9338/1/ASC_1267364_016.pdf.
- Veig, Franz Xavier. 1768. *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América Meridional hasta el año 1768*. CETA [2006].
- Vélez Cervantes, Jorge César. 1996. «El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla». *Alteridades* 6, n.º 12: 33-38.
- Viana, Túlio Cícero. 1997. *O Consagrado Defensor*. Lítera Maciel Ltda.
- Vidal, Silvia M., y Neil L. Whitehead. 2004. «Dark shamans and the shamanic state: sorcery and witchcraft as political process in Guyana and the Venezuelan Amazon». En *Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, editado por Robin M. Wright y N. L. Whitehead. Duke University Press.
- 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 contato interétnico na Amazonia (What does it mean to become an other? shamanism and interethnic contact in indigenous amazonia)». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 15, n.º 44: 56-72.
- Villanueva, Rigoberto. 2010. «Chamanismo mazateco. Un acercamiento al "otro mundo" de los chota shiné». En *Iniciaciones, Trances, Sueños... Investigaciones sobre el Chamanismo en México*, coordinado por Antonella Fagetti. Plaza y Valdés.
- Vitebsky, Piers. 1995. *Los chamanes*. Evergreen-Taschen [2006].
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha. 1986. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. University of Chicago Press [1992].
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha. 1996. «Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio». *Mana* 2, n.º 2: 115-144.
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha. 2005. «Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico». En *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, editado por Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard. Instituto Francés de Estudios Andinos / Banco de la República / Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha. 2009. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores [trad. Stella Mastrangelo, 2010].
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha. 2011. «Zeno and the art of anthropology: of lies, beliefs, paradoxes, and other truths». *Common Knowledge* 17, n.º 1: 128-145.
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha. 2012. «Cosmologies: Perspectivism». *HAU Masterclass Series*, vol. 1. <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/254266/5dceccc0edaa4093d4abf37563233966.pdf>.
- Wagley, Charles. 1953. *Amazon town; a study of man in the tropics*. Oxford University Press [1976].

- Wallace, Anthony F. C. 1959. «Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experience». *AMA Arch. Gen. Psychiatry* 1, n.º 1: 58-69.
- Wasson, Robert Gordon. 1957. «Seeking the Magic Mushroom». *Life Magazine*, 13 de mayo de 1957.
- Wasson, Robert Gordon. 1980. *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica (sic)*. Fondo de Cultura Económica [trad. Felipe Garrido, 1.ª reimpr. 1993].
- Weber, Max. 1904. *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Alianza [trad. de Joaquín Abellán García, 2009].
- Whitehead, Neil L. 2004. «Dark Shamanism (Amazonia)». En *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, editado por Mariko Namba Walter y Eva Jane Neumann Fridman. Abc Clío.
- Wilbert, Johannes. 1979. «Magico-religious use of tobacco among South American Indians». En *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*, editado por David L. Browman y Ronald A. Schwarz. Mouton Publishers.
- Wilbert, Johannes. 1987. *Tobacco and Shamanism in South America*. Yale University Press.
- Wilson, Bryan R. ed. 1970a. *Rationality*. Basil Blackwell.
- Wilson, Bryan R. 1970b. «A Sociologist's Introduction». En *Rationality*, editado por Bryan R. Wilson. Basil Blackwell.
- Willerslev, Rane, y Olga Ulturgasheva. 2012. «Revisiting the Animism versus Totemism Debate: Fabricating Personas among the Eveny and Chukchi of Northeastern Siberia». En *Animism in Rainforest and Tundra Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, editado por Marc Brightman, Vanessa Elisa Grotti y Olga Ulturgasheva. Berghahn Books.
- Winch, Peter. 1964. *Comprender una sociedad primitiva*. Paidós [trad. María José Nicolau y Gloria Llorens, 1994].
- Winkelman, Michael. 1986. «Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis». *Ethos* 14, n.º 2: 174-203.
- Winkelman, Michael. 2002. «Shamanic universals and evolutionary psychology». *Journal of Ritual Studies* 16, n.º 2: 63-76.
- Wise, Mary Ruth, ed. 1998. *Rimaycuna, quechua de Huánuco. Diccionario del quechua del Huallaga con índices castellano e inglés*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Wright, Pablo G. 1995. «Crónicas de un encuentro shamánico: Alejandro, el "silbador" y el antropólogo». En *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, coordinado por Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin. Universidad Iberoamericana de México.
- Yaden, David B., y Roland R. Griffiths. 2021. «The Subjective Effects of Psychedelics Are Necessary for Their Enduring Therapeutic Effects». *ACS Pharmacol Transl Sci.* 4, n.º 2: 568-572. <https://doi.org/10.1021/acspsci.0c00194>.
- York, Michael. 1995. *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*. Rowman y Littlefield.
- Young, David E., y Jean-Guy Goulet. 1994. «Introduction». En *Being Changed by Cross-cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*, editado por David E. Young y Jean-Guy Goulet. Broadview Press.
- Young, Michael W. 2004. *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*. Yale University Press.
- Zinberg, Norman Earl. 1984. *Drug, set, and setting: the basis for controlled intoxicant use*. Yale University Press.
- Znamenski, Andrei A. 2007. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. Oxford University Press.
- Zuluaga, G., y C. Amaya. 1991. «Uso de purgantes en la medicina tradicional colombiana». *Interciencia* 16, n.º 6: 322-328 y 356-361.

Índice analítico

- Aflicción: 223, 235. Véase también: Enfermedades
definición: 22n3
infortunio (*misfortune*): 22, 223, 233
padecimiento (*illness*): 22
procesos de sanación/aflicción: 22, 23, 86,
92, 154, 251, 265, 266, 270-273, 283
- África: 44, 88, 147, 169, 250
- Alekseev, Nikolai Alekseevich: 232
- Alemania: 101, 144
- Alexiades, Miguel N.: 78, 88
- Alfredo, *Padrinho*: 101, 102, 144. Véase tam-
bién: Mota de Melo; Sebastião; Santo Daime
- Aliaga, Mérida: 109
- Alma: 22n3, 46, 223, 224, 227-229, 240, 241,
275, 282. Véase también: Energías; Espíri-
tus; Fuerzas (espirituales)
- Almendro, Manuel: 34
- Alucinógenos. Véase: Enteógenos; Sustancias
psicoactivas
- Amaringo, Pablo: 238
- Amazonia:
Alto Amazonas: 69-95, 223-264
brasileña: 88
centralidad del tabaco en las prácticas cha-
mánicas: 206
colombiana: 258
fragmentación étnica: 79
indígena: 31
ontología dominante: 98
peruana: 47, 232
redes de intercambio: 76, 77n6
ríos: 127, 128, 180
uso de sustancias psicoactivas: 208, 239
- América prehispánica: 75-79
- Amerindios: 61, 69, 88, 227. Véase también:
Pueblos originarios
- Amma (Sri Mata Amritanandamayi Devi): 110,
144
- Andrade, don Emilio: 73, 82, 84, 259
- Animismo: 13, 14, 20, 62, 97-99, 223, 228.
Véase también: Cosmovisión animista; Giro
animista; Tylor, Edward Burnett
«viejo» animismo: 265-279
«nuevo» animismo: 13, 20, 274-278. Véase
también: Harvey, Graham
ayahuasca como medio de acceso a un co-
nocimiento animista de la realidad: 13, 23,
24, 43, 45
- Antropología: 44-46, 56, 60, 62, 99, 234
amazonista: 59, 75
de la religión: 54, 57, 228
de la sospecha: 63
médica: 29, 65
relación con el colonialismo y el imperialis-
mo: 44, 63, 68
unidad psíquica de la humanidad: 99
- Antropólogos/as: 21, 23, 24, 28, 30, 32, 34,
38-41, 43, 45, 48, 56-60, 62, 63, 73, 80,
93, 210, 234, 243, 271. Véase también:
Participación radical. Volverse un nativo
chamantropólogos: 46
frigidez religiosa: 43
máscara: 31, 40, 42
- Apropiación: 16-19, 244, 262. Véase también:
Extractivismo; Giro decolonial
biopiratería: 17. Véase también: Ayahuasca.
Patente
- Araújo, Wladimir Sena: 76, 87n9
- Argentina: 36, 126, 127, 206
- Aristóteles: 13, 47, 56
- Arqueología: 76, 77
- Asociación Americana de Antropología (AAA):
63n13

- Asociación Eleusis: 34-37, 49, 51, 133
 Atahualpa, Juan Santos: 77
 Atkinson, Jane Monnig: 59, 72
 Atkinson, Paul: 48
 Avatares: 110, 144, 237
 Awananch Taish, Ricardo Arcángel: 25, 26, 39, 49, 81, 85, 111-125, 131, 142, 146, 148, 151, 174, 175, 188, 192, 236. Véase también: Canto chamánico. *Anent*; Ecuador; Fuerzas impersonales. Arutam; Instrumentos musicales. *Tumank*
 Awananch, Carlos Alfredo (padre de Ricardo): 111
 Awananch Taish, Rosa (hermana de Ricardo): 114n11, 121n13
 Awananch Taish, Samuel (hermano de Ricardo): 125n14
 Chiriap Incht, Hilario Alfonso: 111, 112n7, 121, 129
 Chiriap, Miguel: 129
 Jimpikit, Rosa: 111
 Taish, María Graciela (madre de Ricardo): 117
 Ayahuasca. Véase también: *Banisteriopsis caapi*; Ceremonias de ayahuasca; Chamanes. Ayahuasqueros; Chamanismo altoamazónico; Iglesias ayahuasqueras; Sacramentos psicoactivos; Yagé
 aditivos: 83, 107, 109, 121, 126, 147, 250, 251
 anahuasca: 17, 91, 281
 como «abuelita»: 114n11, 120, 161, 165, 170, 186
 como medicina: 24, 35, 37n9, 82-84, 104, 114n11, 122, 124, 125, 129, 134, 142, 155, 158, 160, 164-166, 171, 183, 185, 187, 273
 daime: 39, 51, 88, 105, 281. Véase también: Santo Daime
 difusión: 42, 74, 81, 87
 efectos: 23n4, 24, 25, 27-30, 32, 34, 36, 47, 53, 54, 73, 83, 86, 90, 91, 100, 101, 103, 105, 110, 124, 125, 132, 137, 140, 146, 147, 153-156, 160, 161, 164, 166, 167, 170, 172, 173, 175-178, 184-188, 198-200, 227, 229, 250, 252, 264, 266-268, 281, 283. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Cuerpo físico
 hoasca o vegetal: 33, 78, 88, 281. Véase también: União do Vegetal (UDV)
 modalidad psicoterapéutica: 16, 18, 91.
 Véase también: Renacimiento psicodélico
 patente: 15, 17
 práctica chamánica originaria 76-81, 86, 131
 recepción en España: 32, 73-75
 turismo ayahuasquero: 76, 86, 139, 208, 210
 usos chamánicos: 13, 20, 49, 75-95
 usos no chamánicos: 16, 17, 91. Véase también: Renacimiento psicodélico
Banisteriopsis caapi: 15, 50, 76, 78, 107, 109, 110, 112, 119, 121, 136, 141, 206, 281.
 Véase también: Ayahuasca; Yagé
 Beattie, John: 57, 59
 Bioenergética: 108
 Biología: 14, 17, 65, 71, 80, 224, 225, 281
 Biomedicina: 22, 23, 29, 65, 109, 113, 231, 265, 271
 Bioquímica: 34, 272
 Bird-David, Nurit: 275. Véase también: Animismo. «Nuevo» animismo; Epistemología. Epistemología relacional
 Blaser, Mario: 98n1
 Boas, Franz: 44
 Bolivia: 50, 77n6, 206
 Bouso, José Carlos: 26, 34
 Bowie, Fiona: 46
 Bowman, Marion: 272
 Brasil: 22, 27, 31, 33, 49, 50, 51, 75, 78, 81, 82, 87, 88, 101, 102, 105, 156, 225, 252, 281
 Brote psicótico: 28, 107, 147, 197, 266. Véase también: *Shock* cognitivo
 Brown, Michael: 113
 Brujería: 46, 56, 57, 58, 113, 181, 195, 218, 232, 251, 273. Véase también: Chamanes; Curanderos
 Brujos: 22, 72, 106, 107, 176, 216, 239. Véase también: Chamanes; Curanderos
 Brujos maleros: 72, 107, 195, 216, 239, 251, 255-257, 259, 260, 262, 281, 282
 Buda: 86, 142, 160
 Budismo: 112, 142, 237, 245
 Burawoy, Michael: 205
 Caboclos: 75, 82, 87, 88, 89n10, 225
 Cal, Francisco de la: 73
 Cal, Juan Carlos de la: 26

- Camino Rojo: 129
- Campbell, Colin: 93
- Campbell, Joseph: 93
- Cannabis: 35, 103
- «Santa María»: 105, 184. Véase también: Santo Daime
- Canto chamánico: 132, 178-184. Véase también: Ceremonias de ayahuasca
- anent*: 114, 178, 236, 282
- chamadas*: 90, 178, 180, 183, 282. Véase también: União do Vegetal (UDV)
- himnos: 77, 90, 105, 178, 180, 183, 252, 282. Véase también: Santo Daime
- icarar: 173, 190, 282
- ícaros: 49, 83, 85, 105, 115, 132, 145, 146, 158, 164, 173, 177, 186-188, 194, 235, 238, 243-245
- música grabada: 164, 176, 181
- silbo: 179, 187, 189, 190, 192, 193
- Carvajal, Jorge: 103, 108-110, 194
- Casas, Diego de las: 26, 38
- Castaneda, Carlos: 45, 46, 59n7, 93
- Castells, Manuel 18
- Caucho: 75, 78, 81, 82, 87
- CEFLURIS: 33n4, 101, 105, 184. Véase también: Santo Daime
- Centro de Investigación y Estudios Shamánicos: 111
- Centro Takiwasi: 128, 250. Véase también: Mabit, Jacques
- Ceremonias de ayahuasca: 19, 21-24, 27, 29, 32, 35, 47, 48, 50, 73, 80, 86, 90, 94, 103, 108, 110, 113, 125-128, 131-204, 205, 207, 224, 225, 228, 230, 232, 233, 236, 237, 241, 243, 244, 247, 252, 253, 255, 256, 262, 264-266, 270, 271, 273, 282, 283. Véase también: Ayahuasca; Canto chamánico; Inipi; Temazcal; Instrumentos musicales; Parafernalia; Participantes; Perfumes; Prescripciones ceremoniales; Procesos; Purga; Sahumerios; Terapias; Vestimenta; Yurupari
- altar: 42, 110, 141-145, 150-152, 174, 191, 192, 237, 242, 245, 249, 262
- fase liminar: 172-203
- fase postliminar: 203-204
- fase preliminar: 151-172
- Chad, República del: 55
- Chamanes: 91, 93. Véase también: Brujería; Brujos; Brujos maleros; Chamanidad; Chamanismo; Chamanización; Cosmovisión animista; Curanderos; Dieta amazónica
- agencia espiritual: 240-255, 259, 281
- alianza: 37, 110, 112, 241
- ambivalencia: 69, 256, 259
- aprendizaje: 25, 47, 82-85, 117, 121, 122, 124, 200, 259, 260-262, 270, 275
- autocontrol: 84, 85, 122, 259-262
- ayahuasqueros: 21, 72, 78, 111, 208, 218, 251, 253, 258
- chamanas: 21n2, 200, 281
- chamanes (definición): 18, 89, 255, 281
- chamanes altoamazónicos: 21, 22, 31n3, 32, 41, 49, 74, 88, 111
- chamanes occidentales: 81, 94, 223
- como chaka-runá: 97
- formación: 51, 74, 83, 86, 91, 93, 94, 114n10, 116-125, 127, 128, 180, 207, 218, 247, 258-261, 266, 277. Véase también: Chamanidad; Chamanización; Dieta amazónica
- intencionalidad: 255-264
- plantas de poder: 39, 165, 171, 184. Véase también: Plantas maestras
- poder chamánico 60, 69, 71, 77, 82-86, 94, 107, 110, 111, 116, 117, 121-125, 146, 154, 155, 160, 164, 176, 179, 181, 185, 186, 188, 189, 194, 200, 206, 207, 217, 218, 220, 230, 235, 236, 241-243, 246, 256-263, 269, 282
- terminología: 21, 55, 72
- Chamanidad: 18, 30, 70-72, 80, 84, 89, 91, 93, 94, 98, 114, 173, 208, 223, 257, 277, 281. Véase también: Chamanes; Chamanismo; Chamanización
- Chamanismo: 21, 24, 25, 43, 53, 58, 71, 72, 75, 76, 79, 80, 87, 90-94, 113, 195, 206n2, 209, 223, 240, 244, 271, 278, 281. Véase también: Chamanes; Chamanidad; Chamanización; Prácticas chamánicas
- problema definicional: 69, 70, 71
- Chamanismo africano: 250n8
- Chamanismo altoamazónico: 71, 82, 229, 279, 281. Véase también: Dieta amazónica; Plantas maestras
- centralidad de las plantas: 71, 82

- modalidad chamánica: 20, 36, 37, 49, 74, 75-95, 172, 178, 281, 283
 modalidad mestiza o vegetalista: 20, 49, 81-87, 92, 131, 136, 145, 150, 173, 207, 235, 281, 283
 modalidad multicultural: 13, 20, 90-95, 208, 237, 283
 modalidad originaria: 76-81, 86, 131, 207
 modalidad religiosa: 82, 87-90, 136
pajelança: 75, 82, 88
pajés: 50, 88, 258
 taitas: 31n3, 50, 127, 258
 vegetalismo: 21, 49, 72, 74, 75, 77, 81-87, 90, 103, 104, 109, 111, 121, 122, 126-128, 131, 134, 136, 140, 145, 147, 150, 173, 178, 207, 208, 218, 220, 227, 229, 232, 237, 238, 239, 243, 247, 250-252, 281, 283
 virotos: 229, 230, 238, 239
 Chamanismo amazónico: 72, 128, 147, 279, 281
 Chamanismo de tabaco: 207. Véase también: Dieta de tabaco; Tabaco
 Chamanismo esencial: 71. Véase también: Harner, Michael
 Chamanización: 81, 89, 91, 93, 94, 99, 102, 103-106, 108, 110, 111, 127, 207, 265. Véase también: Chamanes; Chamanidad
 Chaumeil, Jean Pierre: 69
 Chibnik, Michael: 88
 Chile: 73, 206
 Choque cultural: 18, 28
 Ciencia: 18, 19, 45, 59, 61, 62, 64-66, 274, 283; Véase también: Conocimiento; Epistemología; Giro decolonial; Giro ontológico; Metodología
 etnociencia: 17, 18, 45, 59, 63-65, 68, 69, 77, 80-87, 89, 93, 103, 111, 114-116, 118, 122, 124, 125, 225, 229, 230-232, 259, 279
 Códigos éticos:
 de la Amazonia colombiana: 95, 258
 de la Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca: 26, 27, 37, 115, 133. Véase también: Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca (PDA)
 Codrington, Robert: 234
 Cohaila, Valerio: 129, 250, 261
 Colombia: 76, 80, 86, 95, 108, 194, 232, 250, 258, 281
 Colón, Cristóbal: 206
 Colonialismo: 44, 63, 78, 277. Véase también: Giro decolonial
 Conocimiento: 14, 19, 27, 29, 38, 39, 42, 43, 45-47, 54-56, 59, 60, 62, 64-67, 156, 259, 274, 278, 281, 283. Véase también: Ciencia. Etnociencia; Distinción creencias/conocimiento; Epistemología; Giro decolonial; Giro ontológico; Metodología
 Consciencia: 14, 27, 34, 35, 89, 110, 144, 160, 182, 202, 219, 224, 241, 270, 273, 275, 277
 amnesia: 23n5, 257
 estados de consciencia: 34, 277-279
 estados no ordinarios de consciencia: 23n5, 24, 34, 53, 59, 71, 92, 93, 132, 161, 176, 200, 271, 276-279
 trance: 23-25, 43, 45, 48, 53, 54, 69, 70, 71, 80, 81, 90, 97, 132, 147, 156, 168, 173, 178, 183, 185, 224, 227-229, 235, 247, 257, 267, 278
 Contexto (*setting*): 16, 29, 30. Véase también: Zinberg, Norman Earl
 Contexto de inserción: 92, 93, 282
 Contraintuitivo: 58, 60
 Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA): 15
Core Shamanism. Véase: Chamanismo esencial
 Corporación Etnociencia Cultural Amazónica «Uwishin»: 111, 112
 Corporalidad: 47, 70, 158, 164, 191, 226, 227, 232, 236, 248, 251, 282. Véase también: Cuerpos; Cuerpo físico
 Cosmovisión: 13, 14, 67, 80, 93, 273. Véase también: Ontología
 cosmovisión materna: 98, 99, 282
 Cosmovisión animista: 22, 25, 28, 79, 83, 85, 86, 90, 98, 99, 115, 117, 118, 163, 223-264, 267. Véase también: Animismo
 Cosmovisión naturalista: 16, 19, 22, 92, 99. Véase también: Naturalismo
 Costa, *mestre* José Grabriel da: 87. Véase también: União do Vegetal (UDV)
 Crecimiento personal: 18, 42, 101, 103, 154, 158, 273. Véase también: Procesos
 Creencias: 25, 30, 43, 54-58, 60-62, 64, 65, 68, 79, 88, 113, 161, 244, 256, 272-275, 277, 283. Véase también: Conocimiento
 Cristianismo: 44, 54, 55, 88, 117, 199, 221, 237, 244-246, 276, 283. Véase también. Fuerzas impersonales. Jesucristo

- Csordas, Thomas J.: 266
- Cuerpos: Véase también: Corporalidad
 concepción de múltiples cuerpos: 160, 161, 168, 188, 190, 223, 225-233, 251, 253, 267
 noción de «cuerpo cerrado/abierto»: 230-233, 251
- Cuerpos energéticos: 225, 226, 233, 237, 251, 255, 282
- Cuerpo espiritual: 194, 225, 226, 230-233, 251, 263, 272, 282
- Cuerpo físico: 136, 161, 194, 199, 217, 226, 230-233, 237, 251, 252, 255, 263, 267, 272, 273, 282
 bostezos: 167, 195
 diarreas: 84, 135, 161, 167, 251
 estómago: 120, 152, 162, 200, 201, 209, 214, 216, 226
 náuseas: 161, 176, 200, 201, 215, 250, 251
 postura corporal: 47, 158, 162, 164, 167, 187, 196
 sudoración: 39n10, 167, 214, 216, 250
 vientre: 110, 115, 147, 162, 176, 193, 202, 204, 219, 226, 250, 270
 vómitos: 84, 119, 135, 140, 153, 158, 161, 162, 167, 177, 186, 188, 191, 192, 195, 202, 208, 214-216, 226, 248-253, 263, 267, 283. Véase también: Purga
- Cultura: 14, 238, 256, 271
 aculturación: 223
 biocultural: 47
 contexto sociocultural: 29, 30, 65, 76, 86, 223, 236, 282
 cultura material: 132
 cultura occidental: 17, 41, 44, 47, 99, 272
 culturas indígenas: 16, 17, 55, 69, 77-80, 111, 112, 114, 118, 160, 207, 224
 malentendidos culturales: 18
 multiculturalidad: 19, 20, 24n6, 90-95, 208, 237, 283
shock cultural: 28
 transculturalidad: 21, 29, 47, 71, 281
- Curanderos: 21, 26, 72, 83-85, 94, 104, 107, 109, 128, 138, 144, 176, 178, 183, 188-190, 194, 195, 208, 210, 213, 216-218, 220, 230, 233, 239, 241-244, 264, 281, 282. Véase también: Chamanes
 curanderismo: 18, 81, 223, 225, 226, 232, 247-265, 271, 282
 ética curandera: 262, 282
- Cushing, Frank Hamilton: 44
- Depresión: 28, 100, 101, 102, 103, 105, 204, 233. Véase también: Mente, mental; Prescripciones ceremoniales
- Descola, Philippe: 13, 45, 46, 59, 67, 97, 98, 99, 116n12, 125n14
- Dieta amazónica: 24, 35, 49, 51, 83-86, 108-111, 121, 122, 124, 126-128, 135, 138, 139, 144, 145, 147, 164, 176, 180, 187, 239, 245, 247, 248, 259, 260, 282, 283. Véase también: Chamanes; Chamanidad; Chamanización
- Dieta de tabaco: 205-222, 226, 233, 243, 250. Véase también: García Torres, Ernesto; Tabaco
- Diplopteris cabrerana*: 50, 121, 180. Véase también: Plantas amazónicas. Yají
- Distinción chamanidad/chamanismo: 70, 91
- Distinción creencias/conocimiento: 68
- Distinción Espíritu Santo/Gran Espíritu: 225
- Distinción experiencia religiosa/espiritual: 53, 54
- Distinción natural/sobrenatural: 104, 224
- Distinción Religión/Espiritualidad: 55, 93
- Dividualidad 275
- Dixon, Roland B.: 71
- Dobkin de Rios, Marlene: 208
- Domenech, Sacha: 126, 127
- Domingo, Alfonso: 73
- Drogas: 30, 59, 154, 208, 279, 282
- Dualismo: 19, 46, 98, 227, 276, 283
- Duchamp, Marcel: 47
- Dumont, Louis: 243
- Durkheim, Émile: 79
- Ecuador: 15, 22, 49, 75, 107, 119, 127, 129, 150, 170, 180, 184, 206
 Comunidad Shimpis: 50, 112, 114n10, 117, 118, 120
 Gualaquiza: 97, 111
 Macas: 112, 119
- Efectos de la ayahuasca. Véase: Ayahuasca
- Eliade, Mircea: 53, 70, 93, 235, 240
- Emergencias espirituales: 266. Véase también: Espiritualidad
- Empatía: 48, 162, 268
- Energías: 21, 23n5, 25, 91, 108, 140, 234, 240-264, 267, 272-274, 276, 282, 283. Véase

- también: Espíritus; Fuerzas (espirituales); Vibración
- adhesión de energías negativas: 229, 243
- alienígenas, extraterrestres: 201, 238, 239
- ángeles, arcángeles: 189, 239, 244, 245, 273
- antropomorfismo: 227, 234, 246
- bichos, parásitos energéticos: 161, 188, 189, 191, 237, 239, 254
- bloqueos: 146, 160, 161, 165, 179, 192, 195, 200, 204, 226, 250, 271
- canales energéticos: 125, 140-142, 144n2, 145, 162n3, 170, 220, 221, 258, 263, 264, 273
- chakras: 162, 176, 204, 221, 226, 233, 235
- demonio, diablo: 88, 117, 195, 218, 220, 221, 229, 232, 233, 236, 239, 243, 251, 258
- difuntos: 224, 228, 238, 239, 249, 281
- domesticación: 69, 80, 89, 97, 241, 260n12
- energías negativas: 145, 150, 176, 177, 188, 194, 195, 221, 229-233, 236, 237, 243, 250, 251, 253, 253-255, 273, 283
- exorcismo: 108, 189
- intrusión de energías: 229, 230, 232, 238, 255
- obsesión: 224, 229, 233, 236
- polaridad ética: 236, 240, 241, 244, 246, 255-258, 260-262, 273, 274, 282, 283
- polaridad ética negativa: 237-239, 249, 254, 281
- polaridad ética neutra: 239, 240, 241
- polaridad ética positiva: 236, 237, 242, 263, 282
- posesión: 23n5, 71, 94, 107, 189, 229, 238, 257, 274
- transmisión de energías: 116n12, 122, 124, 125n14
- vampiros energéticos: 161, 177, 237, 239, 262
- Enfermedades: 41, 170, 189, 224, 238, 272.
Véase también: Aflicción
- enfermedad iniciática: 94, 100, 105
- teoría de la enfermedad: 22n3, 225, 229-233, 278
- Enteógenos: 16, 17, 30, 35, 39, 83, 91, 154, 268, 279, 282. Véase también: Sustancias psicoactivas
- Epistemología: 13, 23, 45, 56-59, 62-64, 66, 67, 205, 279. Véase también: Ciencia; Cosmovisión; Giro decolonial; Giro ontológico; Metodología; Ontología
- agnosticismo metodológico: 57-59
- construcción del conocimiento: 25, 29, 45, 46, 59, 64, 65, 67, 79, 271
- epistemología relacional: 275
- interpretación simbólica: 57, 61
- quiebra epistemológica: 42, 45
- verdad: 19, 30, 48, 57, 58, 61-64, 99, 100, 124, 155, 175, 205, 261, 283
- Escohotado, Antonio: 34
- Esoterismo europeo: 88, 93
- España: 22, 25-27, 32, 33, 35-38, 39n10, 40, 41, 49, 50, 72, 73-75, 81, 86, 87, 89, 101, 104, 109, 111, 112, 116, 120, 126, 127, 133-137, 139, 140, 145-148, 150, 160, 172, 174, 196, 197, 206, 223, 230, 232, 235, 252, 266
- aeropuerto de Barajas (Madrid): 36, 210
- Alcochete (Guadalajara): 73, 75
- Babia (Almería): 73
- Barcelona: 134
- Boadilla del Monte (Madrid): 146, 148, 151, 175, 192
- Cáceres: 49, 107-109, 143, 144, 145, 149, 159, 207
- Cataluña: 49, 144, 210
- Guadalajara: 49
- Lugo: 49
- Madrid: 34, 35, 112, 126, 127, 129, 134
- Sabadell (Barcelona): 25, 97, 99, 100, 101, 108
- Espiritismo: 88, 89, 100
- Espiritualidad: 21, 22, 25, 43, 54, 55, 89, 93, 127, 140, 206, 208, 220, 234, 270, 272-274, 282, 283. Véase también: Chamanes.
- Agencia espiritual; Metaproceso de espiritualización; Prácticas espirituales
- experiencia espiritual: 43, 53-55, 68, 138.
- Véase también: Religión. Experiencia religiosa
- misticismo: 54, 156, 199, 253, 267, 270, 271
- «nueva» espiritualidad: 265, 273
- objeto de estudio: 23, 28, 43, 45, 54, 274, 278
- Espíritus: 17, 21, 22n3, 23n5, 25, 55, 58, 77, 83, 91, 94, 123, 138, 146, 171, 174, 179, 182, 189, 194, 205, 207, 208, 223, 225, 227-229, 232, 234-249, 253, 258, 259,

- 263, 273-279, 281-283. Véase también: Energías; Fuerzas (espirituales); Vibración interacción y mediación: 21, 24n5, 44, 53, 71, 80, 83, 89, 140, 176, 189, 223, 225, 227, 228, 236, 237, 240-264, 274-278 mundo espiritual: 23, 45-47, 53, 55, 64, 71, 80, 82, 89, 94, 97, 133, 176, 181, 191, 201, 203, 216-218, 224, 225, 233, 266, 272, 278, 281, 283 personas no humanas: 17, 22, 70, 227, 228, 236, 241, 275, 276, 278
- Ethos*: 14, 76, 79, 80, 86, 89, 90, 92, 283
- Etnias: 20, 78, 79, 82, 207
- Etnocentrismo: 18, 29
- Etnociencia. Véase: Ciencia. Etnociencia
- Etnografía: 20, 22, 24, 25, 29, 43, 44, 45, 47, 48, 59, 60, 61, 69, 70, 78, 93, 205, 206, 226, 274, 278, 279. Véase también: Trabajo de campo
- Europa: 14, 15, 18, 46, 50, 55, 73, 74, 101, 112, 276
- Evans-Pritchard, Edward Evan: 54n2, 56, 59
- Experiencias: 24, 29, 30, 31, 38, 42-46, 53-55, 59, 61, 64, 67, 73, 88, 90, 93, 102, 256, 266, 279, 283. Véase también: Ciencia; Epistemología; Espiritualidad; Metodología; Religión
- Extractivismo: 16, 17, 19. Véase también: Apropiación; Colonialismo; Giro decolonial
- Farmacología: 15-17, 23n4, 29, 30, 34, 77n6, 91, 136, 173, 272
- Favret-Saada, Jeanne: 46, 48
- Fericgla, Josep Maria: 34, 138
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo: 206
- Ferrater Mora, José: 19
- Feyerabend, Paul: 64
- Filosofía perenne: 271
- Firth, Raymond: 57, 59
- Flores, Juan: 126-128, 138, 144, 181, 189, 191, 197, 230, 244-246, 259
cushma: 104
- Formación del chamán. Véase: Chamanidad; Chamanización
- Francia: 46, 101, 112, 210
- Frazer, James: 56
- Friedkin, William: 108
- Fuerzas (espirituales): 21, 23n5, 205, 223, 234-236, 238, 240, 241, 258, 274, 282, 283. Véase también: Energías; Espíritus
- fuerzas asociales (domesticación): 69, 80, 89, 97, 241, 260n12
- Fuerzas impersonales: 110, 237, 241-246, 257, 282
- Arutam: 121n13, 225, 232, 234, 236, 241, 243
- Dios: 66, 83, 102, 111, 144, 160, 175, 196, 214, 217-220, 222, 225, 232, 233, 237, 239, 241, 243, 245, 251, 258, 261, 263, 267, 268, 276, 277, 282
- Espíritu Santo: 55, 214, 218
- Gran Espíritu: 39, 40, 55, 165, 171, 184, 185, 186, 197, 198, 225, 232, 236, 239, 243
- Jesucristo: 86, 110, 144, 145, 214, 218, 222, 237, 239, 241-245
- Krishna: 237, 239, 243, 244
- mana*: 234, 236, 240, 241
- Shiva: 237, 239
- Fuerzas personales: 225, 226, 241, 246-249, 282
- Galvão, Eduardo Enéas: 88
- García Torres, Ernesto: 26, 110, 127, 128, 151, 195, 205-222, 223, 225, 226, 233, 239n5, 241, 243, 245, 250-252, 256, 263, 264. Véase también: Dieta de tabaco; Tabaco
- García, Mikel: 34
- Garfinkel, Harold: 45
- Giro animista: 20, 279. Véase también: Animismo
- Giro decolonial: 64-68. Véase también: Ciencia; Giro ontológico; Metodología; Participación radical
- Giro ontológico: 56-63, 67. Véase también: Ciencia; Giro decolonial; Experiencias; Metodología; Participación radical; Viveiros de Castro, Eduardo Batalha
primer giro ontológico: 59, 64, 66-68, 205 tomarse en serio a los informantes: 44, 59, 61-63
- Glass-Coffin, Bonnie: 59n7, 63
- Globalización: 42, 64, 78, 91, 92, 99, 227, 235, 283
- Goldenweiser, Alexander A.: 234
- Gow, Peter: 76
- Greenwood, Susan: 46
- Grof, Stanislav: 270
- Groisman, Alberto: 87
- Grosfoguel, Ramón: 17, 19. Véase también: Giro decolonial
- Guerrero de la Calera, Taita Marcos: 127

- Guzmán Pastor, Manuel: 34
- Hallowell, A. Irving: 242, 275
- Hammersley, Martyn: 48
- Hampejs, Heinz Valentín: 107
- Harner, Michael: 43, 71, 93, 126
- Harris, Marvin: 45, 67
- Hartogsohn, Ido: 30
- Harvey, Graham: 274, 275-278
- Hauskeller, Christine: 16, 18
- Hecho social: 70, 72, 79
- hecho social total: 79, 80, 86, 90, 277, 283
- Henare, Amiria: 60
- Hill, Jonathan: 251
- Hinduismo: 237
- Hipnosis: 128
- Holanda: 101
- Holbraad, Martin: 60, 62, 63
- Holismo: 20, 65, 134, 199, 234, 267, 270-272, 274, 275, 283
- Hongos psicocybes: 154
- Hugh-Jones, Stephen: 232
- Hultkrantz, Åke: 70, 94
- Humildad: 39, 59, 67, 83, 105, 186, 196
- ICEFLU: 33, 36, 74, 87. Véase también: Santo Daime
- Idoyaga Molina, Anatilde: 271
- Iglesias ayahuasqueras: 35, 36, 74, 77, 82, 87-90, 133, 183, 252, 283. Véase también: Ayahuasca; Chamanismo altoamazónico. Modalidad chamánica; Chamanismo altoamazónico. Modalidad religiosa; Sacramentos psicoactivos; Santo Daime; União do Vegetal (UDV)
- Incas: 41, 77, 78, 103
- Indígenas: 15-17, 31n3, 39n10, 47, 50, 61-63, 65, 71, 72, 74-83, 86-90, 92, 95, 111, 120, 131, 136, 160, 178, 207, 208, 229, 235, 258, 268, 271, 274, 275, 277. Véase también: Etnias; Pueblos originarios
- Individualismo: 16, 18, 19, 65
- Informantes: 24, 30, 32, 43, 44, 48, 51, 56, 59, 61, 62, 71, 82, 97, 267, 269. Véase también: Cohaila, Valerio; Tangoa, Winston; Vila i Tronchoni, Josep; Awananch Taish, Ricardo Arcángel; García Torres, Ernesto; López, Esperanza
- Calixto (pseudónimo): 40, 41, 126, 128
- Claudio: 26, 126, 127, 128
- Esteban: 26, 126
- Hermanosis: 127
- José Luis: 26, 129
- Juan Carlos: 26
- Fernando y Kuitzi: 127
- Leopoldo (pseudónimo): 127
- Manuel: 26
- Nak: 26, 127
- Pedraz, Marce: 30
- Rafael, don (pseudónimo): 127
- Raquel: 26
- Infortunio (*misfortune*). Véase Aficción.
- Iniciación: 85, 93, 94, 105
- Inipi: 39, 159, 160, 250, 253. Véase también: Temazcal
- Instrumentos musicales: 132, 140, 145, 147, 187. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Parafernalia
- arpa de boca, quiebracabezas: 146, 187
- cuencos tibetanos: 147, 187
- flautas: 241
- guitarra: 102, 147, 164, 187
- harmonium: 147, 187
- kalimba: 147
- maracas: 31, 41, 42, 46, 49, 145, 146, 164, 176, 177, 179, 180, 184, 187, 249
- shacapa*: 104, 141, 145, 146, 164, 176, 177, 187, 216, 249, 255
- tambor: 71, 147, 152, 164, 184, 187, 193, 278
- tumank*: 141, 146, 177, 193, 249
- Internet: 133, 134n1, 180
- redes sociales: 18, 92
- Intersubjetividad: 24, 43, 97. Véase también: Subjetividad
- Jackson, Michael D.: 59n7
- James, William: 56, 93, 156
- Jiménez del Oso, Fernando: 73
- Judaísmo: 245
- Jules-Rosette, Bennetta: 44, 59n7
- Jung, Carl Gustav: 93, 128, 271
- Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE): 15, 36
- Juvenal: 11, 274
- Kardecismo: 88
- Karma: 63, 144, 223
- Kensinger, Kenneth M.: 227

- Kinesiología: 126
 Kuhn, Thomas: 42, 53, 54, 64
- La Rocque Couto, Fernando de: 87
 Labate, Beatriz Caiuby: 34, 76, 86, 87n9
 Lakoff, George: 131
 Langdon, Esther Jean Matteson: 82, 86, 206, 235
 Laplantine, François: 47
 Latour, Bruno: 59, 67
 Le Breton, David: 225
 Leach, Edmund: 57, 59
 León de Wit, Carlos de: 129
 Lévi-Strauss, Claude: 80n7
 Lévy-Bruhl, Lucien: 54n2, 56
 Lienhardt, Godfrey: 56
 Llera Blanes, Ruy: 46n11
 Loeches, Manuel: 34
 López de Dicastillo, Jesús: 73
 López, Esperanza: 100, 101, 103, 108, 110, 209. Véase también: Vila i Tronchoni, Josep
Lophophora williamsii. Véase: Peyote
 Lovejoy, Arthur: 241
 Lowie, Robert H.: 94, 234
 Luckmann, Thomas: 54
 Luhrmann, Tanya: 46
 Lukes, Steven: 57, 58
 Luna, Luis Eduardo: 21n1, 73, 77, 82, 83, 84, 86, 207, 232, 238, 239, 259
- Llorente, Luis: 75
- Maa Parvath: 129
 Mabit, Jacques: 250, 253, 273. Véase también: Centro Takiwasi
 Maestros: 34, 35, 85, 86, 104, 111, 114, 117, 120-124, 128, 129, 138, 161, 164, 169, 170, 180, 181, 195-197, 210, 217, 219, 244, 245, 247, 259, 273, 283
 Mal: 179, 213, 230, 233, 235, 236, 239, 243, 244, 247, 249, 258, 260, 282. Véase también: Energías. Polaridad ética negativa
 Maloca: 81, 212, 214, 217
 Mantras: 86, 164, 170
 Marett, Robert Ranulph: 234, 240, 241
 Materialismo: 276. Véase también: Naturalismo
 Mauss, Marcel: 79, 80
 Medicamentos: 82, 136, 137, 201, 273
 Medicina psicodélica: 15, 16, 91
 Medicina psicosomática: 20, 272
 Medicina: 29, 65. Véase también: Ciencia alopática como etnomedicina
 biomedicina: 18, 65, 113, 265
 Medicinas alternativas, complementarias e integrativa: 20, 23, 25, 56, 265, 270-272
 Medicinas tradicionales 20, 40, 82, 107, 134, 219, 220, 226n1, 272
 Meditación: 28, 86, 101, 169, 182, 192, 196
 Mediumnidad: 23n5, 46, 71, 94, 224, 257
 Meera, Madre: 110, 144
 Menéndez, Eduardo L.: 65
 Mentalidad: 17, 57, 59, 61, 62, 110
 Mente, mental: 25, 85, 98, 110, 117, 135, 137, 155, 156, 158, 189, 194, 202, 215, 224-226, 230, 233, 238, 253, 270, 277, 282
 salud mental: 15, 16, 18, 24, 94, 153
 Mesianismo: 77
 Mesoamérica: 39, 55
 Mestizos: 20, 76, 88, 119, 128, 240, 258. Véase también: Chamanismo altoamazónico. Modalidad mestiza o vegetalista
 Meštrovic, Stjepan G.: 80
 Metodología: 21, 28, 29, 31, 33, 38, 41, 70, 128. Véase también: Experiencias; Epistemología; Ontología; Participación Radical; Trabajo de campo
 experiencia como método de conocimiento 59, 67, 86
 método científico: 19, 44
 método de caso extendido: 205, 206
 método etnográfico: 25, 29, 43-45, 46n11, 47, 60, 69, 78, 93, 205, 226, 274, 279
 método Harner: 43, 71, 126
 Métraux, Alfred: 206
 Mikhaïlovskii, Viktor: 70
 Miller, Loren S. 15
 Mingrone, Dácio: 27, 41, 43, 48, 73-75, 89, 267
 Misticismo: 54, 156, 199, 253, 267, 270, 271
 Modernidad, moderno: 42, 46, 64, 66, 92, 93, 98, 99, 270, 278
 Monismo: 224, 276
 Mooney, James: 44
 Mora Uris, Jordi: 100
 Morales Gamarra, Ricardo: 107n4
 Morris, Brian: 271
 Mota de Melo, Sebastião: 27, 87, 101, 102. Véase también: Alfredo, Padrinho; Santo Daime
- Nader, Laura: 65

- Naranjo, Claudio: 73, 74, 252
 Natasheni, Tata Txanu: 50
 Natem: 40, 50, 112, 114, 117, 119, 125, 174, 235, 243, 262. Véase también: Awananch Taish, Ricardo Arcángel; Ayahuasca
 Native American Church: 35, 44, 129
 Naturalismo: 13, 14, 19, 20, 91, 92, 97-99, 279. Véase también: Cosmovisión naturalista
 Neochamanismo. Véase: Pseudochamanismo
 Neurología: 107
 neurobiología: 16
 neurofarmacología: 30
 neuropsicología: 53
 neurolingüística: 128
Nicotiana spp. Véase: Tabaco
 Nimuendajú (Curt Unkel): 44
 Nueva Era: 20, 23, 25, 56, 234, 265, 270, 272, 273
 Nuevos Movimientos Religiosos: 20, 23, 25, 265

 O'Mill, Axel: 112n8
 Occidente: 13, 14-20, 25, 30, 35, 41, 43-48, 55, 58, 59, 62, 64-67, 71, 79, 81, 86, 90-95, 97, 98, 99, 102-104, 110, 114, 117, 118, 128, 155, 174, 219, 223, 224, 229, 239, 245, 272, 273, 279, 281. Véase también: Apropiación; Capitalismo; Colonialismo; Extractivismo; Individualismo; Giro animista; Giro decolonial; Naturalismo
 Oficina de Patentes y Marcas de los Estados Unidos (USPTO): 15
 Ojanama, don Guillermo: 109, 110
 Oliveras, Alberto: 73
 Olson, David R.: 64, 65
 Ontología: 13, 14, 17-19, 22, 23, 42, 44-46, 55, 57-59, 61-63, 79-81, 91, 92, 97-129, 205, 224, 227, 259, 267, 271, 273-279, 282, 283. Véase también: Animismo; Cosmovisión; Epistemología; Giro ontológico; Naturalismo
 Orellana, Francisco de: 75
 Otredad, Otro: 13, 60, 62, 66, 93
 Ott, Jonathan: 34, 83
 Overing-Kaplan, Joanna: 59, 69

 Padecimiento (*illness*). Véase Aflicción.
 Paganismo: 244, 274-277
 Parafernalia: 110, 132, 140-151, 153, 171, 197, 245. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Instrumentos musicales
 Participación radical: 13, 24, 25, 30, 42-49, 205. Véase también: Epistemología; Experiencias; Metodología; Giro decolonial; Giro ontológico; Trabajo de campo
 fundamentación teórica: 53-68
 volverse un nativo: 43-45, 98, 99, 262
 Participantes: 18, 19, 21, 22, 28, 29, 31, 32, 35, 89, 107, 132, 137, 140, 152, 167, 178, 184, 198, 199, 244, 248. Véase también: Ceremonias de ayahuasca
 Peacock, James L.: 28
 Pedersen, Morten Axel: 62, 63
 Pentikäinen, Juha: 71
 Percepción: 46-48, 58, 163, 247. Véase también: Epistemología; Experiencias; Metodología; Participación radical
 Perfumes: 84, 86, 132, 140, 141, 148, 150, 158, 162, 174, 175, 179, 188-193, 197, 213, 215, 216, 248, 249, 254, 282, 283. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Parafernalia
 Periodistas: 32, 73, 137, 210, 269
 Persona: 226-228, 267, 272. Véase también: Corporalidad
Personhood: 228, 234, 236, 241, 246, 254, 282
 Personas no humanas. Véase: Espiritus
 Perspectivismo: 61, 62, 227, 228. Véase también: Animismo; Viveiros de Castro, Eduardo Batalha
 Perú:
 Cuzco: 77, 103, 128
 Departamento de Loreto: 51, 128
 Departamento de Madre de Dios: 104, 127
 Departamento de San Martín: 109, 128
 Departamento de Ucayali: 127, 128
 Iquitos: 25, 51, 73, 74, 104, 109, 148, 151, 205-222
 Lima: 43, 103, 148, 149, 210, 213
 Pucallpa: 74, 104, 107-109, 126, 127, 148
 Tarapoto: 74, 148, 250
 Peyote (*Lophophora williamsii*): 35, 44, 94
 Pildé: 76. Véase también: *Banisteriopsis caapi*
 Piñeiro, Juan José: 102n2
 Pizango, Crescêncio: 77
 Pizarro, Narciso: 256

- Plantaforma para la Defensa de la Ayahuasca (PDA): 26, 36-38, 49, 51, 95n11, 112, 133.
Véase también: Códigos éticos
- Plantas amazónicas: 50, 77, 81, 107, 109, 117-121, 126, 150, 180, 182, 187, 190, 195, 215. Véase también: Ayahuasca; Tabaco
- Plantas maestras: 25, 30, 82, 83, 85, 86, 91, 94, 97, 100, 102, 103, 108, 110, 111, 116, 128, 152, 153, 206, 208, 209, 239, 241, 250, 258, 262, 279, 283. Véase también: Chamanes. Plantas de poder
- Plantas psicoactivas: 15, 17, 71, 76, 78, 93, 281.
Véase también: Sustancias psicoactivas
- Polaridad ética. Véase: Energías. Polaridad ética
- Pollock, Donald: 81
- Posesión: 23n5, 71, 94, 229, 238, 274. Véase también: Consciencia. Estados de consciencia
- Pouillon, Jean: 55
- Prácticas chamánicas: 13, 23-25, 46, 53, 59, 69-95, 206, 223, 235. Véase también: Chamanismo
- Prácticas espirituales: 45, 46n11, 55, 58, 64, 205, 206, 265. Véase también: Espiritualidad
- Prat, Joan: 26, 43
- Prescripciones ceremoniales: 84, 117, 132, 135, 259
- Primitivo: 41, 56-59, 61, 206, 229. Véase también: Religiones primitivas
- Procesos: 90, 153, 156, 158, 159, 168, 169, 173, 178, 187, 199, 201, 247, 250, 252, 265. Véase también: Aflicción. Procesos de sanación/aflicción; Chamanización
- activados por la ayahuasca:
- cognitivos: 61, 62, 270
 - de crecimiento personal: 18, 42, 101, 103, 154, 158, 273. Véase también: Crecimiento personal
 - de salud/enfermedad: 22n3, 65, 265, 272
 - de transformación personal: 16, 22, 45, 102, 266, 267, 272-274, 279, 283
 - metaproceto de espiritualización: 22, 23, 30, 270-274, 283
 - sanación/aflicción: 22, 86, 92, 154, 251, 265, 266, 270-273, 283
- Pseudochamanismo: 87, 92, 94, 283
- Psicodelia. Véase: Medicina psicodélica; Psiconáutica; Renacimiento psicodélico
- Psicología: 37, 91, 128, 154, 271
gestalt: 128
- Psicólogos/as: 34, 40, 91, 126, 128, 154, 177, 235, 268, 269
- Psiconáutica: 34, 35, 154, 166, 187, 262
- Psicoterapeutas: 28, 32, 34, 35, 51, 91, 133, 198. Véase también: Terapeutas
- Psicoterapia: 15, 16, 18, 26, 86, 87, 91, 94, 128, 134, 136, 139, 154, 173, 201, 266, 270.
Véase también: Terapias
- Psiquiatras: 73, 91, 100, 101, 103, 177
- Psiquiatría: 16, 107
- Psychotria viridis*: 110, 281. Véase también: Ayahuasca. Aditivos; Chacrana; DMT; Plantas amazónicas
- Pueblos originarios: 31, 39, 50, 76-79, 81, 271.
Véase también: Amerindios; Chamanismo altoamazónico. Modalidad originaria; Etnias; Indígenas
- aguaruna: 113
 - amuesha: 77
 - asháninka: 77, 104, 144
 - awajún: 113
 - aymaras: 55, 129
 - azande: 56-58
 - barasana: 80, 81, 232
 - carijona: 258
 - cashinahua: 227, 231
 - cofán: 258
 - coreguaje: 258
 - dinka: 56
 - hadjeraï: 55
 - inga: 258
 - kachin: 57
 - kamsá: 258
 - lamistas: 128
 - matsigenka: 47, 77, 207
 - melanesios: 234, 240
 - nuer: 56
 - ojibwa: 242, 275, 279
 - piaroa: 260
 - piro: 77
 - pueblos siberianos: 70, 232
 - quechua: 97, 103, 118, 281
 - quichua: 121, 127
 - sharanahua: 227
 - shipibo: 77, 128, 174
 - shuar: 25, 39, 50, 71, 72, 81, 98, 99, 111-125, 127, 134, 138, 145, 171, 174, 178,

- 191, 194, 198, 225, 234, 238, 243, 262, 282. Véase también: Awananch Taish, Ricardo Arcángel
siona: 83, 86, 258
tatuyo: 258
tukano: 80, 198
yakut: 232
yora: 47
- Purga: 53, 85, 104, 107, 119, 133, 138, 147, 158, 159, 170, 176-178, 181, 187, 188, 195, 199, 208, 216, 226, 249-253, 263, 283. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Cuerpo físico. Vómitos; Dieta amazónica; Misticismo
- Quadra Salcedo, Miguel de la: 73
- Racionalidad: 16, 20, 21, 48, 56-59, 61, 62, 92, 99, 105, 156, 198, 244, 278, 283
- Realidad: 13, 14, 19, 22, 23, 25, 28, 42, 43, 45, 47, 55-64, 67, 68, 81-83, 87, 92, 98, 99, 106, 223-225, 228, 251, 257, 258, 263, 267, 273, 277-279, 282, 283
- Reciprocidad: 69, 241, 282
- Redes: Véase Amazonia. Redes de intercambio; Internet. Redes sociales
- Redfield, Robert: 14
- Reencarnación: 78, 233
- Reflexividad: 13, 23, 97
- Regan, Jaime: 243
- Registro de Entidades Religiosas (Ministerio de Justicia de España): 33n4, 87. Véase también: Iglesias ayahuasqueras
- Relacionalidad 275
- Relativismo: 58, 62, 63, 67, 104. Véase también: Ontología
- Religiocentrismo: 54
- Religión: 35, 43, 54-58, 89, 93, 220-222, 244, 245, 270, 276, 277
distinción entre religión y espiritualidad: 55, 274
experiencia religiosa: 53-55. Véase también: Espiritualidad. Experiencia espiritual
modelo religioso hegemónico: 283
relación entre ciencia y religión: 19, 64
- Religiones ayahuasqueras. Véase: Iglesias ayahuasqueras; Chamanismo altoamazónico. Modalidad religiosa; Santo Daime; União do Vegetal (UDV)
- Religiones primitivas: 56, 57
- Renacimiento psicodélico: 13, 15, 17, 18, 91. Véase también: Ayahuasca. Modalidad psicoterapéutica; Ayahuasca. Usos no chamánicos
- Reynares, Sebastián: 212
- Riba, Jordi: 35
- Roberto, Paulo: 73. Véase también: Naranjo, Claudio; Santo Daime
- Rosegren, Dan: 79
- Rowe, John Howland: 77
- Rubenstein, Steven Lee: 113, 114
- Sabina, María: 21n2
- Sacramentos psicoactivos: 27n1, 35, 39, 51, 88-90, 101, 184. Véase también: Ayahuasca. Daime; Ayahuasca. Hoasca; Iglesias ayahuasqueras
- Sagrado: 30n2, 116, 184-186, 218, 234, 258, 277
- Sahlins, Marshall: 13
- Sahumerios: 132, 140, 150, 153, 176, 193, 242, 254. Véase también: Ceremonias de ayahuasca
- Salud: 18, 23, 41, 103, 117, 139, 196, 208, 217, 224, 230, 231, 271, 272, 274. Véase también: Medicina; Procesos. De salud/enfermedad; Mente, mental; Sanación
salud vs. sanación: 23, 103, 235
salud pública: 15, 23n3, 36
- San Pedro (*Trichocereus pachanoi*). Véase: Wachuma
- Sanación: 18-20, 22, 23, 43, 54, 81, 82, 103, 106, 120, 124, 127, 134, 143, 157, 163, 169, 171, 172, 182, 185, 203, 207, 219, 223, 229, 233, 234, 240, 242-244, 247, 254, 256, 262, 263, 266, 270-274, 278. Véase también: Curanderos; Salud; Proceso de sanación/aflicción
- Sanadores: 21, 99-101, 103, 105, 114n11, 115, 117, 118, 120, 122, 123, 155, 160, 168. Véase también: Curanderos
- Sanpedro (*Trichocereus pachanoi*): Véase: Wachuma
- Santería: 148, 245
- Santo Daime: 27, 33, 36, 38, 51, 73, 74, 77, 87-90, 101, 102, 104, 105, 110, 112, 116, 144, 175, 178, 224, 225, 232, 235, 252, 281, 282, 283. Véase también: Ayahuasca. Daime;

- Chamanismo altoamazónico. Modalidad religiosa; Alfredo, *Padrinho*; Cannabis. «Santa María»; CEFLURIS; ICEFLU
- Santos-Granero, Fernando: 78, 79
- Ser Humano: 13, 14, 16, 19, 22, 65, 67, 156, 199, 220, 222, 223, 230, 233, 244. Véase también: Cuerpos
chamanidad inherente: 71, 257
naturaleza energética o espiritual: 22, 224, 225, 228, 235, 237, 251, 252, 257, 272, 273
- Sessa, Ben: 18
- Sexo. Véase: Prescripciones ceremoniales
- Shamanhood*. Véase: Chamanidad
- Shamanstvo*. Véase: Chamanidad
- Shanon, Benny: 235
- Shepard, Glenn: 47
- Shock* cognitivo: 28, 29, 35, 283. Véase también: Brote psicótico
- Shock* cultural. Véase: Choque cultural
- Siberia: 53, 70, 71, 232, 281
- Simpson, Leanne Betasamosake: 17
- Sintergética: 108
- Siskind, Janet: 227
- Sobrenatural: 14, 19-21, 46, 54, 55, 58, 60, 81, 224, 240, 242, 275, 277, 279
- Sociedad: 20, 37, 63, 64, 65, 67, 69, 79-81, 88, 92, 98, 103, 140, 238, 268, 279
- Sociología: 26, 54, 58
- Stoller, Paul: 59n7
- Strathern, Marilyn: 275
- Suárez Álvarez, Carlos: 137
- Subjetividad: 23, 24, 32, 45, 54, 55, 70, 155, 278. Véase también: Intersubjetividad
- Sueños: 39, 83-85, 106, 116, 122, 176, 180, 204, 224, 230, 247, 260, 283
- Sustancias psicoactivas: 13, 15, 16, 18, 20, 29, 30, 34, 35, 53, 59, 71, 77, 82, 86, 91, 93, 94, 110, 134n1, 135, 136, 152-154, 158, 200, 208, 266, 270, 279. Véase también: Enteógenos; Plantas psicoactivas
DMT: 17, 36, 77n6, 93. Véase también: *Psychotria viridis*
- Ibogaína: 15
- LSD: 15, 29, 93, 154, 155, 200, 270
cocaína: 154, 158
fenitelinas: 154
heroína: 154
hongos psilocybes: 154
MDMA: 15, 154
mescalina: 15, 17, 93
psilocibina: 15, 17, 93, 154
Salvia divinorum: 154
setas: 154
tabaco industrial: 158
- Sweat lodge*. Véase: Inipi; Temazcal
- Tabaco (*Nicotiana rustica* L.): 109, 118, 206.
Véase también: Dieta de tabaco; Purga
chamanismo de tabaco: 207
mapachos: 147, 163, 166, 170, 173, 174, 189-191, 193, 207, 209, 211, 214, 216, 255, 282, 283
percibido por la nariz: 141, 147, 148, 170, 192, 207, 216, 254
rapé: 147, 170, 171, 174, 207, 254
- Tabaco (*Nicotiana* spp.): 109, 118, 206
- Tabaco (*Nicotiana tabacum*): 206
- Tabaqueros: 72, 83, 110, 151, 250, 251. Véase también: García Torres, Ernesto
- Tangoa, Winston: 127, 128, 260, 261
- Telepatía: 73, 268, 269
- Televisión Española (TVE): 36, 73
- Tello, don Solón: 104, 161, 197
- Temazcal: 39n10. Véase también: Inipi
- Terapeutas: 25, 74, 100, 101, 108, 110, 138, 139, 177, 237, 272, 273. Véase también: Psicoterapeutas
- Terapias: 15, 16, 18, 100, 101, 108, 109, 133, 139, 158-160, 163, 164, 171, 176, 184, 185, 188, 189, 191-194, 196, 197, 203, 243, 247, 253-255, 262, 263, 273.
Véase también: Psicoterapia
- Terreiros*: 225
- Tipi: 114
- Totemismo: 13, 97
- Townsend, Joan B.: 58
- Trabajo de campo: 13, 22, 24, 25, 28-30, 41, 42, 44, 46, 48, 49-51, 53, 56, 59n7, 60, 71, 75, 131, 153. Véase también: Epistemología; Experiencias; Giro decolonial; Giro ontológico; Metodología; Ontología; Participación radical
- Trance. Véase: Consciencia. Trance
- Trastorno (*illness*). Véase: Aflicción; Infortunio (*misfortune*)
- Troeltsch, Ernst: 93
- Turner, Edith: 43, 44, 59n7

- Tylor, Edward Burnett: 228, 229, 240, 241, 274, 275, 277, 278, 282
- Umbandaime: 225
- União do Vegetal (UDV): 32-34, 40, 74, 77, 78, 87, 88, 90, 177, 178, 232, 233, 281-283. Véase también: Ayahuasca. Hoasca o vegetal; Iglesias ayahuasqueras
- Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia (UMIYAC): 95, 258
- Uriz, Patxi: 112n8
- Urteaga Crovetto, Patricia: 78
- Usó, Juan Carlos: 34
- Valores: 30, 59, 65, 79, 140, 256, 283
- Velasco, Guillermo: 34
- Vestimenta: 42, 104, 132, 136, 140, 144, 150, 214, 227, 261. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Parafernalia
- Viana, Túlio Cícero de: 27, 31, 156
- Vibración: 110, 146, 172, 175, 185, 219, 233, 235, 236, 238, 242, 247, 252, 254, 257, 263. Véase también: Energías; Espíritus; Fuerzas (espirituales)
- Vila i Tronchoni, Josep: 25, 26, 97, 99-111, 128, 143, 144, 185n4, 209. Véase también: López, Esperanza
Francesc, hijo de Josep y de Esperanza, y Conchi (esposa): 209
- Villalba, Dokushô: 34
- Villca (*Anadenanthera colubrina*): 77
- Visiones: 59, 77, 83, 85, 106, 111, 113-116, 126, 154, 199, 200, 202, 243, 247, 253, 279, 282, 283. Véase también: Ayahuasca. Efectos
- Visualismo: 46, 47, 247, 254. Véase también: Epistemología; Percepción
- Vitebsky, Piers: 240, 246
- Viveiros de Castro, Eduardo Batalha: 59, 61-63, 67, 227, 234, 254. Véase también: Perspectivismo
- Wachuma (*Trichocereus pachanoi*): 107, 126, 154. Véase también: Enteógenos
- Wagley, Charles: 88
- Wallace, Anthony F. C.: 30
- Wastell, Sari: 60
- Wea: 81
- Wil'ka (*Anadenanthera colubrina*): 77
- Wilbert, Johannes: 207
- Wilson, Bryan Ronald: 58
- Yagé: 36, 73, 80, 82, 83, 95, 258, 281. Véase también: Ayahuasca
- Yoga: 40, 86, 135, 169
- Yurupari: 80, 81. Véase también: Ceremonias de ayahuasca; Hecho social. Hecho social total; Pueblos originarios. Barasana
- Zerda-Bayón, Rafael: 73n3
- Zinberg, Norman Earl: 29, 30

Índice de ilustraciones

1. El precio del conocimiento

Figura 1. Tata Txanu Natasheni al inicio de una ceremonia de ayahuasca en Rio Branco (Brasil), 20 de octubre de 2016	50
--	----

2. Una fundamentación teórica de la participación radical

Figura 1. Claudio Naranjo (1932-2019) en Girona, 1 de junio de 2019.....	74
Figura 2. Dácio Mingrone en Alcohetete (Guadalajara), 25 de agosto de 1991; fotografía cedida por Luis Llorente	75

4. Traspasando las fronteras ontológicas

Figura 1. Cartel colocado en casa de Ricardo con la fotografía de Ricardo Awananch. Comunidad de Shimpis (Ecuador), 12 de febrero de 2016	112
---	-----

5. Las ceremonias de ayahuasca

Figura 1. Ceremonia organizada por Hermanosis; Méntrida (Toledo), 25 de febrero de 2012	141
Figura 2. Mesa-altar de Ricardo Awananch, 28 de octubre de 2012	142
Figura 3. Ceremonia de ayahuasca en Puerto Maldonado (Perú), ca. 2010; imagen cedida por Fernando	143
Figura 4. Altar de Josep Vila i Tronchoni; provincia de Cáceres, 29 de noviembre de 2015	143
Figura 5. Altar de Josep Vila i Tronchoni: a la izquierda Amma y, a la derecha, Madre Meera; provincia de Cáceres, 28 de noviembre de 2015	144
Figura 6. Altar de Hermanosis; Jarandilla de la Vera (Cáceres), 9 de agosto de 2014...	145
Figura 7. Ricardo Awananch tocando el <i>tumank</i> ; Boadilla del Monte (Madrid), 8 de mayo de 2009	146
Figura 8. Mapachos de distinto tamaño comparados con un cigarrillo convencional de la marca Ducados	147
Figura 9. Ricardo Awananch preparando tabaco para ser percibido por la nariz; Boadilla del Monte (Madrid), 8 de mayo de 2009	148
Figura 10. Perfumes que se comercializan en Perú con fines ceremoniales y son empleados por Hermanosis; Jarandilla de la Vera (Cáceres), 9 de agosto de 2014	149
Figura 11. Muestra de artículos prohibidos para ser transportados dentro del equipaje; Aeropuerto Internacional Jorge Chávez (Lima, Perú), 13 de junio de 2012	149
Figura 12. Mesa-altar de Ricardo Awananch; Boadilla del Monte (Madrid), 8 de mayo de 2009	151

Figura 13. Sala preparada para celebrar una ceremonia de ayahuasca; provincia de Lugo, 6 de julio de 2011.....	152
Figura 14. <i>Inipi</i> ; provincia de Cáceres, 27 de noviembre de 2015	159
Figura 15. Ceremonia de Hermanosis; Valdemorillo (Madrid), 20 de octubre de 2010....	174
Figura 16. Brazaletes y natip empleados por Ricardo Awananch; Boadilla del Monte (Madrid), 8 de mayo de 2009	175
Figura 17. Instrumentos de Ricardo Awananch para las limpias; Boadilla del Monte (Madrid), 19 de junio de 2010.....	192

6. Una dieta de tabaco en Iquitos

Figura 1. De izquierda a derecha: Josep, Esperanza, Ernesto y Francesc (hijo de Josep y Esperanza) en el albergue de Ernesto; Iquitos (Perú), 2023. Imagen cedida por Josep Vila i Tronchoni.....	209
Figura 2. Interior de la casa de Ernesto García; Iquitos (Perú), 27 de febrero de 2016.....	211
Figura 3. Sala donde tienen lugar las ceremonias de tabaco en casa de Ernesto García; Iquitos (Perú), 9 de noviembre de 2013. Imagen cedida por Sebastián Reynares.....	212
Figura 4. Baño de plantas; Iquitos (Perú), 9 de noviembre de 2013	215
Figura 5. Pizarra con dibujos explicativos realizados por Ernesto García sobre los efectos de la dieta de tabaco; Iquitos (Perú), 12 de noviembre de 2013	219
Figura 6. Primera serie de dibujos hechos por Ernesto García; Iquitos (Perú), 12 de noviembre de 2013	220
Figura 7. Segunda serie de dibujos realizados por Ernesto García; Iquitos (Perú), 14 de noviembre de 2013.....	221

Biblioteca de Antropología

Últimos títulos publicados

58. Santiago López-Pavillard. *Chamanes, ayahuasca y sanación*, 2018.
59. Cristina Sánchez-Carretero, José Muñoz-Albaladejo, Ana Ruiz-Blanch y Joan Roura-Expósito, eds. *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial*, 2019.
60. Ignasi Terradas Saborit. *La justicia más antigua. Teoría y cultura del ordenamiento vindicatorio*, 2019.
61. Sibila Vigna Vilches. *Etnografías extraordinarias. Gentes espíritus y asombro en Salto, Uruguay*, 2020.
62. Joan Frigolé Reixach. *La violencia en México. Una aproximación antropológica a través de la prensa*, 2021.
63. Juan Pablo Aris Escarcena. *El gobierno securitario-humanitario de las fronteras de Europa*, 2021.
64. Hernán Fioravanti. *La destrucción creativa de Velluters. Urbanismo neoliberal, gentrificación y turistificación en un barrio de Valencia*, 2022.
65. Josep Martí Pérez y Begonya Enguix Grau, eds. *Pensar la antropología en clave posthumanista*, 2022.
66. Carmen Ortiz García. *Mujeres y ciencia en España. Antropólogas entre la República y el franquismo*, 2023.
67. Santiago M. Cruzada y Olatz González-Abrisketa, eds. *Animales y antropología. Etnografías más que humanas en España*, 2024.
68. María Cátedra. *Antropología simbólica de una ciudad. Évora, mitología y patrimonio*, 2024.
69. Francisco J. Cuberos Gallardo. *La ciudad de cristal. Urbanismo migrante en Sevilla, Lisboa y Buenos Aires*, 2025.
70. Judit Gil-Farrero, Teresa Vicente Rabanaque y Beatriz Santamarina Campos, eds. *Conservar las naturalezas: perspectivas antropológicas*, 2025.



Son numerosos los estudios sobre los chamanismos, pero casi inexistentes las monografías que aborden directamente lo que hacen el chamán o la chamana, por qué y para qué lo hacen; es decir, acerca de su chamanidad. Basándose en un trabajo de campo de casi dos décadas entre un conjunto de chamanes, tanto nativos de la región altoamazónica 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 acerca de 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 plantea 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.

