



# UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE ANTROPOLOGÍA

AYAHUASCA Y ENFERMEDAD A TRAVÉS DEL  
USO CEREMONIAL AJENO AL  
NEOCHAMANISMO: UN ESTUDIO DE CASO DE  
JUAN PEDRO ÁLVAREZ CERVANTES,  
AYAHUASQUERO “HÍBRIDO”

T E S I N A

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

FERNANDO DÍAZ ESPITIA

DIRECTOR DE TESINA:  
DR. RODRIGO MARCIAL JIMÉNEZ.  
COASESOR: DR. JOSE LUIS ARRIAGA ORNELAS

TOLUCA, MÉXICO



Marzo 2023

*El amor de Genaro es el mundo, decía, ahora mismo estaba abrazando esta enorme tierra, pero siendo tan pequeño no puede sino nadar en ella. Pero la tierra sabe que Genaro la ama y por eso lo cuida. Por eso la vida de Genaro está llena hasta el borde y su estado, donde quiera que él se encuentre siempre será la abundancia. Genaro recorre las sendas de su ser amado, y en cualquier sitio que esté, está completo. Carlos Castaneda.*

## ÍNDICE

Introducción.....	1
Objetivo general .....	3
Metodología y técnicas de investigación .....	3
CAPÍTULO I. CONSIDERACIONES TEÓRICAS .....	5
1.1.- Panorama general de interés antropológico.....	6
1.2.- Plantas medicinales: contexto histórico, social y cultural. ....	7
1.3.- Hibridación, Sincretismo, New Age y Neochamanismo.....	10
1.4.- El papel de los conceptos salud-cura-enfermedad en el uso de plantas sagradas. .....	13
1.5.- Plantas Medicinales. Nuevos circuitos de utilización.....	17
1.6.- Plantas Sagradas .....	21
1.7 - Ayahuasca, Yagé, Daime y/o Hosca .....	25
CAPÍTULO II. RECUENTO HISTÓRICO, SOCIAL Y CULTURAL DE LA AYAHUASCA. .....	33
2.1.- Historia mínima de la ayahuasca. ....	33
2.2.- Los usos ceremoniales de la ayahuasca.....	36
2.2.1 Los nativos o tradicionales. ....	39
2.2.2 Los mestizos. ....	43
2.3 La expansión de la Ayahuasca y el Neochamanismo.....	46
CAPÍTULO III. “HOMBRE MEDICINA”: UNA HISTORIA DE VIDA DE JUAN PEDRO ALVARES CERVANTES COMO AYAHUASQUERO.....	50
3.1 Antes .....	50
3.2 La crisis existencial.....	55
3.3 La iniciación.....	56

3.4 Su formación extendida.....	58
3.5 Ética Profesional. ....	61
<b>CAPÍTULO IV. EL ESTILO Y LA TRADICIÓN DE LA CEREMONIA DE AYAHUASCA USADA POR JUAN PEDRO ALVARES CERVANTES.....</b>	<b>68</b>
4.1 Ritual. ....	69
4.2 Las Estrategias Ceremoniales.....	73
4.2.1 Ícaros.....	73
4.2.2 Música. ....	76
4.2.3 Plantas afines.....	78
4.3 El tiempo de la ceremonia .....	81
4.4 Los aspectos simbólicos.....	86
<b>CAPÍTULO V. TESTIMONIOS VIVENCIALES DE PACIENTES DE AYAHUASCA.</b>	<b>89</b>
5.1 Las enfermedades.....	90
5.2 Los pacientes. ....	93
5.3 Testimonios personales de sanación de algunos enfermos. ....	95
5.4 Los resultados.....	99
5.5 Circuito de uso terapéutico de la ayahuasca .....	103
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>107</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>110</b>

## **Introducción.**

El presente trabajo de tesina, es el resultado de una investigación realizada en la ciudad de Toluca entre los años 2019 a 2022, el cual aborda la ayahuasca terapéutica vista como uno de los circuitos de uso de esta “medicina” ajenos al neochamanismo, como un fenómeno sociocultural específico en emergencia presente. En este caso, en sesiones terapéuticas sincréticas realizadas con pacientes mestizos por el “personaje híbrido” (terapeuta- “hombre medicina”) Juan Pedro Álvarez Cervantes, las cuales se organizan con el fin de curar a los pacientes de malestares emocionales de manera más rápida y eficaz en comparación con las técnicas psico-terapéuticas convencionales.

Así mismo se da a conocer ¿qué es?, ¿cómo actúa? y ¿de qué se trata el uso de la ayahuasca?, así como su lugar de procedencia, un panorama histórico general y cómo es que llegó para ser utilizada como recurso terapéutico a el área metropolitana de Toluca. Todo esto con la finalidad de poder ofrecer un trabajo antropológico que muestre las prácticas ceremoniales que implica el uso de la ayahuasca en un contexto ajeno al tradicional, ofrecer una descripción acerca del significado que toma para los pacientes mestizos y cómo es que les ayuda a resolver sus malestares emocionales.

## **Planteamiento del Problema.**

La salud mental es, en la actualidad, uno los intereses primordiales para la sociedad puesto que las enfermedades físicas causadas por malestares psicológicos (enfermedades psicosomáticas), son cada vez más comunes; la normalización de la asistencia a terapias psicológicas, en los últimos 20 años en México, ha cobrado importancia y, ha ido perdiendo parámetros de estigmatización entre las personas para dar paso a la comprensión de la necesidad por el bienestar emocional.

Los mexicanos mestizos en contextos urbanos se encuentran desesperados por hallar una cura a sus problemas con respecto a las emociones, siendo esto lo que les ayudará a medir criterios de efectividad en las terapias a las cuales asisten. Es por eso que esta investigación va dirigida al análisis de una forma de terapia y tratamiento emocional, si bien poco convencional, altamente efectivo encontrado en el uso de las plantas sagradas(ayahuasca), pero en su circuito de uso terapéutico.

El uso de ayahuasca de manera terapéutica: es un circuito emergente que ha dado resultado para todos aquellos terapeutas y psicólogos que están interesados en trabajar malestares psicológicos, emocionales y psicopatológicos de una manera eficaz, rápida y profunda en comparación con otras maneras de terapia, y justamente eso es lo que trata de indagar, reflexionar y resaltar nuestra investigación.

### **Justificación de la investigación.**

El uso de la ayahuasca es cada vez más común en la sociedad mestiza mexicana, pero los circuitos de uso son variables y, con la emergencia del neochamanismo, se regulariza cada vez más el uso recreacional, no solo de la ayahuasca, sino de otras plantas sagradas en general.

Este trabajo se hace justamente por el interés que surge del circuito emergente de uso terapéutico de la ayahuasca, que se aleja de lo recreacional para concentrarse en el trabajo psicológico personal y en la resolución de malestares emocionales con la intención de ayudar a las personas a llevar vidas estables, equilibradas y centradas.

En países como Brasil, Colombia, Perú y Ecuador por mencionar otros, hay una gama de trabajos que hablan acerca de dicho tema, pero en el contexto mexicano, y en específico del Estado de México las investigaciones sobre el uso de ayahuasca son mínimas, por no decir nulas. Y más aún si hablamos únicamente de las investigaciones hechas en la rama de la antropología social, y de aquí nace justamente el interés de realizar este trabajo de investigación.

El propósito es poder entender primero, cómo es que el uso de la ayahuasca va de un contexto tradicional a uno mestizo, y en segundo lugar saber quiénes son los encargados de aprender su uso y traerlo a un nuevo contexto. Después entender cómo se trabaja la ayahuasca a través de “hombres medicina” y terapeutas, y qué relación tiene esto con la salud mental y física de aquellos que se atreven a experimentar esta forma de trabajo terapéutico.

## **Objetivo general**

Describir y analizar la relación de un grupo de pacientes con problemas de salud emocional, mental y física y su vínculo con la ayahuasca. Y cómo es que deciden utilizar esta forma de terapia ceremonial, así como la relación que tienen con el terapeuta llamado Juan Pedro Álvarez Cervantes.

## **Objetivos Específicos.**

1. Dar a conocer una breve historia de las plantas sagradas, después situando la investigación en ¿qué es la ayahuasca? y ¿de dónde proviene? Hasta llegar al uso de la ayahuasca en el contexto mexicano y en específico en el Estado de México.
2. Hacer una reflexión comparativa con diferentes tipos de pacientes para saber en que coinciden y en que no con respecto al uso terapéutico de la ayahuasca. Comparar sus reacciones y efectividad de este brebaje psicoactivo con base en la resolución de sus problemas y malestares emocionales, mentales y físicos.
3. Abordar la historia de Juan Pedro, desde su formación académica profesional hasta su formación chamánica tradicional, esto con la intención de entender cómo gestionó el uso de la ayahuasca en ceremonias sincréticas.

## **Metodología y técnicas de investigación.**

Para la realización de esta investigación se propuso primero la realización una descripción historiográfica, para recabar información acerca de los datos del uso de las plantas sagradas, saber de dónde provienen y los distintos circuitos de aplicación que han adquirido a través del tiempo. Y también se utilizó el método etnográfico para recabar la información en campo a través de cuestionarios, entrevistas formales e informales a los pacientes y al terapeuta; y también se elaboraron breves historias de vida. También para recuperar datos sobre la formación profesional y tradicional del terapeuta- “hombre medicina” Juan Pedro Álvarez Cervantes, con la intención de entender la dinámica sociocultural que desemboca en el circuito de utilización de la ayahuasca de manera terapéutica.

## **Resumen capitular.**

La tesina que aquí se presenta se divide en cinco capítulos. En el primer capítulo se abordan las consideraciones teóricas, para entender por qué el trabajo es de interés antropológico, situándonos en primer lugar en las plantas sagradas con fines curativos, en el contexto histórico de importancia de estas plantas con respecto a la salud mental, emocional y física, poniendo atención en los distintos circuitos de uso y en cómo es que se origina la ayahuasca terapéutica.

En el segundo capítulo, se hace un recuento histórico de la ayahuasca, ¿qué es?, y ¿cómo se prepara el brebaje psicoactivo?, de ¿qué región proviene?, y ¿qué usos tiene? Abordando aquí el contexto de uso ceremonial tanto tradicional como sincrético dependiendo de los distintos contextos de aplicación para terminar hablando de su expansión y del fenómeno conocido como neochamanismo.

En el capítulo tres, se usa la historia de vida breve con el informante y psicoterapeuta Juan Pedro Álvarez Cervantes, para dar a entender al lector, ¿cuál es su formación profesional y tradicional?, y ¿cuáles? fueron los acontecimientos en su vida que desembocaron en su gestación como un “personaje híbrido” ayahuasquero. Además de hablar de su ética profesional como una de las fortalezas en su manera de trabajo ceremonial.

En el capítulo cuatro se aborda por completo su manera de trabajo ceremonial, dejando claro en terminología antropológica el porqué es que se maneja como una ceremonia sincrética, además de hablar de todos los elementos presentes que Juan Pedro decide adaptar a la ceremonia con el fin de dirigirla hacia la solución de los malestares emocionales y mentales de sus pacientes. Y se habla también de sus fortalezas en esta forma de ritual.

En el último capítulo se describen de los resultados obtenidos por los pacientes, quienes a través de las entrevistas informales cuentan su experiencia de cura con base en sus malestares diagnosticados en terapia, para poder hacer consiente al lector de la



efectividad que representa el circuito de utilización terapéutica de la ayahuasca, en un contexto ajeno al tradicional.

## **CAPÍTULO I. CONSIDERACIONES TEÓRICAS.**

El concepto de medicina y cura es algo que actualmente hemos visto fuertemente cuestionado en cuanto a la linealidad de sus parámetros, el creciente número de cuestionamientos que se le hace a la ciencia moderna y la reaparición de tratamientos naturales (refiriéndome en específico al uso de las plantas con fines curativos) que han mostrado ser efectivos da lugar a el surgimiento de estas dudas, llaman la atención de los mestizos en medio de una crisis tanto con la ciencia como con nosotros mismos, al buscar siempre tener lo que románticamente llamamos una salud integral.

Al hablar de plantas con fines curativos inmediatamente incluimos y despertamos el interés antropológico; y no solo porque estas plantas han estado presentes en muchas de las culturas existentes o porque cada cultura tiene su propia cosmovisión acerca de estas plantas, sino también porque el saber y aprender su uso es una de las muchas formas de producción de cultura en el que intervienen procesos sociales y culturales, que genera un interés natural a estudiar para los antropólogos.

En este apartado del trabajo, en primera instancia daremos un panorama general del porqué este tema, es de interés antropológico y en específico de nuestro interés, después abordaremos cómo y dónde es que históricamente se comienzan a presentar los descubrimientos y usos de plantas con fines curativos.

Así, como la mención de algunos autores que se comienzan a interesar por las mismas, después se hablará de qué es la hibridación, y el papel que juega el sincretismo, y el contacto cultural en la aparición de fenómenos como la *new age* y en específico el neochamanismo. Luego abordaremos la discusión del concepto de salud y enfermedad tanto para los mestizos como para los indígenas y el papel que esto juega en el uso de plantas con fines curativos.

Prestando atención en la aparición de nuevos circuitos de utilización y al final hablaremos de las llamadas plantas sagradas o enteógenos<sup>1</sup> y no dejando de lado el papel que juega el chamán en su utilización. Concentrándonos específicamente en un brebaje que contiene dos plantas (mariri y chacruna) y recibe el nombre de ayahuasca y que será el punto central del trabajo.

### **1.1.- Panorama general de interés antropológico.**

En el mundo existen distintas formas de producción de cultura, y distintos autores que se han empeñado en estudiar todos los tipos de producción y reproducción de la misma. Una de las definiciones más conocidas de cultura en el campo de la antropología y más usada por profesionistas en ese campo es la de Edward B. Tylor, quien en su obra *Primitive Culture* (1871) da una definición amplia y concreta de lo que es el término en sí, mencionando que la cultura es “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre. La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre” (Tylor, 1871: 33).

En este caso, y hablando acerca de la antropología, no nos saldremos del campo del conocimiento e interés de esta ciencia, pero si recurriremos al apoyo de otras ramas de interés que finalmente terminaran brindándonos un panorama más detallado de los temas a abordar. Se habla de un campo multidisciplinario con especial interés en la antropología como una manera de justificar y explicar el porqué de la importancia de las plantas con fines curativos y en específico de las llamadas sagradas, enteógenas, alucinógenas o psicoactivas. Y prestaremos especial atención en el brebaje enteógeno llamado “ayahuasca”, su importancia para algunas culturas y el papel que ahora juegan en la cultura occidental mestiza.

---

<sup>1</sup> Enteógenos, sustancia vegetal o preparado de sustancias vegetales con propiedades psicotrópicas que cuando se ingieren provocan un estado modificado de conciencia. Ver en “Alucinógenos y Cultura” Peter T. Furst 1980

En este trabajo, nos situaremos directamente en el campo de los conocimientos, costumbres, tradiciones y creencias humanas como un punto general de partida que a través de las líneas se situará abordando primero a las plantas medicinales, después a las sagradas y finalmente a la ayahuasca en particular.

A manera de explicación coherente y detallada de la importancia de las plantas sagradas para las culturas originarias de algunas regiones en específico.

A través del tiempo y en muchas partes del mundo el hombre ha mostrado un fuerte interés en las culturas, en su historia y en específico concentrándose en su pasado y en los distintos tipos de culturas que han aparecido, se han preservado y han hecho civilizaciones completas; prestando especial atención en su expansión producción y reproducción de cultura.

Para este trabajo daremos especial atención a las culturas del continente americano, yendo desde el límite sur de Estados Unidos, pasando por México y Centroamérica hasta llegar al sur del continente con las culturas que se han desarrollado en la zona del amazonas en países como Perú, Venezuela, Colombia, Bolivia, Ecuador y Brasil. Esto como una forma de facilitarnos el desarrollo del tema hacia un estudio de caso específico que tiene que ver con el uso milenario de plantas sagradas en esos países.

## **1.2.- Plantas medicinales: contexto histórico, social y cultural.**

En muchas pinturas rupestres que se conservan en la actualidad (siendo ésta prueba innegable de la existencia de civilizaciones en el pasado), desde Siberia hasta el Sahara se muestran escenas que simbolizan tanto los rituales exóticos que practicaban nuestros antepasados humanos, como los recursos vegetales que utilizaban para tal fin, incluso existen restos de plantas psicoactivas encontrados en cuevas que datan de hace más de 5 mil años y que aun mantenían índices aceptables de alcaloides, lo cual apoya la hipótesis de que este tipo de sustancias vegetales eran utilizadas de manera ritual por la mayor parte de las culturas humanas ancestrales (Brunh et al, 2002: 68).

En Centroamérica y Sudamérica siempre se ha mostrado una carga cultural interesante hacia las plantas con fines curativos, también llamadas plantas medicinales (Furst, 1980:24), y que han existido por más de dos mil años hablando especialmente de

Mesoamérica. De hecho, esto ha sido de tal interés, que para algunos autores como Andrew Weil (2005), Peter T. Furst (1980) y algunos otros investigadores de la conciencia el uso de plantas medicinales, es inseparable de la condición humana misma.

Por su parte el descubrimiento de distintas culturas también trajo consigo hacer consciente al ser humano sobre los distintos tipos de creencias, cosmovisiones y pensamientos mágico-religiosos. Con respecto a las primeras ideas de magia y creencias mágicas, las perspectivas simbólicas y performativas han reemplazado a las preocupaciones sobre la lógica de la magia. “Los antropólogos ya no están preocupados sobre la validez objetiva de las creencias, sino cómo las personas se comprometen en una realidad construida mediante procesos sociales y culturales y, en el caso de la experiencia de cura este compromiso se da con frecuencia a través del ritual”.<sup>2</sup>

La idea y necesidad del hombre por conocer su pasado trajo consigo la concientización de cuan variable, cambiante y distinta puede llegar a ser una cultura de otra; teniendo diferencias numéricas, de lenguaje, religión, creencias, entre otras. Se presentan apariciones de similitudes en culturas cercanas en territorio o en el mismo territorio, pero en un periodo de tiempo diferente, hablando específicamente del pasado. Ya que en la actualidad hay agentes que contribuyen a la hibridación, viajan por distintos tipos de regiones y arman “menús” personalizados, generan sus propios circuitos y, también producen a través del contacto cultural nuevas culturas híbridas<sup>3</sup> y contactos sincréticos por donde van pasando, siendo uno de los rasgos a destacar que aparece en muchas de las culturas el uso sagrado, religioso y ritual (dependiendo de la cultura) de las plantas con fines curativos.

El descubrimiento de distintos tipos de plantas curativas y de distintas cualidades específicas de cada una de ellas ha llevado a varias clasificaciones de ellas en distintos grupos, pero para este trabajo se prestará atención en la clasificación de plantas sagradas, también conocidas como enteógenos, alucinógenas o psicoactivas. Y que de hecho las plantas sagradas se encuentran dentro del grupo de las plantas medicinales debido a que cuentan con un efecto curativo, analgésico y reparador para el cuerpo, para

---

<sup>2</sup> Ver en “La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance” Esther Jean Langdon 2012

<sup>3</sup> Ver en “Culturas Híbridas” Néstor García Canclini 2009.

la mente o para los dos, con la única diferencia que las plantas sagradas cuentan con cualidades enteogénicas o psicoactivas (Furst, 1980: 45).

De hecho uno de los resultados en cuanto a los términos que ha cambiado en la actualidad debido al contacto cultural ha sido, el de “alucinógenos”, que se deja de utilizar para referirse a las plantas sagradas, debido a que es un término peyorativo clínicamente referido a las alteraciones perceptiva propias de algunos trastornos psiquiátricos, y se comienza a utilizar el término que el autor Carl P. Ruck en colaboración con algunos otros como Peter Furst (1980) y Gordon R. Wasson (1983) nombran como “enteógeno”<sup>4</sup> y que está más familiarizado con los nuevos usos de las plantas psicoactivas (uso ritual, religioso, terapéutico, espiritual, recreacional). Y en los que dependiendo del contexto una especie de guía (chamán) dirige e instruye para su consumo.

También es prudente mencionar que gracias a los contactos culturales han surgido buscadores espirituales alternativos, se habla de buscadores espirituales que en su andar no solo recogen fragmentos culturales de distintas tradiciones para armar “menús” personalizados, sino que además son transmisores de significados que contribuyen a hibridar las culturas por donde van pasando dando lugar a surgimiento de nuevos circuitos a través de la hibridación (que da lugar a fenómenos como el neochamanismo), contacto y crecimiento y los cuales abordaremos específicamente más adelante. Un sin número de contactos culturales dan pie a que fenómenos como la hibridación y el sincretismo sean variables que se encuentran presentes todo el tiempo.

El autor Albert Groisman en 1999 utilizó la expresión de psicoactivos para incluir todo tipo de agente tangible que, adicionado al cuerpo, promueve la modificación intencionada de la percepción usual de la experiencia vivenciada o por vivenciar, cosa que en las sociedades complejas (fundamentan su existencia en la formación de conglomerados urbanos e industriales sofisticados según García Canclini 1990), comenzó a ser de gran interés, lo cual dio pauta para romper todo tipo de tabúes.

Norman Zinberg (1986) trató de abordar a los psicoactivos con el propósito de comprender mejor su uso, y considera tres aspectos de la experiencia, la propia sustancia

---

<sup>4</sup> Ver en: “Alucinógenos y Cultura” de Peter T. Fursts 1980.

y sus efectos (o como el autor lo llamo “set”), que puede ser sintetizado como el estado, la condición y también la cualificación del sujeto para el uso de la sustancia y el contexto amplio sociocultural y ambiental en el cual se produce el uso (lo que el autor llamo “setting”).

Es fundamental para el estudio de las plantas sagradas comprender también que su uso y efectividad va a depender del contexto en el cual se tome, comprendiendo que la efectividad dependerá del ritual, la cosmovisión del que la toma, los elementos simbólicos y cosmovisión del que dirige la toma de la planta sagrada (que en algunos casos es el chamán) y de muchos otros elementos dependiendo de la región en la cual se encuentra y también considerando los procesos dinámicos y de cambio que los contactos culturales han provocado en las culturas.

El contacto, hibridación y sincretismo son procesos dinámicos inevitables en la actualidad, sin embargo, en todos los casos el ritual juega un papel fundamental en la ingesta de plantas sagradas. Antropólogos como Víctor Turner (1974) sitúan el ritual en importancia incluso a la par de la planta misma, dándole un papel elemental a la eficacia simbólica en nuestro papel como seres culturales. Gran parte de estas prácticas rituales en la actualidad son sincréticas puesto que comparten variedad de elementos culturales dependiendo de dónde se hagan y de quien las haga.

### **1.3.- Hibridación, Sincretismo, New Age y Neochamanismo.**

Ubicaremos este trabajo en un contexto actual, porque la mayoría de las culturas presentaran hibridaciones<sup>5</sup> debido al contacto que han sufrido a través del tiempo, sobre todo hablando de las culturas que se encuentran en los países que atraviesa el río Amazonas. También se presentará el sincretismo como una forma de contacto cultural de conciliación de dos o más aspectos distintos. Importante aclaración a destacar en este momento, ya que este contacto no siempre desembocará en la creación de algo nuevo, como es el caso de la hibridación.

---

<sup>5</sup> Que parten del reconocimiento de nuevas síntesis que se gestan a partir del contacto entre dos o más culturas (De la Torre, 2013: 38).

Se crean circuitos a través de nuevos fragmentos tomados de estas distintas culturas que en algún punto se encuentran y se interrelacionan. Cabe señalar que las culturas son resignificadas muchas veces para fines distintos a los que original e históricamente han tenido los grupos étnicos, presentándose aquí también el matiz del sincretismo.

Es importante comenzar a hablar en este momento del fenómeno de la *new age* y el papel que juega en este tipo de temas, ya que no podemos hablar de ellos sin abordar este fenómeno, que es otra la resignificación de parámetros tradicionales específicos, que a través de los constantes contactos culturales se vuelve dinámico y cambiante en todo momento (De la Torre, 2013: 23). La creación de nuevos circuitos es una constante que en la actualidad nos obliga a ver que se han roto las barreras de lo estático y da lugar al término que, en 1990, Néstor García Canclini llama: “culturas híbridas”.

La referencia a la hibridación cultural parte del reconocimiento de nuevas síntesis culturales que se gestan a partir del contacto entre dos o más marcos culturales y que García Canclini analiza al problematizar la manera en que estas síntesis, medidas por los alcances de las culturas de masas desdibujan las divisiones entre alta cultura y culturas populares (De la Torre, 2013: 36).

Le daremos más de un uso al término de hibridación, ya que no solo se utilizará para hablar de culturas, si no también lo usaremos para representar la modificación de conceptos tales como la medicina tradicional, la biomedicina, el ritual, y la noción de salud, cura y enfermedad. Y esto debido a la revisión de un panorama amplio de autores, culturas y opciones que se mantienen todo el tiempo en un proceso de contacto y que da lugar a un dinamismo y un nuevo surgimiento en cuanto a los significados y perspectivas. En este momento el sincretismo también juega un papel importante, debido a que por definición el término nos da cuenta del contacto de dos o más aspectos culturales, pero sin el surgimiento de algo nuevo, aspecto que se encuentra inmerso en el proceso dinámico y cambiante de distintos tipos de culturas que se encuentran en contacto.

Se encuentran dos dinámicas presentes en el proceso de hibridación cultural, la resignificación de bienes simbólicos de las culturas tradicionales a partir de la matriz *new age*, por un lado, así como la resimbolización de nuevos contenidos provenientes de la matriz *new age* (de la Torre, 2013: 37). Atender el estudio de los trayectos de un agente

nodal *newager*, es importante en cuanto a la recomposición de la manera en que los distintos fragmentos que van tomando de distintas culturas no solo contribuyen a crear “menús” individualizados, sino sobre todo a conformar circuitos a partir de nuevas hibridaciones.

Aquí los contactos e hibridaciones culturales jugaran un rol importante, debido a que en algunos casos la medicina tradicional se ve reducida a ser pasiva y estática, mientras que, por otro lado en culturas religiosas sincréticas como el Santo Daime en Brasil, la Unión del Vegetal (instituciones religiosas), Takiwashi y Runa Wasi (una en Perú y la otra en Argentina ambas dedicadas a la investigación de la utilización de la medicina tradicional con un amplio sentido de otredad), se busca la colaboración de científicos especializados quienes puedan dar fidelidad a las prácticas culturales, científicas y religiosas que ahí se realizan. Empezando a ver la biomedicina<sup>6</sup> como una fortaleza que les ayuda a entender lo que ahí se realiza y a explicar ahora con base en el método científico la efectividad de estas prácticas.

El sincretismo en este punto cobra fuerza debido a que, por conveniencia propia cada una de las religiones antes mencionadas toma lo que más le conviene de cada una de las ramificaciones (medicina, tradición, terapia) presentes en su estudio, para convertirla en una fortaleza importante en cuanto a la continuidad de sus prácticas religiosas sincréticas.

Una investigación previa en psicoterapia asistida con enteógenos hecha por José Carlos Buoso, Josep María Fábregas, Sabela Fondebila, Débora Gonzales, Marta Cutchet, Xavier Fernández, Miguel Ángel Alcázar y Gregorio Gómez Jarabo (2013). No solo ha reportado resultados sorprendentes en cuanto a la curación de patologías psicológicas o malestares físicos, sino que ha reportado eficacia similar en el tratamiento del trastorno

---

Entiéndase a la biomedicina como el estudio de los aspectos biológicos de la medicina, su objetivo fundamental es investigar los mecanismos moleculares bioquímicos, celulares y genéticos de las enfermedades humanas. La investigación biomédica se centra en distintas áreas temáticas: la inmunología, la biología molecular, la farmacología molecular, entre otros. No teniendo solo aplicaciones prácticas, sino también sirviendo para redefinir conceptos teóricos. Otro de sus objetivos es el desarrollo de nuevos fármacos y de nuevas técnicas para ayudar al tratamiento de enfermedades. Todo ello a partir de la comprensión de las bases moleculares de las distintas patologías, como enfermedades infecciosas, inmunes, cáncer y neurodegenerativas.

<sup>6</sup> Fuente electrónica: 1. <https://www.encyclopediasalud.com/categorias/ecologia-biologia-y-biomedicina/articulos/que-es-la-biomedicina-definicion-concepto-y-objetivos>



por abuso de sustancias a la reportada en estudios naturalistas entre miembros de las iglesias antes mencionadas. Es justamente en estos aspectos donde se encuentra la fortaleza del contacto cultural sincrético en cuanto al uso de plantas sagradas.

Se observan numerosos préstamos y usos nocionales recíprocos (sincréticos) entre las expresiones contemporáneas de la medicina tradicional y otras medicinas paralelas (homeopatía, neochamanismo y acupuntura) que atestiguan una vez más la existencia de fenómenos de combinación y de reinterpretación entre conjuntos de prácticas muy heterogéneas (Schmitz, 2006: 229).

#### **1.4.- El papel de los conceptos salud-cura-enfermedad en el uso de plantas sagradas.**

Comencemos a discutir estos términos prestando central atención a las modificaciones que han surgido a través de los contactos que han tenido, el término salud, por ejemplo, que trae consigo implícito a su vez otros términos referentes como la enfermedad y la cura. Han sufrido innegables acercamientos entre culturas mestizas y tradicionales resignificando así sus parámetros y volviéndose términos más amplios y dinámicos.

El concepto de salud es una de las partes que presentan más contactos culturales y sincréticos, puesto que el ser humano se ha visto en la necesidad de tener un equilibrio físico, mental y espiritual como parte fundamental de su bienestar (Caiuby Labate, 2013: 51). Por otro lado, se comienza a hablar de un concepto de cura que si bien no es claro para todos, para este trabajo se verá como la restauración del bienestar en los niveles psicológicos, sociales y espirituales (aunque está a discusión la versatilidad del término), o lo que la OMS llama bienestar biopsicosocial. La conciencia de tener una salud espiritual, corporal y emocional va más allá de una cuestión individual, ya que se trata de lidiar con el riesgo de enfermedad inherente a la vida del ser humano, siendo así como se busca de una manera incluso obsesiva en la cual la salud esté presente en la vida cotidiana todo el tiempo.

Es preciso tener en cuenta que el argumento de prejuicio para la salud, que atañe a las sustancias psicoactivas ha sido sustentado, en muchos casos por un principio que toma como base las repercusiones hipotéticas de los efectos de estas sustancias a partir de

un uso individual en condiciones de laboratorio, casos aislados que no son altamente explicativos y tampoco son inclusivos con muchas de las plantas sagradas que existen. Se convierten en obsoletos en la actualidad debido a la separación que los estudios de laboratorio tienen con el real uso de las plantas sagradas en contextos religiosos y rituales (Furst, 1980: 105).

Las plantas sagradas, también forman parte de la llamada medicina tradicional, por sus distintas propiedades curativas para el cuerpo y la mente humana. Según la definición de la OMS “la medicina tradicional es la suma total de conocimientos, habilidades y prácticas basadas en teorías, creencias y experiencias oriundas de las diferentes culturas, sean o no explicables y que son usadas en el mantenimiento de la salud; así como en la prevención, diagnóstico o tratamiento de las enfermedades físicas o mentales”.<sup>7</sup>

El consumo legítimo de drogas psicoactivas es hoy una competencia casi exclusiva de la ciencia médica sobre todo en contextos mestizos, panorama en el cual nos situamos para comenzar a analizar las discusiones acerca de la importancia, competencia, uso y legitimidad de la ciencia y la medicina tradicional. En el contexto tradicional muchas veces no hay pruebas científicas que den veracidad acerca de la efectividad del uso de plantas sagradas, sino más bien este tipo de saberes se transmiten de generación en generación por medio de la tradición oral.

La atracción de este tipo de prácticas por parte de los mestizos corresponde a una necesidad actual de buscar otras maneras de relacionarse consigo mismos en una época de malestar y de crisis a nivel internacional (Lacroix, 1996: 21-22).

Así, que el uso de psicoactivos en contexto mestizo está íntimamente asociado a un dilema moral, para abordar el problema de la ambigüedad que acompaña el uso de cualquier droga, sometida, en última instancia a las modalidades de uso como armas o herramientas y dando el parteaguas para que la medicina occidental siga su curso como un monopolio de obtención de la salud.

---

<sup>7</sup> Fuente electrónica:

<https://www.who.int/es/home/search?indexCatalogue=genericsearchindex1&searchQuery=medicina%20tradicional&ordsMode=AnyWord>

En todo este dilema mi intención es revelar el interés antropológico inherente al estudio de las plantas sagradas (enteógenas, enteogénicas o psicoactivas), así como entender el papel que el contacto cultural, hibridación y sincretismo juega a través de regiones y zonas cercanas, pero también a través de agentes nodales hibridadores (de la Torre, 2013: 37). Que contribuyen a la creación de culturas mestizas que toman fragmentos por donde pasan y crean, en un proceso dinámico, más y más contactos entre los distintos marcos culturales.

De acuerdo a como filósofos y científicos sociales han afirmado es relevante investigar los fenómenos asociados con el uso de sustancias psicoactivas, las modalidades de gestión y como afirma Vargas (1988) los establecimientos de prácticas y situaciones movidas por motivaciones y expectativas que se convierten en contextos, eventos, acciones de crianza, manutención, consolidación, segmentación, constitución y destitución de agrupamientos de personas y concepciones, agregaciones y desagregaciones de significados y atributos (Groisman, 1999: 264).

Es por eso que los mestizos empiezan buscar otro tipo de respuestas y soluciones para llegar a su propio concepto de salud, como consecuencia también de una crisis en la cual la medicina y el conocimiento científico, no solo ya no tienen la verdad absoluta, sino que se ven obligados a reconocer la veracidad y eficacia de prácticas terapéuticas alternativas. Es en este punto donde se empieza a hablar de plantas sagradas y sus beneficios. La biomedicina empieza a tomar un papel elemental en la comprensión y aceptación de este nuevo concepto de cura, viendo a las plantas sagradas como un medio para obtenerla.

Señalaremos que en ningún momento pretendemos sonar en total desacuerdo con la medicina científica, más bien tratamos de ilustrar que este tipo de medicina no es más que un monopolio a través del cual se encuentra una sola cura. La medicina científica tiene hoy en día un desarrollo espectacular y un éxito terapéutico sin precedentes. A pesar de ello la atracción por otras formas de curación y nuevas formas de terapia revelan una necesidad de exotismo (intelectual, psicológico, físico y sensorial), y un profundo malestar en nuestra sociedad.

Según las observaciones de Rama Laclerc (2012), en su estudio sobre la experiencia de expertos de la terapia con ayahuasca, los medicamentos modernos son más eficientes y más importantes cuando el malestar está muy adelantado, pero el uso de plantas permitiría ir más profundo y eliminar la raíz del problema. Acudir al vegetal (sinónimo de ayahuasca) implica dedicar el tiempo necesario a la curación con el vegetal.

Aquí, es cuando se comienza a ver la noción de cura en un plano espiritual y distinto al mestizo, ya no es solo resolver un problema físico o inhibir una enfermedad, en las culturas tradicionales e indígenas al concepto de salud se le aumentan atributos como el equilibrio y la armonía en la mente y el espíritu. La espiritualidad comienza a jugar un rol trascendental en el entender de estos términos y siempre ha jugado este rol en la cosmovisión indígena (Laclerc, 2012: 168).

Es imposible separar a las cosmovisiones originarias de la espiritualidad. El mundo indígena es esencialmente espiritual, incluyendo en esta perspectiva a la medicina ancestral, cuyo concepto central, es que la enfermedad es el producto de un desequilibrio espiritual de la persona y cuya restauración, es decir, curación se logra a partir de hacer regresar a la persona a su equilibrio. En el libro *Ayahuasca y Salud* (2013) por ejemplo se aborda la eficacia de la ayahuasca para tratar las psicopatologías o simplemente los síntomas psicosomáticos. Esto a través de la interrelación del enfermo, el ritual, el chamán y muchos otros factores culturales dependiendo la zona en la cual se estudie.

En su obra *The Natural Mind* (1972) el doctor Andrew T. Weil ha argumentado: “que el deseo de alterar periódicamente la conciencia es un impulso innato normal, análogo al hambre o al impulso sexual” (Weil, 1972: 17). Mientras que las drogas constituyen solo un medio para satisfacer este impulso, Weil sostiene que, no obstante, esta necesidad biológica e innata (en contraposición a la condicionada socioculturalmente) de la psique de tener periodos de conciencia no ordinaria es la que importa en el uso casi universal de intoxicantes por pueblos de todo el mundo y en cualquiera de los periodos de la historia humana (Furst, 1980: 25).

### **1.5.- Plantas Medicinales. Nuevos circuitos de utilización.**

Se consideran plantas “maestras” porque su espíritu enseña saberes precisos y necesarios para la formación del curandero o chamán mediante un diálogo que se desarrolla durante el espacio psíquico-onírico. Este diálogo con las entidades le permite obtener el poder curativo. Se trata pues de un trabajo que tiene lugar directamente a nivel psíquico espiritual (Castaneda, 1974: 67).

La dieta a seguir para poder ingerir plantas sagradas, también comienza a tomar importancia desde estos ámbitos (no solo para el peyote, sino para otras plantas sagradas como la ayahuasca y los hongos). Como indica Rossi Ilario (1997) en el caso de los huicholes el sistema de dieta sería como una decodificación gradual de los hábitos cotidianos, sometiéndose a una purificación psíquica y física. En este proceso el impetrante se deshace de los modos de percepción habituales, las percepciones monomodales o intermodales, para aprender a navegar en el modo de las percepciones cenestésicas.

En el caso de los indígenas Shipibo del amazonía peruana y en una visión desde dentro de su cultura, la cura viene en sí con la dieta, y no con la ingesta o toma de la ayahuasca, y en muchos casos solo el chamán toma ayahuasca para entrar en el terreno espiritual y poder diagnosticar cuál es el origen de la enfermedad, y así asignar una dieta específica para poder regresar al enfermo a su equilibrio. Así que el enfermo toma el brebaje solo que el chamán lo crea necesario. Es así, como las culturas tradicionales se separan del binomio occidental cura-enfermedad, mismo que hace a las culturas mestizas solo relacionar la cura con la ingesta de dicho brebaje.

En la saga de libros de Carlos Castaneda también se aborda (hablando de al menos cuatro de los nueve libros de este autor en relación con las plantas sagradas) la importancia que tienen las plantas sagradas para las culturas del norte y centro de México. Así como formar parte fundamental no solo de los usos y costumbres indígenas, sino también en la manera en la cual ellos ven, interpretan y perciben su mundo (cosmovisión). Un sistema complejo de signos, rituales y pensamientos se envuelven para intentar dar una explicación de cuán importante llega a ser el uso de estas plantas, de cómo dan identidad y cierto estatus dentro de una cultura donde se les conoce y de

lo importante que se vuelve un hombre (dentro de estas culturas) que ha dedicado su vida a adquirir este tipo de conocimientos (llámese chamán, brujo, “hombre de conocimiento”, “hombre medicina”).

Antes de comenzar a hablar específicamente de algunas plantas sagradas para terminar situándonos en la ayahuasca, nos gustaría hablar de otro elemento crucial para el uso de las mismas, el chamán. Un chamán, brujo, “hombre medicina” y/o “hombre de conocimiento”, es una persona que tiene conocimientos antiguos acerca del uso y manejo de plantas, técnicas de adivinación y distintos usos de la brujería (que le han sido heredados por voluntad propia), a través de los cuales se aprenden los usos o asuntos con distintas plantas sagradas, hay distintos secretos que se enseñan y de distinta clase y cada uno (chamán) debe escoger a alguien o algunas personas que serán su aprendices (Castaneda, 1974:14). Justamente a esto nos referimos cuando mencionamos que estos conocimientos son transmitidos a través de la endoculturación. Sin duda alguna uno de los elementos presentes en la utilización de las plantas medicinales y en específico de las sagradas es el chamán, la mayoría de las prácticas chamánicas en la actualidad son sincréticas, cada personaje emplea conocimientos adquiridos para el tratamiento de los problemas deseados; y los que al chamán más le sirven en el espacio donde se encuentra más cómodo para hacerlo. El curandero o brujo, al invocar el poder de las plantas y de su poder curativo, también influye en ellas. Él impone su personal fuerza espiritual sobre las plantas (Sharon, 2004: 58).

Las plantas sagradas o enteógenos, así como el chamanismo<sup>8</sup>, son consideradas una parte esencial de la cultura y de muchas tradiciones antiguas. Los enteógenos son sustancias vegetales o derivados son capaces de producir grandes cambios en nuestro organismo. Generalmente actúan sobre el sistema nervioso central causando cambios específicos en sus funciones. De ahí que se les conozca también como sustancias psicoactivas. Según la acción que ejercen sobre nosotros se considera medicina sagrada o tradicional, ya sean tanto para el cuerpo, el alma o el espíritu.

---

<sup>8</sup> El chamanismo es una práctica ancestral de hechicería y magia surgida en las tribus indígenas. El chamán, especialista en lo sagrado y dotado de ciertos dones y condiciones especiales hace de puente entre el mundo real y el intangible. Documental: “Magia y adivinación en el mundo antiguo” 1998 Ana María Vázquez Hoys.

Los curanderos están bien versados en las propiedades medicinales de la flora regional, a la cual conciben, no nada más en términos puramente físicos o mecánicos, si no así mismo en términos del contexto sobre natural en el cual es administrada cada planta (Sharon, 2004:55).

Para seguir una iniciación el imperante toma decocciones de plantas (para los iniciados indígenas llamadas plantas sagradas y para los mestizos plantas “maestras”), y tomando esto como punto de partida hacia un aprendizaje que tiene muchas vertientes específicas, que terminarán formando a los chamanes de las nuevas generaciones.

Alrededor de todos estos escritos, generalmente se muestra como los conocimientos y saberes correspondientes acerca de estas plantas son adquiridos gracias a una persona (benefactor) que los enseña, si es que el que quiere aprender está de acuerdo y muestra interés en ser enseñado, y el brujo o chamán está seguro de la persona a la cual eligió para enseñar todo al respecto de estos conocimientos y que a su vez también tuvo alguien del que quiso aprender y que le quiso enseñar (Castaneda, 1974: 41). El querer enseñar por parte del benefactor y querer aprender por parte del aprendiz es parte fundamental, ya que sin estos dos elementos no se lleva a cabo el aprendizaje, el conocimiento será pasado y otorgado a la siguiente generación.

Se ha descrito ya relación y enseñanza con base en algunos factores y autores del chamanismo tradicional, no sin dejar de lado la consideración del contacto cultural, más bien como una manera de abordar como y cuál es la manera en la cual se transmiten estos conocimientos. Me parece también pertinente comenzar a hablar de la relación entre el “hombre medicina” y el paciente, que dejamos hasta este punto debido a que es un aspecto que presenta un contexto en su mayoría mestizo y sincrético (y sobre todo hablado actualmente).

En la amazonía peruana los chamanes son conocidos como “maestros de plantas”. Esta denominación local para los chamanes hace referencia a que el uso de plantas sagradas en el chamanismo amazónico peruano es actualmente predominantemente mestizo, basado en una mixtura de tradiciones indígenas e influencias mestizas. Sin embargo, es posible por la experiencia que el uso de plantas posibilita, y el contacto con chamanes

indígenas, rastrear y reconstruir la ontología presente en la tradición que dio origen a estas prácticas, que dista mucho de occidente (Moure, 2013: 380).

El chamán en este contexto es totalmente consiente del poder y la ayuda que la planta sagrada le va a proporcionar por lo que se empeña en alojar el espíritu de la planta en el paciente. En este momento una experiencia nueva, por así decirlo, es ofrendada al paciente, no por el chamán, si no por el espíritu de la planta (concepción espiritual de la ayahuasca compartida por la cultura Shipibo); de la mano con el espíritu de la selva y del mundo mismo.

Otro aspecto por mencionar en este proceso ritual son los ícaros (canto que refleja el poder curativo del chamán y que se abordarán específicamente más adelante), que no provienen específicamente del maestro de plantas; aunque ellos habiten también en el cuerpo del chamán, ellos son enseñados por el espíritu de las plantas en sueños, dietas y experiencias sagradas. Por medio de los ícaros el maestro de plantas desde el interior de su corporeidad (pues las plantas también están en el), convoca a los seres que protegen una sesión, los seres que guían la cura, los espíritus que guían al paciente hacia los portales de la sabiduría del mundo.

Aquí comenzamos a analizar el poder de los símbolos y las cosmovisiones encontradas y contrapuestas, como una manera de señalar su importancia para el funcionamiento y eficacia de este proceso. El *Setting* (denominación antes ya mencionada para referirnos al encuadre o dispositivo terapéutico), permite no solo el curso pleno de su experiencia, sino también en él está incluido un más allá (su otredad está en el origen). A partir de esto podríamos preguntarnos si existe una experiencia -por lo menos de este estilo-, que no esté medida por símbolos.

Por otro lado, la tarea del chamán de colocar la planta en el cuerpo del paciente introduce al paciente en el mundo originario de la cultura, mucho antes del símbolo, en la inscripción vibrante y resonante del cuerpo. El maestro de plantas ayuda el paciente a alcanzar esos estados-vivencias que constituyen un modo de entrar en contacto con el sentido de la existencia, que jamás viene por sí mismo. Es entonces que las plantas “sueñan”, y pueden alcanzar, en el habla-presencia primera al hombre (Moure, 2013: 386).



Como podemos observar en el caso de la experiencia chamán-paciente es elemental comprender el contacto sincrético cultural e hibridación presente en todo el contexto del ritual que ambas partes manifiestan, y aunque es claro que todo este contexto de contactos culturales va a depender de las plantas enteógenas que se manejen y del chamán que las maneje, es elemental mencionarlas para comprender el proceso dinámico de surgimiento de nuevos circuitos ajenos y pertenecientes al neochamanismo.

### **1.6.- Plantas Sagradas.**

Hablando específicamente del caso de los aprendizajes de Carlos Castaneda con el indio y brujo Juan Matus y regresando a lo que nos compete con respecto a las plantas enteógenas, aunque en los libros utilizan las palabras “hombre de conocimiento” para referirse al chamán, se mencionan tres tipos distintos de plantas alucinógenas usadas para emprender el aprendizaje de un “hombre de conocimiento”: el peyote o mezcalito, el toloache o “yerba del diablo” y una mezcla para fumar con un hongo de la familia de alucinógenos en México que contiene psilocibina llamado también “humito”, que inevitablemente producen los estados de realidad no ordinaria (Castaneda, 1974: 5). Y que contribuyen a la formación y aprendizaje de un “hombre de conocimiento”. No son las únicas plantas sagradas que se mencionarán, ni el único caso, pero se toman como un ejemplo y un parteaguas para comenzar a hablar de ellas.

Por otro lado, el antropólogo Douglas Sharon (2004) nos menciona en su aprendizaje con el brujo Eduardo que todo el espíritu de las plantas se fortalece por las influencias espiritual, intelectual y humana del hombre. Dice que el brujo es el que forma la potencialidad mágica de las plantas (Sharon, 2004: 58).

En esta parte comenzaremos a hablar a grandes rasgos de plantas sagradas que han sido utilizadas y que han estado presentes en las regiones de Centro y Sudamérica, con el único propósito de demostrar que son parte elemental de las culturas de esta región y que se han presentado y aprendido a utilizar a través del tiempo teniendo una antigüedad sorprendente, pero siempre estando presentes en la cosmovisión de las culturas de la región, además de mencionar sincrónicamente cómo, dónde y en qué periodo de tiempo

fue su primera mención, terminando por prestar central atención en una de ellas (ayahuasca) y abordando la misma para este trabajo.

El uso de plantas medicinales en Centro y Sudamérica, territorialmente hablando, menciona como una de las más importantes en la zona centro y norte de México al peyote (*Lophophora Williamsii*) que es un miembro de la familia cactácea que se encuentra únicamente en las regiones desérticas de los estados de Nayarit, Chihuahua, Sonora, Durango, Coahuila, Tamaulipas, Nuevo León y San Luis Potosí. La mezcalina (componente psicoactivo del peyote) es una poderosa anfetamina visionaria que se haya en el cactus del peyote *lophophora williamsii* (Mckenna, 1993: 264).

El peyote por su parte tiene una historia cultural probada de más de dos mil años en Mesoamérica, botánicamente reconocible en el arte de las tumbas arqueológicas que data del periodo 100 a.C. a 100 d.C. (Furst, 1980: 29).

El peyote, a través de la historia y en la actualidad no solo muestra un uso terapéutico y ritual, también ha sido utilizado de manera religiosa, tal es el caso de la “Iglesia Nativa Americana” con sede en EUA, la cual en la actualidad está amparada por el gobierno de los Estados Unidos para una práctica de su religión con el uso del peyote totalmente legal, sin embargo no ha dejado de tener algunos problemas por la visión conceptual de droga que muchos siguen teniendo del también llamado Híkuri. Hay un caso que implica solicitudes de indemnización referentes al despido de funcionarios de origen indígena del departamento de recursos humanos de Oregón que fueron cesados sin derechos por ser miembros de dicha iglesia (Groisman, 1999: 254).

Es un hecho que en la actualidad más de diez mil huicholes y muchos otros indígenas mexicanos, entre ellos los cercanos a las zonas desérticas del norte de México como son los Yaquis continúan considerando que el peyote es una planta sagrada, y que contiene grandes poderes terapéuticos para el cuerpo y la mente. Cuestiones que autores como Peter T. Furst sostiene en su obra titulada *Alucinógenos y Cultura* (1980). Seguimos nuestra descripción de las plantas sagradas o enteógenos con las daturas, familia de plantas que son generalmente depresivas, pero que debido a un documentado uso

correcto y aprendizaje<sup>9</sup> puede hablarse de ciertos beneficios para el hombre, tanto en la tarea del aprendizaje como chamán, como sus usos para el enamoramiento y la virilidad (hablando ya específicamente de un miembro específico de la familia de las daturas; el toloache).

El toloache es otra de las plantas sagradas de gran antigüedad y con distintos usos, forma parte de la familia de las daturas. El uso de las daturas se remonta a la antigüedad, hacía unos 7 mil años a.C. Muchos de los rituales religiosos primitivos de adivinación y de caza eran elaborados con plantas solanáceas como las daturas, la belladona y la mandrágora, que prometían vislumbrar la presa y la temporada de caza que mejor convenía a la tribu o el clan (Russell, 2012: 89).

Los curanderos y hechiceros del antiguo Egipto y Grecia conocían las propiedades de las solanáceas, que aplicaban en forma de unguento. Posteriormente fueron utilizadas ampliamente en la hechicería medieval. Dioscórides, sabio griego de la etnobotánica escribe al respecto: Bebida con vino una dracma (3,2g) de su raíz provoca imágenes vanas y agradables a los sentidos, si se dobla la dosis provoca enajenación y locura durante tres días, y si se la cuadruplica, la muerte (Discordes, 321:1998). Advirtiendo aquí el por qué se debe tener un conocimiento previo para poder utilizar este tipo de plantas.

En las culturas populares mexicanas aún se encuentra presente la utilización del toloache como una manera de demostrarnos como es que se ha modificado y adecuado su utilización (otra vez dando cuenta del matiz *new age*). Mencionamos esto como una manera de dar cuenta que este tipo de plantas han estado presentes durante generaciones enteras, y es, dependiendo de la cultura en la cual se encuentren el uso que se les dará.

Por otro lado, y hablando de plantas que han sufrido a través de los años grandes modificaciones en cuanto a su utilización, se encuentran los hongos alucinógenos, que si bien en un inicio solo se utilizaba su ingesta en rituales sagrados, ahora son enormemente utilizados en el neochamanismo (uso recreacional, uso comercial antes

---

<sup>9</sup> Ver en *Las enseñanzas de Don Juan* (1968) y *Una realidad aparte* (1971) Carlos Castaneda.

que sagrado o hasta consumo por curiosidad), debido a que se han convertido en una de las actividades económicas principales de los poblados en los cuales se encuentran<sup>10</sup>.

Los hongos alucinógenos por su parte (contienen individualmente algunas sustancias químicas que alteran la conciencia como son psilocibina, psilocina y baeocistina), también han estado presentes desde hace mucho tiempo en las culturas mesoamericanas de México, España, Francia, Europa en general y en cualquier lugar que cuente con bosques, pastizales y praderas con climas lluviosos. Pero se dice que son una de las plantas alucinógenas más antiguas de la historia, registrando su uso desde el año 1600 a.C. en algunas culturas de la india, en algunos rituales de Grecia y utilizados también por grupos nómadas de Siberia en ritos comunales de indulgencia (Mckenna, 1993: 112).

Para el caso de México distintos personajes se han inmiscuido en el arte de conocer y utilizar los hongos en rituales de sanación y curación, por ejemplo María Sabina, una mujer de descendencia indígena la cual se dedicaba a llevar a cabo ceremonias con hongos en la zona de Oaxaca y que fue muy famosa en la década de los 60s y 70s y presentando los hongos un contacto más con la llamada *new age*, debido al turismo psicodélico que se comienza a presentar y visto no solo con nociones de cura, si no como un negocio rentable para las personas que conocen su utilización.

El hongo mágico de México y Centroamérica posee un historial de uso humano más prolongado que cualquier otra planta con efectos psicoactivo. El uso chamánico de los hongos psilosybe en el México de Oaxaca tiene tres mil años de antigüedad (Mckenna, 1993:258).

Otro autor que habló acerca de los hongos de la familia mexicana fue Sahagún, quien en el siglo XVI al descubrir los usos y costumbres de los aztecas describió que los indígenas ingerían unos honguillos especiales con los que tenían visiones y que llamaban Teonanacatl (vocablo náhuatl que significa hongo sagrado o divino), aunque sigue siendo una incógnita a que hongo se refería específicamente, esta descripción fue hecha en 1558 en épocas de la conquista en México.

---

<sup>10</sup> Tomada la afirmación de: notas de campo del 2014, en la asignatura "Proceso de Investigación en Campo", en San Pedro Tlanixco por Fernando Díaz Espitia.

Otra de las plantas que se consideran sagradas y perteneciente al sur de México son las llamadas “Semillas de la Virgen”. El Ololiuqui (*Rivea corymbosa*) o “Semillas de la Virgen”. Y constituyen uno de los principales alucinógenos sagrados de chinantecos, mixtecos, mazatecos, zapotecas y otros grupos indígenas de Oaxaca. El ritual moderno realizado con semillas de Ololiuqui incorpora muchos elementos cristianos. De hecho, los nombres de “Semillas de la Virgen” o “Semillas del Manto de María”, muestran un sincretismo de lo cristiano con lo pagano e indican claramente que ambas especies se consideran como regalos divinos.

Su primera mención data de 1651, de los escritos de Francisco Hernández, el médico personal del Rey de España que pasó varios años en México estudiando las plantas medicinales que utilizaban los indígenas. En su *Historia general de las cosas en la Nueva España*, Sahagún describe: “Hay una planta que llaman Coatl Xoxouhqui (serpiente verde) debido a que es una planta enredadera que da flores azules, moradas y verdes. Da un grano que lleva el nombre de Ololiuqui (cosa redonda). Embriaga y vuelve loco, es medicinal” (Sahagún, 1545: 107).

Hablando en un contexto totalmente distinto, para el Doctor Albert Hoffman el descubrimiento que hace en 1960, de la mano con la empresa farmacéutica suiza Sandoz con sede en Basel, acerca de los principios psicodélicamente activos de las semillas de la virgen no eran más que derivados de ácido lisérgico, muy cercanos al sintético LSD-25, fue, y así lo escribió después, como cerrar un círculo mágico en varias series de investigaciones iniciadas más de veinte años antes del descubrimiento del LSD y que finalmente abarcaron algunos de los más interesantes alucinógenos divinos de la América indígena (Furst 1980: 114).

### **1.7 - Ayahuasca, Yagé, Daime y/o Hosca.**

Continuaremos en contexto con las plantas sagradas yendo hacia Sudamérica a tomar a la ayahuasca como tema central de la descripción de este trabajo, hablando primero acerca del término, aclarando ¿qué es?, en ¿dónde se encuentra? y algunas consideraciones del término en general. Y después hablaremos acerca del contexto histórico y de cuáles fueron las primeras menciones de la ayahuasca en Sudamérica,

posteriormente se hablará de su uso ritual y tradicional tanto en un contexto indígena como en el contexto actual, después y como resultado de contraponer contextos tradicionales y actuales hablaremos de su uso religioso y otros nuevos circuitos de uso de la ayahuasca, producto de la hibridación y el constante contacto cultural.

Uno de los brebajes enteógenos medicinales oriundo de Sudamérica, es la ayahuasca, y a la cual prestaremos especial atención. La ayahuasca es un brebaje o poción enteógena proveniente de la selva amazónica, teniendo el clima ideal para la aparición de distintas plantas sagradas (siendo una característica importante de cada planta sagrada su crecimiento y prosperidad sin intervención del contacto humano en un medio natural), todo el consumo y uso de la ayahuasca se ve reflejado en muchas de las culturas pertenecientes al amazonia en países como Perú, Venezuela, Colombia, Bolivia, Ecuador y Brasil, como ya se había mencionado anteriormente.

Se abordará el tema de la poción, rompiendo un paradigma que está presente en todos aquellos que no están familiarizados con el tema: la ayahuasca como tal no es la planta sagrada, es más bien un brebaje o poción de uso tradicional y ritual entre los pueblos indígenas de la amazonia compuesta de dos plantas sagradas (aunque pueden variar las especies vegetales), una que es una liana llamada Mariri (*Banisteriopsis caapi*), y la otra que son las hojas de un arbusto llamado Chacrana (*Psychotria Viridis*) el cual le da sus potencialidades terapéuticas (debido a que en ella se contiene el DMT orgánico).

La ayahuasca fue originalmente conocida y utilizada solamente por remotos y casi inaccesibles pueblos indígenas que se encuentran en la profundidad de la selva y muy dentro del río Amazonas, pero en el siglo XX a la par con un incremento de sus contactos interculturales, principalmente causados por los exploradores y misioneros que formaron parte de la colonización de la zona, se permitió primero un descubrimiento de lo que era y de su utilización, y después la expansión de su uso, teniendo principal interés en los efectos y la mirada tradicional con la cual se le concibió a la poción.

El uso de la ayahuasca es milenario, pero las primeras apariciones del brebaje como tal se remontan a los documentos etnohistóricos coloniales, en los cuales se centran descripciones del uso de ayahuasca por parte de los pueblos de la amazonía que habitan las áreas del río Marañón. José Chantre y Herrera (1637) en su "*Historia de las misiones*

*de la compañía de Jesús en el Marañón*” se recopila información de documentos jesuitas donde se da una primera descripción detallada del brebaje.

Otros autores que comienzan a mencionar el uso del yagé son Juan Magín en su *Breve descripción de la provincia de Quito* (1740) quien da una mención breve pero no muy detallada del brebaje y Pablo Moroni en su *Noticias auténticas del famoso río Marañón* (1737) donde brinda una descripción del uso de ayahuasca y el floripondio blanco con fines rituales.

La ayahuasca tiene un origen antiguo entre las culturas de la amazonía, quienes entienden la poción a través del paradigma de salud (Berlanda, 2012: 33). Y a través de la cual se buscará la solución hacia los malestares físicos y espirituales dependiendo siempre de la perspectiva en la cual se le vea, para muchas culturas del amazonas, es un medio por el cual el chamán interpretará e informará el origen y el porqué de las enfermedades. Así como la solución a través de algunas plantas o dietas específicas; para los indígenas de la zona se toma ayahuasca rara vez, el chamán es el que la toma para averiguar el porqué de las enfermedades a través del contacto y cuestionamiento con los espíritus, mientras que los mestizos generalmente van con la idea de consumir el brebaje porque lo relacionan directamente con la cura.

Si bien esta bebida enteógena tiene distintos nombres de acuerdo con sus culturas (yagé, ambiwasca, natema, kamerampi, vegetal, daime, cipo, hosca, etc) el de ayahuasca es un término quechua que significa “enredadera del alma” o “liana de los espíritus” y es sin duda el más conocido (Payahuaje, 1990:54).

Se entra en el contexto de los usos de la ayahuasca, dando cuenta de su utilización en distintos ámbitos como el espiritual (para los Shipibo, su uso espiritual está marcado, debido a la manera en la cual ellos conciben la ayahuasca), el religioso (se presenta claramente en un sin número de iglesias brasileñas que toman el brebaje como una manera de tener contacto con su deidad como el Santo Daime), el terapéutico (visto solo en este ángulo por una parte de la población mestiza); y el recreativo (teniendo aires

occidentales también pero dirigidos hacia el consumo de sesiones sin dirección alguna, con fines de descubrimiento y teniendo como principal interés el monetario)<sup>11</sup>.

Es importante entender estas descripciones con base en los conceptos de quienes los describen, recordando que las primeras descripciones documentadas son por parte de personas que en ese momento se encontraban viviendo en la zona con la intención de colonizar, creando más tarde el primer contacto entre dos culturas diferentes y comenzando así a resignificar las prácticas rituales y conocimientos indígenas.

Aquí es donde se da el primer contacto cultural con la característica de ser sincrético (contacto entre dos culturas con la intención de imposición de una sobre otra), no fue sino años más tarde que se presentó como una hibridación dando como resultado un nuevo circuito de utilización de ayahuasca como es el terapéutico y el tratamiento de adicción a las drogas con este mismo brebaje. Alejándose así y teniendo como algo nuevo la ampliación de sus modos de uso tradicionales. Dice Laclerc (2012) que los curanderos consideran la práctica del yagé como una medicina de purificación y limpieza física, psíquica y espiritual, los terapeutas entrevistados la viven de la misma manera y la califican muy a menudo de terapia corporal y psíquica. Los contactos culturales comienzan a tener un grado de importancia, debido a que con argumentos científicos y tradicionales la ayahuasca va ganando credibilidad entre los mestizos y, todavía más importante va ganando legalidad en las zonas en las cuales se hacen prácticas rituales, religiosas o simplemente de sanación terapéutica.

Se comienza a ver a la ayahuasca como una entidad autónoma que transformaría a la persona que la acoge en ella, dándole al mismo tiempo acceso a una visión holística del mundo (entiéndase como el estudio de sistemas en su conjunto y no aislados o de manera separada). Depende del contexto en el cual se hable, para las personas de la aldea Shipibo Conibo; pertenecientes a la amazonía peruana por ejemplo, esta planta ayuda a los chamanes a curar y diagnosticar enfermedades que no tienen explicación aparente; siendo muy rara la ocasión, a menos que el chamán considere que se requiere de la ingesta de ayahuasca por alguna complicación específica, en la cual los que se

---

<sup>11</sup> Documental *The last shaman*, 2016, director: Raz Degan.



quieren curar tomen el brebaje; para ellos la cura se maneja a través de una dieta que incluye alimentos muy específicos y la prohibición de muchos otros), dándole un sentido meramente espiritual, el curandero toma el brebaje para poder hablar con los espíritus y determinar el origen de la enfermedad, y está el contexto occidental en el cual la experiencia de cura está ligada directamente con la toma del brebaje (Laclerc , 2012: 158).

Durante las sesiones de ayahuasca la ampliación de la conciencia proporcionada por la bebida es dirigida hacia los puntos en los cuales el paciente tiene dificultades. Puede ser visto como un desdoblamiento en el énfasis de la combinación entre daime; sinónimo de ayahuasca utilizado en cultos religiosos brasileños como el Santo Daime, donde su visión es unilateral. Así pues, cuando el daime sale del dominio de la iglesia y entra al territorio biomédico pierde su rol sagrado y es considerado por los miembros de la iglesia como una sustancia marginal y terapia, que pasan a ser entonces no solo recursos paralelos, sino que se activan a la vez<sup>12</sup>.

Cada vez un número más importante de profesionales de la salud mental (psiquiatras, médicos, psicólogos, trabajadores sociales, etc.) la consideran una medicina que puede servir para tratar una serie de dolencias médicas y trastornos psicológicos (Fericgla, 2018: 160). Y que para la visión occidental muestra un nuevo y amplio panorama de situaciones de cura.

La liana (*Banisteriopsis Caapi*) que contiene el brebaje del yagé actúa como un agente catalizador el cual permite aprovechar y potencializar al máximo la sustancia conocida como Dimetil Triptamina (DMT) contenida las hojas del arbusto llamado chacruna (*Psychotria Viridis*) que contiene como segunda planta esta mezcla. Un alucinógeno como el DMT que sería normalmente inactivo ingerido oralmente, se torna psicoactivo si se toma en combinación con la harmina (Mckenna, 1993:261). Siendo aquí donde la biomedicina tiene otro papel importante, con especial interés de estudiar cada uno de los componentes de este brebaje y como es que consigue una legitimidad en cuanto a su uso tanto religioso, como especialmente terapéutico.

---

<sup>12</sup> Ver: artículo "Cura espiritual, biomedicina e intermedicalidad en el Santo Daime" Isabel Santana de Rose 2012.

Todas estas crisis llevan a repensar la idea de un monopolio, el cual solo toma en cuenta una sola medicina. El enfoque biomédico en cuanto a la ayahuasca está sujeto, y es una nueva reinterpretación, a que las sustancias que se utilizan son manifestaciones sacramentales de fuerzas que habitan los planos espirituales a los cuales se tiene acceso a través de su consumo, y es aquí justamente donde cobra interés su uso religioso.

En la actualidad existe dos discursos distintos en los cuales se discute el uso y la manera en la cual se ve a esta planta, una es el discurso Daimista (utilización religiosa de la poción), en la cual la bebida es vista como un ser divino, como una especie de medicina universal en el cual al tomarla (esta acción es considerada un sacramento) se tiene contacto con la divinidad y se sana paulatinamente, y otro es el discurso biomédico-científico, que parte de un punto de vista más farmacológico y explica la eficacia del brebaje con referencia a sus propiedades químicas y la manera cómo actúa en el organismo.

Santo Daime es una forma popular de referirse a los movimientos religiosos organizados en torno al uso del Daime, la expresión del “Santo Daime” ha sido utilizada para identificar a los agrupamientos reunidos institucionalmente en torno de la organización civil-religiosa, con sede en Brasil llamado CEFLURIS (Centro Eclético De Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). La ciudad de Rio Branco capital de Acre tiene alrededor de 150 mil personas y es la principal referencia urbana de todo Brasil e incluso sede de otras iglesias del Daime o que bien utilizan a la ayahuasca como su sacramento religioso; otros son Unión del Vegetal, Barquinha, iglesia de la línea del alto Santo, Pajeloncas, entre otras (Santana de Rose en Caiuby Labate, 2013: 173).

Al igual que muchas de las iglesias de distintas religiones, la iglesia del Santo Daime tiene a nuestro parecer una limitante en su visión unilateral de la ayahuasca y para qué se le utiliza, solamente teniendo autorización para ser utilizado, al menos por miembros de la iglesia, en el sacramento de su uso religioso, que dependiendo de la iglesia es semanal o quincenalmente, y descartando tajantemente su uso terapéutico. Es más, viéndolo de

una manera peyorativa desde esta perspectiva, una manera de utilizarlo en la cual pierde todo sentido e incluso se vuelve un acto que solo hace la gente sin conciencia<sup>13</sup>.

Sin embargo, el uso del brebaje enteógeno ayahuasca está aumentando entre las religiones ayahuasqueras sincréticas amazónicas y hay un descubrimiento muy interesante acerca de los beneficios de la poción. Casos anecdóticos indican una recuperación de la dependencia a sustancias entre los participantes de estos rituales.

Los autores Rafael Guimarães dos Santos, Rick Strassman, Brian Anderson y Suely Mizumoto (2013) hacen un estudio de caso con 83 sujetos de estudio (41 hombres y 42 mujeres) en el cual buscan evaluar cuantitativamente los efectos del uso de ayahuasca en la dependencia a sustancias entre miembros de las iglesias ayahuasqueras brasileñas. Y dicen: “Encontramos un alto porcentaje de recuperación a la dependencia de sustancias según informes personales de los Sujetos, 90% entre los miembros de la religión brasileña de la ayahuasca CEFLURIS. Y, aunque este informe puede ser considerado preliminar sugiere que el consumo de ayahuasca en marco ritual tiene efectos benéficos sobre los trastornos de dependencia a sustancias” (Caiuby Labate, 2013:208).

Por otro lado, las religiones y prácticas ayahuasqueras al expandirse tienen la característica de actualizarse, reinventarse y también se diversifican continuamente, incorporando diferentes tipos de referencias que llevan a la composición de una serie de reconfiguraciones locales. Presentándose aquí nuevamente los fenómenos de hibridación y sincretismo. Tomando estas prácticas sincréticas a conveniencia en el marco legal para valerse de todo tipo de datos científicos para positivizar el uso no penado del yagé.

La atracción hacia este tipo de prácticas por parte de los mestizos corresponde a una necesidad actual de buscar otras maneras de relacionarse consigo mismo, en una época de malestar y crisis a nivel internacional. Crisis en la cual la medicina tradicional ha ido perdiendo credibilidad, mientras prácticas de este tipo ganan popularidad.

---

<sup>13</sup> Ver artículo “Efectos a largo plazo sobre la salud mental del consumo de ayahuasca” José Carlos Buoso, Josep Maria Fábregas, et al.

A propósito del tema menciona Metzner (2005), que un número cada vez mayor de mestizos viajan a la selva amazónica o toman ayahuasca en sus propios países con el único objetivo de encontrar experiencias espirituales que hagan que sus vidas sean más plenas dentro de los procesos de búsqueda de crecimiento personal.

En medio de este gran número de contactos culturales se puede identificar como es que las culturas van teniendo un sin número de contactos: el surgimiento de nuevos circuitos de utilización de la ayahuasca ajenos y pertenecientes al neochamanismo es creciente debido al dinamismo que presenta sus contactos. Se crean cada vez más culturas híbridas con patrones resignificados de otras a través de sus encuentros simultáneos.

Aquí es cuando la matriz *new age*, que no es otra cosa que la resignificación dinámica de culturas tradicionales derivada del contacto con otras o con agente nodales que a su paso arman menús personalizados para su utilización a conveniencia, va teniendo gran importancia, siendo un proceso a nuestro parecer continuo, dinámico, pero sobre todo inevitable si tomamos en consideración lo que Renée de la Torre llama agentes “polinizadores”.<sup>14</sup>

Una metáfora que sin duda es de gran importancia considerando el proceso de agentes que viajan y están en un sin número de contextos culturales distintos y toman lo que les interesa de cada cultura y a su vez dejan aspectos de interés para esas culturas; factor que aporta a su hibridación.

El surgimiento de estos circuitos me lleva al estudio de caso de una persona (Maestro y Terapeuta Juan Pedro Álvarez Cervantes) que, en un contexto actual toma como base el uso terapéutico de la ayahuasca para el tratamiento de malestares y patologías psicológicas, de formación tradicional por parte de la aldea Shipibo-Conibo de Perú y de formación profesional por parte del Tecnológico de Monterrey entre otras instituciones. El no acepta el uso de la ayahuasca sin la identificación terapéutica (a través de sesiones de terapia conductual y o familiar), y sobre todo rechaza su uso recreativo o sin intención debido a su formación, situación que me ha llevado a mencionar tal caso como ajeno al neochamanismo.

---

<sup>14</sup> Ver: artículo “Los new agers” de Renée de la Torre 2016.

## **CAPÍTULO II. RECuento HISTÓRICO, SOCIAL Y CULTURAL DE LA AYAHUASCA.**

### **2.1.- Historia mínima de la ayahuasca.**

En el capítulo anterior ya se habló de los primeros contextos (evangelizadores) en los cuales se describe por primera vez el uso de la ayahuasca, de hecho, en 1637 se describe una ceremonia en la cual, desde la mirada de los colonizadores, narran lo que parece ser la asistencia a una ceremonia que es llevada a cabo en el Río Marañón, en Perú. “En otras naciones se destina una noche entera para la adivinación. Para este efecto señalan la casa más capaz del contorno porque ha de acudir mucha gente a la función... El adivino cuelga su cama en medio... y pone al lado un infernal brebaje, que llaman ayahuasca, de singular eficacia para privar de sentido” (Chantre, 1637:156).

A pesar de la descripción limitada que se nos presenta debido al contexto religioso de quienes lo describen, la primera aparición de la ayahuasca en textos de evangelización religiosa solo nos deja claro que, en el contexto tradicional, el yagé ya tenía un uso chamánico-ritual estructurado, lo cual nos hace pensar que su utilización data de un periodo más antiguo. En este contexto debemos recordar que, los alucinógenos actuaron como catalisis en el desarrollo de la imaginación alimentando la creación de estrategias internas y posibilidades que quizá concordaron con la emergencia del lenguaje y la religión (Mckenna, 1993: 50).

Ponemos en contexto la cita anterior para no olvidarnos que el uso de plantas sagradas en los contextos tradicionales y naturales datan de hace milenios, incluso desde la época de los Neandertales<sup>15</sup>, por eso es que el autor Terence Mckenna discute su aparición y utilización empatada con la aparición del lenguaje y religión tradicional para formar todo un sistema de conocimientos. Si hablamos de algo por el estilo, no queda más que admitir que, aunque las primeras descripciones de uso de ayahuasca empiezan después del siglo XV, su uso es mucho más antiguo, ya que este tipo de prácticas chamánicas-

---

<sup>15</sup> Ver en: “*El Manjar de los Dioses*” Terence Mckenna, 1993.

religiosas forman parte de la cosmovisión tradicional, y por lo tanto podríamos ubicarlas desde el origen de las propias culturas que las usan.

En 1734 se da otra pequeña descripción, aunque no detallada de su uso, esta vez en Ecuador: “tienen para el caso, hojas, raíces, zumos, bejucos, como son el hurupschi, ayahuessá, corahuana, Maviari o florecitas de amor, y otros” (Magnin, 1740: 93).

En este apartado no aludimos a la precisión con la que se menciona a la ayahuasca en cuanto a su uso, si no a mostrar brevemente cuales, en qué contexto y en qué países aparecieron por primera vez descritas ceremonias y utilización de la ayahuasca como tal, con el único fin de constatar cuales fueron las primeras apariciones textuales de la ayahuasca en los libros y registros de la historia.

Los misioneros de evangelización apostólica fueron en gran medida los primeros en describir usos rituales (desde una visión mestiza) del brebaje yagé, por ejemplo, en el año de 1737, se menciona de nuevo la descripción de uno de sus usos de la mano con otra planta sagrada llamada “floripondio blanco”.

“Para adivinar, usan beber el zumo, unos de floripondio blanco, que por la figura llaman también Campana, otros de un bejuco que se llama vulgarmente ayahuasca, ambos muy eficaces para privar de los sentidos, y aun de la vida, en cargando la mano. Usan también a veces para curarse de enfermedades habituales, principalmente de dolores de cabeza. Bébele, pues, el que quiere adivinar con ciertas ceremonias, y estando privado de los sentidos boca abajo, para que no le ahogue la fuerza de la hierba, se está así muchas horas y a veces aun los dos y tres días, hasta que haga su curso y se acabe la embriaguez” (Maroni, 1737: 156).

Poco a poco con estas apariciones se fueron dejando claros a ojos de quienes los describían, los usos rituales y chamánicos de la ayahuasca, puesto que comenzaron a datar y describir usos ceremoniales y curativos, empezando a considerar así otras vías de utilización del brebaje, lo cual facilitó que no en todos los contextos descriptivos de los misioneros se considerara como satánica su utilización. Y Maroni da un ejemplo al mencionarlo como un remedio eficaz para los dolores de cabeza.

Más adelante, en el Siglo XIX y en un contexto ahora totalmente científico se comenzó a trabajar en la cuenca del río Amazonas con el interés de la descripción y registro de las plantas (botánica). Los botánicos Richard Spruce y Alfred Russel Wallace trabajaron en la cuenca amazónica en 1850. En las cuencas altas del río Negro, Spruce observó a un grupo de indios preparar un alucinógeno desconocido. Más tarde observó que el ingrediente básico de este intoxicante era una liana, una enredadera trepadora leñosa que denominó Banisteria Caapi (McKenna, 1993: 259).

La importancia de este tipo de trabajos de campo en la selva amazónica radica, por ejemplo, en este caso, en la facilidad para la identificación y clasificación de la flora del lugar y más específicamente la que tiene que ver con las plantas sagradas del lugar. Todas las variables encontradas y su posterior descripción paso a paso nos han hecho comprender las diferentes vías de utilización de la ayahuasca y los contextos rituales o no, en los cuales se utilizan.

Nos parece que la importancia de abordar de una manera multidisciplinaria el tema, es ayudar a comprender desde un ángulo de 360 grados las distintas vías de uso que ha tomado la ayahuasca; y de la mano con los distintos ámbitos de uso que se han creado, y tomando en cuenta los contactos entre culturas.

Aquí que el contacto cultural repetido empieza a cobrar importancia debido al surgimiento de los nuevos circuitos de utilización de la ayahuasca que, si bien ya no son ni tradicionales ni occidentales, pueden empezar a considerarse como híbridos, debido a que son un surgimiento nuevo de uso a través de circuitos de utilización existentes anteriormente.

Sin importar el contexto en el cual se describe el uso de este brebaje, en este trabajo se intenta señalar de manera rigurosa los potenciales beneficios que el uso de la ayahuasca tiene para la salud integral, y como a través de esta manera ya antes mencionada y comprobable científicamente, ha dado el surgimiento de circuitos de uso como el terapéutico. Y el uso híbrido que, para los mestizos es más fácil de adoptar debido a sus propias imposiciones racionales acerca del mundo tradicional, que si bien carece de una cosmovisión tradicional por parte de los asistentes (en su mayoría occidentales para el

caso de este trabajo), no deja de ser beneficioso para la salud mental y física de quienes se tratan con el brebaje.

A continuación, se abordan en un contexto tradicional y después mestizo los usos ceremoniales que la ayahuasca tiene en algunas culturas amazónicas, así como en el mundo mestizo. Ya se ha mencionado anteriormente de una manera general pero también es prudente la mención del uso ceremonial-ritual para la comprensión de la importancia que cobra la ceremonia y el ritual para la curación, y como para los seres humanos (seres simbólicos) este proceso se empata en importancia con la utilización de la planta sagrada misma.

Levi-Strauss argumenta que una tradición cultural compartida, un pensamiento mítico estructural y la fe en el chamán; así como el proceso dinámico de abreacción, dan como resultado la eficacia simbólica en las performances chamánicas mágicas. Dando otro rubro de eficacia más para el brebaje en cuanto a lo simbólico de las ceremonias.

## **2.2.- Los usos ceremoniales de la ayahuasca.**

En el panorama general de usos ceremoniales del brebaje enteógeno se tiene el interés básico de dejar clara la importancia simbólica que ocupa el uso ritual de la ayahuasca, incluso antes de pasar a las particularidades de lo mestizo y lo tradicional. Al ser el humano (un ser social y simbólico), hay características que el uso ceremonial, en cualquier contexto son importantes de señalar y en las cuales algunos autores han estado interesados. Los autores Timbiah (1979), Schiefelin (1985), Lederman y Rosen (1996), entre otros, sitúan el papel de lo sensorial y lo estético en el centro del análisis de la experiencia emergente de la eficacia ritual – ceremonial.

De aquí se desprende la importancia de la experiencia ceremonial y todo lo que esta engloba, como el tabaco que se fuma antes y durante la ceremonia como una manera de ahuyentar a los espíritus ajenos, los cantos chamánicos o ícaros que ayudan de guía para los participantes, la participación del “hombre medicina” en sí, que es el guía espiritual, por mencionar algunos aspectos generales que comparten el uso mestizo y el tradicional en ceremonia mencionados por Juan Pedro. Por lo tanto, el papel del ritual es de suma importancia.



La mayoría de los rituales tienden a desenvolver un papel desarrollador y estructurante para el buen funcionamiento de la personalidad, en la medida que promueve la inserción social y el consecuente ajustamiento del individuo en su grupo. Esa es justo la razón por lo que mencionamos los aspectos generales ceremoniales puesto que, para ambos sistemas de pensamiento, (mestizo y tradicional) la ceremonia jugará un papel trascendental en el buen funcionamiento y reajuste de funciones cognitivas cualquiera que sea el contexto al cual se pertenezca.

Es algo innegable que el uso de la ayahuasca, cualquiera que sea su contexto, será benéfico para la mente del ser humano, un ser que construye su identidad con base en lo que observa y ve actuar de otros seres humanos, entonces sea el humano de formación tradicional o no, seguirá siendo por excelencia un ser simbólico, hecho que por sí mismo, ya remarca la importancia del uso ritual de cualquiera de las plantas sagradas.

El autor Peter Gow (1991) menciona:

“Me daba perfecta cuenta en aquel entonces que el ritual ocupa una posición ontológica especial dentro de la rama del funcionalismo-estructural llamado de antropología simbólica, pero nunca antes había oído que los sueños fueran parte de la vida diaria. Esto me dejó convencido de que una antropología simbólica que no puede estudiar las experiencias humanas más comunes sin crear tales divisiones absurdas no merece ni apenas el nombre”<sup>16</sup>

Haciendo referencia a que toda la vida del ser humano es simbólica, la importancia entonces del ritual puede ubicarse a la misma altura de la utilización de la planta sagrada misma.

Siempre es un tema de discusión interesante, cómo es que la ontología juega un papel importante en este tipo de temas, siendo preguntas e inquietudes persistentes en la humanidad la comprensión de su propio ser. El desarrollo del equilibrio integral mediante la verdadera comprensión de quienes somos y que hacemos aquí. Desde nuestro punto de vista es una constante del ser humano tratar de darle sentido a su propia existencia

---

<sup>16</sup> Ver en: “Dormido, borracho, alucinado: estados corporales alterados a través de la ayahuasca en la amazonía peruana” Peter Gow 2013.

mediante la comprensión de sí mismo y de su conexión con el universo, cosa que, en el ritual con este brebaje enteógeno, se logra hacer factible.

Es por eso que no es raro que a los estructuralistas franceses y a los estructural-funcionalistas les haya interesado la rama ritual como punto de estudio, puesto que, al igual que la sociedad, el ritual puede observarse como un sistema complejo en el cual sus partes funcionan por alguna causa en específico y las cuales, al trabajar juntas en combinación perfecta con los asistentes, dan como resultado la armonía y el funcionamiento de la ceremonia, que a su vez es un ritual.

Para Levi-Strauss la eficacia simbólica requiere de tres elementos de la experiencia colectiva que están relacionados: el chamán y su autoridad, el paciente y el público; los tres factores experimentan paralelamente entusiasmo, satisfacción intelectual y emocional, lo cual brinda apoyo colectivo al chamán y al paciente.<sup>17</sup>

Para ambos sistemas de pensamiento han sido de interés los estados corporales que producen el consumo de enteógenos como la ayahuasca, sea cual sea el contexto al cual pertenece el paciente. Esta consideración se encuentra separada de ambos para, en las generalidades de la ceremonia, compartir reacciones y sensaciones corporales, que si bien para cada paciente serán distintos (en cuanto a su interpretación personal), pueden ser representadas de la misma manera para el chamán o el guía que lleva a cabo la ceremonia. Por ejemplo, para los curanderos, chamanes o guías, los vómitos significan que la mente y el cuerpo del imperante están sucios y que se están limpiando de males internos, al igual que los occidentales según Peter Gow.

Este autor identifica cuatro estados corporales producidos por la ayahuasca que denomina “alterados”, que son el sueño, la borrachera, la enfermedad y la alucinación que, según él, se comprenden a través del marco interpretativo de la antropología simbólica (fenomenología). Siendo este autor profesor de antropología y teniendo particular interés en el mito, historia, parentesco y estética, es de suponerse que preste particular interés en los aspectos ceremoniales compartidos en contextos diferentes. Respecto al contexto tradicional dice Fericgla, que la ayahuasca es una mixtura vegetal

---

<sup>17</sup> Ver en “Mitológicas” Claude Levi Strauss, 1964.

que probablemente se usa desde hace milenios entre los pueblos indígenas de la amazonía venezolana, colombiana, ecuatoriana, peruana, boliviana y brasileña para “ver” y tener más ganas de vivir (Fericgla, 2018: 56).

Sin duda alguna el contexto nativo o tradicional, del que parte la discusión de la utilización de enteógenos como la ayahuasca, por ser el primer contexto de origen y a través del cual se pudo descubrir un sistema completo de conocimientos. Históricamente este uso tradicional será del cual parten los primeros usos de las plantas sagradas, formando así a través de los años y las generaciones un sistema de conocimientos totalmente estructurado.

### **2.2.1 Los nativos o tradicionales.**

El sistema de pensamiento tradicional está, en gran medida comprendido por conocimientos aprendidos que se transmiten de generación en generación (endoculturación), con una visión del mundo completamente particular, llena de mitos, rituales y formas de ver el mundo que rayan más en la convivencia armónica del ser humano con su entorno. Y se ve a la naturaleza como parte de la cultura y para el desarrollo y preservación de la especie en las zonas naturales en las cuales se establezcan. Como ya se ha mencionado en el primer capítulo de este trabajo, el chamanismo y la cura con enteógenos (y otras plantas medicinales) en el sistema de conocimiento tradicional son equiparables con la religión y la medicina para los mestizos, debido al amplio conocimiento del entorno y del ser de manera personal a través de las experiencias extáticas.<sup>18</sup>

Queda en tela de discusión cómo es que el ser humano hace comprobable este mundo simbólico, como se hace tangible esta realidad para poder dar certeza de que se habla con la verdad entre los nativos; y justo aquí es donde radica la importancia de los enteógenos. Las plantas sagradas ayudan a determinar la historia de la cultura, puesto que, típicamente, durante el trance extático, el individuo confirma por sí mismo la validez de las tradiciones tribales que ha escuchado recitar a sus mayores desde su primera infancia (Furst, 1980:16).

---

<sup>18</sup> Término usado por Peter T. Furst en su obra *Alucinógenos y Cultura*, 1980.

En este apartado es importante señalar que la validez identitaria a través de estas experiencias extáticas es lo que hace comprobable toda una cosmovisión y, gracias a la cual el sistema de creencias tiene un soporte indudable para el uso tradicional y los nativos; en comparación con las sustancias químicas sintetizadas como el DMT o LSD que no sirven para reafirmar estas cuestiones, sean o no de uso recreacional. En la obra “Mitológicas” (1964) el autor Levi-Strauss menciona que un mito se conoce solo como una historia oída y repetida. Es así entonces, y a través de la ceremonia tradicional, que los nativos dan validez a la creencia en sus mitos y leyendas.

Sobre este mismo tema, Levi-Strauss dice que la alternativa, es dirigirse hacia la forma experiencial del mito, como una historia oída y repetida, y explorar su relación con otras formas experienciales en la situación local estudiada, siempre tomando en cuenta la importancia del mito en la experiencia. Y es así como este autor remarca la importancia de la relación que existe entre el mito y la experiencia corporal ceremonial.

Todos los simbolismos presentes en este tipo de ceremonias tradicionales juegan un papel fundamental en cuanto a la eficacia en los imperantes y, si son de una comunidad tradicional. Y además estarán viendo a través del velo de lo sobrenatural (lo que no tiene explicación coherente) su cosmovisión comprobada.

Los símbolos a través del ritual dan forma a los modos en que los actores sociales ven, sienten y piensan sobre el mundo, lo cual da como una acción coherente a esa realidad creada en el ritual (Ortner, 1978: 75).

Es así, que en un contexto tradicional no solo es de interés los procesos de cura indudables que tienen y manejan las plantas sagradas, sino también en la medida en la cual son factores que refuerzan su cosmovisión. Esta discusión va de la mano con el siguiente aspecto que nos gustaría discutir en este apartado, y que tiene que ver con el performance.<sup>19</sup>

Los aspectos performativos son sin duda elementales para la eficacia del ritual, siendo nosotros seres simbólicos como ya se mencionó anteriormente, sirviendo estos como persuasivos con respecto a lo que se recibe e interpreta en la ceremonia tradicional.

---

<sup>19</sup> Ver en “La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance” Esther Jean Langdon 2013.

Csordas ha analizado el poder retórico de los rituales como una experiencia corporificada y argumenta que el poder persuasivo del ritual activa procesos endógenos de cura (Csordas, 2002: 345).

Es en este contexto que todos los elementos del performance tienen eficacia simbólica, e interpretamos después de la cita anterior que la eficacia tiene su punto central en la medida en la cual la interpretamos. Los cantos o canciones chamánicas son llamados ícaros<sup>20</sup>, como ya mencionamos anteriormente se ven como una manera de apaciguar el espíritu de la ayahuasca, la vestimenta y ropaje utilizado por el chamán, es también de importancia trascendental en la medida en la cual él interpreta que, a través de la ropa y los amuletos que el lleva consigo, estará mejor preparado para entrar en el mundo de los espíritus y actuar como mediador (cosmovisión chamánica amazónica), los ayunos y la manera de dietar en el contexto tradicional tienen como fin, como ya se ha mencionado, la limpieza espiritual y mental del ser humano como una manera de ofrendar todo este tipo de acciones hacia el buen desarrollo de la ceremonia. El performance forma sin duda alguna parte de la eficacia ritual.

Los cantos, bailes, ayunos, vestimentas de ropajes extravagantes, pinturas corporales, uso de alcohol, alucinógenos y demás causan un intercambio sobre estos polos, en el cual los referentes biológicos son ennoblecidos y las referencias normativas se cargan con significado emocional; los elementos performativos del ritual hacen que este realmente funcione (Turner, 1974: 55).

Sin duda alguna la importancia de este apartado radica en el estudio de caso, Juan Pedro Álvarez Cervantes, es su formación chamánica tradicional, y guiado por miembros de la tribu Shipibo de la amazonía peruana. Entonces, este mundo simbólico tradicional ha impactado su manera de ver el mundo y, para interés de esta investigación, su manera de trabajar las ceremonias con ayahuasca. Ha tenido contacto con el sistema de conocimientos tradicional y eso ha impactado en él (junto con la comprobación personal en ritual tradicional), de tal manera que ha decidido incorporar el uso ceremonial-ritual de la ayahuasca a la manera de trabajo terapéutico con sus pacientes.

---

<sup>20</sup> La palabra se refiere a los cantos chamánicos rituales que tienen un contenido simbólico, término utilizado en ese contexto por Julio Glockner en *La mirada interior. Plantas sagradas del mundo amerindio*, 2016.

En la manera tradicional amazónica de utilizar el brebaje hay una característica particular interesante que comparten sino todas, la mayoría de las culturas ahí presentes: la idea de un mundo espiritual paralelo al mundo terrestre, en el cual se tiene que prestar particular atención en la variable de desequilibrios espirituales. Como ya lo mencionamos en el primer capítulo, en las culturas tradicionales el chamán toma el yagé y, si él lo indica los asistentes lo hacen, con la diferencia de que, al menos para los Shipibos, la cura se encuentra en el dietar (lo que se consume), y es resultado de un desequilibrio espiritual que el chamán ha de diagnosticar a través de su inserción en el mundo de los espíritus<sup>21</sup>. El respeto hacia este mundo paralelo es tal en las culturas amazónicas que, los asistentes solo beben yagé, si el chamán así lo cree necesario, y esto pasa con poca frecuencia. La particularidad del mundo amazónico tradicional en comparación con el occidental es que la cura no está relacionada directamente con el consumo del brebaje, si no con la adivinación, y creencias religiosas. El brebaje servirá al médico tradicional para la correcta diagnosis de sus “pacientes”.

Los sueños para los nativos Secoya (Ecuador) son una fuente de mensajes y premoniciones que tienden un puente entre el mundo de la vigilia y un mundo espiritual que puede proporcionar claves y soluciones para resolver problemas que transcurren en el lado divino de la vida. Cuando consume ritualmente plantas sagradas tienes acceso a una dimensión espiritual en la que se revelan verdades, y es posible comunicarse directamente, cuando se está preparado para ello, con seres cuya voluntad incide en el curso de las cosas de este mundo (Glockner, 2016: 327).

Vemos como esta idea del mundo espiritual, es una característica compartida en las culturas amazónicas, por ejemplo, entre los Siona, otra cultura tradicional perteneciente a Ecuador que habita en las riberas del río Putumayo. La cosmología Siona incluye dos lados (el de la realidad y el de los muertos) que se ven siempre relacionados, y que el yagé (principal vía de contacto) ayuda a estar ambos en conexión (Caiuby Labate, 2013: 105).

---

<sup>21</sup> Documentales “Plantas de Poder”, 2020 y “El ultimo Shamán”, 2016.

Los Shipibo, los Cashinahua, los Kamentsa, entre otras culturas amazónicas, tienen fuertemente marcado la bilateralidad del mundo vivo y el espiritual, que en esta investigación sea sobre de alguien que tuvo su preparación chamánica-tradicional por parte de una de estas culturas es muy importante de mencionar. Esto para poder comprender cómo es que alguien perteneciente al mundo occidental (y de formación académica occidental) tuvo el interés y la necesidad personal de conocer y entrar a un nuevo sistema de conocimientos. La correcta comprensión de este aspecto nos hará entender cómo es que una persona mestiza se empapa de conocimiento tradicional y termina por gestarse como un personaje o curandero “híbrido”.

A continuación, hablaremos de los aspectos ceremoniales mestizos, debido a que nuestro estudio de caso es de una persona que nació, creció y se desarrolló en este sistema de conocimientos. La comprensión ceremonial de este trabajo debe de quedar clara, se entiende, que es gracias a este contacto entre ambos polos que se presentará y hablará de una ceremonia sincrética, empapada y adaptada para la buena obtención de resultados con pacientes, no dejando de lado que el resultado debe ser siempre la cura (puesto que la mayoría de los pacientes se consideran mestizos. La cura es lo que esperan al asistir a esta forma de terapia), facilitando la difusión del trabajo ceremonial terapéutico.

### **2.2.2 Los mestizos.**

Recapitulando un poco lo ya antes escrito, los pacientes mestizos están preocupados por encontrar una cura<sup>22</sup> (relación cura-enfermedad) hacia una aparente enfermedad psicológica (aunque también utilizada por curiosidad, por ritual o por recreación, entre otros) que han intentado resolver o tratar. Generalmente en este contexto los enteógenos juegan un papel muy importante en cuanto a la obtención de resultados puesto que (dicho por Juan Pedro), los pacientes estarán más preocupados por encontrar una cura rápida y efectiva, que por el proceso ceremonial como tal.

---

<sup>22</sup> Procesos de cura discutidos en el artículo “Cura, cura cuerpecito: reflexiones sobre las posibilidades terapéuticas de la ayahuasca”, de Beatriz Caiuby Labate y José Carlos Buoso, 2013.

Para esta investigación prestaremos atención al uso terapéutico de la ayahuasca, visto como un uso sincrético, que si bien no está tan alejado en cuanto a la obtención de resultados físicos y psicológico, si está separado en cuanto a la comprobación de la cosmovisión y mundo animista como lo vimos en el uso tradicional. Nos alejaremos por completo del uso recreativo, aunque sea un uso mestizo, debido a que el nuevo circuito de uso de la ayahuasca que hemos de describir, lo marcamos fuera de los usos neochamánicos como el ya antes mencionado.

A pesar de que en el mundo mestizo las cuestiones culturales identitarias (respecto al mito) quedan descartadas, Young (2002) afirma que la mayoría de las prácticas rituales son exitosas por que confirman las posiciones ontológicas y existenciales sobre el mundo. Después de una ceremonia el imperante habrá experimentado un proceso que le ayudará con una mejor comprensión acerca de quién es y lo que hace en el mundo. Además de sentirse en satisfacción y tranquilidad por haber podido atravesar un proceso de catarsis que trajo a sí mismo la comprensión de todo tipo de problemas, ya que como dice Juan Pedro, de ha trabajado más allá del ego, más allá de la corteza pre frontal cerebral.

La mayor parte de los teóricos, sean de orientación estructural o no, comparten con Levi-Strauss la idea de que la eficacia simbólica produce una transformación a nivel inconsciente que crea una comprensión de la situación y una experiencia de cura. El ser humano es un ser simbólico, sea tradicional nativo u occidental, y justamente aquí radica la eficacia del ritual (ceremonia) en el tratamiento con ayahuasca.

Las emociones, la imaginación, los sueños y alucinaciones traerán al paciente occidental una serie de procesos mentales- a través del DMT orgánico contenido en la chacruna- que ayudarán a la mejor comprensión y resolución de su problema particular a tratar, con la particularidad de que ahora, ha sido introducido a un nuevo sistema de pensamientos en el cual el entiende que, la razón no es el único centro de explicación y descripción de su mundo, ha aprendido que el sentir le ha revelado otra manera de percibir el mundo.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Es por eso que el psicoanalista José Luis Parise, menciona a los enteógenos como una vía de iniciación, que te muestra que la razón no puede explicarlo todo; retomado de su conferencia "Plantas enteogénicas como maestro de iniciación" 2019.



Víctor Turner comienza su análisis en *El proceso ritual* (1974), diciendo que es la naturaleza emocional e imaginativa del ritual sagrado lo que desea explorar. En su posterior análisis sobre los polos fisiológicos y sociales de los símbolos rituales explica que el ritual realmente funciona cuando las cualidades de los polos se intercambian a través del drama de la acción ritual. Quizá los mestizos estén un poco alejados en cuanto a creencias mitológicas (respecto a la rama social), pero fisiológicamente lo que ocurre dentro de su organismo tomando ayahuasca será de mucha utilidad para su experiencia de tratamiento y cura.

Después de superar el proceso de catarsis y el miedo intenso, el paciente entrará en un estado de ensoñación,<sup>24</sup> en el cual comprende mejor la situación personal a trabajar, sentirá como si pudiera situarse en cualquier parte de sus vivencias traumáticas y trabajarlas, perdonarlas o bien entenderlas (dicho por Juan Pedro en una de las entrevistas realizadas), es así como, para el paciente, se hace palpable por primera vez el proceso de cura.

Este uso ceremonial sincrético permite a los pacientes conocer y ser conscientes de un mundo interior, paralelo al mundo exterior (lo que en uso tradicional refiere al mundo de los espíritus), han entrado en el mundo de la conciencia humana, y su manera de percibir su realidad entonces, ha sido modificada. Por el mundo exterior, dice Hoffman (1979) se entiende todo el universo material y energético al que pertenecemos, incluyendo nuestra propia corporeidad, como mundo interior se designa a la conciencia humana.

Ahora bien, la conciencia se escapa de una definición científica, pues se precisa la conciencia para reflexionar acerca de qué sea la conciencia, de modo que esta puede ser descrita únicamente como: “el centro espiritual receptivo y creativo de la personalidad humana” (Glockner, 2016: 327).

Entonces, si este mundo en que la conciencia juega un papel notable al nivel de importancia igual al del cuerpo, en este proceso se iguala en importancia, el paciente occidental comienza a percibir su realidad de una manera distinta. La extensión ilusoria de los sueños, cuando el soñador experimenta y actúa dentro de un complejo mundo

---

<sup>24</sup> En la saga *Las Enseñanzas de Don Juan*, el término refiere a un estado de sueño consciente.

sensorial, subraya la condensación corporal del sueño. Las experiencias del alma en el mundo de los sueños son ilusorias, porque la identidad visual de todo se transforma, nada es lo que parece (Narby, 1999: 53).

Tratamos de enmarcar todos los procesos fisiológicos y psicológicos a los que se somete un paciente participante de una ceremonia de ayahuasca, sin importar el contexto al que pertenezca, como una manera de dar a entender que el resultado de esta experiencia será benéfico tanto para la salud mental como la física, teniendo el plus la ceremonia. Según Juan Pedro, de presentar resultados más eficaces y en menor tiempo que la terapia psicológica convencional.

La participación (ceremonia) excluye la observación, pero sí que revela que el estado alucinatorio, es físicamente traumático, emocionalmente intenso e intelectualmente profundo (Álvarez, 2020).

Si se ven las memorias traumáticas como energías residentes en el cuerpo, podríamos comprender que estas memorias serían aprendidas como células de información y de emociones vinculadas a eventos pasados y bloqueados en el cuerpo, luego entonces el trabajo físico de eliminación como el de introspección desarrollados por los efectos de la ayahuasca permiten hacer soltar estas memorias y transformarlas o eliminarlas.

La expansión de los usos de la ayahuasca entonces es un fenómeno que, al poner atención a los resultados, no debe de extrañarnos en absoluto, sino más bien debe servirnos para comprender el porqué del surgimiento de los nuevos circuitos de utilización del brebaje. El neochamanismo se ve aquí inmerso también, puesto que el contacto entre culturas ayahuasqueras y médicos occidentales interesados en la obtención de resultados se ha vuelto un proceso continuo y constante, y de este fenómeno se desprenden nuevas vías de uso del yagé que, al menos para los profesionales occidentales de la salud, son más útiles y más eficaces que las convencionales.

### **2.3 La expansión de la Ayahuasca y el Neochamanismo.**

El chamanismo es la práctica tradicional de sanación, adivinación y expresión teatral, del alto paleolítico, basado en la magia natural desarrollada aproximadamente en un periodo de tiempo que va de 10 a 50 mil años (Mckenna, 1993: 28). El chamanismo está definido

como “las técnicas arcaicas del éxtasis” (Eliade, 1951: 243). Y se considera que el chamanismo es vital y real para las culturas tradicionales, puesto que produce el encuentro del individuo con el reto y lo maravilloso, el éxtasis y la exaltación, inducidos por enteógenos. El contacto de los mestizos con este mundo chamánico tradicional ha desprendido muchos usos ya pertenecientes a la *new age*, como el religioso y el terapéutico, para tratar adicciones, para tratamiento de psicopatologías, etc. Y es su resultado directo el surgimiento del neochamanismo.

La autora Isabel Santana de Rose en su artículo: “Cura Espiritual, biomedicina e intermedicalidad en el Santo Daime” (2011), menciona que cuanto más pretenden expandirse las religiones ayahuasqueras, más conexiones tiene que producir, no pudiéndose mantener al margen del diálogo con instancias médicas y jurídicas, sino que tienen que firmar un compromiso con la ciencia y política moderna. Este se convierte en un proceso de crear conexiones entre dimensiones tradicionales y modernas.

Las prácticas religiosas y tradicionales rituales de la ayahuasca han obligado a buscar la legalidad de su uso para tales cuestiones, acercándose al mundo occidental a conveniencia para poder seguir llevando tales prácticas rituales sin ser castigados por la ley. Las prácticas que buscan tener legalidad de uso del brebaje no han tenido otra opción que mantenerse a la vanguardia con los procesos sistemáticos occidentales, que también conllevan un sin número de artículos, libros y pruebas científicas acerca de la utilización de la ayahuasca y de su efectividad.

Las consecuencias de su uso legal por parte de estos sectores han sido también pertenecientes al neochamanismo, el interés de personajes occidentales por el uso terapéutico de la ayahuasca, que también embona a la perfección con nuestro estudio de caso; y el resultado ha sido la gestación de personajes híbridos como Juan Pedro (“hombre medicina”, psicólogo y terapeuta).

Lo que es característico del movimiento neochamánico, es que, en su mayor parte las cosmologías se encuentran en un proceso de creación que se inspira en nociones occidentales de mitos individuales y personales, así como en imágenes de tradiciones colectivas no occidentales (Maluf, 2005, Mardson y Luckof, 2006).

La expansión de contextos en los cuales se ha de utilizar la ayahuasca tienen que ver sin duda con la expansión y contacto cultural que las culturas amazónicas tienen entre sí, así como el contacto que se tiene con médicos y pacientes mestizos, las personas que se encuentran en busca de este conocimiento, así como los investigadores, pacientes y médicos que se aventuran dentro de la selva para el conocimiento, uso y la comprensión, también estarían actuando como agentes “polinizadores”, que van tomando lo que les conviene de cada uso y van aumentando su número de contactos culturales y expandiendo su propio conocimiento con esas culturas. Se crea una red de intercambio de costumbres, tradiciones y usos de la medicina sagrada tal, que ya muy pocas culturas se encuentran en el uso tradicional por sí solas.

Este fenómeno nos deja una característica innegable, el neochamanismo es resultado de este sin número de contactos culturales, este conjunto de prácticas reúne elementos del chamanismo tradicional con elementos culturales y filosóficos contemporáneos. Pero también en la medicina moderna hay repercusiones, como el surgimiento de la biomedicina por ejemplo, para la mejor comprensión y utilización de enteógenos en pacientes que presentan malestares psicopatológicos, analizando riesgos y ventajas, y consolidándose como una ciencia particular y separada de las otras debido a su intento por comprender los aspectos biológicos de la ciencia médica (siempre hay un intercambio por parte del sistema de conocimientos tradicional y mestizo).

El chamanismo tradicional y la medicina son dos líneas paralelas en cada sistema de pensamiento, que cuando trabajan a la par sirven para dar una explicación convincente una de la otra, al respecto comenta Jeremy Narvy: para mí había quedado claro que los indígenas en sus visiones accedían a información científicamente verificable respecto a las propiedades de las plantas (Narvy, 1997:51).

Los recursos biomédicos se vuelven chamanizados en los discursos de los Aguaruna, estos se apropian del poder de la biomedicina, canalizándolo para su propio repertorio chamanístico, por ejemplo. De esta manera, la chamanización de los recursos biomédicos se convierte en una forma de enriquecer a la técnica chamánica. Así como del otro lado, cada terapeuta mestizo toma lo que le interesa de las prácticas amazónicas:

canto, succiones, plantas afines, o la práctica en conjunto para el beneficio de los pacientes.

La expansión de la ayahuasca a través del neochamanismo ha traído sin duda muchas consecuencias tanto positivas como negativas, hemos mencionado anteriormente un par de consecuencias que decidimos considerar como positivas por el potencial que tienen para el avance del uso medicinal y chamánico a la vez en el beneficio a los pacientes, aunque para nosotros sin duda una consecuencia negativa es la comercialización de las plantas sagradas. Esto ha llevado al uso recreativo de la ayahuasca, siendo este más como una experiencia de alucinación simple por la falta de un contexto ritual e intencional que de significado a lo que se está viviendo y viendo.

Con todo y su comercialización y fácil expansión cuando se cuenta con el recurso monetario, algunas culturas amazónicas se han visto inmersas en la búsqueda del dinero más que de la ayuda al paciente (rol tradicional que juega el chamán y que según los nativos debería de ser sin costo alguno o con base en intercambios). Observa Rama Laclerc en su artículo “Terapias francesas y curanderismo Shipibo” (2012), que muchos curanderos shipibos, se focalizan sobre el aspecto financiero. Sin embargo, los pacientes y practicantes mestizas no dejan de reconocer la eficacia y fuerza de las prácticas.

Personalmente creemos que la comercialización de las plantas sagradas es un fenómeno de la *new age*, que es necesario para que todos aquellos que se encargan de tratar con ayahuasca puedan solventar los gastos de utilizarla en su contexto, si el fin es de curación en cuanto a los pacientes y el uso es ceremonial y ritual, el contexto de comercialización será razonable. No así y a nuestro parecer, para el uso recreativo, que solo busca la comercialización e ingesta de ayahuasca descontextualizando de su intención de curar o generar equilibrio corporal, y solo para su uso por mera curiosidad, disminuyendo así el potencial y eficacia de sus resultados.

### **CAPÍTULO III. “HOMBRE MEDICINA”: UNA HISTORIA DE VIDA DE JUAN PEDRO ALVARES CERVANTES COMO AYAHUASQUERO.**

En este capítulo es de nuestro interés dar a conocer la formación profesional de Juan Pedro Alvares Cervantes, terapeuta y “hombre medicina”, pero también el informante “clave” y pilar fundamental para esta investigación.

Primero hablaremos de su historia de formación médica y terapéutica convencional, a manera de historia de vida, solamente tomando en cuenta aspectos importantes y competentes para este trabajo, terminando en esta parte con el dilema personal en cuanto a la terapia que lo hace entrar en el trabajo con las plantas sagradas y en específico con la ayahuasca. Después, comenzaremos a hablar de su formación chamánica, empezando por sus vivencias desde México, su acercamiento a temáticas esotéricas, hasta llegar a Perú y, lo que ahí va a hacer en cuanto a su formación. Finalmente describiremos de una manera detallada la terapia alternativa (sincrética) empleada por él, después de gestarse como un personaje “híbrido”, comenzando desde su manera de terapia convencional y como es que la modifica para beneficio suyo y de sus pacientes.

El método de recolección de datos fue la entrevista directa, a través de cuestionarios estructurados y la grabación de tales entrevistas (todo bajo el consentimiento de Juan Pedro), con la intención de contar con información certera que nos permita el buen desarrollo de las premisas que para esta investigación pretendemos desarrollar.

La intención principal de este apartado es dar a conocer, cómo es que Juan Pedro se gesta como un personaje “híbrido” (de la Torre, 2013:37) a través de su inmersión en dos sistemas de pensamiento, dos mundos y dos planos distintos. Así como describir cómo es en su mismo proceso personal, él comienza a asistirse de una nueva forma de terapias sincréticas con el único interés de poder ayudar a sus pacientes.

#### **3.1 Antes.**

Juan Pedro Álvarez Cervantes nace en San Luis Potosí en el año de 1975, en la actualidad tiene la edad de 43 años. Concluye ahí sus estudios hasta hacer un diplomado,

una persona siempre interesada -o al menos desde sus 16 años como él lo indica- en la revisión de libros que tienen que ver con el significado de la vida.

En 1994 concluye su primer diplomado en programación neurolingüística, como una manera de responder a sus propias inquietudes e intereses por la percepción propia y ajena del mundo en el que vivimos, y una comprensión más detallada de los problemas de la vida cotidiana que aquejan a las personas: pérdida, dolor, fracaso, tristeza. Pero sobre todo hallar una manera en la que, profesionalmente él pueda ayudar con esto, es por eso que primero toma este diplomado (Álvarez, 2020), ya que para poder entender bien los problemas ajenos hay que comprender la manera en la cual las personas entienden y perciben su mundo, en sus propias palabras. Y así poder modificar ciertas conductas que hagan beneficioso el apoyo con terapia a través de esta comprensión. Así lo mencionan Richard Bandler y John Grinder en la década de los 70s, que son los creadores de este enfoque de comunicación, desarrollo personal y psicoterapia.

A finales de 1996 una colega y amiga lo invita a trabajar y a seguirse preparando fuera de su ciudad natal, por lo que parte hacia la Ciudad de México. El ya participaba entonces en colaboraciones y dirección de un proceso de capacitación con 700 profesores y asesores técnicos pedagógicos en la Secretaría de Educación Pública para el gobierno de Tamaulipas, sin embargo, profesionalmente seguiría su camino también formándose en 1997 como master y trainer en programación neuro-lingüística directamente con el creador de este enfoque John Grinder.

En este proceso, aprende y comprende que no todos los seres humanos procesan la información de la misma manera, algunos son visuales, otros auditivos y otros quinestésicos, y cada uno genera su cosmovisión, haciéndose así consciente de que cada persona tiene distintos filtros cognitivos en este proceso de aprendizaje.

En 1998 continúa con su preparación ahora en un campo dirigido hacia su interés como terapeuta, tomando un taller de hipnosis Ericksoniana impartido por Teresa Robles, así como otros talleres respecto al tema con Jeffrey Zeig. A partir de este momento, Juan Pedro forma su intención en seguir trabajando en su aprendizaje para el buen desarrollo de sus terapias con la intención de conocer nuevas maneras y técnicas para ayudar a sus pacientes.

Como resultado de este interés, en el 1999 viaja a Minnesota para tomar un curso de estrategias de aprendizaje, nombrado *Photo Reading* y Superaprendizaje con Paul R. Schelee. En este mismo año comienza estudios en el Instituto de Semiología Aplicada que durarán 14 años continuos, acerca del tema: “Enfoque transpersonal y cuarto camino”. Y que concluiría hasta el año 2013. Derivado de estos nuevos conocimientos comienza a impartir talleres con el título “Sanar al niño interior” a través del modelo de “Cuarto Camino” de George Ivanovic Gurdjieff a partir del año 2000.



**Figura 1.** Foto tomada del Certificado de Programación Neuro Lingüística obtenido por Juan Pedro Álvarez Cervantes (Díaz 17/01/2022)

Con una reputación profesional ya consolidada en la Secretaría de Educación Pública del gobierno de Tamaulipas, Michoacán y Estado de México, en 2003, y hasta el año 2012 participa en diversos congresos educativos como conferencista. Las conferencias son para estudiantes y para docentes- educadores de esta área. Desempeña esta función durante nueve años continuos.

En el año 2007 viaja de nuevo a los Estados Unidos, esta vez a Dallas, Texas para continuar con su preparación neuro-lingüística, participando en el programa Advanced Practitioner Program of Coaching and NLP, cuyos estudios fueron realizados en NLP Learning Corporation; lo que lo lleva ahora a participar como entrenador en procesos de coaching personal en el mismo instituto, entre el año 2007 al 2008 para los participantes de habla hispana esta vez.



A partir del 2010 y hasta la actualidad, ha sido formador y capacitador en espacios educativos como: Centro Universitario de Formación Docente de la UAEM, (CUDEPA-DIDEPA) Campus Toluca, Atizapán, Sultepec, Amecameca, Atlacomulco, En UVM Campus Toluca, en el Instituto Universitario del Estado de México (IUEM) campus Toluca y Atlacomulco, en SEIEM en el Estado de México en los 3 niveles (primarias, secundarias y preparatorias), en el Instituto Universitario Latinoamericano (IULATAM) Toluca.

Desde hace 9 años, participa semestralmente, como entrenador en el taller de formación intensiva con los 300 a 400 alumnos de nuevo ingreso de las diversas carreras. En 2012 continua con su preparación profesional con la formación en cambios conversacionales otorgado por Richard Bandler quien es co-creador del enfoque neuro-lingüístico.

Este proceso lo lleva a su participación en este mismo año como conferencista y facilitador del taller de “Arquitectura Cognitiva” en las “Jornadas de la Comunicación 2012” por parte de la Universidad Tecnológica Equinoccial en Quito, Ecuador.



**Figura 2.** Foto tomada del Reconocimiento otorgado a Juan Pedro en 2012 por su participación como ponente en la UTE en Ecuador (Díaz, 17/01/22)

En el año 2014 comienza el estudio de la licenciatura en psicología por parte de Univer Milinium, el cual concluye hasta el setenta por ciento de la carrera, y después solicita su acreditación como licenciado por medio de examen CENEVAL por parte de la SEP, que por un cambio en el plan de estudios de la propia universidad concluye con su acreditación como licenciado en pedagogía. Para el 2015 realiza un viaje a España para

continuar con su preparación académica, esta vez para su formación como coach en equipos de alto desempeño en un curso de EFIC en Sevilla.

Al regresar a la CDMX, un año después concluye un diplomado en Desarrollo Organizacional en el Tecnológico de Monterrey campus Santa Fe, lo que lo forma como terapeuta y entrenador sistémico. Bajo esta línea de interés, en 2017 continua en talleres de formación directamente con Bert Helliger, creador de las constelaciones familiares, así como otros con Judith Heming, Centre for Systemic Constellations. Actualmente continúa su proceso de formación en Terapia Sistémica y Constelaciones Familiares en el instituto Sowelu en la CdMx.



**Figura 3.** Foto tomada a los documentos originales Certificado de licenciatura y diplomado de Juan Pedro (Díaz, 17/01/22)

### 3.2 La crisis existencial

Ahora que ha quedado clara la formación profesional de Juan Pedro, en cuanto al conocimiento y formación profesional, nos compete describir los sucesos y los momentos en su vida que hacen, que él se acerque hacia otra formación completamente diferente a la profesional (el chamanismo). El conocimiento tradicional y chamanismo que para autores como Jonathan Ott, es este sistema de conocimiento, que es equiparable para las culturas tradicionales con el de la medicina y tratamientos occidentales.<sup>25</sup>

En el año 2009, Juan Pedro se encuentra dando terapia convencional a una de sus pacientes llamada Griselda V, asistiéndola en tratamiento para la superación de la pérdida de su padre. Esta paciente comienza a platicarle cosas que, para él, en su formación convencional y académica son incomprensibles. El avistamiento constante de sombras, sueños donde repetidamente su padre aparece dándole ciertos mensajes y cosas que ella percibe a través de sus sentidos, que aparentemente son inexplicables.

Al verse incapacitado para darle a Griselda V una explicación coherente debido a la descripción de sus síntomas, Juan Pedro decide aconsejar a la paciente que asista en la CdMx a un taller de “Sanación Energética y Chacras” (impartido por Norma Anasset Aldana), al cual él mismo ya había sido invitado por una de sus colega y amigas, pero que por su propia formación (mestiza y escéptica hasta ese momento), él consideraba como irrelevante. Un suceso y noticia inesperada llega a Pedro cuando la madre de esta paciente le llama por teléfono para avisarle que su hija había sido secuestrada y encontrada sin vida en la misma Ciudad de México.

Juan Pedro entra en una depresión fuerte después de este momento, al saber que la paciente y entonces también amiga Griselda V, lejos de ser ayudada o sanada ha perdido la vida debido a los problemas con la delincuencia que se viven en la ciudad de México. Juan Pedro trata de asistir a terapia convencional con algunos de sus amigos colegas, pero al ser este asunto algo muy profundo, no logra los resultados que desea obtener, por lo cual se ve “forzado” a asistir a este taller de sanación energética (todavía con cierto

---

<sup>25</sup> Ver en “Etnomedicina Hosqueira” Jonathan Ott en Caiuby Labate 2013

escepticismo) como manera alternativa de sanar sus propios problemas a falta de respuestas claras.

### **3.3 La iniciación.**

Aquí podemos observar que Juan Pedro se acerca a otro sistema de creencias, a pesar de su formación debido a que se encuentra en una crisis a nivel personal, directamente relacionada con la ineficacia de la terapia convencional hacia desajustes aún más profundos. Como dice Lacroix (1996), La atracción de este tipo de prácticas por parte de los occidentales corresponde a una necesidad actual de buscar otras maneras de relacionarse consigo mismos en una época de malestar y de crisis a nivel internacional. El sistema de los chacras y el manejo de energía comienzan a cambiar la visión de Juan Pedro, de tal manera que a partir del 2009 comienza y continúa con este tipo de talleres como una manera de entender la sanación mental, directamente relacionada con la espiritual. Primer parámetro tradicional presente en el pensamiento de Juan Pedro, que se encuentra en culturas amazónicas como la Shipibo, que relaciona el proceso de cura corporal con el espiritual (Laclerc, 2012:152).

Tres años continúa Juan Pedro asistiendo a este tipo de talleres con la que se convertiría en su primera maestra Norma Anasset Aldana, hasta que llega el segundo suceso en su vida que concluye con su primer acercamiento a la medicina sagrada: la ruptura de su relación amorosa con su hasta entonces esposa y madre de sus hijos de nombre Etna Laura. Llega de nuevo ese estado profundo de tristeza y depresión que (ahora lo sabe) hace que la terapia convencional se quede corta en cuanto a los aportes para su bienestar.

Norma Aldana le propone a Pedro, asistir a una ceremonia de ayahuasca como una manera más fuerte de trabajar consigo mismo y con la idea de sanar heridas más profundas. Él, en total confianza hacia su maestra energética (más comprometido con este tema que nunca) y enfrentando un proceso de depresión y caos, decide asistir a tal ceremonia con el que se convertiría en su primer maestro-chamán Edwin Castellanos de descendencia yaqui, en Chihuahua.

Hago aquí un paréntesis para mencionar que, al mismo tiempo que Juan Pedro comienza su gestación como un personaje “híbrido”, tiene contacto a su vez con otro personaje de las mismas características. Nos tomamos el atrevimiento de así mencionarlo debido a que los nativos de esta zona generalmente tienen un conocimiento de plantas sagradas acorde de la zona (que es desértica) como el peyote, y que un indio yaqui tenga conocimientos acerca de la ayahuasca, no es sino el resultado del contacto con chamanes de otras zonas de centro y Sudamérica, y con diversos agentes “polinizadores” (de la Torre, 2013: 42-43).

Entonces este nuevo maestro conocido por Juan Pedro, aparte de ser un personaje “híbrido”, es a su vez un agente “polinizador”, debido a sus constantes viajes a Perú para el aprendizaje con ayahuasca y su intercambio de conocimiento con los indígenas de esta zona acerca del manejo del peyote.

El resultado de la asistencia de Juan Pedro a esta primera ceremonia (y que para él es impactante debido al gran cambio y efectividad presentes después de la ceremonia para su propio proceso), y su ahora conciencia del indudable beneficio de las plantas sagradas para el tratamiento terapéutico de psicopatologías, síntomas psicósomáticos o simplemente malestares psicológicos, lo hace continuar trabajando consigo mismo año y medio más hasta que le surge la inquietud de comentarle a Edwin Castellanos (chamán y primer maestro) su interés por aprender a ejercer este tipo de prácticas y el trabajo con medicina sagrada. Convencido ya de su indudable beneficio y ahora con el interés de llevarlo a la práctica en sus propias prácticas profesionales como terapeuta.

Después de manifestarle esta inquietud a Edwin, él le dice que puede facilitarle el presentarle a su propio maestro, pero que para tal cosa es necesario viajar a Pucallpa, Perú (esto en el año 2012). En este viaje, Pedro conoce al que sería su segundo maestro, un indígena de la etnia Shipibo Conibo llamado Hernán Romas Lomas, y después de una ceremonia llevada a cabo con este chamán le expresa su inquietud por aprender a curar a sus pacientes con “medicina” sagrada (el nombramiento del brebaje como “medicina”, es una interpretación que Juan Pedro hace, como manera de categorización mestiza para aquello que trae consigo después de su utilización una cura).

### **3.4 Su formación extendida.**

Hernán le comenta a Juan Pedro (según su formación de chamán Shipibo), que para aprender a dar “medicina” es necesario pasar un periodo relativo en la selva, para dietar y vivir la preparación indicada para convertirse en “hombre medicina”. Este periodo se conforma primero de una visita de 3 días, después de una semana y posteriormente mes y medio aproximadamente; periodos en los cuales Juan Pedro se ve obligado a cumplir con dietas e indicaciones específicas por parte de su ahora segundo maestro, que van desde la prohibición del corte de cabello y las uñas, uso nulo de gel, desodorante y repelente, hasta la prohibición del aseo personal (los únicos baños permitidos son los que se dan con unos frutos preparados por su maestro durante su iniciación, en este caso de Ayahuma), llevar a cabo una dieta muy específica que solo permite la ingesta de un par de peces (presentes en los ríos amazónicos), arroz hervido, plátano macho sin cocer, papa hervida y la estricta prohibición de condimentos como el picante, la sal y la pimienta. La ingesta de algunas plantas afines a la ayahuasca en la preparación chamánica shipibo, es también importante para la preparación de su cuerpo (según menciona Juan Pedro en la segunda entrevista realizada), ya que le hacen ingerir agua hervida de tabaco, agua hervida de plátano macho (también llamada Pururuca); y en las noches de ceremonia, se usa tabaco oscuro fumado.

Todo esto bajo la visión (enseñada por su segundo maestro) de que tu alma siempre está lista para recibir “medicina” sagrada, es el cuerpo el que se prepara y purifica para el mejor aprovechamiento de la ayahuasca (lo cual según las vivencias de Pedro requiere una intención impecable para no desistir).

El ahora segundo maestro de Juan Pedro (pero primero de formación tradicional), le comienza a enseñar la manera de limpiar su cuerpo para el mejor aprovechamiento de la “medicina”, y le dice que a través de estas ceremonias, donde su cuerpo ya está preparado, será la medicina misma quien lo corone (la coronación la menciona Juan Pedro, según lo aprendido con su maestro, como la manera en la cual la “medicina” misma a través de la interpretación del chamán te nombra listo para utilizarla, manejarla y darla a las demás personas), y para que él pueda iniciar su camino como “hombre medicina” también.

Al respecto, este maestro le menciona tres niveles a alcanzar en el uso de la ayahuasca, otorgados como ya dije anteriormente por la medicina misma, y que desde el logro de la coronación en el primer nivel hasta el último podrá utilizar a la “medicina” para sanar a las demás personas: Onaya (aprendiz de maestro), Mereya (Maestro) y Muralla Banco (maestro de maestros). El número de ceremonias en este contexto no tiene nada que ver con la coronación, es más bien la interpretación de las visiones de cada ceremonia lo que decidirá cuándo se llevan a cabo las coronaciones de cada nivel.

Hemos visto que unas de las formas más comunes de elección de un futuro chamán es el encuentro con un ser divino, que se le aparece durante un sueño, una enfermedad u otra circunstancia cualquiera, le revela que ha sido escogido y lo incita a seguir de ahí en adelante una nueva forma de vida (Eliade, 1960: 37).

Después de la ceremonia número ochenta, el maestro de Juan Pedro comienza a observar rasgos elementales que le empiezan a dar a entender que la “medicina” está diciendo, que él está listo para pasar al siguiente nivel de aprendizaje. Como parte de la preparación de Pedro, su maestro lo hacía tomar baños de Ayahuma, un fruto de una planta del amazonas que se asemeja a una palmera y que en su parte superior tiene unos pequeños cocos que más bien parecen guanábanas en forma y contenido. Pero no así en su consistencia, puesto que son muy duros y que, según la cosmovisión del maestro de Pedro, sirve para limpiar el campo energético de la persona que está trabajando los asuntos de la ayahuasca.

Todo esto va dirigido hacia que, la primera señal de la inminente coronación de Pedro fue la visión en ceremonia del espíritu de la Ayahuma, en forma de un hombre gigante y musculoso de un color café semejante al de este fruto (Álvarez, 2021), que se acerca a él de manera pacífica y lo abraza y acogía en su lecho durante unos momentos; siendo esta de las primeras señales que el maestro de Juan Pedro interpreta para la inminente coronación.

A manera de paréntesis se dice que la preparación chamánica al interior de la selva, en numerosas regiones, los aprendices ayahuasqueros asisten durante largos meses al bosque a ingerir grandes cantidades de alucinógenos y se nutren sobre todo de plátano y pescado (Narby, 1997:62).

Pocas ceremonias después, Juan Pedro sigue el buen camino de la formación chamánica y de las visiones e interpretaciones acerca de la coronación con la medicina. Esta vez, platica a su maestro haber tenido la visión de una anaconda enorme que traga su cuerpo, él se pierde dentro de ella, pero tiene la sensación de una limpieza y pureza que le trae estar dentro de ella (limpieza energética según la interpretación de su maestro), para posteriormente ser regurgitado por la anaconda. Continuando así con las señales que la “medicina” hace con quienes están listos.

Pasada la ceremonia número noventa (aproximadamente), Pedro sigue en la senda correcta según su maestro teniendo lugar a otra visión, que en su siguiente ceremonia dará lugar a su coronación, en la cual él se encuentra en una bolsa con líquido amniótico, en posición fetal se siente flotar, en la total oscuridad. Después de un momento se observa siendo dado a luz desde el vientre y órganos reproductores de un Jaguar hembra, al ser dado a luz tiene la sensación de la piel del jaguar siendo su cobija, poco después nota que la piel del jaguar ahora es su propia piel, que ahora lo cobija y es justo aquí donde él tiene la clara sensación de hacerse uno mismo con la “medicina”, de ser la “medicina” misma quien estaba dándolo a luz. La interpretación que hace su maestro es que la “medicina” misma le ha dicho a Juan Pedro que está listo y es ahora un Onaya (la “medicina” lo ha coronado), iniciado ya en el camino del aprendizaje con las plantas sagradas y listo para poder comenzar y perfeccionar su práctica en México.



Figura 4. Foto tomada de la foto original, 2o maestro de Juan Pedro, Hernán Romas Lomas recolectando chacruna y mariri (Díaz, 17/01/22)



La conclusión de la coronación como tal se da cuando, en la siguiente ceremonia después de la visión clave, el maestro de Juan Pedro presta a él su indumentaria (atuendo y un instrumento en forma de sonaja), para que los lleve consigo en la nueva ceremonia después de la visión de coronación, presentándolo así al servicio del espíritu de la ayahuasca.

A continuación, se hablará de la ética profesional de Juan Pedro, siendo una de las más grandes fortalezas de este trabajo, gracias a su formación académica y después chamánica; y es por esto que él se centra solamente en el uso terapéutico de la ayahuasca, descartando por completo el uso recreacional. El uso recreacional del brebaje, a su vez carece de ética profesional (y es una gran debilidad y amenaza), puesto que algunos pseudo chamanes, solo utilizan la “medicina” para enriquecerse o para cometer actos ilícitos (robos, estafas e incluso violaciones); y estar de verdad al servicio de la “medicina” te hace comprender que su utilización indebida de manera preconcebida trae consigo problemas legales si, pero también energéticos y espirituales (visión chamánica tradicional).

### **3.5 Ética Profesional.**

Este apartado es de suma importancia para el trabajo, debido a que el uso terapéutico de la ayahuasca, es una de las formas más seguras y eficaces de trabajar con emociones y psicopatologías, en el campo de la salud mental y demostrado a través de investigaciones científicas antes mencionadas. Sin embargo, la explosión del uso recreacional del brebaje de la mano (que es pertinente al neochamanismo) de la espiritualización de los mestizos, ha dejado a su paso una gran ola de anomalías en cuanto a la ética que conlleva el uso y dirección de la ayahuasca en ceremonias.

Como ya se mencionó con anterioridad, cuando se toma el brebaje, el cuerpo entra en un estado de catarsis física y vulnerabilidad (emocional y física) que, al ser dirigido de una manera correcta por un guía preparado, facilita el acceso a memorias traumáticas y a liberación de emociones a través de la aceptación. Pero qué pasa cuando este estado de vulnerabilidad y catarsis es manejado por alguien que carece de experiencia y preparación o peor aún por alguien con intenciones no éticas.

En la actualidad hay un sinnúmero de personas interesadas en el aprovechamiento financiero y en las ventajas económicas que trae el dar de la ayahuasca a las personas, desvaneciendo por completo el uso por servicio, para curar a las personas, o por el solo interés de hacer el bien (como se hacía en uso tradicional). En este apartado no se pretende aludir a la romantización del uso tradicional, sino más bien a todas las anomalías presentes en los usos de la ayahuasca que salen de la esfera tradicional.

Existen un sinnúmero de accesos a ceremonias de ayahuasca en uso recreacional (carece de preparación tanto física como mental por parte de los asistentes y del facilitador). En internet y en las redes sociales y a través de los mismos medios por los cuales se empezó a dar a conocer las anomalías presentes en algunas prácticas en ceremonia (tanto en la zona de la selva amazónica como en México, que es donde se lleva a cabo esta investigación). Un gran número de páginas y sitios de internet acusados por promocionar uso ceremonial de ayahuasca, y después robar, estafar o incluso hasta violar a los asistentes.

Este fenómeno, al punto de vista de esta investigación, se debe a la falta de preparación de las personas que ofrecen la ayahuasca, pero también a una gran falta de ética profesional, de la cual se carece en este aspecto, que solo encuentra la manera de conseguir y dar “medicina” por beneficios económicos. El uso recreacional del brebaje tiene grandes riesgos a considerar, tanto la falta de experiencia del guía para manejar estados emocionales complicados de los asistentes, como para los asistentes en sí, al no ir en condiciones de preparación adecuada para recibir la “medicina” (dieta, limpieza energética, no consumo de drogas) y al presentar un riesgo para su integridad física.

Al respecto del tema de los facilitadores, Fericgla nos menciona que si quieres tener una experiencia de la grandeza a la que puede encaminar la ayahuasca, sé escéptico con la moda y asegúrate de que quien llevara la sesión es alguien con experiencia real y conocimientos sólidos (Fericgla, 2018:65).

Los datos recolectados con respecto a la forma de trabajo ceremonial de Juan Pedro, y que lleva implícita (pero de manera clara) su ética profesional, fueron obtenidos gracias a una de las entrevistas directas que, se le realizaron, tratando de darle un gran énfasis

a la manera de utilización terapéutico-ceremonial para remarcar la efectividad y fortaleza presentes en esta manera de práctica.

Primero que nada, no se les da ceremonia a los pacientes, a menos que tengan al menos una o dos sesiones de terapia convencional (o sesiones de trabajo terapéutico previas), a través de la cual se diagnosticarán las situaciones emocionales a tratar, y se les darán las indicaciones en cuanto a la dieta y preparación para la ceremonia, nunca se cita a ceremonia sin diagnóstico terapéutico-psicológico e indicaciones previas.

Después de esto, Juan Pedro cita a las personas en su domicilio, dentro de un fraccionamiento en una zona residencial (se describe el entorno dando a entender que es seguro, puesto que las personas del lugar conocen a Pedro y saben de sus prácticas terapéuticas). En dicho lugar es donde también se llevan a cabo las sesiones de terapia, las personas saben bien quien es Juan Pedro, su formación académica y a lo que se dedica.

Estando en el lugar los asistentes, se practica un ambiente de respeto en todo momento, desde el respeto en los lugares de estacionamiento del fraccionamiento, hasta el trato con los pacientes. En cuanto al trato con los pacientes se les avisa que Juan Pedro o su asistente (Estela) podrían acercarse a soplar un poco de tabaco en la parte superior de la cabeza, cuello, manos y en la boca del estómago, o poner agua florida en las manos o rapé en la nariz en caso de ser necesario.

Con respecto a los ceremoniantes que llegan a tratar situaciones de acoso sexual y violación, al momento de anunciar estas últimas condiciones de la ceremonia, Juan Pedro les pregunta si tienen algún inconveniente con el proceso, de ser así, se puede elegir que estos últimos pasos del tabaco y el agua florida sean hechos por Estela, evitando así una situación incómoda en cuanto al contacto físico sobre todo en mujeres.

Se habla también con los pacientes acerca de un acuerdo de confidencialidad, a través del cual él propicia, primero que no haya pacientes que se conozcan entre sí (a menos que ellos estén de acuerdo), y segundo para no hablar, más que en el ambiente terapéutico ceremonial, de lo vivido por otros pacientes. Esto da tranquilidad a los pacientes en cuanto a la discreción de sus situaciones emocionales, además Juan Pedro no anuncia su trabajo ceremonial por medio de redes sociales o internet, los pacientes

llegan a terapia por recomendación de otros pacientes que se han tratado con él, y gracias a la alta efectividad que las personas descubren en su manera de trabajo terapéutico-ceremonial. También omite el internet como una manera de evitar crear morbo con respecto a las personas que están interesadas en el uso recreativo, pero no el terapéutico de la ayahuasca.



**Figura 5.** Foto tomada de la foto original, Juan Pedro explicando a sus pacientes las normas éticas y prácticas de las ceremonias (Díaz, 17/10/22)

Lo importante, en el caso de los investigadores en el área de la salud y la biomedicina es revelar las propiedades y los efectos de la ayahuasca de modo que pueda apuntarse el potencial terapéutico de la sustancia. Y así, una vez que el paciente descubre la alta efectividad en cuanto a la aceptación/resolución de sus situaciones emocionales, y la seguridad y respeto llevados a cabo en la práctica, no tardan en recomendar al terapeuta (así es como llegan a él la mayoría de los pacientes) por todos los beneficios en su manera de trabajo.

En cuanto a la ética, Juan Pedro está convencido que los pacientes regresan a él y lo recomiendan gracias al gran ambiente de respeto, confidencialidad, cuidado y empatía que se logran generar en el trabajo ceremonial sincrético, y que para la terapia es de suma importancia, ya que el paciente puede sentirse cómodo de trabajar sus situaciones emocionales en un lugar seguro con personas y un terapeuta confiable.

### **3.6 Su condición actual.**

En la actualidad, Juan Pedro continua su preparación con “medicina” sagrada con los Shipibo, con su ahora tercer maestro llamado José Huaymacari, después de esta última coronación Pedro asiste con un nuevo maestro que conoce en el proceso, y que va más acorde a las ideas que él tiene de trabajo con la medicina, quien le dice que la preparación con la medicina tiene que ser continua, por lo cual Pedro desde entonces (2012) y hasta la actualidad realiza retiros de medicina sagrada, como el los llama, dos veces al año por periodos de tres semanas por vez. Su llegada al siguiente nivel (Mereya), será otorgado de nuevo por la “medicina” sagrada y él seguirá viajando a Perú con su maestro y perfeccionando su práctica en México, como lo ha hecho hasta el día de hoy.



**Figura 6.** Foto tomada de la foto original, José Huaymacari actual maestro de Juan Pedro en el espacio ceremonial dentro de la “Maloca” o cabaña (Díaz, 17/01/22)

Es importante resaltar que la triangulación de información, como una de las maneras más fáciles de comprobar la obtención de información fidedigna, siempre será importante para este tipo de trabajos. Tal actividad fue realizada gracias a la revisión de un artículo llamado “Terapias francesas y curanderismo Shipibo”(2012) de Rama Laclerc y un documental llamado “El último Chamán” (2016) ambos dedicados al estudio del trabajo con ayahuasca en la etnia Shipibo, y que nos hacen observar que los patrones y vivencias de tal preparación chamánica que son vividos por Juan Pedro, coinciden perfectamente con la descripción de rasgos culturales presentes en este par de documentos científicos (por así nombrarlos) y a su vez descritos por Juan Pedro en dos entrevistas formales.

Un ejemplo claro se encuentra en la carga simbólica, que se le da al proceso de dieta que se vive para el buen aprovechamiento y el trabajo con la ayahuasca, que para los Shipibo es tan importante como la ingesta del brebaje mismo. Otro es la relación que se tiene del bienestar espiritual directamente relacionado con el corporal; ya que para los Shipibo la manifestación de malestares corporales tiene que ver con alguna deficiencia a nivel espiritual. Los indígenas basan sus rituales de curación en su relación con los espíritus de las plantas (Laclerc, 2012: 145).

Juan Pedro toma ayahuasca debido a que se encuentra en formación chamánica, hago este pequeño paréntesis debido a que en el artículo acerca de los Shipibo antes mencionado deja muy claro que la visión de cura con respecto a la ingesta del brebaje es un aspecto mestizo y que en esta etnia es utilizada solamente por el chamán para entrar al mundo de los espíritus y diagnosticar a las personas que se dicen enfermas. Una cuestión importante e interesante surge aquí, su idea de cura va más especificada a dietar cierto tipo de alimentos tras ser diagnosticados por el chamán (sin tomar el brebaje el asistente), y así encarrilar de nuevo su cuerpo hacia la estabilidad física con la espiritual.

Este tipo de vivencias, por parte de Juan Pedro, tanto en el ámbito profesional como en el tradicional, dan como resultado su gestación como terapeuta “híbrido” (García Canclini, 2009:88). En el sentido en el cual el encuentro en sí mismo de dos sistemas de pensamiento completamente distintos, despiertan su interés por el tratamiento de sus propios pacientes con “medicina” sagrada, pero a través del diagnóstico de problemas psicológicos a través del modo de terapia convencional (citas de hora y media de charlas con el paciente para la identificación de elementos que puedan ser considerados como problemas emocionales a través de la comprensión de los sistemas cognitivos de cada paciente).

Después de esta preparación, él se concibe como un terapeuta – “hombre medicina”, lo cual en definición ya es un personaje “híbrido”, teniendo la característica de la gestación de algo nuevo (terapeuta – “hombre medicina”). Esta última característica es elemental para que se lleve a cabo el proceso de hibridación, según autores como Reneé de la

Torre y Néstor García Canclini,<sup>26</sup> debido a que el solo contacto cultural, sin tal gestación se puede observar simplemente como un contacto sincrético (que tiene en contacto distintos elementos, pero que no gesta nada nuevo).

Dejar claro esto último para el trabajo, es importante, debido a que Juan Pedro es un personaje “híbrido”, sin embargo, la manera de terapia alternativa que trabaja con la ayahuasca y sus pacientes es una práctica sincrética, tomando en cuenta que la mayoría de sus pacientes lo buscan por su formación profesional (terapeuta) y la mayoría de ellos (hasta su primera asistencia a ceremonia), desconocen su preparación tradicional. Los pacientes que acuden a terapia convencional con Juan Pedro para el diagnóstico de sus malestares emocionales y que después se les hace la sugerencia de la ceremonia, son pacientes que en su perspectiva (y confirmado por Pedro en las entrevistas), aun van persiguiendo el binomio mestizo de enfermedad-cura presente en la medicina institucional. Y es justamente por eso que las ceremonias alternativas que él maneja han sido nombradas como sincréticas y no como híbridas, en el estricto sentido por el cual los pacientes tienen una visión mestiza de sus malestares y van tras lo que llamamos una cura.

Ahora que se ha dejado clara la formación tanto profesional como chamánica de Juan Pedro, en el siguiente capítulo abordaremos el tema de cómo es que él introduce a su manera de terapia convencional, la utilización de la ayahuasca para convertirla en una forma de terapia alternativa. Para este momento, Pedro se da cuenta (y a través de su interpretación profesional) que la “medicina” (ayahuasca) lo que hace es balancear y equilibrar las estructuras y necesidades emocionales y psicológicas de cada persona, que a través de la comprensión les permite liberar sentimientos guardados en cuanto a vacíos que creen tener (de acuerdo con su propia interpretación). A partir de este momento, él pone en un lugar privilegiado a las plantas sagradas, con la intención de no negar la parte científica (debido a su formación), sino de tomar en cuenta las fortalezas de ambos tipos de conocimiento.

---

<sup>26</sup> Ver: “Culturas Híbridas” Néstor García Canclini 2009 y “Los New Agers” Reneé de la Torre, 2016.

Juan Pedro logra resolver en medio de su propia gestación como personaje “híbrido” las respuestas a preguntas existenciales inquietantes como: ¿Quién soy yo?, ¿Quiénes son las demás personas?, ¿Cómo puedo ayudar a las demás personas a auto-ayudarse y auto comprenderse? Y es en medio de estas cuestiones que él mismo se plantea y se hace consiente que ha encontrado una manera más eficiente y rápida de poder sanar heridas internas y de poder ayudar a sus pacientes a comprenderse mejor.

En una de las entrevistas, él menciona que, a su entender, los modelos científicos establecen un diagnóstico en cuanto a las carencias personales a trabajar en la terapia convencional, pero la “medicina” es la manera de poder entrar en lo profundo de la mente para poder liberar este tipo de sentimientos. Se hace consciente de haber encontrado una manera más eficaz de sanarse y poder sanar a otras personas. Pensando desde ese primer acercamiento en 2009, que a sus herramientas científicas les hacía falta algo. La “medicina” le otorga la posibilidad de ir más allá de la corteza pre-frontal, más allá de lo que llaman “ego”, a lo profundo de la mente y desde este acercamiento poder liberar memorias traumáticas (Álvarez, 2020).

#### **CAPÍTULO IV. EL ESTILO Y LA TRADICIÓN DE LA CEREMONIA DE AYAHUASCA USADA POR JUAN PEDRO ALVARES CERVANTES.**

En este apartado se describirá la manera en la cual Juan Pedro lleva a cabo sus sesiones, primero hablaremos del ritual que atañe a la ceremonia como tal, una ceremonia que se ha manejado como sincrética debido las características de los pacientes de Juan Pedro (mestizos en su mayoría), manejándolo a él como único personaje “híbrido”.

La formación como facilitador de Juan Pedro ha sido con la etnia Shipibo (norte de Perú), pero ha incorporado elementos de al menos otra cultura ayahuasquera (como la utilización de rapé<sup>27</sup> por ejemplo, que es colombiano y que difiere del tabaco peruano que también es nicotina rústica pero es fumado), por lo que se dedicará uno de los apartados de este capítulo para describir que estrategias rituales lleva a cabo en su ceremonia.

---

<sup>27</sup> Es tabaco finamente molido al cual a veces se le agrega carbonato de calcio y que se consume de manera esnifada para lograr mayor introspección. Documental “Plantas de Poder” en su apartado sobre ayahuasca. Canal Trece, Colombia.



En este momento será de suma importancia para la descripción mencionar los usos ceremoniales (en este contexto) que se le dan a los ícaros, a la música que se utiliza durante la ceremonia, a las plantas afines que se utilizarán y de donde proviene el conocimiento que lleva a considerarlas e incorporarlas a la ceremonia.

Una vez analizados y descritos los elementos ceremoniales se describirá la ceremonia en específico, de cada uno de los pasos a seguir como asistente y los que sigue Juan Pedro como “hombre medicina” - en este momento se oscilará la descripción entre el paciente y él como una manera de dar a conocer al lector como es que se vive la ceremonia desde ambas partes-, con la finalidad de describir un estilo particular utilizado para trabajar con la ayahuasca.

Por último, abordaremos los aspectos simbólicos presentes en la ceremonia. Este es uno de los aspectos claves a abordar que, para el ser humano como ser simbólico, es de vital importancia el tiempo del ritual, ya que a través de él también podrá curarse; y recordar aquí que la importancia del ritual para el ser humano es equiparable a la importancia de la utilización de la medicina misma<sup>28</sup>. Como la mayoría de los rituales tienden a efectuar un papel desarrollador y estructurante para el buen funcionamiento de la personalidad, en la medida en la que promueve la inserción social y el consecuente ajustamiento del individuo en su grupo, que es justamente la intención en la rama terapéutica.

#### **4.1 Ritual.**

Lo que pasa fuera del individuo, refiriéndonos al ritual, en este caso radica su importancia en cómo es, que este ambiente externo ayudará al paciente de una manera favorable al desarrollo del éxito de su ceremonia (la comprensión y aceptación de vivencias traumáticas es una señal de éxito según Juan Pedro).

Las ceremonias se hacen durante la noche, siendo fiel Juan Pedro a lo que aprendió acerca de chamanismo en la etnia Shipibo, se utiliza tabaco para limpiar el campo energético del medio-ambiente en el que se llevará a cabo la ceremonia, y para limpiar a los asistentes<sup>29</sup>; los símbolos exógenos que experimentará el asistente son importantes

---

<sup>28</sup> Levi-Strauss estudia la importancia simbólica del ritual para el ser humano en obras como “Antropología Estructural” 2006 o “Mito y significado” 2002.

<sup>29</sup> Artículo “Terapias Francesas y Curanderismo Shipibo”, Rama Laclerc, 2012.

puesto que, simbólicamente le ayudarán en el proceso con sus emociones, y a estar en paz con su cambio de visión o nueva visión de las cosas.

Tratamos de marcar que, para los asistentes, aunque no lo sepan, los aspectos en el ambiente ceremonial son tan importantes como la “medicina” misma para el éxito de su ceremonia; y que al vivir todo el ritual se someterá a una experiencia que termine por cambiar su visión, primero de su malestar psicológico (enfermedad), pero también de su sistema de pensamientos completo.

El cambio de perspectiva acerca del cual se observan las cosas será un gran motivo de este choque de pensamientos, ya que a través de la “medicina” y del ritual, o lo que Esther Jean Langdon llama aspectos performativos<sup>30</sup>, se producirá un cambio de visión en un panorama general por parte de los asistentes, lo cual ayudará a una experiencia de cura (no olvidemos que eso espera el paciente) totalmente real; el autor Young en 1976 afirmó que la mayoría de los rituales de cura responden a importantes cuestiones cosmológicas y ontológicas que surgen frente a enfermedades graves.

Lo importante en este aspecto, menciona Juan Pedro, es que el paciente a través del ritual y de la “medicina” pueda acceder a memorias traumáticas que generalmente son bloqueadas. El poder primero desbloquearlas, pensarlas y repensarlas ayudará a que a través de la resignificación y nueva visión de estas memorias traumáticas termine por aceptarlas, agradecerlas y finalmente superarlas a través de un nuevo ambiente de comprensión que nace de otra manera de entender las cosas. Sullivan señala que las diferentes tradiciones de cura marcan diferentes apreciaciones sobre la naturaleza de la realidad, que pueden ser cósmicas (en el caso de las tradiciones chamánicas) o químicas (en el caso de la biomedicina) (Sullivan, 1987: 397).

Para la ceremonia de Juan Pedro, es importante el ambiente ritual que se vive, no olvidemos que para sus pacientes la sensación de cura es trascendental, al ser mestizos, eso es lo que esperan con su asistencia. Los aspectos rituales como la oscuridad de la noche, los símbolos arquetípicos de cosmovisión Shipibo en el entorno en el que se lleva a cabo la ceremonia (cuadro de un jaguar, símbolos sagrados Shipibo), la vestimenta de

---

<sup>30</sup> Ver en “La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance”. Esther Jean Langdon 2013.

Juan Pedro que normalmente consiste en un ropaje blanco con símbolos Shipibo y la limpieza del entorno con tabaco, además de los mapachos (tabaco oscuro para limpieza del paciente) que se le dan al paciente; lo comienzan a introducir en un contexto cargado de símbolos, que dota al inconsciente y que lo introducirán al tiempo de la ceremonia.

La otra parte importante del ritual es la “medicina” sagrada y todas las plantas afines que se utilizan para el buen desarrollo de la toma de ayahuasca, el mundo simbólico y cosmovisión del paciente serán transformados radicalmente con el único propósito de ayudar a su cerebro a atravesar bien el proceso de cura.

Schultes y Hofmann dicen al respecto: “si aceptamos que la realidad es el producto de la interacción entre un emisor y un receptor, la percepción de una realidad distinta bajo la influencia de alucinógenos puede ser explicada por el hecho de que el cerebro, que es donde se encuentra la conciencia sufre dramáticos cambios bioquímicos. El receptor se ve ajustado para recibir otras longitudes de onda distintas a aquellas asociadas con la realidad normal y cotidiana. Desde esta perspectiva, la experiencia subjetiva de la realidad es infinita, dependiendo de la capacidad del receptor que puede ser transformada ampliamente a través de modificaciones bioquímicas en la esfera cerebral” (Glockner, 2016: 329).

Cuando en el proceso ritual el paciente comienza a vivir estos cambios, y otras emociones, el “hombre medicina” debe estar atento a sus necesidades, atender a sus dudas o deshacer sus bloqueos emocionales en caso de que le esté costando trabajo profundizar en el interior. Queda a completo criterio de Juan Pedro de qué manera interviene para la ayuda del paciente. Si el paciente se atora emocionalmente podría utilizar el rapé que es una de sus plantas afines, dar más “medicina” o incluso limpiar al paciente con tabaco, si así lo cree necesario (Álvarez, 2020), con el único fin de una ceremonia que cumpla con el propósito principal y ayude al paciente a hacer el trabajo terapéutico esperado.

Para comenzar con la ceremonia, y antes de la toma de la “medicina” Juan Pedro limpia el campo energético de donde se lleva a cabo (en la sala de su casa, en un espacio libre y despejado, con unas colchonetas, cubetas y papel de baño para los asistentes), fumando tabaco y soplándolo, primero al espacio en particular y después a los asistentes,

con la idea de limpiarlos también. Es esencial que el chamán tome ayahuasca, para que se introduzca al mundo de los espíritus y pida sus favores, para ayudar a sus asistentes a través de estos favores y para poder bien intervenir cuando se le requiera (Narby, 1997:104).

Para los Shipibo ser espiritual significa concretamente estar en contacto con los espíritus, tener la capacidad de dialogar con ellos y conseguir sus favores. Para los mestizos ser espiritual tiene relación con los poderes del espíritu, con el fin de estar en armonía y en paz consigo mismos y con los demás.

La ceremonia empieza a caracterizarse como sincrética desde el momento en el cual también los pacientes toman “medicina”, pero también lo es debido a que la mayoría de los pacientes son mestizos, además de que con esto último también va unida la relación de la toma de “medicina” con una cura y en específico con la psicoterapia.

Se menciona esto en el apartado correspondiente al ritual debido a que, en este aspecto los factores simbólicos del ritual estarán ejerciendo, a través de los aspectos performativos y la ceremonia una función de cura, que será su primera manera de acercamiento con la ceremonia tradicional y que concluirá con sus vivencias, visiones y las interpretaciones del “hombre medicina” después de la toma de ayahuasca.



**Figura 7.** Foto tomada de la foto original, Juan Pedro y el ambiente ceremonial adaptado para sus pacientes (Díaz 17/01/22)

## **4.2 Las Estrategias Ceremoniales.**

En la ceremonia sincrética que describimos en este trabajo, las estrategias ceremoniales tendrán elementos adaptados de la formación chamánica Shipibo perteneciente a Juan Pedro, con otros elementos terapéuticos aplicados desde su formación académica (como la música por ejemplo), hasta otros elementos culturales tomados de una región distinta; tal es el caso del rapé, que proviene del chamanismo colombiano<sup>31</sup> y que se adapta a esta manera ceremonial, convirtiendo a Juan Pedro en lo que Reneé de la Torre llama un agente “híbrido polinizado”.

La manera particular de la ceremonia sincrética se da gracias a todas las adaptaciones y elementos particulares que se han agregado como estrategias a aplicar en el ritual llevado a cabo en Toluca (estudio de caso), desde las distintas formas terapéuticas como la música o la charla directa con el paciente si algo quiere expresar en ceremonia, hasta la inclusión de los elementos que se crean útiles para los asistentes. Por ejemplo, la facilitación de un entorno cómodo para desenvolverse como asistente.

Se han incluido aspectos de un par de culturas tradicionales, como algunas estrategias a trabajar de manera terapéutica, teniendo como aspecto importante la manera ritual del “hombre medicina”. El chamán shipibo es un vector energético y espiritual, te deja la libertad de acceder a tu información cerebral según tus necesidades; a través de él, del sonido de sus cantos y de su avidez egótica te permiten recibir la ayuda, acceder a todos los planos de curación, campos telúricos y cósmicos, la vibración de la voz del chamán es una nave espacial en la cual atraviesas toda esta dimensión (Sharon, 2004: 96).

### **4.2.1 Ícaros.**

El ícaro es el nombre utilizado para denominar a los cantos mágicos y sagrados utilizados en la medicina tradicional amazónica. Son cantos utilizados por los chamanes en rituales de sanación, a través de estos cantos se invoca a los espíritus y se pide ayuda e intervención. Han sido declarados patrimonio cultural de la nación en Perú en el año 2016.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Canal Trece productora Camino (2020), <https://canaltrece.com.co/programas/originarios-plantas-de-poder>, julio-diciembre.

<sup>32</sup> Consultado en el Diario oficial de Bicentenario “El Peruano” No. 68-2016.VMPCIC-MP

Un ícaro es para el “hombre medicina” un canto que llama a la energía o espíritu de las plantas que se dietan o se consumen como la ayahuasca o el tabaco; y con el canto llamas a la energía de esa planta como un asistente que se manifiesta de él hacia afuera. Para el asistente es una energía y ancla con el mundo físico, quien recibe energía como vibración, al abrirse distintos campos de realidad el canto te mantiene unido a esta realidad, dirige la mente llevándola al sitio de trabajo y no permitiendo que se pierdan en el camino (Álvarez, 2021).

En el estado de catarsis física y percepción modificada de la realidad que la mente está atravesando, el papel de los cantos chamánicos es importante para la cosmovisión shipibo, mostrando al cerebro que atraviesa por un modo perceptual modificado, que la realidad como la conoces sigue presente y puedes experimentarla a través de la voz del “hombre medicina”, sirviendo también psicológicamente como una manera en la cual a pesar de las sensaciones y sueños que estas percibiendo, la realidad sigue presente, en este momento, a través de la voz del guía.

Ahora bien si lo anterior es la manera de percepción del canto para el paciente, para el “hombre medicina” es toda una herramienta que mantiene a raya a sus pacientes en cuanto a sus miedos por las sensaciones perceptuales nuevas, y a través del cual cobra una carga simbólica, energética y vibracional que convierte a estos cantos mágicos en verdaderos asistentes y ayudantes en el ritual, formando un elemento importante para las estrategias ceremoniales tanto de los shipibo como de las ceremonias adaptadas a nuestro contexto.

Estos cantos sirven para llamar a la fuerza del “cipo” como se le suele decir. Por otro lado, sirven para conducir a los pacientes a través de la sucesión de imágenes y sensaciones producidas por la bebida, como un silbido al rebaño. Así sin preliminares ni comillas descubrimos que el ingerir yagé es inevitablemente beber su contexto<sup>33</sup>.

Ahora que se entiende que los cantos son herramientas que el “hombre medicina” utilizará a su favor y lo útiles que son para él, nos queda solamente explicar cómo y de dónde provienen estos cantos sagrados y la manera en la cual se obtienen y obtiene el

---

<sup>33</sup> Ver en “Sueño y miedo en una noche de verano” André Viana, 2013.

permiso (si se le puede llamar así) directamente del mundo de los espíritus para la utilización de estos mismos a su favor en las ceremonias que lleva a cabo.

Es algo ya conocido en las culturas tradicionales que la obtención de cantos rituales o de poder, para el trabajo chamánico se da casi siempre a través de un estado modificado de conciencia que el “hombre medicina” cruzará a través de un ritual que tenga que ver con su preparación y formación como curandero, y en este caso estos cantos de poder se obtendrán en ceremonia a través de la toma de ayahuasca.

Estos rasgos culturales se conocen también en muchas otras culturas tradicionales, por ejemplo, al autor Carlos Castaneda se le enseña que en su preparación chamánica debe aprender, los cantos que mezcalito (peyote) le enseñara a través de un mitote, que es una ceremonia de “medicina” sagrada en la cual solo los chamanes y sus aprendices pueden estar; incluso después se menciona que será el peyote mismo quien enseñe también al autor una danza.<sup>34</sup>

Serán las plantas sagradas mismas quienes, a través de la inmersión en el mundo de los espíritus (cosmovisión shipibo), guiarán al “hombre medicina” en preparación a través de sueños en los cuales escuchará, o más bien se le obsequiará estos cantos como ayuda para su posterior realización propia de ceremonias.

La inmersión a través de lo espiritual revelará al curandero, no con palabras, sino mediante entes, guías, simbología o arquetipos generalmente (ya que está en un mundo en donde las palabras no existen) los cantos de poder que él podrá utilizar, que además serán de vital importancia en las ceremonias sincréticas debido a que tienen que ver con la inmersión de pacientes mestizos, al mundo tradicional y a un mundo simbólico diferente.

Los sueños pertenecen a una clase de presagio según los cuales las entidades que no pueden hablar revelan lo que ven mediante signos metafóricos estándar, en contraste las alucinaciones son entidades activas y, en sí mismas, interactúan directamente con el sujeto experiencial. Los espíritus son visibles de manera directa y cantan; los cantos son

---

<sup>34</sup> Ver: Castaneda, Carlos (1971), *Una Realidad Aparte*, México, Fondo de Cultura Económica.

las formas lingüísticas orales más intensificadas, llevando a cabo de manera directa transformaciones en el mundo (Gow en Caiuby Labate, 2013: 84).

Es obvio que el “hombre medicina” lleva a cabo en sí mismo transformaciones dramáticas en la manera de ver el mundo del paciente invitándolo a asistir en ceremonia, pero las herramientas con las que cuenta, de una manera simbólica y de una manera física también lo harán estar seguro de un drama ceremonial consiente en pro de la ayuda terapéutica al paciente.

#### **4.2.2 Música.**

La música en las ceremonias tradicionales se lleva a cabo generalmente desde el momento en el cual se asiste al lugar de la ceremonia y se utiliza en primera instancia como una manera de hacer sentir relajación y tranquilidad al ceremoniante, por la posible tensión o miedo previos que pueda existir con respecto a la experiencia en puerta.

La manera tradicional shipibo es a través de “sonajas, flautas, zampoñas y tambores” que funcionan a manera de percusiones<sup>35</sup>, tratando estas desde el principio de relajar al asistente y posteriormente, utilizarlas como apoyo y fuerza para el “hombre medicina” mismo en su labor de curación. Esta es una de las tantas prácticas que ha tendido a hibridar, debido a que la adaptación de la música (que es tradicional), depende del contexto de la ceremonia y de su resignificación, dependiendo también de quien la lleva a cabo.

En la manera sincrética de la ceremonia que lleva a cabo Juan Pedro, la música se utiliza con un equipo de sonido conectado a la energía eléctrica (que en caso de ser en la selva sería imposible), y la música que se sintoniza será dependiendo del estado de ánimo de los ceremoniantes, además de que su utilización en este caso es por completo una técnica terapéutica.

Dice Juan Pedro que la aplicación de la musicoterapia parte de la aplicación terapéutica Gestalt, en la cual se utiliza la teoría del sonido que habla de cómo los distintos

---

<sup>35</sup> Degan, Raz (2016) “El último Chamán”: <https://www.netflix.com/mx/title/80121855>, marzo del 2020.



instrumentos provocan distintas respuestas emocionales. Los instrumentos de cuerda ayudan a conectar con la tristeza, las percusiones como el tambor se utilizan para empoderar a alguien, acompañado con cantos rituales que dejan mensajes en la mente inconsciente y finalmente el piano y otras músicas rítmicas para fortalecer y reforzar la experiencia cósmica/extática (Álvarez, 2021).

Se cree que a través de un personaje “híbrido” (terapeuta-“hombre medicina”) las fortalezas de la utilización de la ayahuasca crecen, debido a la aplicación de técnicas que pertenecen al mundo tradicional y mestizo combinados; todo en pro del desarrollo y trabajo terapéutico de los pacientes, que en este caso y sin saberlo estarán recibiendo técnicas chamánicas-médicas que aumentarán las posibilidades de cura por las fortalezas que da a la ceremonia la inmersión de dos sistemas de pensamiento distintos para la rama de la psicoterapia.

Esta doble implicación entre nuevas formas de espiritualidad y prácticas terapéuticas alternativas existe también en un concepto más amplio, principalmente en el universo de la *new age*. En este contexto la categoría de espiritualidad terapéutica asume un lugar central. Esta misma categoría adquiere un papel importante en el ámbito de los diferentes grupos en los cuales el uso del yagé es definido como terapéutico (Maluf, 2005: 36).

Creemos aquí que la espiritualidad terapéutica, es de suma importancia para el tratamiento del paciente y que esta manera de ceremonia sincrética, es sin duda un área de oportunidad considerable para el tratamiento del paciente y una fortaleza sin precedentes en la manera de terapia de Juan Pedro. La adaptación y utilización de la musicoterapia, por ejemplo, que pasa de ser una manera de fortaleza para el chamán en lo tradicional a una importante herramienta terapéutica para los pacientes.

En el caso de la música aplicada de manera terapéutica, la matriz *new age* juega un papel importante, debido a que la resignificación de parámetros tradicionales a parámetros terapéuticos (como en este caso), brinda una eficacia mayor en el trabajo psicológico con los pacientes, ayuda al guía a trabajar de una manera mejor y más eficaz; esto se traduce a una mayor probabilidad de éxito en ceremonia con respecto al trabajo con los pacientes. Una misma práctica (en este caso la música), es resignificada e instrumentada dentro de las técnicas terapéuticas y se practica para sanar el espíritu, la mente o hasta el cuerpo.

En este caso, dentro de un circuito de terapia psicológica se apropia como una técnica de introspección mental para facilitar la autosuperación individual y la aceptación de algunos sentimientos.

Aquí se puede entender cómo y de qué manera la música forma parte del ritual como una estrategia ceremonial que, con la aplicación de dos cosmovisiones diferentes estará conducida hacia el bienestar y tratamiento del paciente convirtiéndose en una fortaleza en la manera de ceremonia sincrética aplicada por Juan Pedro.

En esta investigación se dará continuidad a las estrategias ceremoniales utilizadas en este estudio de caso y se intentará dar una explicación del porqué a través de esta aplicación se convierten en una fortaleza y una gran área de oportunidad en el velo de la matriz *new age*.

#### **4.2.3 Plantas afines.**

Las plantas afines que se ocupan siempre serán cambiantes, dependiendo del contexto y del “hombre medicina”; en los contextos tradicionales variará la manera de utilizar las plantas al entorno en el cual se vive. Para los personajes híbridos como en este estudio de caso, el terapeuta habrá llevado a cabo contactos (directos o indirectos) con diferentes culturas ayahuasqueras y tomará de estos contactos lo que mejor le parece y le conviene aplicar con respecto al lugar donde se comienza a aplicar la “medicina”.

Atender el estudio de la agencia de los trayectos de un agente nodal *new ager* es particularmente significativo para recomponer la manera en que los distintos fragmentos que van tomando de distintas culturas no solo contribuyen a crear menús individualizados, sino sobre todo a conformar circuitos a partir de nuevos géneros híbridos (de la Torre, 2013: 38).

Encontramos a través de este estudio, y de nuevo con las plantas afines como con la música un área en la cual, al combinar conocimiento científico con tradicional de distintas culturas, una importante ventaja al menos en la ceremonia sincrética llevada a cabo por Juan Pedro, el proceso dinámico de enseñanza acerca de la aplicación ritual tanto terapéutica como chamánica de distintos lugares permite al personaje “híbrido” seguir

tomando elementos funcionales a aplicar y, en este caso quizá, eliminar la limitante de hacerlo de una manera sistemática lineal.

Las culturas tradicionales tienen una manera de aprendizaje consolidada desde hace siglos y siglos de aplicación de la medicina a su vez, por lo que se llevará a cabo una aplicación de la “medicina” con pocos nuevos elementos adaptados y siguiendo la manera estricta cultural que han aprendido. En contraste, algunas de las organizaciones legales e iglesias sincréticas (que son sistemas híbridos o sincréticos o ambos), han tomado la intermedicalidad como una de sus más grandes fortalezas, aplicando además el plus de la legalidad.

El concepto de intermedicalidad fue desarrollado por Shane Greene. Se desarrolla en el área de la Antropología de la Salud, principalmente en estudios sobre salud indígena, e intenta tener en cuenta contextos caracterizados por la convivencia de sistemas médicos distintos, originando sistemas médicos híbridos (Greene, 1998 y Foller, 2004).

La existencia de elementos biomédicos en la práctica chamánica Aguaruna no amenaza a su chamanismo con la extinción, por el contrario, demuestra que una etnomedicina híbrida puede de hecho reforzar la validación social del chamanismo dice Greene.

Ahora bien, las plantas afines que se utilizan aquí han sido resultado de una amplia revisión de distintos sistemas médicos, y la visión holística y dinámica de Juan Pedro ha permitido incorporar una serie de elementos enfocados siempre al éxito terapéutico con los pacientes.

La primera de las plantas afines utilizadas por Juan Pedro, es el tabaco peruano oscuro (nicotina rústica fumada, a diferencia del rapé, que es colombiano y es esnifado), fumado en una pipa de madera solo por el chamán y soplado a los asistentes, y en el lugar donde se lleva a cabo la ceremonia, como una manera de limpiar el campo energético de cada asistente y de donde se llevará a cabo la ceremonia, siendo el tabaco un “aliado” y una planta afín a la ayahuasca por ser una “ayudante” en cuanto al trabajo ceremonial.

El mapacho es otra planta afín utilizada en la ceremonia, es un tipo de tabaco también, es llamado nicotina rústica y a diferencia del uso tradicional (se ocupa en combinación con el tabaco oscuro o de la misma manera), en el caso de estas ceremonias sincréticas, es utilizado para dar a los asistentes ya liado y en forma de cigarro para que ellos mismos

limpien su campo energético tanto interior como exterior, además de creer que ayuda al buen aprovechamiento de la medicina (Álvarez, 2020).

El agua florida es otro de los elementos que nos gustaría considerar como plantas afines (puesto que se prepara con cascara de cítricos generalmente) y que en los rituales tradicionales se utiliza para dominar y tranquilizar a los espíritus, que en contexto mestizo se pueden observar como emociones atoradas que el ceremoniante está teniendo dificultad para liberar. También sirve para la relajación, serenidad mental y tranquilidad espiritual.

Es una cuestión interesante como es qué, por ejemplo, en el caso del agua florida, se utiliza en dos contextos totalmente diferentes, tomando significado a partir de la interpretación de los asistentes y el “hombre medicina” de cada uno de los contextos. El significado de cada uno de los elementos de la ceremonia va a variar dependiendo de los asistentes y la preparación del guía, aunque hablemos de un mismo elemento ceremonial.

La última de las plantas afines utilizadas en estas ceremonias, es el rapé. El rapé es un molido hecho a partir de las hojas del tabaco secas, que generalmente es aromatizado para su consumo vía nasal<sup>36</sup>. Hay distintas maneras de preparar el rapé y por ende hay muchos distintos preparados que se pueden utilizar de manera natural o ceremonial. En este caso Juan Pedro maneja dos tipos, uno es un rapé común que es solo hoja de tabaco seca y molida, generalmente utilizado en el caso ceremonial para facilitar la purga y el estado de catarsis producido por la ayahuasca, para poder depurar el interior del cuerpo. El rapé de yopo es algo diferente, es tabaco molido con carbonato de calcio, que al aplicar de manera esnifada ayudará a conseguir mayor profundidad e introspección en las visiones del trabajo ceremonial. Juan Pedro utiliza el yopo para aquellas personas que por miedo o inestabilidad mental podrían estar complicadas en cuanto al trabajo con la “medicina”, así que lo que les brindará esta variación de rapé será una entrada al éxtasis cuando se están teniendo complicaciones y fortalecerá la experiencia cósmica (Álvarez, 2021).

---

<sup>36</sup> Ver. Puig Domenech, Ramón (2008) “Posibilidades terapéuticas de la planta del tabaco en el tratamiento de la adicción al consumo de cigarrillos”, *Revista Cultura y Droga*, número 13, Universidad de Caldas, pp 39-58.

Como ya se había mencionado con anterioridad, la incorporación de elementos de distintas culturas es el resultado del contacto del agente híbrido con distintas maneras tradicionales, sincréticas e híbridas a su vez. Juan Pedro, a pesar de haberse formado en la etnia Shipibo como “hombre medicina”, en este caso, por ejemplo, aplica su conocimiento acerca del chamanismo colombiano<sup>37</sup> al incorporar el rapé a su manera ceremonial, viéndolo como una planta afín importante para los pacientes que están teniendo dificultades en la introspección con la medicina.

#### **4.3 El tiempo de la ceremonia**

Lo que a continuación se narrará, será tomado de las tres entrevistas formales que se grabaron con Juan Pedro, los detalles y especificaciones brindadas en cada una de ellas estarán plasmados en la explicación particular de cada paso que se sigue durante la ceremonia, así como cada detalle mencionado en su manera de ceremonia sincrética.

Después de haber concluido con al menos dos citas de terapia convencional para la diagnosis terapéutica de los malestares emocionales del paciente, Pedro les propone las maneras de trabajo que él conoce para el tratamiento de lo anteriormente diagnosticado. Siempre se dará la opción de una manera de trabajo terapéutico sin la “medicina” para aquellos pacientes mestizos que muestren escepticismo con respecto a las formas de tratamiento tradicionales, sin embargo, estos trabajos terapéuticos suelen necesitar de 4 a 6 meses (dependiendo del paciente) de trabajo en citas de terapia convencional semanales o quincenales. La otra manera que les propone es la asistencia a la ceremonia de ayahuasca, que de dos a ocho ceremonias (más de la mitad de ellos menor a la cantidad máxima ayudará a resolver y curar las situaciones emocionales a trabajar.

Debido a que la mayoría de los pacientes de Pedro (al menos los primerizos) son mestizos, trata con cuidado la manera en la cual les menciona la ceremonia; les comenta el uso ceremonial de una planta natural del amazonas que no causa ningún tipo de adicción y que ayudará a “curar” los malestares diagnosticados de una manera más breve

---

<sup>37</sup> Canal Trece productora Camino (2020), <https://canaltrece.com.co/programas/originarios-plantas-de-poder>, julio-diciembre.

que las otras maneras de terapia, esta solución de una manera eficaz y rápida es lo que generalmente termina haciendo que los pacientes decidan sobre la ceremonia.

Se tiene mucho cuidado acerca de la manera en la cual se menciona el trabajo ritual ceremonial con este brebaje, debido a que la información que hay al respecto en los medios es muy divergente y la mayoría de las veces es completamente irreal a lo que realmente se trabaja. Además de que el circuito de utilización de la ayahuasca en la *new age* en contextos urbanos va dirigido generalmente al turismo psicodélico y a una manera de trabajo totalmente recreativa (uso no intencionado que es reprobado por Juan Pedro). La seguridad de Juan Pedro acerca de los efectos neuronales de la ayahuasca es gracias a una amplia gama de estudios de posibles riesgos, y que a lo largo de esta investigación se han ido mencionando de manera gradual y puntual con el objetivo de mostrar la cantidad y variabilidad de estudios y autores que dan aprobación y veracidad al uso terapéutico de la ayahuasca en este rubro.

Lo que se hace con los pacientes es hablarles a grandes rasgos acerca del trabajo con la medicina sagrada, tratando de quitar expectativas previamente generadas y miedos anteriormente contruidos por una mala información o una predisposición negativa. El paciente tiene que asistir a ceremonia en total disposición de aprender, sabiendo que su experiencia es personal y aislada o separada de lo que puedan vivir otros pacientes.

El número de pacientes por ceremonia varía de los cuatro a los diez asistentes, solo se admiten hasta esta cantidad, ya que son el número de personas con las cuales Juan Pedro puede trabajar de una manera cómoda y atender a cada una de las necesidades que presenta cada asistente. Es primordial para él poder tener el tiempo y la capacidad de bien atender a cada uno de sus pacientes.

A los pacientes se les cita en el lugar donde se llevan a cabo las sesiones de terapia convencional (cerca del parque Sierra Morelos, Toluca, Estado de México, casa de Juan Pedro), a las 9pm, se les solicita también ir recién bañados y con dos cobijas propias por cuestiones de higiene.

A cada asistente se le pide que tres días antes de la ceremonia y dos días después no coma carnes de ningún tipo a menos que sean blancas, no tener relaciones sexuales, no tomar alcohol o drogas de ninguna índole, no comer grasas, azúcares y sales. El

propósito es la limpieza corporal y energética para el buen aprovechamiento de la ayahuasca. En condiciones de al menos siete horas de ayuno (al ser el mareo inminente por el efecto de la ayahuasca, se pide para evitar vómitos fuertes), además del ayuno se les pide llevar anotados los propósitos trazados en terapia a trabajar de manera ceremonial.

Hasta aquí se puede observar la manera de preparación tradicional de la selva peruana presente en algunos rasgos, como el dietar, como la prohibición de las relaciones sexuales, ceremonia nocturna, la vestimenta de Juan Pedro (para las ceremonias viste una Cushma, que es un estilo vestido de una sola pieza con simbología shipibo, que el comienza a utilizar desde su coronación como “hombre medicina”), entre otros. Rao es el nombre que los shipibos le dan a las plantas maestras, y cuando estas se ocupan de manera terapéutica se debe a estos espacios temporales de la vida en los cuales uno se necesita curar. Claro que también hay diferencias con la manera tradicional, pero en este caso solo nos centraremos en las similitudes (Álvarez, 2021).

En este momento se distingue muchos rasgos de lo que Foller llama una medicina híbrida. Lo que Foller intenta mostrar es que el conocimiento indígena es dinámico, creativo y sujeto a influencias y que la negociación y renegociación entre diferentes formas de conocimiento médico suceden constantemente; la medicina híbrida es un proceso variable, continuo y dinámico.

Una vez que los asistentes se encuentren en el lugar y momento de la ceremonia y con las condiciones adecuadas, se comienza por limpiar con tabaco soplado (“hombre medicina”) a las personas y al entorno donde se llevará a cabo, todo esto en medio de una explicación más a profundidad de las funciones de la “medicina” y sensaciones que se están por vivir.

Se les ofrece los mapachos a los asistentes que deseen fumarlos, Juan Pedro deja lugar para preguntas antes de iniciar la ceremonia y, después de aproximadamente una hora se comienza a repartir la “medicina” (en brebaje o a veces capsulas), mientras el asistente toma la primera cantidad (50 ml más o menos o dos capsulas) las luces se apagan por completo, se enciende una luz tenue reflejante o en ocasiones una vela y se introduce al ambiente ceremonial música relajante al principio (que como ya se indicó con anterioridad

irá cambiando según el estado de ánimo y lo que el paciente necesite). Y también se le dará una segunda toma al asistente dependiendo de su propia consideración y la del “hombre medicina” después de aproximadamente 40 minutos y se comenzará el trabajo ceremonial.

Juan Pedro empieza con los cantos ceremoniales (ícaros) en este momento, él los usa para llamar a las energías de las plantas medicinales que se ocupan incluyendo la energía de la ayahuasca misma, que se convertirán en asistentes manifestados del guía hacia fuera. Y a su vez servirán para que el paciente que comienza con su trabajo ceremonial ocupe esa energía y se ancle con el mundo físico, al recibir la energía como vibración. Se abren distintos campos de realidad y el canto se dirige a la mente, la lleva al sitio de trabajo y no permite que se pierda.

Si el paciente tiene algún problema en cuanto a la introspección o depuración, se le dará rapé, dependiendo del criterio de Juan Pedro totalmente si será de tabaco o yopo (el de tabaco se da cuando el paciente necesita liberar emociones a través del vómito y el de yopo cuando necesita mayor introspección). Juan Pedro tomará medicina a la vez que los pacientes, de una manera más pausada y, en igual o menor cantidad y en su caso, el rapé pasa de largo y queda como una herramienta de uso único para los pacientes, a menos que él considere lo contrario. De aquí en adelante la función del “hombre medicina”, es dirigir a cada paciente en su trabajo terapéutico y ahora energético con la “medicina” ayahuasca dentro de todos los presentes.

En esta etapa el “hombre medicina” se acerca de nuevo a soplar tabaco al asistente, y bajo una observación detallada (ahora energética también gracias a la “medicina”) atenderá las inquietudes de cada uno, aquí es donde él decide si dar más “medicina” al paciente, si acercarle a oler el agua florida (en caso de requerir tranquilidad) o qué tipo de rapé es el que necesita para continuar con su trabajo emocional espiritual.

La experiencia ceremonial concluye cuando todos los pacientes se encuentran en calma y uno a uno se van quedando dormidos, habiendo concluido los efectos de las medicinas en conjunción, Pedro va disminuyendo poco a poco el volumen de la música hasta retirar el equipo de sonido, ordenar y guardar las medicinas y por último retirándose a dormir él también.



Alrededor de las 8 am se despierta a los pacientes para que comenten su sentir, sus visiones y sobre todo su estado de ánimo y percepción con respecto a la ceremonia de la noche anterior. El último rol de Juan Pedro en este caso es dar significado a las visiones, atender las emociones de cada uno y felicitar a cada participante por lo aprendido, lo superado y por las vivencias obtenidas.



Figura 8. Foto tomada de la foto original, Juan Pedro escuchando e interpretando los resultados obtenidos con sus pacientes (Díaz, 17/01/22).

Los pacientes siguen en contacto con Juan Pedro los días posteriores a la ceremonia, y la mayoría de ellos asistirá a nuevas ceremonias para trabajar nuevas situaciones emocionales (ahora consientes de la efectividad de esta práctica), y a nuevas citas de terapia, para identificar las siguientes emociones a tratar y platicar como es que la ceremonia ha cambiado su día a día, su manera de ver las cosas y la forma de actuar de cada uno.

Después de que los pacientes concluyen su proceso, antes de retirarse se les dan instrucciones claras acerca de las acciones que deben tomar, y también las que no deben. Lo primero es que se les solicita que al menos 3 días después de la ceremonia sigan respetando la misma dieta con la que se preparan al menos cuatro días antes (entre más tiempo se dieta, más limpio y listo se encuentra el cuerpo para recibir la “medicina”, y por ende su aprovechamiento es mejor), no chile, no grasas, no carne, no alcohol y no sexo. Esto porque, según Juan Pedro el campo energético de la persona se encuentra limpio y abierto, y deben esperar a que esa sensibilidad energética pueda pasar y bien aprovecharse para seguir con su vida cotidiana. La única razón por la cual se puede tener

sexo, es si ambas personas de la pareja asistieron a ceremonia el mismo día, puesto que esto puede reforzar (al estar “limpios”) su conexión energética con la sexual.

La contraindicación con el alcohol va referida a la afectación del campo energético sí, pero también hacia el aspecto corporal, y que tiene que ver con la limpieza del hígado. Y así permitir que la medicina se siga aprovechando a nivel corporal hasta ser completamente eliminada por el cuerpo de manera natural y sin la afectación externa.

Las restricciones alimenticias van referidas hacia la salud y el bienestar del sistema digestivo, puesto que el estómago interviene en el aprovechamiento de la ayahuasca y queda un tanto sensible. Lo ideal es dejar pasar algunos días para volver a consumir lo antes mencionado para evitar una hipersensibilidad estomacal y/o una irritación de la flora intestinal.

Respecto a la rama terapéutica, Juan Pedro recomienda no tomar decisiones precipitadas los días previos a la ceremonia, para así poder permitir el cierre del campo energético y la regulación de las emociones. Se les da la indicación terapéutica de tomar notas de lo que se vio y sintió durante y los días previos a la ceremonia para así poder dar un seguimiento correcto en las sesiones terapéuticas convencionales que siguen.

Por último la indicación pertinente al descanso y la recuperación después de la ceremonia (al menos 2 días), está en igualdad de importancia, debido a la apertura del campo energético y también al desgaste del proceso de catarsis ceremonial, es importante el descanso y la recuperación correctas, se trata solamente de la mañana previa a la ceremonia y al menos un día más de reposo intermitente, permitiendo al cuerpo una correcta recuperación y una buena asimilación corporal de lo sentido y vivido. Juan Pedro está disponible para cualquier duda con los pacientes en su teléfono celular, sobre todo para llevar un seguimiento y que, gracias a la ética profesional mencionada en otro capítulo, los pacientes sientan la confianza de acudir a él, si es que alguna duda de cualquier índole surgiera.

#### **4.4 Los aspectos simbólicos.**

Al ser el humano un ser simbólico, estos aspectos serán de utilidad indudable para el buen desarrollo de la ceremonia, al mismo grado de importancia que la medicina como

ya se mencionó con anterioridad. La inmersión a un campo perceptual distinto empieza primero en los aspectos simbólicos de la ceremonia y posteriormente con el trabajo de ayahuasca.

Cada persona interpreta los símbolos de una manera diferente, por lo que depende del contexto. Los términos de cura, riesgo, salud y enfermedad siempre se entenderán con una atribución semántica específica que dependerá también de la región, la cultura, y el lenguaje, que serán simultáneamente receptoras y proveedoras de significados.<sup>38</sup>

El rol de “hombre medicina” y terapeuta Juan Pedro será ocupado por los pacientes en ambas formaciones, ya que la formación mestiza de los pacientes que están siendo introducidos a un campo perceptual diferente y conociendo símbolos nuevos para ellos será una limitante en cuanto a la interpretación de visiones, e incluso en cuanto a la comprensión del estado que se está viviendo. Para el guía, que ahora está empapado también con la cosmovisión tradicional por su propia formación, es importante explicar a cada paciente que se sienta intranquilo por la no comprensión del estado que se atraviesa que no hay de qué preocuparse y que están trabajando en un mundo simbólico diferente que cobrará sentido gracias a estas aclaraciones de dudas y explicaciones.

La primera condición para iniciar el camino del yagé consiste en dar a las visiones enteogénicas la importancia que merecen como imágenes y acontecimientos que revelan verdades primordiales. Practicar la contemplación e interpretación de estas imágenes conduce gradualmente al acto de “ver”, que significa mirar con los ojos del espíritu, comprender el significado de la revelación para actuar en consecuencia, el acto de “ver” apunta a una acción futura (Glockner, 2016: 308).

La explicación de algunos de estos nuevos aspectos simbólicos comienza en el momento en el cual Juan Pedro da la explicación de lo que se trabajó en la ceremonia y los pasos a seguir en la misma, además del momento en el cual se resuelven las dudas antes de tomar la “medicina”. Y ya para este momento el paciente genera dudas acerca de la iconografía shipibo presente en cuadros en las paredes, las maracas y el sentido de los cantos del guía, y de su manera de vestir incluso.

---

<sup>38</sup> Ver en “Etnomedicina Hoasqueira” Sergio Brissac, Jonathan Ott, et al. En Caiuby Labate, 2013.

Es ahora que el paciente comprende que Juan Pedro no es solo un terapeuta, que es un “hombre medicina” con otra formación que hasta el momento era desconocida, pero que este es precisamente uno de los aspectos por los cuales hay que estar tranquilos y saber que el guía cuenta con la experiencia necesaria para llevar a cabo estas ceremonias. Juan Pedro les menciona la importancia del trabajo terapéutico con las plantas sagradas. Lo complicado para los pacientes en la toma de ayahuasca, es la clara sensación y por primera vez bajo los efectos de la misma, el peso que representa la impermanencia del ser (Fericgla, 2018:128). Otro aspecto simbólico nuevo que los pacientes comienzan a considerar es la importancia de la cura espiritual para la resolución de cada una de sus situaciones. A través de las explicaciones y con base en su formación tradicional Juan Pedro explica que los desajustes emocionales son causa de malestares espirituales que aprenderán a resolver y a no reproducir en un futuro (Álvarez, 2020).

Los aspectos performativos como los cantos, la música, la limpieza con tabaco y la vestimenta del “hombre medicina” comienzan ahora a cobrar sentido para los pacientes. Los autores Lederman y Rosen (1996) preocupados principalmente con la cura chamánica argumentan que el análisis de performance nos permite desplazar el énfasis de la estructura de representaciones al de la práctica y se centran en enfatizar la intensidad de la experiencia corporal informada por la experiencia ritual; es así como el estado de catarsis corporal cobra un significado simbólico.

Las visiones en este momento cobran un papel central dentro de los aspectos simbólicos, para los mestizos se presentan como ideas de visiones, pero a través de las explicaciones de Juan Pedro, antes de que se presenten estas visiones, el paciente ya sabrá que tienen un gran significado de revelación simbólica dirigida hacia su curación. El estado de catarsis corporal se explicará como un estado de liberación de emociones necesario para acceder al siguiente nivel de visiones curativas (como se le informa al paciente).

Digamos que las imágenes reveladas bajo los efectos del yagé conforman un imaginario que de ningún modo es algo distinto de lo real: “más bien es lo real ocurriendo bajo otras circunstancias, en un tiempo y espacio propios, es lo real trasladado a otra escena y que

puede ser imperceptible para quien no mantenga un adiestrado contacto con lo sagrado” (Glockner, 2016: 311).

A través de la explicación de los aspectos simbólicos el paciente entenderá también que la ceremonia está dirigida a la cura en un nivel diferente de comprensión, que terminará también en la cura física y emocional que es lo anhelado. Después de la ceremonia el paciente comprende que existen otros símbolos y otro sistema de conocimientos a través del cual es posible curarse y, es a través de la cura que se le da un poder fidedigno al proceso ritual.

Esta investigación pretende resaltar, que la ayahuasca después de estas vivencias se convierte, para los pacientes mestizos, en una guía interior que les permite renovar el vínculo intrínseco del ser humano (el cuerpo y la mente) y también externo con las demás formas de vida. La ceremonia habrá ganado credibilidad total a través de la interpretación y vivencia de estos símbolos. Pero sobre todo de la experimentación de una nueva manera de percibir las cosas gracias a la “medicina” sagrada.

## **CAPÍTULO V. TESTIMONIOS VIVENCIALES DE PACIENTES DE AYAHUASCA.**

En este capítulo, después de que se ha dejado clara la manera del trabajo ceremonial del estudio de caso, vamos a comenzar con lo pertinente a los pacientes, para así poder dar cuenta de los resultados obtenidos por las personas que asisten a tomar ayahuasca terapéutica. Aquí la intención es describir y plasmar de viva voz lo experimentado por los pacientes para demostrar los resultados de forma que quede clara la efectividad que representa el trabajo ceremonial terapéutico de la ayahuasca.

Para esto se realizó una entrevista formal a Juan Pedro, además de ocho entrevistas informales a 8 pacientes (pacientes de 17 a 56 años) de manera anónima, con la intención de poder hacer una triangulación de información que asegurara la obtención de datos reales y verdaderos en la investigación.

Primero hablaremos de las enfermedades que presentan los pacientes al asistir, visto desde el lado del “hombre medicina” y también desde el paciente (los enfoques son diferentes), para poder dar cuenta de los usos ceremoniales de la ayahuasca y para qué se está ocupando en este caso.

Después se abordará el tema de la muestra de 8 personas, y de cada uno de los pacientes, algunos aspectos serán generalizados a partir de la muestra, y otros más aislados para su descripción en particular según sea el caso de las enfermedades que se asistan a tratar.

Las entrevistas hechas a los pacientes se ocuparán en el último capítulo, pero sobre todo en el apartado de los testimonios vivenciales. Es importante para este trabajo, que el lector pueda atestiguar directamente lo que algunos pacientes tienen que decir acerca de su experiencia, tratando de dar énfasis en la diferencia y separación del trabajo recreacional vs el trabajo terapéutico.

El tratamiento y los resultados, se tratarán en subcapítulos diferentes, sin embargo, tiene que ver el uno con el otro puesto que, ambos van dirigidos hacia lo que el paciente mestizo espera de su experiencia de la mano con la sanación.

Por último, se hablará del circuito de uso terapéutico de la ayahuasca, cómo es que este circuito por sus características se separa del neochamanismo y el uso recreacional de la “medicina”, tenemos la intención de marcar las fortalezas en cuanto a diferencias de la utilización en este estudio de caso y la matriz *new age*, remarcando porque es importante el consumo de ayahuasca en una situación guiada y controlada.

## **5.1 Las enfermedades.**

Como praxis, la experiencia de la enfermedad tiene que ser comprendida como un proceso dinámico que puede implicar diversos actores y diversas prácticas terapéuticas diferentes, dependiendo de la seriedad y complejidad de la enfermedad (Fericgla, 2018: 212).

Se realizó como ya hemos dicho, una entrevista a nuestro informante “clave” Juan Pedro Álvarez Cervantes (terapeuta- “hombre medicina”) y también a una muestra de ocho pacientes con la idea de conocer las enfermedades sean o no las más comunes que se llegan a tratar en la manera de terapia sincrética llevada a cabo en este lugar.

Las enfermedades más comunes de los pacientes son, en su gran mayoría psicósomáticas<sup>39</sup> ya que, al menos en nuestra muestra 6 de 8 personas presentaron este tipo de padecimientos, Juan Pedro explica que la mejor manera de darse cuenta es notando como, después de la resolución del conflicto en ceremonia todos los síntomas físicos de la aparente “enfermedad” van desapareciendo paulatinamente.

Por la formación chamánica del terapeuta (cosmovisión Shipibo), él entiende también que la mayoría de las enfermedades se originan por un desajuste en la mente y espíritu de las personas, y ha aprendido que la resolución de estos conflictos desembocará en lo que sus pacientes mestizos llaman “cura” o sanación.

Por ejemplo, los miembros de la UDV<sup>40</sup> mencionan que (...) usan la bebida (hosca) como un vehículo de concentración mental para buscar el acceso a un estado de conciencia en que la comprensión de los fenómenos espirituales y metafísicos es más nítida. Lo que se busca a través de enseñanzas y recto adoctrinamiento es la cura espiritual, esto es la evolución (CEBUDV, 1998: 34). Es así como muchos pacientes encuentran la “cura” tan ansiada dentro de ellos mismos y no bajo factores externos.

Las enfermedades más comunes según el estudio de caso son psicósomáticas, en su gran mayoría, pero también de otro tipo, por ejemplo, gastritis, colitis, dolor de cabeza, depresión, trastorno bipolar, conductas compulsivas, ansiedad, alcoholismo, tabaquismo y otras adicciones desprendidas de las mismas enfermedades (Álvarez, 2022). De la muestra considerada seis de cada ocho personas presentan enfermedades psicósomáticas (entre ansiedad, depresión y trastornos traumáticos; cuatro de ellos, también presentan adicción a los antidepresivos por asistir al psiquiatra; y dos más por adicciones al tabaco y el alcohol (uno de ellos adicto a la cocaína). Según Juan Pedro, como una manera de huir de la realidad y de sus emociones.

Hay algunas enfermedades según Juan Pedro (no en la muestra), que se trabajan emocionalmente a manera de aceptación, son incurables, pero se trata a la persona para

---

<sup>39</sup> Las enfermedades psicósomáticas son un concepto del psicoanálisis que se refiere a una lesión orgánica que se considera de origen psicológico, son síntomas físicos que se suponen producto de un padecimiento mental (McDougall, 1993: 303).

<sup>40</sup> La UDV es una religión de origen amazónico que mezcla elementos del catolicismo popular, de los cultos afrobrasileños, del espiritismo de Allan Kardec, de las escuelas esotéricas europeas y de otras tradiciones culturales (Caiuby Labate, 2013: 206).

que pueda, a través de la manera de trabajo terapéutico, tener una mejor calidad de vida llevando una relación saludable con su cuerpo, algunas de las más comunes mencionadas en la entrevista son artritis reumatoide, diabetes, hipertensión, cáncer, entre otras. La aceptación de la enfermedad y el trato amable hacia el cuerpo, ayudan a mejorar la calidad de vida, aunque no curan la enfermedad, curan los procesos psicológicos destructivos que se desprenden del rechazo o enojo consigo mismos.

Los otros dos pacientes de la muestra, los cuales trabajan trastornos emocionales desprendidos de agresiones sexuales, en uno de los casos desde niño y otro en la adolescencia, en las propias palabras del paciente 5:

“El dolor y carga emocional son tan fuertes después de una violación, que primero te destruyes huyendo de tus sentimientos y tratando de olvidar todo, y al no funcionar acudes a las adicciones. El psiquiatra no me curó solo cambié la adicción del tabaco y alcohol a la de los antidepresivos, me di cuenta cuando intenté dejar de tomarlos” (trabajo de campo, 2021).

En este momento la protección de la identidad de los pacientes cobra sentido, debido a que, por la intensidad de las emociones y vivencias transcurridas, se consideró en esta investigación guardar el total anonimato, para que ellos pudieran expresarse libremente sabiendo que su participación es meramente informativa y demostrativa (son ejemplo de la efectividad de la manera ceremonial de trabajo), y que su identidad no es necesaria para los propósitos de la investigación, provocando así mayor fluidez en las entrevistas. Las enfermedades psicosomáticas tienen un alto grado de complejidad en cuanto a su trabajo terapéutico, debido a que la gente suele intentar superarlas a través del olvido o efectos placebo de otras sustancias, en lugar de hacer las paces y aceptar lo que sucedió; y para posteriormente superarlo. Las prácticas terapéuticas convencionales muchas veces se quedan cortas para este tipo de vivencias ampliamente traumáticas (Álvarez, 2021).

Para el correcto trabajo de emociones tan profundamente situadas y ocultas, es altamente efectivo el trabajo ceremonial con ayahuasca, puesto que, gracias a el brebaje entras en un modo perceptual cinestésico, que es cuando todos los sentidos actúan sin diferencia habitual entre ellos (Keifenheim,1990: 30). Permitiendo tratar todas las



situaciones emocionales en un estado en el cual las barreras de la mente se han roto y permiten experimentar el problema a tratar de una manera emocional y progresiva, además de alejar las barreras del ego y de la razón por el propio bien de la superación y aceptación de las vivencias de los pacientes.

## **5.2 Los pacientes.**

En este apartado se requiere de una descripción socioantropológica de los pacientes para saber qué tipo de personas se encuentran en las ceremonias, que ocupaciones, y cuál es el grado de estudio que tienen. Así como la clase social a la que pertenecen. La idea es saber estos datos para poder ubicar al lector acerca del tipo de pacientes en este estudio de caso, ya que cambia drásticamente el sentido de las ceremonias según la procedencia y descripción tanto de los pacientes como del terapeuta y/o “hombre de medicina”. Para comodidad de la descripción se le ha asignado a cada paciente un número del 1 al 8 (muestra de ocho pacientes), de manera indistinta y al azar con intención descriptiva.

En nuestra muestra, y según Juan Pedro para todos los casos se trata con pacientes mestizos, que van de los 17 años en adelante, el paciente mayor de la muestra con 56 años de edad. Además de que en este estudio de caso y en específico la muestra de 8 pacientes, 6 de ellos tienen estudios de licenciatura, uno tiene la maestría y uno más concluyó el bachillerato.<sup>41</sup>

Ahora bien siendo los pacientes mestizos, la mayoría de ellos con estudios de educación básica y media superior al menos, damos sentido a el porqué Pedro toma las consideraciones de hablar de la “medicina” específicamente hasta el momento de la ceremonia, ya que en este contexto la información errónea acerca de las plantas sagradas y en específico de la ayahuasca es abundante, como se mencionó anteriormente, y es importante eliminar cualquier especulación preconcebida (labor del terapeuta), para que el paciente pueda centrarse en su trabajo de introspección y sanación mental y emocional.

---

<sup>41</sup> Entrevistas a pacientes de Juan Pedro, trabajo de campo Junio, Julio y agosto del 2021.

Es necesario el cobro de una cuota, con la intención de enriquecer y dar mantenimiento al ambiente ceremonial, y en un segundo plano como pago de la sesión terapéutica. El dinero que se obtiene, es reflejado en un ambiente ceremonial adecuado, con todas las facilidades necesarias para que el paciente pueda centrarse en la introspección obtenida con ayahuasca. Además de ocuparse también para la obtención misma de la “medicina”, así como de las plantas y parafernalia afines a la ceremonia. El último aspecto en el que se ocupa el dinero de los pacientes, es también para que Juan Pedro pueda realizar retiros de “medicina” sagrada, con su maestro en Perú, al menos una o dos veces al año y continuar con su preparación tradicional. Todo esto como una manera de retribuir lo máximo posible a los pacientes (Álvarez, 2020). La ética profesional del informante “clave” comienza a reflejarse en este tipo de acciones.

Los pacientes en este caso, pertenecen desde la clase media baja hasta la clase alta, tomando en cuenta como criterios de categorización el grado de estudios, el lugar de procedencia y las ocupaciones obtenidas en las entrevistas con los pacientes. También es importante decir que, en todos los casos de nuestra muestra los pacientes, llegan por recomendación directa de otros pacientes. Debido a la efectividad de estas prácticas, los asistentes que han sido sanados recomiendan a amigos y familiares.

Este sistema de recomendación por voz propia y vivencia personal de los ceremoniantes, es ajena al neochamanismo, puesto que no se ocupan las redes sociales digitales o cualquier otro medio de comunicación para convocar a personas indistintas y desconocidas en masa. La idea de Juan Pedro, es que la invitación al trabajo sincrético ceremonial, sea por recomendación y voz propia de pacientes que han sido ayudados a superar sus problemas emocionales, y siempre con la aclaración de tomar al menos dos sesiones terapéuticas convencionales para el diagnóstico emocional (técnica terapéutica) como una manera implícita de situar el trabajo con la “medicina” en el aspecto terapéutico y nunca en el aspecto recreacional o meramente financiero.

Para dar énfasis en cómo es que llegan los pacientes y cómo conocen a Juan Pedro, a las entrevistas informales se le agregaron preguntas que tienen que ver con la manera en la cual los asistentes conocen al terapeuta, quien fue la persona que los recomendó o cómo se enteraron del trabajo terapéutico. Y finalmente después de cuantas sesiones

se les invitó a participar en ceremonia. Todo el tiempo con la intención académica de triangulación de información para considerarla verdadera.

También se investigaron aspectos (en el análisis de las entrevistas) que tienen que ver con los aspectos emocionales que la “medicina” ayudó a trabajar en los pacientes, preguntándoles también por las nociones de cura que pudieron notar con respecto a su experiencia. No olvidemos que la cura, es lo que se persigue a nivel ideológico por los pacientes mestizos.

Esta investigación no pretende presentar a la ayahuasca como un producto milagro, sino más bien tomar en consideración los aspectos para los cuales se le ocupa en este caso, y para lo que les ha servido a los pacientes, es por eso que también se habla con ellos y se pregunta cómo es que el uso terapéutico de la ayahuasca ayudó a mejorar su vida desde la resolución de sus problemas emocionales, hasta el reflejo de esto mismo en su vida diaria.

Con respecto a los resultados de esta investigación, todos los pacientes de la muestra mencionan una mejora en su vida diaria con respecto a la manera de enfrentar sus problemas y resolverlos, y solo un paciente de la muestra volvió por elección a consumir tabaco y alcohol de manera periódica.

Cuando el tema es por completo desconocido, es difícil saber que la rama terapéutica de la utilización de la ayahuasca pueda resolver tantos problemas (tratados desde el origen), pero a través de citas y de testimonios vivenciales de pacientes esta investigación pretende resaltar el grado de efectividad y las propiedades terapéuticas de la ayahuasca, y escuchando a los pacientes y sus propias experiencias. Y como es su vida después de su tratamiento terapéutico y ceremonial. Las nociones de cura para este caso y entre los pacientes delimitarán el grado de efectividad de estas prácticas.

### **5.3 Testimonios personales de sanación de algunos enfermos.**

Cuando en esta investigación se habla de trabajar los problemas emocionales desde la raíz, nos referimos a las vivencias primeras que la persona tuvo para el desarrollo de emociones negativas, muchas veces incluso pueden ser vivencias olvidadas o ignoradas por el paciente por la dificultad que presentan para enfrentarlas.

Cabe mencionar que los pacientes que tienen tratamiento psiquiátrico previo, en nuestra muestra son 6 de ellos, los cuales presentan una particular dificultad para trabajar con sus emociones, debido a los medicamentos controlados que se les han recetado, ocultando sus emociones a través del efecto placebo de los medicamentos antidepresivos.

Este tipo de medicamentos, en el caso de los pacientes de la investigación y según el diagnóstico hecho por Juan Pedro en terapia, solo ocultan las emociones a trabajar, siendo lo más grave el grado de dependencia presentado por los pacientes a los antidepresivos. Los pacientes que tienen citas previas con un psiquiatra, y que después se presentan a terapia son los más difíciles de tratar junto con los adictos a las drogas (prácticamente también son adictos), puesto que además de las emociones y vivencias que tienen que sanar, ahora también hay que lidiar con su adicción a sustancias controladas, clonazepam, rivotril, pristiq, etc (Álvarez, 2020).

Como el paciente número 4 que dice:

“Tenía más de veinte años yendo al psiquiatra, fui diagnosticada con depresión severa y tendencias suicidas, ansiedad, depresión, desórdenes alimenticios, entre otras y se me empezaron a dar de 8 a 10 pastillas diarias de medicamentos del tipo antidepresivos, llego a terapia con Pedro después de 21 años, y después de estar un año tratando de dejar de tomar los medicamentos sin éxito y con los problemas psiquiátricos más fuertes que nunca, dándome cuenta que lejos de estar curada con este tratamiento, ahora sigo igual y presento una fuerte dependencia a estos medicamentos”(trabajo de campo, 2021).

Dice Juan Pedro que cuando un paciente está en condición de dependencia a antidepresivos, es particularmente complicado su tratamiento, puesto que, para su asistencia a ceremonia, tiene que pasar al menos de una a tres semanas (dependiendo de la cantidad de medicamentos que consuma) en sobriedad, debido a que la ayahuasca mezclada con este tipo de sustancias puede ser contraproducente. En este periodo de tiempo, el paciente la pasa realmente mal lidiando con síndrome de abstinencia, sumado

a sus problemas emocionales, pero también ayuda al paciente a hacerse consciente de que la cura que está buscando no existe en esta vertiente; el paciente número 4 dice que:

(...) después de pasar las peores dos semanas de mi vida asistí a la primera ceremonia con Juan Pedro, mostrando un gran avance con respecto a la abstinencia, pero todavía con muchas situaciones emocionales a trabajar. Desde enero hasta la fecha (7 meses) llevo 6 ceremonias, he dejado los medicamentos controlados y me encuentro tranquila y feliz, como no lo había estado en más de 20 años” (trabajo de campo, 2021).

Evelyn Silveira hace un estudio comparativo entre 40 adolescentes miembros de la UDV que consumen ayahuasca en uso religioso y 40 similares no pertenecientes. La investigación con adolescentes de la UDV dejó claro que con las posibilidades de investigación neuropsicológica<sup>42</sup> que disponemos actualmente el uso ritual-religioso de la ayahuasca, no genera alteraciones neurocognitivas, que se relacionan con el cerebro, el aprendizaje, la memoria y otras funciones adaptativas.

Este último comentario referido hacia la idea de que el consumo de ayahuasca regular puede dañar las funciones cerebrales. Siendo más bien lo contrario al demostrarse el grado de ayuda y beneficio para la salud mental, espiritual y corporal en cuanto a la resolución de malestares psicosomáticos y de dependencia a drogas ya sea controladas o de uso ilegal (en nuestra muestra ha curado la adicción a antidepresivos, alcohol, tabaco y cocaína en 7 de 8 personas o el 87%).

Tres más de los pacientes de nuestra muestra asisten a terapia para el tratamiento de emociones que tienen que ver con el abandono (acerca de ex parejas o seres queridos que fallecieron), el rechazo de alguno de sus padres o el apego con sus parejas; así como el miedo a la muerte. En dos de los casos, tratando de ocultar sus emociones en adicciones al alcohol, la marihuana y hasta la cocaína.

Neurológicamente la ayahuasca aumenta las zonas receptoras transportadoras de serotonina plaquetaria, la cual se encuentra en bajos niveles en los sujetos alcohólicos, además las zonas transportadoras de serotonina afectan a la respuesta a la cocaína y a

---

<sup>42</sup> Según la autora Evelyn Silveira (2013) la neuropsicología estudia la relación entre el comportamiento y el cerebro.

la adaptación al estrés y miedo en especies no humanas. Así, puede que el brebaje modifique los sistemas cerebrales implicados en el uso de sustancias de una manera saludable en individuos dependientes o que abusan de sustancias.

Según Juan Pedro estos pacientes son especialmente particulares en cuanto al tratamiento puesto que se requiere un alto grado de compromiso y disposición para dejar de consumir las drogas, la ayahuasca puede ayudar a eliminar la abstinencia y la necesidad por la sustancia, pero el deseo y disposición a querer dejar de hacerlo tiene que venir del paciente; el paciente número 6 menciona al respecto:

“La soledad, el abandono de mi padre a temprana edad y la terminación de una relación, detonó un sin número de emociones incómodas para mí, al no saber lidiar con ellas comencé a tomar, supe que esto ya había ido muy lejos cuando comencé a consumir cocaína para poder continuar bebiendo alcohol durante más tiempo, este estado no solucionaba nada en mí, pero al menos conseguía no recordar mis problemas” (trabajo de campo, 2021).

En un contexto cultural machista en el cual a los hombres se les enseña que la expresión, tratamiento o sentir de sus emociones es incorrecta, se acarrean un sin número de problemas puesto que, esto es precisamente la causa de las llamadas enfermedades psicosomáticas. Se huye un tiempo de las emociones hasta que desembocan en malestares físicos, Juan Pedro menciona repetidamente la recurrencia de pacientes hombres que están seriamente afectados por la dificultad e imposibilidad de expresión de sus emociones.

En terapia se habla con ellos acerca de la importancia de expresar sus emociones, de hablar de ellas y de poder dejarlas transcurrir a través de los gritos, el llanto o la tristeza momentánea, no situándose en estos estados de ánimo, sino más bien aceptándolos como parte de ellos y dejándolos transcurrir. Es precisamente lo que la ayahuasca permite para individuos que no saben trabajar con sus emociones, y que se encuentran limitados por sus creencias (Álvarez, 2021).

Comenta el paciente 6 después de tres ceremonias:

“Gracias a los trabajos ceremoniales pude aprender a aceptar el dolor, a hacer las paces con mis emociones y entender que el llanto muchas veces es

necesario, pude crear empatía y perdón hacia las personas que me dañaron y esto me ayudó a ampliar mi visión de la vida, a ser más empático con las personas que me rodean. Gracias a eso he solucionado mis problemas con las adicciones, me siento un ser más sensible, feliz y pacífico en mi vida cotidiana” (trabajo de campo, 2021).

El alto grado de efectividad en el tratamiento que lleva a cabo Juan Pedro, desde las sesiones de terapia convencional, hasta el trabajo sincrético ceremonial, ayuda a que cada día se presenten más pacientes interesados en su sanación y en acudir a él en busca de lo que llaman sanación. Los resultados son, para la mayoría de los pacientes (87% de la muestra o 7 de 8 pacientes), muy eficaces y efectivos a comparación con otras maneras de trabajo psicológico o terapéutico, los pacientes nuevos que acuden a atenderse en este lugar, lo hacen gracias a que sus familiares, amigos o personas cercanas recomiendan a Juan Pedro a través de los resultados obtenidos y del alto grado de efectividad (100% de los pacientes de la muestra asisten por recomendación de familiares y amigos).

#### **5.4 Los resultados.**

Transportado en un trance donde lo sobrenatural parecía natural, me he dado cuenta de que los antropólogos, incluyéndonos nosotros mismos, habían subestimado profundamente la importancia de la influencia de la droga (ayahuasca) sobre la ideología y bienestar indígena (Harner, 1973:28-29).

Posteriormente a la presentación de un panorama general de lo que es y para qué problemas funciona la “medicina” ayahuasca, así como la manera de trabajo sincrético ceremonial llevada a cabo por el personaje híbrido (terapeuta-“hombre medicina”) e informante “clave” de esta investigación Juan Pedro, hicimos en la investigación una descripción socioantropológica de los pacientes mestizos para dar a conocer el tipo de personas que asisten a terapia.

La intención de traerles esta información es registrar con base en las personas que asisten, el grado de efectividad de las terapias ceremoniales como una manera de

plasmar los resultados obtenidos, al menos en nuestra muestra con ocho pacientes entrevistados.

En cuanto a los resultados con casos que tienen que ver con acoso sexual, violencia sexual y familiar tenemos en la muestra el caso de dos pacientes mujeres (1 y 5), que después de sus asistencias a terapias convencionales se les recomienda trabajar en ceremonia la aceptación del dolor, hacer las paces con sus emociones, perdonar a sus agresores y tener empatía con quienes les hicieron daño. El perdón y la aceptación en estos casos es de vital importancia para la superación de sus situaciones emocionales (Álvarez, 2021).

Después de al menos dos terapias convencionales respectivamente se les cita a los pacientes a ceremonia y nos comparten sus resultados, uno ya con dos ceremonias hechas y otro más con tres ceremonias realizadas. El paciente 5 (30 años de edad) menciona después de dos ceremonias.

“Me ayudó a ampliar mi visión de la vida, a ser más empático y más abierto con mi sexualidad y mis emociones, pude perdonar a aquellos que me dañaron y ahora me siento con ganas de vivir así, en armonía y paz en lo cotidiano” (trabajo de campo, 2021).

La aceptación de las emociones a través del trance vivido con la ayahuasca permite ir más allá del ego y escuchar a un lado más emocional, el Dr Ede Frecksca (psiquiatra) menciona que la ayahuasca podría trabajar más rápido contra la violencia que la medicación ISR (medicamentos farmacéuticos controlados). La acción pro social y cohesiva de la ayahuasca se refleja en la cualidad de la experiencia subjetiva que provoca, implicando generalmente lecciones de carácter ético. La ayahuasca es profundamente reverenciada por los curanderos mestizos como una severa “maestra” moral.<sup>43</sup>

Como menciona Juan Pedro en las entrevistas previas la resolución y aceptación, además del perdón de las emociones acumuladas es importante para el trabajo terapéutico, ya que a través de estos patrones, es que se pueden dejar transcurrir las

---

<sup>43</sup> Ver en “Ayahuasca contra la Violencia: estudio de un caso de asesinato” Ede Frecksca 2013.



vivencias para dar lugar a nuevas emociones libres ya de situaciones pasadas. Con respecto a su trabajo ceremonial (3 ceremonias) la paciente 1 (30 años de edad) nos menciona:

“(…) pude aprender a aceptar el dolor, y así hacer las paces con mis emociones, dejé de verme como la víctima de la situación para comenzar a verlo como un aprendizaje, comprendí y perdoné a la persona que me dañó, y así volví a sentir alegría” (trabajo de campo, 2021).

Continuando con el análisis de los resultados en la muestra, tres pacientes más llegaron a terapia a trabajar cuestiones que tienen que ver con problemas de pareja, apego, celos y en uno de los casos además de esto, el miedo a la muerte debido a su profesión como enfermera. Dos de los casos, pacientes 7 y 8 teniendo situaciones emocionales pasadas reflejadas en parejas actuales, además de un alto grado de desconfianza.

Los pacientes dos, siete y ocho coincidieron en la efectividad de los resultados, en cuanto a el reconocimiento de sus problemas, tanto pasados como presentes y en como a través de las situaciones no resueltas en anteriores relaciones ellos mismos habían complicado relaciones actuales, pero el testimonio que nos parece más relevante es el de la paciente 7 (48 años de edad), quien menciona después de dos ceremonias:

“Gracias a la ayahuasca pude reconocer y aceptar mis problemas, dándome cuenta que no soy la víctima sino la creadora de mis propios problemas, por lo cual también ya me perdoné (ríe), ahora veo a las personas de una manera diferente, no espero la aprobación de ellos porque yo me apruebo como soy, ha llegado a mí un gran amor y valoración personal, ahora vivo de nuevo en paz y tranquilidad después de tantos años” (trabajo de campo, 2021).

El paciente a continuación y los resultados obtenidos son importantes, por el grado de dificultad que representa el tratamiento de enfermedades emocionales severas; pero también por la complicación que representa el tratamiento de ella sumándole una adicción o varias de aquellos pacientes que son medicados o que simplemente se refugian en alguna droga para huir de sí mismos.

Las pacientes tres, cuatro y cinco fueron diagnosticadas por psiquiatras con algunas enfermedades que se mencionarán de manera general: ansiedad generalizada,

depresión doble recurrente grave, depresión con tendencias suicidas, desórdenes alimenticios y ansiedad severa. Todas las pacientes anteriores presentaron alto grado de dependencia a los medicamentos controlados recetados por los psiquiatras, y una más a el alcohol y la cocaína.

Estas tres pacientes requirieron un trabajo ceremonial más extenso, todas superando las cinco ceremonias de manera gradual (las primeras dos con espacio de 15 días entre ellas y las demás una al mes hasta completar de cinco a siete ceremonias). Este registro demuestra, a través de las entrevistas realizadas, que las primeras 2 ceremonias sirvieron para curar las adicciones y síndrome de abstinencia que presentaban debido a las drogas (legales o no) que consumían, y las ceremonias consecuentes para poder ir trabajando todas las situaciones emocionales que desembocaron en las condiciones psiquiátricas diagnosticadas.

Se menciona otro caso con problema de adicción a antidepresivos como una manera de ejemplificar la efectividad de la ayahuasca para trabajar con estos ámbitos.

Paciente 3 (23 años de edad), que afirma que:

“(…) llevaba desde los 19 años tomando pastillas diferentes de medicamentos controlados diarias, y hace aproximadamente 1 año comencé a intentar dejarlas por completo, debido a que no me sentía bien tomándolas y comenzaban a provocarme malestares físicos como problemas en los riñones e hígado. Fue entonces que me di cuenta que no podía dejarlas, y que la ansiedad que venía a mí al intentarlo causaba todos mis malestares emocionales, lo que hizo darme cuenta que en realidad estos tratamientos no funcionaban. Al no tener éxito en estos intentos comencé a tomar y fumar como una manera de huir de la abstinencia tan horrible que sentía” (trabajo de campo, 2021).

Después de este interesante testimonio, da mucho que pensar con respecto al trabajo psiquiátrico (4 pacientes con tratamiento psiquiátrico), notamos como el paciente lejos de encontrar solución en esta vertiente agregó gran cantidad de malestares físicos y de dependencia a sus anteriores problemas. Justo esto es lo que se trata de evitar con las

plantas sagradas y en específico con la ayahuasca. Resolver el problema de raíz y no ocultarlo es ahora de suma importancia para los pacientes.

Después de cinco ceremonias la paciente tres nos comenta:

“Después de todo este proceso y ceremonias que duraron alrededor de seis meses, la ansiedad y la depresión (diagnosticada como doble recurrente) desapareció junto con la abstinencia, mejoró mi toma de decisiones y hábitos alimenticios, ha cambiado mi perspectiva de la vida, siento mucho amor propio y mis metas en la vida han cambiado drásticamente, me siento estable emocionalmente y con muchas ganas de vivir y ser feliz como ahora lo soy, ahora me manejo como mi más grande prioridad y dirijo mi vida hacia todo aquello que me haga sentir bien” (trabajo de campo, 2021).

A estos resultados que ahora dan cuenta innegable de los beneficios de la ayahuasca, quiero agregar por último una cita con respecto a una duda que quizá pudo surgir en los lectores pertinente a este último apartado, y que tiene que ver con los efectos del uso de la ayahuasca de manera continua. La cita es tomada del libro “El Manjar de los dioses” de Terrence Mckenna (1993) y dice: “mis propias experiencias entre las poblaciones mestizas del amazonas me han convencido de que los efectos a largo plazo del consumo de la ayahuasca son un estado extraordinario de salud e integración” (Mckenna, 1993: 263).

### **5.5 Circuito de uso terapéutico de la ayahuasca.**

Como nos menciona Néstor García Canclini, el matíz *new age* está en la actualidad inmersa en la gran mayoría de los sistemas de pensamiento, siendo casi imposible (por factores externos que se mezclan con internos) encontrar algo meramente tradicional. Pero en este trabajo no se pretende romantizar lo tradicional, más bien es importante de mencionar que todo este movimiento de contactos entre ideas, pensamientos y culturas ha desembocado en un sin número de circuitos (en este caso) de utilización de las plantas sagradas que, podrían y son beneficiosos en muchas de las vertientes a considerar.

Como ya se ha dicho en esta investigación, factores como el surgimiento de la biomedicina y ventajas de los estudios científicos con respecto a las plantas sagradas y

la legalidad, así como la ruptura de estereotipos con respecto a su uso ha sido de vital importancia para la expansión de circuitos donde su utilización supera la eficacia de muchas técnicas mestizas ya establecidas (como en este estudio de caso).

El uso de psicoactivos en circunstancias auto referenciadas o clasificadas como ritual religiosas ha propiciado situaciones que, en un futuro no muy distante, podrían modificar significativamente las formas en como encaramos el uso de psicoactivos en general, y como estas formas van siendo conjugadas cultural, social y legalmente (Furst, 1980: 121). Las ventajas en un marco de aplicación terapéutica se amplían de manera significativa, puesto que permiten trabajar de una manera más eficaz y sin riesgos a la salud (Álvarez, 2022).

La manera de trabajo terapéutico aplicada por el personaje “híbrido” Juan Pedro tiene grandes fortalezas en cuanto a la eficacia, puesto que todos los conocimientos adquiridos por el “hombre medicina” en las dos cosmovisiones (mestiza y tradicional) son aplicados para el beneficio del paciente y el tratamiento con sus emociones. Aplica conocimientos como la musicoterapia para, en el trabajo ceremonial desbloquear o traer a colación las emociones que puedan estar en dificultad, así como eliminar todas las incomodidades posibles (que Juan Pedro vivió por ejemplo en su preparación en Perú), para el beneficio del trabajo terapéutico con los pacientes.

Este último párrafo nos ayuda a ejemplificar que el circuito de uso terapéutico de la ayahuasca, fortalece el trabajo ceremonial y emocional de los pacientes, eliminando Juan Pedro todas las posibles desventajas de ambos sistemas de pensamiento y centrándose en las fortalezas de los mismos. Esto da lugar a un trabajo ceremonial y un guía que están concentrados y dirigidos siempre a la sanación tanto espiritual como mental y física de los pacientes.

El circuito de uso terapéutico de la ayahuasca también funciona para que los pacientes mestizos puedan romper de primera mano con los estereotipos que se puedan crear alrededor de la utilización de este tipo de “medicinas” y experimenten la eficacia y los resultados a comparación de otras maneras terapéuticas que en algunas ocasiones ellos han intentado. En este estudio de caso en concreto y hablando de la muestra

seleccionada, asisten y regresan con Juan Pedro por el grado de efectividad de sus prácticas.

Torres compara los efectos de la ayahuasca con el sueño, sobre todo por su potencial para “suprimir el lado racional de los pacientes”. Dicho autor se refiere a diversos estudios que han mencionado que el yagé reduce el nivel de la crítica racional, lo que permite al paciente conectarse con otros niveles mentales más emocionales y menos conscientes (Mujica, 1997:33). Por dar un ejemplo acerca de las causas de la efectividad de la ayahuasca en uso terapéutico.

Gracias a la preparación tradicional que Juan Pedro experimentó, pudo aprender que la causa de las enfermedades psicosomáticas también se debe a un desequilibrio espiritual, que en la cosmovisión shipibo se entiende como la base principal de todos los problemas de salud, entendiendo que (...) la curación es el papel más importante y principal del chamán, el carácter de su trabajo no es siempre exclusivamente mágico, sino que también está basado en el conocimiento de los efectos medicinales de las plantas y animales e incluso en la capacidad de dar un mensaje. Así mismo el chamanismo es definido como el conjunto de creencias y prácticas tradicionales y supone que la mayoría de las enfermedades son de naturaleza espiritual (Mavok, 2016: 32).

El poder trabajar enfermedades de toda índole desde el nivel espiritual, hasta el mental, emocional y físico dice Juan Pedro ha sido una gran ventaja, te permite solucionar las situaciones de los pacientes de raíz, desde donde se originan y así brindarles lo que ellos llaman: cura.

Por último, nos gustaría hablar del por qué este circuito de uso terapéutico se ha colocado fuera del neochamanismo. Como lo menciona Rama Laclerc la mayoría de los curanderos shipibo actualmente, se han mercantilizado o centrado en lo financiero (y la gran mayoría de los facilitadores mestizos de “medicina” también).

Encontrar páginas de internet y en redes sociales anuncios de convocatorias masivas a trabajos ceremoniales con ayahuasca y otras plantas sagradas, sin una previa entrevista o intencionalidad de la actividad a realizar nos habla de un compromiso poco serio con respecto a los pacientes y su bienestar. Y sobre todo con la ayahuasca, que tiene

contraindicaciones de uso en cuanto a los medicamentos farmacéuticos controlados, y que tiene que ver con riesgos de muerte.

En el neochamanismo los facilitadores citan en masa a las personas, y no se les explica la intención del trabajo, las contraindicaciones o los posibles riesgos, cayendo en el uso recreacional, eso sin tomar en cuenta los colectivos neochamánicos que mandan ayahuasca por correspondencia incitando el uso recreacional de la misma.

El uso recreacional de la ayahuasca es riesgoso, tanto para la salud física como para la emocional-mental, puesto que no se sabe la intención a tratar, no se saben los posibles efectos secundarios como vómitos, diarreas o miedo, y no se tiene un guía o una persona calificada a la cual se le pueda preguntar. Gran parte de los neo chamanes tienen pocos años de preparación y experiencia con respecto al uso personal de plantas sagradas, y a pesar de eso deciden dar “medicina” a otras personas sin calcular los riesgos.

La verdadera preparación chamánica es continua, y lleva toda una vida según la cosmovisión shipibo, Juan Pedro, por ejemplo lleva cerca de 15 años en preparación, y sus retiros de “medicina” sagrada a Perú son de forma continua de 1 a 3 veces por año, el menciona que este proceso es de suma importancia para aprender a trabajar de la mejor manera con los pacientes.

Este circuito y en concreto este estudio de caso, es ajeno al neochamanismo, porque no es permitido el uso recreacional ni la asistencia directa a ceremonia sin trabajo psicológico-terapéutico previo, no se invita en masa a las personas ni se tiene convocatorias por medio de redes sociales. Y más bien se les cita a trabajar de manera terapéutica para luego proponer la resolución en un trabajo ceremonial, todos los pacientes (al menos en la muestra) llegan a través de recomendación personal de otros pacientes, no se da la medicina a los pacientes en otro ambiente que no sea el ceremonial y se les vigila y guía a cada paso con todo lo anterior mencionado: plantas afines, música, charla personalizada, etc.

El circuito de uso terapéutico de la ayahuasca, es una gran área de oportunidad para la tan ansiada cura que buscan los mestizos, pero también este contexto tiene implícito el impacto de otro sistema de conocimientos y creencias en los asistentes, una vez que experimentan el uso ceremonial de la “medicina” quedan convencidos de su eficacia y su

manera de descripción del mundo nunca vuelve a ser la misma, ya que la razón no es la única manera de percibir el mundo, convirtiéndose en seres más sensibles y perceptibles en cuanto a su entorno y otras formas de vida (Álvarez, 2022).

## **CONCLUSIONES.**

1. En el estudio de caso “Ayahuasca y enfermedad a través del uso ceremonial ajeno al neochamanismo” donde se trata el uso terapéutico de la ayahuasca en contextos mestizos, se observa que la substancia ha permitido a los enfermos reencontrarse con su salud y tranquilidad, ya que el total de los pacientes de la muestra (8) han logrado curar sus enfermedades psicosomáticas, de adicciones y de agresión sexual. Y los datos nos demuestran en este estudio de caso, la indudable efectividad de dichas prácticas rituales de sanación.

2. El informante “clave” Juan Pedro Álvarez Cervantes, puede ser denominado un personaje “híbrido”, es decir un “terapeuta-chamán” que, después de inmiscuirse en dos sistemas de pensamiento completamente diferentes, termina por consolidarse como tal. Por eso en la investigación recopilamos toda la información necesaria para demostrar cómo fue la preparación y formación personal de Juan Pedro y las vivencias y situaciones límite que lo llevaron a ser quien es hoy en día.

Es importante aclarar quién es el informante “clave”, al hablar de su preparación profesional y después su formación “chamánica-tradicional”, y fue para nosotros la manera en la cual se deja claro por qué tomarlo como un informante “clave”, y porqué darle un papel principal para la realización de este trabajo de investigación.

3. Los usos ceremoniales de la ayahuasca en este caso, se manejan como sincréticos, puesto que Juan Pedro es un personaje “híbrido”, pero la mayoría de sus pacientes son mestizos, pacientes que han llegado a una terapia convencional generalmente con un conocimiento superficial de la ceremonia, una vez diagnosticados sus problemas y malestares emocionales, se les ofrecerán distintas maneras de trabajo emocional

terapéutico, entre ellos el ceremonial con ayahuasca. Los pacientes toman generalmente la opción de tomar ayahuasca debido a la rapidez y su efectividad.

Esta conclusión aclara, considerando a los lectores, porqué la ceremonia no se maneja como “híbrida” también, y pretende delimitar en terminología la diferencia entre un término y otro y sus distintas aplicaciones en el texto.

4. El uso ceremonial sincrético de la ayahuasca (según los resultados de la investigación), es altamente efectivo, puesto que gracias al activo principal DMT, las personas pueden conseguir una introspección profunda que les ayudará a trabajar directamente con sus emociones, a darle cara a todas aquellas situaciones emocionales que desean trabajar, yendo más allá del ego y situándose en la aceptación y superación. Es también altamente efectivo puesto que, las técnicas que Juan Pedro aprendió en ambos sistemas de conocimiento pudo adaptarlas y modificarlas de manera que los pacientes se sientan lo más cómodos posible. Además de aplicar técnicas como la musicoterapia a favor del trabajo emocional de sus pacientes.

En un ambiente ceremonial cómodo, seguro, relajado y con todas las ventajas derivadas de las técnicas terapéuticas aplicadas por Juan Pedro, la efectividad del trabajo ceremonial sincrético, es indudable y toma la delantera en este estudio con respecto al uso recreativo o hedonista.

5. Concluimos que el circuito de uso terapéutico de la ayahuasca, en esta investigación, es ajeno al neochamanismo, puesto que se separa por completo del uso placentero, factor que se da por la focalización de la ayahuasca en el aspecto financiero.

A diferencia del neochamanismo, el uso terapéutico de la ayahuasca en este caso no se puede dar sin al menos 2 sesiones de terapia como manera de diagnóstico. El trabajo de Juan Pedro, no se anuncia por redes sociales, ni se hacen convocatorias en masa para dar ayahuasca a personas desconocidas. Por el contrario, las personas que asisten con Juan Pedro son por recomendación de otros pacientes tratados y curados. Y Juan Pedro no se pronuncia como un chamán altamente reconocido, para sus pacientes, él es un terapeuta al que acuden por recomendación.

El neochamanismo presenta muchos aspectos dudosos en cuanto a la ética profesional de los facilitadores de ayahuasca, desde robos y violaciones a personas en trance, hasta



reportes de ayahuasca modificada o con otras sustancias (mencionado en el apartado de ética profesional de esta investigación). El aspecto de la ética profesional en este trabajo y en el circuito de uso terapéutico de la ayahuasca, se menciona como una fortaleza a comparación de los circuitos neochamánicos, debido a todas las medidas de precaución y seguridad que se tienen, considerando en un papel principal a los pacientes y a su bienestar.

6. El uso terapéutico de la ayahuasca en este estudio de caso, es una verdadera cura para las personas, ya que logran sanar todos los aspectos que van a trabajar de manera emocional. En el caso de los pacientes con malestares psicosomáticos, la ayahuasca se convierte en una solución tanto emocional como física y, como ya mencionamos en la investigación. Para los pacientes mestizos la cura es lo más importante, de esa manera miden el grado de efectividad con respecto a las prácticas ceremoniales de ayahuasca. Pero también es la ayahuasca, una forma de curar, aceptar y abrazar las emociones, de hacer las paces con todo aquello que haya dañado a los pacientes y en este aspecto principalmente, es donde se considera lo que Juan Pedro llama una sanación espiritual. Un aspecto que terminará de modificar de manera positiva la vida diaria de sus pacientes.

7. Después del tratamiento y solución de los malestares emocionales de los pacientes, al regresar a la vida cotidiana (sobre todo hablando de los que tienen problemas de adicciones), dependerá de ellos continuar siguiendo los lineamientos que se les recomienda en terapia, ahora ya sin síndrome de abstinencia o cualquier síntoma físico de adicción.

Al menos un 30% de los pacientes que ingieren bebidas alcohólicas o tabaco en la muestra lo siguen haciendo, ahora de forma moderada, pero en algunas ocasiones tienen que regresar a una ceremonia posterior debido a una recaída por la presencia de lo que Juan Pedro llama: “personalidad adictiva”.

8. La realización de esta investigación, me dejó como antropólogo una gran enseñanza con respecto a la modificación de la educación y creencias de las personas, siendo para mi muy interesante el fenómeno de ampliación de la percepción, que experimentan personas mestizas que tienen la oportunidad de presenciar una terapia ceremonial de esta magnitud.

Las plantas sagradas son un comienzo y una entrada hacia conocimientos y sentires que nuestra razón no puede describir con palabras, una vez que la mente aprende de algo que solo el sentir puede describir, se abre un panorama de nuevas percepciones del cual es imposible volver, puesto que se aprende que el cerebro y los pensamientos no son el único punto de descripción de nuestro mundo, una vez que lo experimentas tu vida jamás vuelve a ser la misma.

Observar cómo antropólogo este fenómeno en mí mismo y en otros pacientes mestizos, es y seguirá siendo simplemente maravilloso.

## BIBLIOGRAFÍA

- Berlanda Néstor, Diego R. Viegas (2012) *Ayahuasca: Medicina del Alma*, Argentina, Editorial Biblios.
- Burga Freitas, Arturo (1980) *Ayahuasca: mitos, leyendas y relatos de la amazonía peruana*, Lima Perú, Editora Inclan.
- Brunh, Klaus (2002) *La semiótica social de la comunicación de masas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Caiuby Labate, Beatriz (2013) *Ayahuasca y Salud*, España, La Liebre de Marzo.
- Canal trece Colombia (2013, 23 de febrero) *Plantas de Poder: Ayahuasca*, (archivo de video). YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=q9KR-WQXfvU>
- Castaneda, Carlos (1974) *Las enseñanzas de Don Juan: una forma Yaqui de conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, Carlos (1975) *Una realidad aparte*. México, Fondo de Cultura económica.

- Castaneda, Carlos (1974) *Viaje a Ixtlán*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, Carlos (2013) *Relatos de Poder*, México, Fondo de Cultura económica.
- Castaneda, Carlos (2002) *El segundo anillo de poder*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- Castaneda, Carlos (2001) *El lado activo del infinito*. Madrid, ediciones B S.A.
- Chantre y Herrera, José (1901) *Historia de las misiones de la compañía de Jesús en el Marañón*, EUA, Forgotten Books.
- Chaverri Chávez, Diego (2017) *Delimitación y justificación de problemas de investigación en ciencias sociales*, Costa Rica, RSC.
- Csordas, Thomas (2002) *Lenguaje, Charisma and Creativity*, USA, University of California.
- Degan, Raz (2016, 1 de septiembre) “El último Chamán” (archivo de video). Netflix. <https://www.netflix.com/mx/title/80121855>
- De la Garza, Mercedes (2012) *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, UNAM.
- De la Torre Castellanos, Renée (2016) *El temazcal: un ritual prehispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales*, México, CIESAS.
- De la Torre Castellanos, Renée (2016) *Los New Agers*, México, CIESAS.
- Discorides, Pedanius (1943) *De materia médica*, Barcelona, Editorial Gredos.
- Evan Schultes, Richard, Hoffman Albert (2000) *Plantas sagradas de los dioses: orígenes alucinógenos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fericgla, Joseph Ma. (2018) *Ayahuasca: la realidad detrás de la realidad*, España, Kairos Editorial.
- Flores, María Eugenia (2016) *Ontología y Ayahuasca*, Argentina, Universidad Nacional de Salta.
- Furst, Peter T. (1980) *Alucinógenos y cultura*, México, Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Nestor (2009) *Culturas Híbridas*, México, Debolsillo.

- González Wagner, Carlos (1984) *Psicoactivos, misticismo y la religión en el mundo antiguo*, España, Universidad Complutense de Madrid.
- Groisman, Albert (1999) *Vengo del bosque: eclecticismo y praxis chamánica daimista en el ceu do mapia*, Brasil, Cortez Publishing House.
- Gow, Peter (1991) *De sangre mezclada*, Oxford, Clarendon Press.
- Glockner, Julio (2016) *La mirada interior: Plantas sagradas del mundo amerindio*, México, House Grupo editorial.
- Guber, Rosana (2001) *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Editorial Norma.
- Harner, Michael (1973) *Alucinógenos y Chamanismo*, USA, Universidad de Oxford.
- Kuhn, C. (1998) *Buzzed: the straight facts about the most used and abused drugs from alcohol and ecstasy*, USA, WW Northon and Company.
- Lacroix, Michael (1996) *La ideologie du new age*, Paris, Flammarion.
- Laclerc (2012) *Terapias francesas y curanderismo Shipibo*, Lima, Open Editin Journals.
- Lagarriga, Isabel, et al (1995) *Chamanismo en Latinoamerica, una revisión conceptual*, México, el Colegio de México.
- Lederman, Leon, et al (1990) *La partícula divina*, USA, Drakontos bolsillo.
- Levi Strauss, Claude (2006) *Antropología Estructural: mito, sociedad, humanidades*, México, Editorial Siglo XXI.
- Levi Strauss, Claude (2002) *Mito y Significado*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.
- Levi Strauss, Claude (1964) *Mitológicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lopez-Muñoz, Francisco, Cecilio Álamo (2007) *Historia de la Psicofarmacología*, Argentina, Editorial Médica Panamericana.
- Lynch, Fernando (2015) *Las drogas en cuestión: una perspectiva antropológica*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Ilario Rossi (1997) *Corps et chamanisme*, Francia, Armando Colin Editorial.

- Magnin, Juan (1989) *Breve descripción de la provincia de Quito*, Ecuador, Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas.
- Maroni, Pablo (1988) *Noticias Auténticas del famoso río Marañón*, Perú, Editorial CETA.
- Metzner (2005) *Las grandes metáforas de la tradición sagrada: la transformación de la conciencia y la naturaleza humana*, Barcelona, Kairos.
- McDougall, Joyce (1993) *El psicósoma y el proceso psicoanalítico. Alegato por una cierta anormalidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Mckenna, Terrence (1993) *El manjar de los dioses*, Buenos Aires, Paidós Ibérica.
- Moure, Walter (2013) *El acompañar en las terapéuticas de tradición indígena amazónica peruana*, Perú, España, La Liebre de Marzo.
- Narby, Jeremy (1997) *La serpiente cósmica: el ADN y los orígenes del saber*, Perú, Takiwasi.
- Ortner, Sherry (1978) *Sherpas a través de sus rituales*, Cambridge, Prensa Universitaria.
- Ott, Jonathan (1997) *Pharmacotheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales*, España, La Liebre de Marzo.
- Payahuaje, Fernando (1990) *El bebedor de yagé*, Ecuador, CICAME.
- Russell, Jesse (2012) *Datura Inoxia*, USA, Book on Demand.
- Schmitz, Bernhard (2006) *New perspective for the evaluation of training sessions in self-regulated learning*, USA, Journal A.
- Sharon, Douglas (2004) *El chamán de los cuatro vientos*, México, Siglo XXI editores.
- Soto, Enrique y Glockner, Julio (2006) *La realidad Alterada: drogas, enteógenos y cultura*, México, Random House Mondadori.
- Turner, Victor (1974) *El proceso ritual*, España, Taurus.
- Wasson, Gordon (1983) *El hongo maravilloso Teonanacatl: micolatría en Mesoamérica*, México, Fondo de cultura económica.
- Weil, Andrew (2005) *The natural mind*, México, Obelisco.

- Young, Carl (2002) *Arquetipos e inconciente colectivo*, España, Paidós.
- Zinberg, Norman (1986) *Drug, Set and Setting: the basis for controlled intoxicant use*, USA, Yale University Press.