

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología  
Departamento de Antropología Social

# **RECEPCIÓN DE LA AYAHUASCA EN ESPAÑA**

Santiago López Pavillard

[slpavillard@cps.ucm.es](mailto:slpavillard@cps.ucm.es)

Año académico 2007/2008

Director: Tomás Calvo Buezas

Informante Z<sup>1</sup>: *Todos los humanos buscamos lo mismo.*

Antropólogo: *¿Qué buscamos?*

Inf. Z: *La verdad, la única verdad, el amor, lo que hay detrás...*

A: *Hummm...*

Inf. Z: *Es única, es para todos, luego hay mil caminos, cada uno tiene un camino (...) cada uno el suyo, todos los caminos conduce a Roma. Tú si le das la vuelta a Roma, ¿sabes lo que es? (Fin de la entrevista).*

---

<sup>1</sup> Para evitar confusiones acerca de quién dice qué, identificaremos a los informantes con las letras del alfabeto.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	7
1. OBJETIVOS DEL TRABAJO DE INVESTIGACIÓN .....	8
2. EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN .....	9
3. METODOLOGÍA EMPLEADA .....	10
3.1. Observación participante .....	10
3.2. Entrevistas formales e informales .....	11
3.3. Uso de cuestionarios .....	12
3.4. El trabajo de campo .....	14
3.5. Recogida de datos .....	16
3.6. Fuentes empleadas .....	17
3.7. Otras fuentes de información .....	18
4. PERSPECTIVA TEÓRICA .....	18
4.1. Animismo y chamanismo .....	18
4.2. Los enteógenos como patrimonio cultural .....	20
4.3. El estudio de los enteógenos y el chamanismo .....	21
4.4. El chamanismo en América del Sur: aspectos comunes .....	23
5. DESCRIPCIÓN LOS CAPÍTULOS DEL PRESENTE TRABAJO .....	27
CAPÍTULO 1: LA AYAHUASCA, EL BREBAJE AMAZÓNICO .....	28
1.1 ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA <i>AYAHUASCA</i> .....	28
1.2. OTROS TÉRMINOS PARA DESIGNAR LA AYAHUASCA O SUS INGREDIENTES VEGETALES .....	29
1.3. ETNOBOTÁNICA DE LA AYAHUASCA .....	29
1.4. INGREDIENTES PRINCIPALES DE LA AYAHUASCA .....	30
1.5. LOS ADITIVOS EMPLEADOS EN LA AYAHUASCA .....	30
1.6. ELABORACIÓN DE LA AYAHUASCA .....	33
1.6.1. Aspectos holísticos de la preparación de la ayahuasca .....	33
1.6.2. Método de elaboración más común .....	35
1.6.3. Análogos de la ayahuasca .....	36
CAPÍTULO 2: HISTORIA DE LA LLEGADA DE LA AYAHUASCA A ESPAÑA .....	38

2.1. LOS INICIOS .....	38
2.2. LA AYAHUASCA EN ESPAÑA .....	40
<b>CAPÍTULO 3: SITUACIÓN LEGAL DE LA AYAHUASCA .....</b>	<b>46</b>
3.1. FISCALIZACIÓN INTERNACIONAL DE SUSTANCIAS PSICOACTIVAS .....	46
3.2. LA SITUACIÓN LEGAL EN BRASIL Y ESTADOS UNIDOS .....	47
3.2.1. Brasil .....	47
3.2.2. Estados Unidos .....	48
3.3. LA SITUACIÓN LEGAL EN ESPAÑA .....	50
<b>CAPÍTULO 4: MODOS DE TOMAR AYAHUASCA EN ESPAÑA .....</b>	<b>53</b>
4.1. CRITERIOS EMPLEADOS PARA ESTABLECER LAS MODALIDADES DE TOMA .....	53
4.2. MODO CHAMÁNICO AMAZÓNICO ÉTNICO .....	53
4.2.1. Chamanismo amazónico étnico tradicional .....	54
4.2.2. Chamanismo amazónico étnico contemporáneo .....	55
4.2.2.1. La profecía del cóndor y el águila .....	58
4.2.2.2. El modo étnico contemporáneo vs. otras modalidades .....	59
4.2.2.3. Etnias amazónicas en España .....	60
4.2. MODO CHAMÁNICO AMAZÓNICO MESTIZO .....	60
4.2.1. Salud y enfermedad en el curanderismo .....	62
4.2.2. Empleo de plantas maestras .....	63
4.2.3. Cosmología .....	63
4.2.3.1. Los espíritus .....	63
4.2.3.2. Elementos cristianos .....	64
4.2.4. Los ícaros .....	67
4.2.5. La sesión mestiza de ayahuasca .....	68
4.3. MODO CHAMÁNICO AMAZÓNICO RELIGIOSO .....	70
4.3.1. SANTO DAIME .....	71
4.3.1.1. Origen del Santo Daime .....	71
4.3.1.2. El Santo Daime en España .....	75
4.3.1.3. Los <i>trabajos</i> del Santo Daime .....	77
4.3.1.4. Religiosidad afro-brasileña y espiritismo .....	78
4.3.1.5. El trabajo de <i>Mesa Branca</i> .....	82

4.3.1.6. Una sesión de <i>Mesa Branca</i> .....	84
4.3.2. CENTRO ESPÍRITA BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL (CEBUDV)	
.....	88
4.3.2.1. La UDV en España .....	89
4.3.2.2. La doctrina .....	90
4.3.2.3. Evolución espiritual y obediencia .....	91
4.3.2.4. Contenido de la doctrina .....	94
4.3.2.5. La estructura de la UDV .....	98
4.3.2.6. Las sesiones de <i>hoasca</i> .....	102
4.3.2.7. La Sesión de <i>Adventicios</i> .....	103
4.4. MODO NEOCHAMÁNICO AMAZÓNICO .....	105
4.4.1. El contexto de interpretación neochamánico .....	108
4.4.2. El ritual y el chamán .....	109
4.4.3. Rituales personales y autochamanismo .....	111
4.4.4. El papel de los antropólogos en la difusión del neochamanismo .....	113
4.4.5. El caso particular de Josep Maria Fericgla (Barcelona, 1955) .....	114
4.4.6. Estudios clínicos con ayahuasca .....	117
4.4.7. El brebaje empleado .....	117
4.4.8. Una receta de anahuasca .....	118
CAPÍTULO 5: LOS ASISTENTES A SESIONES DE TOMA DE AYAHUASCA .....	120
5.1. ¿AYAHUASCA? .....	120
5.1. LA AYAHUASCA COMO CAMINO .....	123
5.3. SONDEO PROSPECTIVO SOBRE EL TIPO DE PARTICIPANTES EN SESIONES	
DE AYAHUASCA .....	126
5.3.1. Los ayahuasqueros en España .....	127
5.3.2. Los ayahuasqueros en España y los españoles .....	127
CAPÍTULO 6: LA FIGURA CENTRAL EN LAS SESIONES DE AYAHUASCA .....	130
6.1. LA CUESTIÓN DEL NOMBRE .....	130
6.2. LA FORMACIÓN Y EL MERECIMIENTO .....	130
6.3. LLEGAR A DIRIGIR UNA SESIÓN .....	133
6.4. BRUJOS E IMPOSTORES .....	134
6.5. EL CHAMÁN EN CULTURAS NO CHAMÁNICAS .....	137

6.6. EL PRECIO .....	138
CONCLUSIONES .....	141
BIBLIOGRAFÍA .....	147

## INTRODUCCIÓN<sup>2</sup>

Conocí la ayahuasca de mano de un brasileño llamado Dácio Mingrone un San Juan de 1993. Ese año tomé en dos ocasiones, y volví a tomar una tercera vez en 1995. Hasta febrero de 2007, con motivo de este trabajo de investigación, no volví a tomar un brebaje que había despertado en mí un enorme respeto, miedo diría yo. Esas tres experiencias me hicieron pensar que lo importante de todo lo que yo había leído hasta entonces estaba en las entrelíneas, y obviamente las había pasado por alto. Volví a releer unos cuantos libros, y muchos los entendí por primera vez. Como suele decirse, el trabajo empieza al día siguiente, tras pasar la experiencia. Mi trabajo posterior consistió en reinterpretar. Algunos lo llaman desaprender para aprender.

Esa nueva manera de ver las cosas, de sentir las, de valorarlas, trató de ser compartido y difundido a través de un pionero sitio web en Internet creado en 1997, llamado Mercurialis.com. Administrar esta revista digital hizo que conociera muchos textos dispersos, que se publicaron (*fusilaron*) sin otro criterio que su propio interés. Sin embargo, echaba en falta un estudio más sistemático del mundo de los enteógenos, y con una perspectiva más académica. Por entonces, y ahora, y seguramente siempre, el núcleo de la experiencia con los enteógenos, los efectos subjetivos que provocan, será considerado como algo inefable. A pesar de todo, logré que RedIris, la red informática que da soporte técnico al sistema educativo y de investigación español, accediera a crear una lista de distribución dentro de su servicio de listas científicas, llamada ENTEÓGENOS, en 2001. Con esta lista se pretendía que toda la información de carácter académico, mucha o poca, y toda otra información que fuera útil a este campo, fuera difundida por este nuevo medio. En la actualidad la lista de distribución ENTEÓGENOS cuenta con noventa y cinco suscriptores, entre los que se encuentran todos aquellos que en España se dedican de forma seria al estudio de estas sustancias, y de la ayahuasca en particular, contando también con una relevante presencia de especialistas latinoamericanos. La lista se ha convertido con el tiempo en una fuente de información imprescindible, y un punto de encuentro donde reflexionar acerca de cuestiones muy complejas, por no decir *esotéricas* a ojos de muchos.

Finalmente, tras completar mis estudio de Antropología Social y Cultural en la primera hornada de licenciados que produjo la UNED, en el año académico 2004 / 2005, ya me sentí con las herramientas adecuadas para tratar de entender lo que rodea a la experiencia con la ayahuasca.

---

<sup>2</sup> Interlineado, márgenes, etc.: En lo relativo a las características tipográficas del texto y su distribución se han seguido las *Normas de publicación* de la *Revista de Antropología Social* (RAS, s.f.), completadas con las *AAA Style Guide* (AAA, 2003).

Inicié el doctorado con la idea clara de enfocar todo el estudio hacia esta sustancia, y sabiendo las dificultades de tiempo con que podía encontrarme el año que tuviera que redactar el trabajo de investigación debido a mis obligaciones laborales, traté de iniciar el trabajo de campo lo antes posible, aprovechando para avanzar -en la medida de lo posible- los trabajos que hubo que presentar en cada uno de los cursos de doctorado del periodo lectivo.

## 1. OBJETIVOS DEL TRABAJO DE INVESTIGACIÓN

Este trabajo de investigación trata del consumo en España de un brebaje psicoactivo que juega un papel central en el chamanismo amazónico ¿Cómo puede trasladarse una práctica cultural tan específica del Amazonas a una cultura como la española? ¿Por qué se produce?

Estudiar cómo y por qué se practica el chamanismo amazónico en España supone ya un objetivo de estudio en sí mismo: cómo se injerta una práctica cultural extraña en una sociedad como la nuestra con aparente facilidad, como si ambas culturas dispusieran de los mecanismos de traducción necesarios para hacerse entender ¿Cómo se adaptan los sistemas de sugerencias y expectativas españoles, mediatizadas por estereotipos culturales, al contacto con la cultura extranjera? ¿Cómo se produce ese diálogo intercultural, cómo se negocian los contenidos de símbolos y creencias de unos y otros?

Sin embargo, el estudio del contacto de la cultura chamánica con la cultura española - que podríamos definir en términos más generales como la civilización del Atlántico Norte, caracterizada por el individualismo, unido a la “revolución del consumo” (Taylor, 2002:89)<sup>3</sup>, a lo que podríamos añadir un movimiento secularizante y antiespiritual, y un movimiento por la igualdad de género- no es menos importante que el estudio de los efectos subjetivos de la propia sustancia psicoactiva, la ayahuasca, en los individuos, y cómo éstos tratan de integrar el contenido de su experiencia mediante procesos de interpretación cultural propios ¿Cómo se interpreta la experiencia y con qué significados se le acaba dotando? Puede que la propia experiencia, mientras se está experimentando, sea de tal intensidad que tenga un carácter ‘acultural’, en un experimentar en el que las palabras no median entre el experimentador y la experiencia, son uno, hay una fusión en la que no hay observador y observación. La voluntad del sujeto, su personalidad, desaparecen: ‘Somos

---

<sup>3</sup> Las citas procedentes de fuentes bibliográficas (textuales, sonoras o audiovisuales) aparecen identificadas con dobles comillas y letra redondilla, apareciendo información de la fuente empleada al final del texto citado. El método de citación empleado es el descrito en las *Normas de publicación* de la *Revista de Antropología Social (RAS)*, editada por el Departamento de Antropología Social (RAS, s.f.), completadas con la *AAA Style Guide* (AAA, 2003).



*memoria sin mente*', dice una informante. Tras la experiencia se produce el proceso de integración que no es sino un proceso de interpretación de lo vivido, que se presenta como una necesidad vital de entender lo que ha sucedido.

Finalmente, cabe preguntarse si la sustancia genera cultura, o es la cultura la que determina cómo se manifiestan los efectos de la sustancia, en otra versión de lo que es el estudio de la relación entre naturaleza y cultura. Esta cuestión se dirime durante la propia experiencia, en la interrelación entre la sustancia en el cerebro y el ritual que dirige la sesión ¿Es necesario el ritual? ¿Qué función cumple? ¿Hasta qué punto el ritual influye en el contenido de la experiencia? Los informantes están de acuerdo en que no existe una relación entre la dosis y los efectos subjetivos percibidos, y que el aprendizaje juega un papel en todo esto. Este aprendizaje, ¿deriva en comportamientos característicos entre quienes consumen este tipo de sustancias?

Resumiendo, al hablar de la recepción de la ayahuasca en España estamos dirigiendo nuestra atención a tres objetivos de estudio: el proceso de traducción cultural, el proceso de interpretación personal, y la interrelación entre naturaleza y cultura.

## 2. EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

La ayahuasca que se consume en España procede de países como Brasil, Perú, Ecuador, Colombia o Bolivia. Nuestro país no reúne las condiciones ecológicas adecuadas para que crezcan los ingredientes vegetales empleados en la elaboración de este brebaje. Generalmente quien trae la bebida a España es esa figura central de las sesiones de toma de ayahuasca que dirige la experiencia, a la que llamaremos de forma convencional 'chamán'. La toma de ayahuasca es un acto social, colectivo, en el que los participantes desarrollan en mayor o menor grado vínculos caracterizados por un sentimiento de hermandad hacia los compañeros de *viaje*. Para conocer cómo se difunde la ayahuasca en España, y por qué su consumo tiene las características que tiene, es importante saber cómo, cuándo y a dónde llega a España -quién o quiénes la traen, y en qué contextos-, pues entre quienes traen la bebida y quienes la toman se desarrolla una red social -cuya expresión observable sería la práctica chamánica en España-, que se entiende mejor si identificados sus nodos primarios.

La toma de ayahuasca en España tiene un estatus legal incierto que tiñe su consumo de una discreción que altera lo que sería su expresión natural en nuestra sociedad. En esta contención de formas públicas de consumo también influye el carácter sagrado de la bebida, carácter que sienten casi todos los que la ofrecen no sólo por venir dictado por la tradición amazónica, sino por su propia experiencia con la sustancia.

Para desarrollar los objetivos del trabajo de investigación en este contexto el trabajo de campo se centró en recoger información acerca de una serie de cuestiones concretas:

- Los ritos seguidos en las tomas de ayahuasca: prescripciones dadas para antes y después de la toma -tabúes alimentarios, sexuales, etc-, normas explícitas e implícitas dadas a los participantes, tipos y frecuencia de los ritos, músicas e instrumentos musicales, bailes, estructura de los ritos, correlación entre los ritos y la farmacodinámica de la sustancia en el organismo -determinación de los tiempos internos de los ritos, momento de manifestación de los efectos subjetivos observables, etc-.
- La figura central: origen y procedencia, formación chamánica, motivaciones, integración del chamán en una sociedad no chamánica, formación del precio.
- Acerca de la ayahuasca empleada en las sesiones: procedencia, composición, elaboración, dosis.
- Asistentes a las sesiones: procedencia, motivaciones y expectativas, experiencias previas, organización de los grupos, vínculos entre grupos, procedimiento seguido para introducir gente inexperimentada en estas prácticas, valoración de las experiencias

### 3. METODOLOGÍA EMPLEADA

#### 3.1. Observación participante

La observación participante se ha desarrollado en dos ámbitos distintos: en las propias sesiones de ayahuasca en las que participé tomando o no este brebaje, y en los encuentros periódicos que mantuve con un grupo de asistentes a estas sesiones -entre los que se encontraban también personas que ejercían de figuras centrales en sesiones- con motivo de la creación -en el transcurso del trabajo de campo- de una asociación cultural para la divulgación de este tipo de actividades en Madrid.

Los lugares donde se celebran las sesiones suelen estar alejados de las ciudades -la distancia es variable, pero de forma indicativa puede hablarse de setenta a cien kilómetros-, y se llevan a cabo los fines de semana. Siempre procuré registrar en audio -y algo en vídeo- las sesiones de ayahuasca, para lo que no hubo impedimento casi nunca. Si no tomaba ayahuasca en la sesión ello

me permitía, además, tomar notas. Si tomaba ayahuasca la recogida de información estaba mediatizada por mi propia experiencia, pues tenía la atención dividida entre lo que me rodeaba y mi propio proceso interno como un participante más.

### 3.2. Entrevistas formales e informales

En las reuniones mantenidas para la creación de una asociación cultural, mi presencia se debió a la invitación a formar parte de ella por una persona que colaboraba en la dirección de sesiones de ayahuasca, y mi trabajo de campo era conocido de todos ellos. Posteriormente, de los nueve integrantes que éramos de aquel grupo entrevisté formalmente a cuatro de ellos, y de forma informal y repetida a los cuatro restantes.

Las sesiones de toma de ayahuasca permitían recoger información el chamán y los asistentes, si bien no era el momento adecuado para realizar entrevistas en profundidad a ninguno de ellos, limitándose a conversaciones informales y recogida de datos personales para poder concertar una entrevista más adelante.

Durante el trabajo de campo hubo ocasión de mantener decenas de conversaciones informales, que en ocasiones luego se trasladaban a charlas telefónicas o a intercambios de correo electrónico.

La elección de los informantes se guió básicamente por la necesidad de contar con al menos un testimonio que ilustrara cada modalidades de tomar ayahuasca en España. En ocasiones un informante tenía conocimiento directo de distintas modalidades, por lo que finalmente pude contar con varios testimonios para cada modalidad.

Desde el principio tuve muy presente la posibilidad de triangular la información recogida de los informantes, así como de contrastar la información procedente de fuentes bibliográficas. Las preguntas formuladas pasaron de ser inicialmente tentativas a otras más claras y concretas, configurándose finalmente dos tipos de preguntas: las específicas a realizar al informante en cuestión, y las orientadas a triangular la información e ir elaborando hipótesis de trabajo.

Entre los informantes hice una distinción nítida: asistentes a las sesiones, y figuras centrales. A los primeros los entrevisté durante el primer año y medio de trabajo de campo, y a los chamanes los entrevisté en la fase final del trabajo de investigación.

### 3.3. Uso de cuestionarios

El trabajo de campo lo inicié en abril de 2006 con entrevistas grabadas en vídeo a siete

personas que habían tomado ayahuasca en España, usando un cuestionario cerrado con cuarenta preguntas abiertas divididas en cinco bloques temáticos. Los ítems que redacté para el cuestionario fueron previamente evaluados por tres expertos conocedores del empleo de la ayahuasca.

El objetivo inicial del cuestionario y las entrevistas era detectar asuntos relevantes para los informantes en relación a una experiencia personal seguramente no verbalizada anteriormente, al menos en un contexto de investigación, y su reacción final no era del todo previsible.

Aunque el cuestionario cerrado es una técnica más propia de la Sociología, nos pareció que este procedimiento podía ser el más provechoso en las fases iniciales de la investigación etnográfica. Teniendo en cuenta que se trataba de un primer paso de otros muchos que vendrán en los próximos años, nos pareció conveniente que nuestra entrada en el campo fuera lo más controlada posible, buscando que la primera impresión de los informantes de nosotros y de nuestro trabajo de investigación fuera positiva.

Los criterios seguidos para elegir la muestra de informantes fueron:

- Que hubieran tomado ayahuasca en múltiples ocasiones, es decir, que tuvieran un conocimiento profundo de la experiencia con esta sustancia.
- Que hubiera un número equilibrado entre hombres y mujeres, y que los entrevistados abarcaran un rango de edad amplio, todo ello por un principio metodológico de representatividad de la muestra. Otro motivo para querer entrevistar a igual número de hombres y mujeres son las sospechas de que la acción de sustancias psicoactivas puedan tener efectos distintos según los sexos -psicología diferencial-.
- Que residieran en la Comunidad de Madrid, para facilitar su entrevista.

Al contactar con los informantes hubo dos personas que rehusaron a participar por distintos motivos.

El segundo cuestionario que empleé -18 ítems- lo fue tras grabar en vídeo una sesión de ayahuasca y que hice llegar a diez de los quince participantes, con el que trataba de estudiar seis grandes cuestiones:

- Cálculo de las dosis de ayahuasca ingerida por cada participante.
- Valoración de 0 a 10 de los aspectos más relevantes que influyeron durante la propia experiencia con el brebaje, siguiendo el esquema de *set / setting* -aspectos personales / aspectos externos al sujeto-.

- Evaluar hasta qué punto mi presencia como observador durante la experiencia resultó ser intrusiva. Este dato era muy importante para poder evaluar futuras observaciones participantes en sesiones de ayahuasca, dado que bajo los efectos de la sustancia las personas desarrollan una enorme hipersensibilidad, entre otras cosas a sentirse observados.
- Evaluar la importancia del entorno físico en la experiencia.
- Evaluar la incidencia del grupo sobre el individuo en el desarrollo de la experiencia.
- Evaluar el papel jugado por la propia sustancia -dada su enorme variabilidad química-, y de la figura central que dirigía la sesión -el chamán-.

El tercer cuestionario que elaboré lo fue en el marco de la asignatura de doctorado “Construcción y adaptación de instrumentos de evaluación”, impartido por la profesora de Psicometría María José Hernández Lloreda, en la Facultad de Psicología. El constructo que pretendía medir el “Cuestionario de Cosmovisión” -114 ítems- era el de estado modificado de consciencia (EMC), tal como lo define Charles Tart:

“Un *estado de consciencia discreto* (EdC-d) se definirá como una *pauta* de funcionamiento mental específica, reconociéndose que esta pauta puede presentar en su especificidad un margen de variación sin dejar de ser la misma pauta. Así, reconocemos como automóviles una variedad de objetos aun cuando varíen en figura, tamaño, color y otros rasgos específicos. Un *estado de consciencia alterada discreto* (ECA-d) es una alteración *radical* de la pauta general de consciencia (comparada con un EdC-d tomado como punto de referencia, por lo general nuestro EdC de vigilia habitual), de modo que el que experimenta ese ECA-d (o quizás un observador) puede advertir que están en funcionamiento leyes diferentes; que a la experiencia del sujeto se ha superpuesto una nueva pauta.” (Tart, 1975: 20)(negrita y cursiva en el original)

El Cuestionario partía de las siguientes premisas:

- Los EMC inciden en la cosmovisión de las personas. Hay una correlación entre intensidad del EMC experimentado por el sujeto, y las características de su cosmovisión, entendida ésta como conjunto de creencias, ideas y valores.
- La intensidad de un EMC puede graduarse a priori en función de la vía seguida para alcanzar dicho EMC o detonante. Hay detonantes culturalmente aceptados en nuestra sociedad y que refuerzan, por tanto, determinados aspectos de la cosmovisión colectiva.

- Los efectos producidos por ‘experiencias cumbre’ son de carácter transpersonal, por lo que van más allá de las culturas personales y, por tanto, pueden ser estudiados transculturalmente.

El Cuestionario de Cosmovisión pretendía medir, por tanto, el grado en el que un sujeto ha experimentado Estados Modificados de Consciencia (EMC) evaluando sus ideas, creencias y opiniones -es decir, su cosmovisión-. El análisis de los cuestionarios contestados (N=52) me permitió reflexionar a fondo sobre el constructo ‘estado modificado de consciencia’ inherente a cualquier práctica chamánica, y especialmente a la amazónica por el empleo de sustancias psicoactivas, así como reflexionar acerca de las ideas, creencias y valores que manifestaban tener quienes nunca había tomado un enteógenos, y quienes lo habían tomado en numerosas ocasiones.

El cuarto y último cuestionario empleado se fue fraguando a lo largo del curso de doctorado “Entrevistas en profundidad y análisis cualitativo asistido por ordenador: fundamentos metodológicos y soportes tecnológicos”, impartido en la Facultad de Sociología por el profesor Miguel S. Valles. El objetivo del cuestionario era obtener un perfil de carácter sociológico de los asistentes a sesiones de ayahuasca, utilizando en parte el Barómetro de diciembre de 2007 del CIS.

Aunque en este trabajo sólo trato de forma detallada este último cuestionario, el estudio y análisis de los restantes cuestionarios me ha permitido orientar mejor el trabajo de campo.

### 3.4. El trabajo de campo

El trabajo de campo se inicia en abril de 2006 con una serie de entrevistas realizadas durante ese mes y el de mayo, con el único propósito de conocer qué era importante para los informantes en relación con la ayahuasca. Entrevisté a siete personas que compartían conmigo el haber conocido la ayahuasca en circunstancias similares, aunque sólo conocía personalmente a dos de ellas. Para las entrevistas diseñé un cuestionario cerrado de preguntas abiertas que tocaba distintos aspectos relevantes *a priori*. Este cuestionario me permitió comparar las respuestas, y fue abriendo el abanico de temas que más tarde fui proponiendo a nuevos informantes.

También en 2006 tuve ocasión de grabar en vídeo un tipo de sesión con ayahuasca al aire libre, que completé con un cuestionario que envié a la mayor parte de los participantes.

El año 2006 terminó con la grabación de una *ronda de integración*, la fase posterior a una sesión de ayahuasca en determinados modelos de chamanismo, en la que los participantes reflexionan acerca del impacto que la experiencia ha tenido en ellos.

El año 2007 se inicia con mi participación en una sesión de ayahuasca siguiendo un modelo

de neochamanismo amazónico, en la que tomo el brebaje tras doce años sin probarlo. A los seis meses asisto a una sesión en la que vuelvo a tomar ayahuasca, en esta ocasión bajo una modalidad de chamanismo amazónico eclesiástico. En septiembre viajo a Barcelona para conocer la recepción de la ayahuasca en Cataluña. Hasta finalizar el año entrevisto formalmente a ocho personas que me permiten ir completando el panorama del uso de la ayahuasca en España desde diversos ángulos.

En 2008 viajo a Salamanca para entrevistar a una informante y a la vuelta a Madrid participo en una sesión de ayahuasca, donde vuelvo a tomar el brebaje, bajo una modalidad de chamanismo amazónico mestizo. El resto del primer cuatrimestre del año 2008 se completa con dos nuevas entrevistas en profundidad y una estancia de un fin de semana con los miembros de la UDV.

Para preservar el anonimato de los informantes se han omitido sus nombres, salvo que hayan publicado algún texto o sus nombres hayan aparecido en algún medio de comunicación, y dichas fuentes de información sean empleadas en este trabajo. También se han omitido algunos topónimos con el mismo fin.

<b>Relación del material grabado en el trabajo de campo</b>			
<b>(Abril 2006 - Abril 2008)</b>			
<b>Año</b>	<b>Tipo de material</b>	<b>Audio (horas:minutos)</b>	<b>Vídeo (horas:minutos)</b>
2006	Entrevista		1:41:00
	Entrevista		1:20:00
	Entrevista		2:43:00
	Entrevista		0:41:00
	Entrevista		0:41:00
	Entrevista		1:02:00
	Sesión de ayahuasca		3:41:00
	Sesión de ayahuasca	2:13:00	0:11:00
<b>Subtotal 2006</b>		<b>2:13:00</b>	<b>12:00:00</b>
2007	Sesión de ayahuasca	2:26:00	0:23:00
	Entrevista	1:24:00	0:58:00
	Sesión de ayahuasca		0:12:00
	Sesión de ayahuasca	1:56:00	
	Varios Barcelona		0:50:00
	Entrevista	1:16:00	
	Entrevista	0:11:00	0:23:00

<b>Relación del material grabado en el trabajo de campo</b>			
<b>(Abril 2006 - Abril 2008)</b>			
<b>Año</b>	<b>Tipo de material</b>	<b>Audio (horas:minutos)</b>	<b>Vídeo (horas:minutos)</b>
	Entrevista	1:55:00	
	Entrevista	2:40:00	
	Entrevista	2:58:00	
	Entrevista	1:49:00	
<b>Subtotal 2007</b>		<b>16:35:00</b>	<b>2:46:00</b>
2008	Entrevista	2:26:00	
	Sesión de ayahuasca	4:40:00	
	Sesión de ayahuasca	8:13:00	
	Entrevista	3:53:00	
	Entrevista	0:46:00	
<b>Subtotal 2008</b>		<b>19:58:00</b>	
<b>TOTAL</b>		<b>38:46:00</b>	<b>14:46:00</b>

### 3.5. Recogida de datos

Siempre que fue posible traté de registrar las entrevistas y las sesiones de ayahuasca. Ello no fue posible, por ejemplo, con la UDV, y toda la información recogida en los dos fines de semana que permanecí con ellos corresponde a Notas de Campo. Multitud de conversaciones informales y conversaciones telefónicas fueron reflejadas en el Diario de Campo.

Las grabaciones de audio y vídeo fueron analizadas empleando un software de dominio público desarrollado por el Max-Planck-Institute for Psycholinguistics<sup>4</sup>. No hice transcripciones completas de las entrevistas, sino que utilicé distintos niveles de análisis documental en función del interés del material. Para orientarme en él, hice un primer análisis identificando las partes más relevantes de las entrevistas mediante palabras clave extraídas del propio discurso de los informantes. Un segundo nivel de análisis consistió en asociar conceptos analíticos y comentarios diversos; el tercer nivel de análisis consistió en transcribir literalmente las partes más relevantes de las entrevistas.

---

<sup>4</sup> <http://www.lat-mpi.eu/tools/elan/>



### 3.6. Fuentes empleadas

Las fuentes empleadas en este trabajo, por orden de importancia, son:

- El trabajo de campo: los datos etnográficos recogidos, si no son los más citados, sí son los que han servido para guiar la redacción del texto. Todo el es.f.uerzo descriptivo y todo el es.f.uerzo explicativo está orientado por la comprensión ganada en contacto con los informantes.
- Comunicaciones personales: gracias a que tenía construida una identidad virtual fiable en Internet, debido a mi labor como administrador de la lista de distribución ENTEÓGENOS, como gestor de la revista Mercurialis.com, y por haber creado unas páginas web específicamente para el proyecto de investigación, en las que daba detallada información acerca de mí y de mi proyecto académico, además de poner a disposición de todos mis trabajos realizados a lo largo del programa de Doctorado, y hacer una declaración pública de las normas éticas que rigen mi trabajo de campo, pude entrar en contacto con numerosas personas que, sin conocerme, accedieron a dejarse preguntar acerca de aspectos relacionados con la ayahuasca.
- Fuentes bibliográficas: monografías, publicaciones periódicas y bases de datos: Hice un uso importante de los fondos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la Facultad de Geografía e Historia y del AEI. En numerosas ocasiones, debido a la marginalidad de los temas estudiados, hubo que recurrir al préstamo interbibliotecario. Hice un uso intensivo de las bases de datos a texto completo disponibles en la UCM, y solicité al Departamento de Antropología Social la suscripción a la base de datos HRAF, lo que me permitió consultar y descargar abundante información durante el semestre que duró el acceso.
- Información de Internet: páginas web y blogs. Internet ha sido útil a la hora de reunir información sobre la modalidad del neochamanismo amazónico. Hay numerosos blogs que contiene información que no hace mucho sólo estaban disponibles en diarios personales. Muchos blogs contiene información cuasi-privada, que aunque no es muy utilizada en este trabajo, sí ha servido para clarificar ideas acerca de las concepciones emic de los estados modificados de consciencia.

Todas estas fuentes han sido empleadas con la finalidad de que el trabajo no tuviera vacíos descriptivos, quedando claro que lo que se ha querido reflejar es lo dicho por los informantes, aunque en ocasiones se haya recurrido a una cita bibliográfica por explicar con mayor claridad lo

que el informante quería expresar.

### 3.7. Otras fuentes de información

Además de las habituales búsquedas bibliográficas, he tratado de reunir todo tipo de documentos producidos por los propios informantes, o en los que ellos aparecen reflejados - artículos en revistas, libros, noticias de prensa, programas de televisión, fotografías, grabaciones sonoras y audiovisuales, papeles personales, etc-.

## 4. PERSPECTIVA TEÓRICA

### 4.1. Animismo y chamanismo

Antes de que prendiera con fuerza el empleo del término ‘chamán’ y ‘chamanismo’, convirtiéndose por extensión y con carácter universal en el concepto que define la gestión de los estados modificados de consciencia, en la Antropología y en la Historia de las Religiones se empleaba el término ‘animismo’ ¿Por qué ha caído en desuso éste y se ha popularizado el primero? El animismo es “la doctrina de los Seres Espirituales” (Tylor, 1981:28) y el chamanismo es “la *técnica del éxtasis*” (Eliade, 1951:22, cursiva en el original). Ambos términos no se contradicen, al contrario, son complementarios: las técnicas del éxtasis nos ponen en comunicación con los Seres Espirituales. Sin embargo un término parece estar muerto y el otro vivo<sup>5</sup>, al menos en la cultura popular.

La clave tal vez esté en que Tylor caracterizó el animismo como el estadio original de la evolución religiosa -al no encontrar datos entre las “razas inferiores” de la inexistencia de creencias en seres espirituales (Tylor, 1981:27)-, dentro de un esquema evolucionista hoy en día superado (Morris, 1987:119). Esa superación del esquema de Tylor lo representa el chamanismo de Eliade, no porque su concepto de ‘chamanismo’ mejore la definición de ‘animismo’ al hablar del chamanismo en general, sino por describirlo como algo arcaico y al mismo tiempo vivo. Finalmente, la concepción de Eliade tiene un elemento de modernidad de la que carece el concepto de Tylor: Eliade habla de ‘técnicas’, mientras Tylor habla de ‘creencias’.

---

<sup>5</sup> Para tratar de corroborar esta impresión preguntamos en Google por ambos términos para conocer el número de referencias existentes de cada uno de ellos: *animism* obtuvo 615.000 resultados, y *shamanism* 2.120.000. ([Www.google.com](http://www.google.com), acceso el 10 de mayo de 2008).

#### 4.1. Antigüedad del uso de los enteógenos<sup>6</sup> en América del Sur

Para desarrollar el tema del chamanismo suramericano Eliade se apoya principalmente en la obra de Alfred Métraux, quien afirma que “las funciones, las técnicas y los atributos del hechicero ofrecen una notable uniformidad en todas las tribus silvícolas de las Guayanas y de la cuenca amazónica.” (Métraux, 1967:69). De la antigüedad del empleo de enteógenos en América del Sur da testimonio la arqueología, salvo del área amazónica: no es posible determinar mediante el registro arqueológico la antigüedad del uso de la ayahuasca, debido a las condiciones medioambientales donde se practica originalmente, con suelos ácidos que descomponen todo resto orgánico en menos de veinte años (Siegel y Roe, 1986:110).

Sin embargo, en otras áreas del continente donde la arqueología sí puede aportar información acerca de la antigüedad del empleo de alucinógenos, las dataciones demuestran la antigüedad milenaria de su uso por distintas culturas: así, los análisis de Terry et al (2006) demuestran la presencia en un asentamiento humano de peyote con una antigüedad de 5200 <sup>14</sup>C años en el suroeste del estado norteamericano de Texas, así como otro análisis de una muestra obtenida en Cuatro Ciénegas (Coahuila, Mexico), con una antigüedad de 835 <sup>14</sup>C años. En el noroeste de Argentina se han hallado pipas de fumar asociadas a semillas de *Anadenanthera*, con una antigüedad de 4080±80 años BP (Torres, 1995:291). Los restos se hallaban en Inca Cueva (IC c7) y Huachichocana (CH III), ambos lugares localizados en la Puna de Jujuy, a una altura de 3.860 metros sobre el nivel del mar (Torres, 1995:312,314, citando a Aguerre et al). Evidencias del uso de San Pedro (*Trichocereus pachanoi*) se encuentran en el sitio de Garagay (ca.1200-1000 BC) y en Chavín de Huántar (ca.1000-800 BC) (Torres , 1995:320).

#### 4.2. Los enteógenos como patrimonio cultural

José Alcina Franch plantea la “la conveniencia o no de prohibir el uso de narcóticos, alucinógenos o productos psicotrópicos”, preguntándose si el problema no se encontraría “en la deculturación de buena parte de nuestra propia sociedad en este momento”. Si los indios de la

---

<sup>6</sup> El término ‘enteógeno’ creado en 1979 procede de la palabra griega *entheos*, cuyo significado etimológico es “dios (*theos*) adentro”, y designa “aquellas drogas que producen visiones y de las cuales puede mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos (...) En un sentido más amplio, el término podría también ser aplicado a otras drogas, lo mismo naturales que artificiales, que inducen alteraciones de la conciencia similares a las que se han documentado respecto a la ingestión ritual de los enteógenos tradicionales” (Wasson, Hofmann y Ruck, 1978:235)

región central de México han usado estas sustancias durante milenios, “no parece que ellos en sí mismos, sean el fruto del "mal" o del "demonio" como dirían nuestros clásicos cronistas de Indias.” Para Alcina Franch, el empleo de alucinógenos debe estudiarse como parte de “una tradición cultural que alcanza, al menos, los dos milenios y se prolonga hasta nuestros días.” (Alcina, 1997:7-8).

Ya en 1985 el Congreso de Indigenistas Interamericanos se había pronunciado en este sentido, aprobando en su “Acta Final” una resolución, la número 10, en la que considerando

“Que el uso de plantas psicoactivas es un componente vital e integral de la cosmología y ritos religiosos de muchos pueblos indígenas de América, entre ellas: Peyote (*Lophophora Williamsii*), Tabaco (*Tabaco sp.*), Ayahuasca (*Banisteriopsis sip.*), Chacrana (*psicotria Viridis*), Coca (*Erythroxylon Coca*), Yopo (*Piptadenia sp.*), Mate Guayusa (*Ilex guayusa*),

Que este uso sagrado es esencialmente no intoxicante ni adictivo, (...)

Resuelve:

1. Que los gobiernos americanos formulen legislación relativa a estos casos específicos, reconociendo los derechos de libertad religiosa de los pueblos indios en sus respectivos países y el derecho a un uso específico de las plantas psicoactivas en ceremonias en las que este uso forma una parte integral de sus sistemas religiosos y/o culturales.
2. Solicitar a la Organización de los Estados Americanos que convoque una convención internacional para garantizar a nivel internacional estos derechos de forma que las comunidades, naciones y pueblos indígenas del continente puedan ejercer libremente su religión. Dichas garantías deberán incluir acuerdos para facilitar el intercambio cultural de plantas ceremoniales a través de las fronteras, tomando en cuenta la necesidad de proteger el medio ambiente, las especies y la naturaleza sagrada de los territorios en los que se obtienen estas plantas y los deseos de los pueblos indígenas que tradicionalmente han utilizado dichos territorios y plantas.
3. Solicitar al Instituto Indigenista Interamericano que emprenda acciones encaminadas al reconocimiento jurídico de las prácticas religiosas indígenas en los estados miembros y proporcionar a cada uno de éstos, documentación e información completas sobre este tema.”

(Congresos Indigenistas Interamericanos, 1985)

#### 4.3. El estudio de los enteógenos y el chamanismo

El 29 de junio de 1955 un banquero norteamericano aficionado al estudio de las setas llamado Robert Gordon Wasson fue testigo y parte de una ceremonia chamánica de ingestión de hongos en un pequeño pueblo mazateca del estado de Oaxaca, en México. La chamana, María Sabina, empleó unos hongos que resultaron ser el *teonanacatl* (*Paneolus campanulatus* var. *sphinctrinus*) usado por los aztecas, cuyo uso ya fue descrito por los primeros cronistas de América. Los españoles documentaron el extendido uso que hacían los indios de numerosas sustancias psicoactivas: el dominico Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España*, el franciscano Bernardino de Sahagún en su *Historia General* (Wasson, 1980:248-258), el jerónimo Ramón Pané en su *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, etc.

Dos años después del redescubrimiento de Wasson, el 13 de mayo de 1957, publica su experiencia en la popular revista *Life*, dando inicio a una gran revolución cultural:

- Supone el arranque del movimiento hippy, de la psicodelia artística y de un nuevo sincretismo religioso.
- Y supone el redescubrimiento del papel central que tiene en multitud de culturas humanas el uso de sustancias psicoactivas.

El redescubrimiento de viejas prácticas chamánicas, y sobre todo, el hecho de que pudiera participarse en ellas no como un mero espectador, proporcionó una nueva perspectiva en el uso de los alucinógenos, algunos de aparición tan reciente como la LSD. Multitud de culturas humanas habían desarrollado desde tiempo ancestral precisos rituales para usar potentes sustancias psicoactivas con fines principalmente curativos. Pero no sólo se disponía de un rico panorama ritual de carácter colectivo, sino de un enorme saber personal contenido en la figura del chamán.

Al tiempo que surgen a mediados de los años 1960 los primeros obstáculos en el uso de la LSD, se empieza a desarrollar en el mundo académico un interés creciente por aquellas sustancias psicoactivas de origen natural. Reflejo de este interés es la publicación de la compilación de Efron, Holmstedt y Kline (1967) *Ethnopharmacological Search for Psychoactive Drugs*, que sigue siendo hoy en día una obra de referencia (Ott, 1993:258-259).

En nuestra opinión, fueron las evidencias acumuladas por etnobotánicos y etnofarmacólogos acerca de la importancia cultural del uso de estas sustancias psicoactivas las que incitaron a algunos

antropólogos a orientar su trabajo de campo en esta dirección. Es en la década de los años 1970 que se publican importantes descripciones etnográficas y compilaciones de textos que documentan prácticas chamánicas en las que se da la ingestión de sustancias psicoactivas en todo el mundo, principalmente en Mesoamérica y América del Sur. Destacan las obras pioneras de Alfred Metraux (1967), Marlene Dobkin de Rios (1972), Michael Harner (1973), Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975), Peter Furst (1976) y Douglas Sharon (1978).

Un hito en el campo de la Antropología -en la línea de los estudios comparativos- lo constituye el trabajo Erika Bourguignon (1973) titulado *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, obra que pone punto final a un proyecto de investigación dirigido por ella en la Universidad del Estado de Ohio entre los años 1963 y 1968 titulado *A Cross-Cultural Study of Dissociational States*. La conclusión más relevante de este trabajo, y la más citada, es que los estados modificados de consciencia tienen una importancia capital en multitud de culturas humanas. Para demostrarlo analiza una muestra de cuatrocientas ochenta y ocho sociedades de todas las partes del mundo, encontrando que en cuatrocientos treinta y siete casos -es decir, el 90%- tienen, según las descripciones etnográficas, una o más formas institucionalizadas de EMC (Bourguignon, 1973:9-11).

En los años 1980 destacan dos publicaciones: la edición de un número monográfico de *América Indígena* (1986) dedicada a la ayahuasca, que aborda su estudio desde una perspectiva multidisciplinar: etnobotánica, química, historia del arte y antropología, y sigue siendo hoy en día una referencia de primer orden en la materia. Ese mismo año Luis Eduardo Luna publica su libro sobre curanderismo *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. que supone igualmente un punto de inflexión en los estudios de esta modalidad de chamanismo, tan próxima al chamanismo étnico.

Josep M. Fericgla cuenta con obras relativas a la ayahuasca y el chamanismo, siendo las más relevantes *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas* (1997) y *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet* (2000).

En 1997 se publica el libro *Chamanismo. El arte natural de curar*, editado por el profesor de Psiquiatría de la Universidad Autónoma de Madrid José María Poveda. En él se reúne una colección de ensayos sobre los distintos chamanismo en el mundo que supone una puesta al día en esta materia.

De especial relevancia para el estudio de la ayahuasca y su difusión en Brasil en contextos urbanos es la obra de la antropóloga Bia Labate *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* (2004). Como complemento al monográfico de *América Indígena* contamos con la recopilación de Labate y Wladimir Sena Araújo *O uso ritual da ayahuasca* (2002), que amplía el

estudio a las iglesias ayahuasqueras y a los aspectos farmacológicos.

#### 4.4. El chamanismo en América del Sur: aspectos comunes

Todos los Estados Modificados de Consciencia (EMC), independientemente del modo en el que son inducidos -bien sea por el uso de sustancias psicoactivas, o por otras técnicas como el uso de tambores, el ayuno, el aislamiento sensorial, la hiperventilación, la meditación, el yoga, etc-, tienen una esencia común.

Según el contexto cultural en el que tal o cual modo de inducción sea practicado, así se tiñe la descripción, explicación y gestión del EMC. Es por ello que tantas manifestaciones particulares procedentes de un núcleo cognitivo común, como son las filosofías orientales, las ramas místicas de todas las religiones, la psicodelia, las prácticas chamánicas nativas, las medicinas alternativas, parecen entremezclarse de forma caótica en un sincretismo que algunos han dado en denominar ‘Nueva Era’. Es precisamente esta capacidad de fusión lo que demuestra su origen común.

Sin embargo, si vamos más allá de esa mezcla de espiritualidad y márketing que parece envolverlo todo en nuestra cultura del Atlántico norte, podemos encontrar los elementos que componen ese núcleo cognitivo común que mencionábamos, cognitivo porque hace referencia tanto a un conjunto de conocimiento, como a un modo de conocer:

A. Existencia de una realidad-otra a la que se accede mediante un estado modificado de consciencia (Langdon, 1996:27; Townsend, 1988:111-112, 117). Esta realidad suele describirse como *‘más real que la misma realidad’* (Inf. N, AH).

“Por ejemplo, cuando trabaja con espíritus, el chamán puede verlos con la misma claridad con que vemos los coches, las casas y los árboles en la realidad ordinaria.” (Harner, 1988 a:27).

*“El mundo visual de la visión de la ayahuasca es completo, hay todo. Hay edificios, hay árboles, hay plantas, hay animales, hay cielo, hay tierra, hay agua..., hay un mundo. Yo lo vi, ¿no es cierto?, y lo vemos, y lo vemos en las visiones”*<sup>7</sup>. (Inf. F).

---

<sup>7</sup> Los textos cuya fuente sea el trabajo de campo irán en bastadilla. En las citas procedentes de las Notas de Campo emplearemos comillas simples para diferenciarlas de las transcripciones -citas literales- procedentes de grabaciones de audio o vídeo, que llevarán comillas dobles.

- B. Todo está relacionado con todo, y bajo todas las cosas subyace una unidad esencial. Es una visión holística, integradora, alejada de un modo de pensamiento basado en dicotomías y en pares de opuestos.

*“Es como un cubo, (...) tú estás viendo la cara de un cubo pero todas las otras caras y todo lo que está dentro sigue existiendo, osea, no puedes quedarte en ver sólo la cara tienes que tratar de ver todo el cubo, o mejor todavía si ves una cosa circular, en el centro está más claro y en los bordes se difumina, y atrás está en la sombra, pero nada más cambias el punto de vista y todo el resto aparece” (Inf. H)*

“En gran parte, los neochamanes, los videntes, los espiritistas y los curanderos (tanto hombres como mujeres), practican las mismas actividades y comparten las mismas creencias. (...) La interconexión de todo cuando existe es fundamental en el chamanismo tradicional y constituye la base de las creencias de muchos investigadores espirituales contemporáneos, tanto si son primordialmente neochamanes como si son videntes o espiritistas.” (Townsend, 1988:112, 117-118)

“La cultura occidental ha penetrado en la Amazonía y muchos curanderos, sobre todo en las ciudades, leen los libros de magia procedentes de la cultura popular europea. Estos curanderos con frecuencia combinan las técnicas chamánicas europeas con las amazónicas. A los que aprenden las técnicas chamánicas europeas se les llama *magiosos* o *rosacruces*. También hay adivinos y suerteros.” (Regan, 1983, vol.2:17)

Cuerpo y alma forman un todo. La enfermedad es un desequilibrio producido en el plano espiritual que acaba manifestándose en el plano corporal.

“Para os curandeiros tradicionais, não se formula a dicotomia corpo- mente ou espírito- matéria clássica do pensamento racionalista ocidental. Existe uma "entidade" globalizante. o "corpo", que reúne o corpo físico. a estrutura psíquica (“corpo mental”) e outras envolturas de níveis mais sutis vinculadas ao que poderíamos conceber como uma dimensão energético-espíritual. A visão do curandeiro pode alcançar estes diversos corpos, o corpo físico sendo considerado como o veículo das demais dimensões. O trabalho curativo se exerce sobre todo o eixo "corpo físico - espírito". em ambas as direções. Um problema classificado como "psicológico" para um médico ocidental pode ser tratado mediante uma



ação sobre o corpo físico (banhos de plantas por exemplo) e, inversamente, uma lesão orgânica pode requerer um tratamento no corpo sutil (orações , cantos, por exemplo).” (Mabit, 2002:169)

Y la salud no es ajena a la espiritualidad, ni al desarrollo personal.

“Hay un renacimiento espiritual en el mundo, que está muy asociado al movimiento terapéutico, y es como si estas tres cosas que estaban unidas en el chamanismo original-- la espiritualidad, la salud y el desarrollo humano-- vuelven a converger en una sola. Es típicamente chamánica la comprensión de que no es distinto hablar del desenvolvimiento de la persona, de la cura y del encaminamiento a la plenitud espiritual.” (Naranjo, 2000:5; cf. Calvo Buezas, 1997:144)

- C. Concepto de energía o fuerza que unifica el universo, cuya presencia discreta puede sentirse como presencia espiritual, e incluso puede verse bajo diversas formas. Puede percibirse una energía discreta en una sesión de ayahuasca, y cada participante puede percibirla de manera distinta en función de sus propios patrones culturales, pues la cultura que cada uno porta actúa en el individuo como un *troquel* que da forma, literalmente, a la realidad que está percibiendo. Un vegetalista ecuatoriano cuenta cómo se le aclaró mucho la cuestión cuando en una sesión

*“ (a mí) se me manifestó una energía, y había cuatro personas diferentes, y cada uno vio una imagen diferente. Era la misma energía y cada uno interpretó..., su sistema cultural de interpretación es un sistema de interpretación diferente”*. (Inf. H)

Visto así, no es extraño que

“el héroe civilizador de los mitos (en la religión amazónica) se convierte en Jesucristo; algunos chamanes tienen como espíritus ayudantes a Jesucristo y los santos” (Regan, 1983, vol.2:166)

“A Jesucristo se le considera un maestro importante, una ayuda espiritual y un curador, independientemente de que se acepte su divinidad como hijo de Dios.” (Townsend, 1988:117).

Lo importante no es si se trata de Jesucristo o Buda, sino la energía que ellos personifican.

- D. Para aprender de la ayahuasca (*hoasca, daimé*), y de las plantas maestras en general, no hace falta intermediarios, ya que ellas mismas son las verdaderas enseñantes (Harner, 1988 a:33; Harner, 1988 b:250; Luna, 1986:14-15; Townsend, 1988:110, 113; Ramírez de Jara y Pinzón, 1986:170-171). Es precisamente que se aprende de las plantas por lo que reciben el nombre de *doctores, vegetales que enseñan*, o ‘plantas maestras’ (Luna, 1986:62-71).

No es extraño, pues, que personas con mucha experiencia tomando ayahuasca se *autochamanicen* en cierto modo. Según Fericgla,

“hay shuar que son chamanes (he calculado que la cuarta parte de los hombres adultos lo son), han adquirido los poderes y los practican en defensa propia, pero lo niegan sistemáticamente en público y no quieren saber nada de curar a los demás.” (Fericgla, 1994:203)

## 5. DESCRIPCIÓN LOS CAPÍTULOS DEL PRESENTE TRABAJO

El capítulo primero describe qué es la ayahuasca y cómo se elabora. Esta bebida está considerada como sagrada por quienes la toman y su consumo es central en los rituales. No existe una única ayahuasca, sino que se dan variantes en función de los aditivos que se empleen en su elaboración. Es importante destacar el carácter holístico de la preparación de la bebida, por lo que todo lo que suceda alrededor de su elaboración puede tener expresión durante la sesión donde se tome.

En los capítulos dos y tres se analiza cómo llega la ayahuasca desde el Amazonas hasta España, en donde se vislumbra ya el modo de difusión que tendrá posteriormente, y su situación legal, lo que tiene una repercusión directa sobre cómo se muestra esta práctica en nuestra sociedad.

El capítulo cuatro desarrolla una tipología de las distintas formas de tomar ayahuasca en España para lo cual hemos seguido un criterio basado en diversos aspectos formales, y en cómo enfatizan tal o cual aspecto: la organización de los grupos, la organización de las sesiones de ayahuasca, y las características de las figuras centrales que dirigen las sesiones.

Los capítulos cinco y seis se centran en los asistentes a las sesiones, y quienes las dirigen, independientemente de la modalidad de toma de ayahuasca a la que pertenezcan. En el capítulo quinto se da una descripción ‘estadística’ de los participantes que completa la información obtenida

en el trabajo de campo.

# CAPÍTULO 1: LA AYAHUASCA, EL BREBAJE AMAZÓNICO

## 1.1 ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA AYAHUASCA

*Ayahuasca*<sup>8</sup> es una palabra quechua compuesta de dos nombres: *Aya* que significa “cadáver, muerto, cuerpo humano muerto”, y *Waskha*, que significa “soga, laso (sic), cuerda, cable trenzado o retorcido de materiales como lana, cabuya, paja o cuero” (Academia Mayor de la Lengua Quechua, 1995).

La primera referencia escrita conocida es del ecuatoriano Manuel Villavicencio, “quiteño que ha sido por algunos años gobernador de los asentamientos cristianos a orillas del Napa, (que) publicó al año siguiente en su *Geografía de la República del Ecuador* (New York 1858)” (Spruce, 1873:664).

“La operación consiste en lo siguiente: toman un bejuco llamado *Ayahuasca* (bejuco de muerto ó almas) del cual hacen un lijero cocimiento i lo bebe el indio que debe dar las respuestas ó arreglar los planes i muchas veces lo beben todos los indios que forman el congreso” (Villavicencio 1858:372)

Es significativo que el término quechua sea el más extendido para designar este brebaje, por dos motivos: en primer lugar por las connotaciones negativas del término *ayahuasca*, cuando otras etnias como los siona usan *?iko* (“medicina”) (Langdon, 1986:102), término éste de “medicina” también ampliamente usado para designar genéricamente la ayahuasca en ámbitos mestizos, u otros términos que significan “hacer valiente”, “enredadera para emborrachar”, etc (Luna, 1986:171-173). En segundo lugar, porque no está acreditado que los incas<sup>9</sup> hicieran uso de la ayahuasca

---

<sup>8</sup> Nombres científicos, términos emic, palabras en idiomas distintos al español y expresiones latinas mencionados en este texto aparecen en letra bastardilla, salvo la palabra ayahuasca debido a su frecuencia de uso.

<sup>9</sup> He oído en todas las modalidades de toma de ayahuasca en España -salvo en la neochamánica- referencias a los incas. Según parece se está dando en Suramérica una convergencia entre un nacionalismo panandino basado en un pasado mítico incaico, y un movimiento ecuménico de carácter espiritual -observable desde España- también basado en una tradición mítica de origen incaico.

*“El año 1992 inicia el décimo "Pachacuti", lo cual es un periodo cíclico-cósmico, una nueva era que corresponde a una etapa de reconstitución de lo perdido o*

(Dobkin de Ríos, 1984:158-159).

“Narcotics were unimportant in *Inca* culture. No narcotic was taken expressly to obtain visions, although suitable drugs were available in the eastern forests (notably ayahuasca). The strongest drug-containing substance used by the *Inca* was coca, next tobacco, and finally, perhaps WIL'KA, the narcotic properties of wich have never been analyzed.” (Rowe, 1963:291)

## 1.2. OTROS TÉRMINOS PARA DESIGNAR LA AYAHUASCA O SUS INGREDIENTES VEGETALES

El término *ayahuasca* tiene un doble uso: sirve para designar al brebaje psicoactivo, pero también para designar a la liana *Banisteriopsis caapi*, que es su ingrediente principal. En Colombia en vez de usar el término *ayahuasca* utilizan *yagé* o *yajé* con iguales fines.

La Iglesias que utilizan la ayahuasca como sacramento tienen sus propios términos para designar a la ayahuasca: el Santo Daime la llama *daime*, y la União do Vegetal (UDV) la llama *hoasca*, *vegetal* o *chá*.

La *B. caapi* recibe los nombres vulgares de *mariri* y la *P. viridis* recibe el nombre vulgar de *chacrona*. La *Diplopteris cabrerara* -que suele utilizarse como alternativa a la *P. viridis*- recibe el nombre de *oco-yajé* y *chagropanga* (Schultes, 1994).

## 1.3. ETNOBOTÁNICA DE LA AYAHUASCA

En 1895 John W. Harshberger acuñó el término *etnobotánica*. La definición más extendida la describe como la ciencia “del uso de las plantas en sociedades primitivas” (Schultes y von Reis, 1995:11).

La etnobotánica ha jugado un papel clave en la identificación de decenas de plantas

---

*apocatástasis de nuestra cultura. De acuerdo al conocimiento Inka, este "pachacuti" debe tener un primer periodo de 20 años, es decir que la fase de transformación efectiva debe comenzar el año 2,012. Es por ello que nosotros nos estamos preparando y hemos puesto en marcha el proyecto SAPAN INKA cuyo principal objetivo es crear las bases espirituales y culturales para el inicio de esta nueva era. Nuestra principal herramienta de trabajo es el uso de plantas maestras usadas por nuestros ancestros, principalmente la AYAHUASKA y el HUACHUMA (San Pedro).” (Erik Hendrick, com. per., 14.04.2008) (Cf. Galinier y Molinié, 2006).*

psicoactivas cuyo uso es clave para entender la cosmovisión de muchas culturas humanas.

El proceso de investigación llevado a cabo por etnobotánicos, químicos y antropólogos para identificar las fuentes botánicas de los ingredientes de la ayahuasca ha sido descrito con detalle por Gerardo Reichel-Dolmatoff (1975:25-42) y Richard Evans Schultes (Schultes, 1986) y . El propio Schultes, que fuera director del Museo Botánico de Harvard y considerado el padre de la moderna etnobotánica, afirmó que “cualquier examen de la identificación de los narcóticos malpigiáceos de Sudamérica debe considerar necesariamente no sólo los aspectos botánicos, sino también la información química o farmacéutica, así como los datos antropológicos, geográficos e históricos.” (Schultes, 1986:10-11).

Así pues, la antropología juega un papel destacado no sólo en la correcta identificación de muchas especies vegetales que hoy en día son investigados con fines terapéuticos, sino en la descripción de sus usos a través de los rituales de toma de este brebaje, y en el estudio de sus efectos subjetivos y su incidencia en la cosmovisión de los grupos humanos. Finalmente, el estudio antropológico de los sistemas de clasificación nativos sentaron las bases para el desarrollo posterior de una antropología cognitiva (Barfield, 1997:251).

#### 1.4. INGREDIENTES PRINCIPALES DE LA AYAHUASCA

La palabra *ayahuasca* suele designar tanto al brebaje psicoactivo como a su ingrediente principal, la enredadera *B. caapi*. Esto ha sido fuente de numerosas confusiones, y que dificultó la identificación botánica de sus principales ingredientes.

En la receta para elaborar ayahuasca que llamaremos ‘receta básica’ la bebida suele componerse de dos plantas: el ingrediente básico es la liana *Banisteriopsis caapi* ; otro ingrediente casi siempre presente es la hoja del arbusto *Psychotria viridis* o las hojas de la liana *Diplopterys cabrerana*.

#### 1.5. LOS ADITIVOS EMPLEADOS EN LA AYAHUASCA

Un aditivo es aquella planta que se usa para alterar o prolongar los efectos farmacológicos de un brebaje preparado con una planta considerada como principal (*Banisteriopsis spp.*), con el propósito de provocar unos efectos subjetivos concretos.

Para Jonathan Ott (1994:17), existen tres tipos de aditivos:

- Aditivos no psicoactivos y presumiblemente terapéuticos.

- Estimulantes.
- Enteógenos o plantas visionarias.

Para Richard E. Schultes el estudio de los aditivos es de extraordinaria importancia por las sinergias que se establecen entre distintos principios activos, mecanismos farmacológicos que la ciencia occidental aún no ha descubierto:

“That neglected aspect is precisely the use of additives to alter the effects of the principal hallucinogenic preparations. (...) Many secondary ingredients of psychotomimetic preparations are of major importance in altering or prolonging the narcotic effects of the principal ingredient. (...) While it is undoubtedly true that some of the plant additives are used merely for superstitious or magic reasons and have no biological function (...)”  
(Schultes, 1972:34)

El aditivo más usado es aquella planta que aporta el alcaloide DMT, como puede ser el caso de la *Diplopterys cabrerana*, la *Psychotrya viridis* o la *P. carthaginensis*. Como las Iglesias ayahuasqueras (Santo Daime, União do Vegetal y A Barquinha) usan la mezcla de *B. caapi* y *P. viridis*, es este tipo de ayahuasca el más usado en todo el mundo.

Otros aditivos empleados en las ayahuascas consumidas fuera de estos contextos religiosos son:

<b>Aditivos más usados en la ayahuasca</b>		
(Schultes y Hofmann, 1979:134)		
Ai curo	<i>Euphorbia sp.</i>	Para cantar mejor
Ají	<i>Capsicum frutescens</i>	Como tónico
Amacisa	<i>Erythrina spp.</i>	Como purgante
Ayahuma	<i>Couroupita guianensis</i>	Para fortalecer el cuerpo
Batsikawa	<i>Psychotria sp.</i>	Para calmar y reducir las visiones
Cabalonga	<i>Thevetia sp.</i>	Para protegerse contra los espíritus
Catahua	<i>Hura crepitans</i>	Como purgante
Ceiba	<i>Ceiba pentandra</i>	Contra la diarrea y malestares intestinales
Chircaspi	<i>Brunfelsia spp.</i>	Contra fiebres, reumatismo y artritis
Cuchura-caspi	<i>Malouetia tamaquarina</i>	Para hacer mejores diagnósticos
Cumala	<i>Virola spp.</i>	Para intensificar las visiones

Floripondio	<i>Brugmansia spp.</i>	Contra delirios, enfermedades causadas por flechas mágicas ( <i>chontado</i> ) y casos de encantamientos
Guatillo	<i>Lochroma fuchsioides</i>	Para intensificar las visiones
Guayusa	<i>Ilex guayusa</i>	Vómitos, purificación
Hiporuru	<i>Alchomea castanaefolia</i>	Contra la diarrea
Kana	<i>Sabicea amazonensis</i>	Para darle un sabor "dulce" a la ayahuasca
Lupuna	<i>Chorisia insignis</i>	Contra enfermedades intestinales
Pfaffia	<i>Pfaffia iresinoides</i>	Contra la debilidad sexual
Pichana	<i>Ocimum micranthum</i>	Contra fiebres
Piripiri	<i>Cyperus sp.</i>	En casos de sustos; para el desarrollo espiritual, la concepción y el aborto
Pulma	<i>Calathea veitchiana</i>	Para recibir visiones
Rami	<i>Lygodium venustum</i>	Para fortalecer los efectos de la ayahuasca
Remo caspi	<i>Pithecellobium laetum</i>	Para intensificar los poderes de la ayahuasca
Sananco	<i>Tabernaemontana sananho</i>	Contra la pérdida de memoria; para el desarrollo espiritual y el control del reumatismo y la artritis
Sucuba	<i>Himatanthus sucuuba</i>	Para extraer flechas mágicas
Tabaco	<i>Nicotiana rustica</i>	Para la desintoxicación
Toé	<i>Ipomoea carnea</i>	Para intensificar las visiones
Uña de gato	<i>Uncaria tomentosa</i>	Como tónico; contra alergias, enfermedades venéreas, afecciones renales y úlceras gástricas

El grado de sofisticación indígena en el uso de aditivos, del conocimiento de sus sinergias, es enorme. De los 50 aditivos mencionados por McKenna et al (1986:84-91), sus efectos subjetivos son un completo misterio, y un inmenso campo de investigación para etnofarmacólogos y antropólogos. Como señalan estos autores, “el incremento de investigaciones bioquímicas sobre estas mezclas pagará con creces el esfuerzo empleado.” (McKenna et al, 1986:79). En opinión de Luna -que facilita una lista de treinta aditivos (Luna, 1986:67-70), los aditivos empleados son potencialmente ilimitados, dado que los *vegetalistas*, como *alumnos de las plantas*, lo que hacen



habitualmente es utilizar nuevas especies vegetales según van descubriendo sus propiedades (Luna 1986:159).

## 1.6. ELABORACIÓN DE LA AYAHUASCA

Se sabe muy poco de las recetas que se usan en la cuenca del Amazonas por el número tan elevado de aditivos empleados. La receta más popular fuera del Amazonas es la que mezcla el tallo de la liana *Banisteriopsis caapi* y hojas del arbusto *Psychotrya viridis*. A esta mezcla nos referiremos como la receta clásica o básica.

“En 1943, una nota interesante de Perú sobre el ayahuasca, incluía una receta para preparar el brebaje; pero, desafortunadamente, como todas las plantas eran aludidas por sus nombres indígenas, no pudieron ser identificadas. Se informó que el ingrediente principal era la liana o "enredadera de la muerte" (Villarejo, 1943, 1979).” (Schultes, 1986:29)

### 1.6.1. Aspectos holísticos de la preparación de la ayahuasca

‘*Todo queda grabado en la ayahuasca*’: es decir, los efectos subjetivos que produce la ayahuasca van más allá de los efectos subjetivos que pueden provocar los principios activos de sus ingredientes vegetales. ‘*Especialmente en el momento de la cocción*’ (Inf. P). Todas las fases de la elaboración de la ayahuasca (recolección de liana y hojas de arbusto, bataneado de la liana, limpieza de las hojas, preparación de los recipientes para la cocción, preparación del fuego, vigilancia de la cocción, decantado, catado del brebaje, enfriado, envasado) se hace en un contexto ritual, lo que implica que todo lo que se haga o deje de hacer en ese período puede repercutir sobre la bebida que se está elaborando. La actitud de los participantes, la actitud del grupo, los sucesos que ocurren en el entorno durante la elaboración, todo es susceptible de tener su reflejo y aflorar posteriormente en las sesiones donde va a ser consumida la bebida.

“Durante la preparación del yajé, los miembros de la comunidad acatan ciertas costumbres y tabúes para asegurar que la medicina no sea dañada por un espíritu malévolo. Todos deben permanecer cerca de sus casas. Hombres y perros deben abstenerse de ir a cazar, para no atraer un espíritu maligno de la selva. Pasado el mediodía, nadie se baña en el río a fin de evitar a los espíritus que habitan en ese lugar.” (Langdon, 1986:105)

Los kofán de Colombia afirman que “el yagé es delicado”. La bebida “tiene que prepararla un varón que no tenga contacto sexual con mujer, es decir, un soltero.” (Salmoral, 1971:13).

Una elaboración descuidada de la ayahuasca puede significar que existe una profunda degradación o una absoluta ignorancia del conocimiento tradicional. No respetar la visión holística de la elaboración del brebaje implica desconocer sus potenciales efectos sobre quien lo consume. Este proceso de degradación parece que puede estar causado por la mercantilización de la bebida, o por el turismo ayahuasquero, causas idénticas, por otra parte, a las que dieron fin al chamanismo mazateco con hongos de María Sabina. Andrew Weil, en su prólogo al libro *Un brujo del Alto Amazonas* (Lamb, 1971), ya da noticia de la degradación que se produce en algunos lugares:

“En 1972 pasé una larga temporada en el Territorio de Putumayo de Colombia, cerca de la frontera con Ecuador, buscando sacerdotes del yagé. Preparé el extracto con varios chamanes y en general me desanimó el carácter chapucero de las preparaciones que presencié. Vi cómo cocían apresuradamente la liana leñosa en agua sucia dentro de potes de aluminio, y a veces simplemente la machacaban en agua fría porque el yagero estaba demasiado borracho para encender un fuego. En muchos poblados amazónicos se puede comprar una ceremonia de *ayahuasca* por unos cuantos dólares o unas cuantas botellas de aguardiente, el whisky de caña de azúcar sin depurar que tan implacablemente se consume en la zona cálida. Y en aquellas ceremonias, la ingestión de aguardiente a menudo parece tener prioridad sobre la ingestión de *ayahuasca*. No encontré a nadie que, ni de lejos, supiera elaborar o utilizar el extracto con el cuidado descrito por Manuel Córdova. La única vez que tomé *ayahuasca* me puse terriblemente enfermo y pasé la mayor parte de la noche tendido en el lodo, incapaz de moverme siquiera para apartar mi cuerpo de la fría lluvia. El chaman que había preparado el extracto me sirvió de poca ayuda, y las visiones que tuve eran un revoltijo caótico que atraía menos mi atención que el malestar físico.” (Lamb, 1971:9-10)

El peruano Manuel Córdova-Ríos, formado como chamán entre los indios amahuaca, insistía en que

”para obtener las visiones deseadas, la cocción tenía que hacerse despacio y con reverencia en un pote especial de arcilla y a fuego lento. Era peligroso, dijo, tomar *ayahuasca* preparada de forma incorrecta” (Lamb, 1971:14)

Una elaboración correcta va acompañada de cantos en los que se invoca a los espíritus de la floresta. Entre ciertas etnias la liana *B. caapi* es llamada *nixi honi*:

*“Nixi honi, liana de visiones  
espíritu ominoso de la selva  
origen de nuestra comprensión  
da tu poder mágico  
a nuestra poción  
ilumina nuestra mente  
danos clarividencia  
muéstranos los designios  
de nuestros enemigos  
aumenta nuestro conocimiento  
aumenta nuestra comprensión  
de nuestra selva”* (Lamb, 1971:44)

#### 1.6.2. Método de elaboración más común

Tras ser recolectada, la liana es raspada en su corteza, y una vez limpio el tallo es bataneado mediante pesados mazos de madera sobre un tronco de madera o una piedra, hasta que pierde sus consistencia y queda reducido a un montón de fibras.

En un recipiente se dispone una capa de liana y sobre ella otra de hojas; y así, sucesivamente, se van alternando capas de liana y de hoja hasta alcanzar el borde del recipiente. Luego se rellena de agua y se pone sobre un fuego vivo, para que en todo momento hierva con fuerza.

Entre los indígenas se usan recipientes de barro de poca capacidad, pero en las Iglesias ayahuasqueras, donde el número de participantes es muy elevado, así como la frecuencia de consumo, se pueden emplear grandes recipientes de aluminio o hierro de hasta 100 litros de capacidad.

Un recipiente de 100 litros se deja hervir hasta quedar reducidos a 10 litros, lo que puede llevar de seis a ocho horas de cocción.

#### 1.6.3. Análogos de la ayahuasca

El mecanismo farmacológico de la ayahuasca queda más abajo explicado en detalle. Ahora sólo nos interesa señalar que desde el punto de vista químico, la receta básica se compone de una fuente de alcaloide denominado DMT, y de un inhibidor de la enzima MAO (IMAO), como son los alcaloides harmalina / harmina. Todos los brebajes que contienen DMT y un IMAO reciben el nombre de “análogos de ayahuasca” o *anahuascas*.

Así, nos encontramos que personas que consumen o han consumido ayahuasca en contextos urbanos, muy alejados de donde se elabora originalmente, han optado por alternativas a este brebaje amazónico mediante el uso de otro tipo de plantas siempre y cuando cumplan el mecanismo farmacológico arriba señalado. Estos ingredientes vegetales pueden herborizarse fácilmente en climas templados; otra vía para obtenerlos es mediante su compra por Internet.

El consumo de *anahuascas* suele hacerse siguiendo los mismos ritos que se siguen para la ayahuasca. Entre quienes han probado los dos brebajes hay opiniones contradictorias: si bien consideran que ambas bebidas son enteógenas, hay quien opina que se trata del mismo enteógeno, y quien opinan que estamos ante dos enteógenos distintos.

El etnofarmacólogo Jonathan Ott publicó un libro en 1994 en el que se relacionan setenta y cuatro especies de plantas que contiene DMT, y sesenta y siete plantas que contienen un IMAO. Estas dos listas permiten elaborar un total de 4.958 brebajes distintos.

Tras la investigación y defensa del uso de *anahuascas* se encierra un planteamiento ético de tipo conservacionista. Entre muchos consumidores occidentales de la ayahuasca se guarda memoria del descubrimiento que hizo Robert Gordon Wasson en 1955 del uso sagrado de los hongos entre los mazatecas de México, y lanzó a la fama mundial a una humilde chamana mazateca llamada María Sabina. Hoy en día el uso tradicional y la cultura ritual asociadas al consumo de hongos entre los mazatecas ha desaparecido ante la avalancha de turistas que quieren experimentar una velada mágica. La propia María Sabina llegó a ser encarcelada por las autoridades mexicanas.

No es extraño, por tanto, que Ott exprese en su exordio su “esperanza ferviente que este libro contribuya al deceso del turismo de ayahuasca en la Amazonia, que sólo puede perturbar al remanente evanescente de espiritualidad ágrafa luchando para encontrar su lugar en el mundo moderno, mientras atrae una indeseada atención política a la ayahuasca.” (Ott, 1994:10)

En este capítulo hemos tratado de describir qué es esa bebida conocida de forma genérica en el Amazonas como ayahuasca, cuáles son sus ingredientes vegetales principales y cuáles sus posibles aditivos, su forma de elaboración. En el siguiente capítulo trataremos de cómo llega desde el Amazonas hasta España.

## CAPÍTULO 2: HISTORIA DE LA LLEGADA DE LA AYAHUASCA A ESPAÑA

### 2.1. LOS INICIOS

Como señalábamos en la Introducción, conocer cómo llega la ayahuasca a España y en qué circunstancias nos permitirá trazar las líneas principales de su posterior difusión en nuestro país. Sin duda ha debido haber españoles que con anterioridad a las fechas que mencionaremos ya conocieron la ayahuasca en América del Sur, antropólogos y americanistas que supieron de su existencia y que aún pudieron publicar algún texto haciendo referencia al tema que nos ocupa, y que no hemos sabido encontrar. Pero aquí trataremos de señalar únicamente a aquellos que han tenido parte importante en la presencia efectiva de la ayahuasca en España, en su consumo y en su posterior difusión.

La primera noticia conocida -a día de hoy- de la llegada de ayahuasca a España y de su consumo por un grupo de personas señala a Francisco de la Cal, periodista que anduvo en los primeros años 1980 recorriendo Brasil hasta encontrar la Colonia 5.000, comunidad de la iglesia ayahuasquera del Santo Daime que se encontraba próxima a Rio Branco, capital del Estado de Acre. Francisco había probado la ayahuasca a principios de 1983 sin notar efectos apreciables:

“Cierta vez, en el río Madre de Dios, un hombre me cambió media botella de ayahuasca por un machete. Me la bebí una noche de Luna en la cubierta del barco que transportaba caucho donde trabajaba, pero no sucedió nada especial. Quedé decepcionado y perdí el interés por aquello.” (Cal, 1998:95)

A los pocos meses sus pasos le llevan al Santo Daime donde vuelve a tomar ayahuasca durante un *feitio* -ceremonia de elaboración del *daime*-, en octubre de 1983, y decide quedarse.

“Reviví pasajes de mi vida, comprendiéndolos y toda ella se me presentó como un recorrido lento hacia algo. Lo insensato cobró sentido, la sinrazón se vistió de lógica, por lo que locuras y frustraciones de antaño se transformaron en valiosas vivencias, jalones de una existencia larga. Me vi recorriendo el desierto junto al pueblo judío de Moisés. La noche caía ya, el tiempo había dejado de correr. La música que ejecutaban varios guitarristas fuera del recinto de los batidores me llevaba cabalgando a lomos de notas por un túnel de etéreos colores. La selva, erguida en la penumbra, era una madre llena de poder que cobijaba en su

seno un huevo precioso.” (Cal, 1998:103-104).

Al cabo de dos años, a finales de 1985, visita España llevando unas botellas del brebaje. En esta ocasión la toma de ayahuasca se realiza de forma puntual, entre familiares y amigos, y no desemboca en un uso continuado hasta unos años más adelante.

Existen por esas fechas otros dos testimonios publicados de españoles que toman ayahuasca por primera vez en América del Sur. En 1987 Alfonso Domingo tiene su primera experiencia, que narra en su relato *La serpiente líquida: chamanes, mitos y ritos del Amazonas*:

“Para mí la ayahuasca, desde 1987 cuando tuve la primera experiencia, ha sido trascendente. A lo largo de muchas sesiones me ha mostrado una serie de cosas maravillosas y también otras negativas de mi carácter. Y siempre ha conseguido fortalecer hasta lo inaudito mi pasión por la vida y por sus seres que siempre agradeceré. Esa visión cósmica, en la que todo está conectado a lo largo de una cadena en la que uno se siente envuelto, es de las sensaciones y emociones más fuertes que he tenido en mi existencia.” (Domingo, 2005:31)

También en 1987, en marzo, Jesús López de Dicastillo tiene su primera experiencia con ayahuasca, que narra en su libro *Ayahuasca: La soga de la muerte*. La sesión tuvo lugar en la ciudad peruana de Pucallpa, en casa del chamán Agustín Rivas:

“El gran momento había llegado. Rivas ya nos esperaba a la puerta de la casa. No le conocía, por eso, al verlo, me causó una cierta decepción. Lo había imaginado como un personaje exótico, ataviado con ropas extravagantes e investido de un halo mágico. Sin embargo, únicamente su cabellera, larga y cana, y un surtido muestrario de collares prendidos del cuello, le imprimían un aire más de hippie que de shamán. Aparentaba unos 48 años y utilizaba gafas graduadas como cualquier aborigen de las junglas asfálticas.” (López de Dicastillo, 1992:64).

A medianoche, tras tomar el brebaje, “una cantidad considerable, equivalente a una taza grande de café (...) denso como la brea, de color marrón oscuro, y su sabor y olor terriblemente desagradables” Jesús empieza a sentir los primeros efectos:

“Todo resultaba nebuloso, estaba atrapado en una pesadilla y temí volverme loco para siempre. (...) El pánico se adueñó de mí. Quise gritar, pero la voz se sacaba en mi garganta.

(...) ¿Qué estaba siendo de mí? ¿Hacia dónde viajaba? (...) Serían las dos de la madrugada cuando me sobrevinieron unas ganas incontenibles de vomitar. (...) Me encontraba al borde de la desesperación. Entonces, el maestro sopló su armónica y caminó hacia mí. (...) El maestro tocaba la armónica y su música, rústica y elemental, se escuchaba majestuosa como una orquesta sinfónica en el interior de una catedral. (...) Sobre las tres de la madrugada las alucinaciones desaparecieron. (...) Todos nos hallábamos abatidos físicamente, pero inundados de una gran paz.” (López de Dicastillo, 1992:68-73).

## 2.2. LA AYAHUASCA EN ESPAÑA

No será hasta 1988 que la ayahuasca empieza a llegar de forma regular a España de la mano del médico chileno Claudio Naranjo (1932), amigo íntimo del antropólogo Carlos Castaneda, y discípulo y uno de los sucesores de Fritz Perls (1893-1970), creador de la Terapia Gestalt<sup>10</sup>.

Pronto su investigación se orientó a la psicofarmacología, y fue uno de los primeros en usar enteógenos en contextos terapéuticos, participando en el simposium pionero que tuvo lugar en la ciudad norteamericana de San Francisco los días 28 al 30 de enero de 1967 con dos trabajos (Shulgin, Sargent y Naranjo, 1967) y (Naranjo, 1967). En este último trabajo presenta un estudio llevado a cabo en 1964 con treinta voluntarios a los que se les administra harmalina -uno de los alcaloides presentes en la ayahuasca- para conocer sus efectos subjetivos.

“One of the most suprising findings was that of the similarity of the content of their visions, wich in turn resembled those of the Indians. Some of the more frequent items in the content analysis of the thirty sessions that composed that study were tigers and animals in general, birds or flying, dark-skinned men, death, and circular patterns conveying the idea of a center, source, or axis.” (Naranjo, 1973:125)

Hacia 1969 va cristalizando algunas ideas relativas a la terapia psicodélica, y en septiembre de 1971 funda en Berkeley (EE.UU.) el Instituto SAT junto con un grupo de *buscadores* californianos. La palabra SAT es el acrónimo de *Seekers After Truth* (buscadores de la verdad), palabra que por otra parte significa en sanscrito ‘ser’ o ‘verdad’<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> [http://www.claudionaranjo.net/navbar\\_spanish/autobiography\\_spanish.html](http://www.claudionaranjo.net/navbar_spanish/autobiography_spanish.html)  
Consultado: 13.07.2007

<sup>11</sup> <http://www.fritzgestalt.com/enea02.htm>. Acceso el 13 de julio de 2007.

En 1976 empieza a ofrecer talleres en Europa con contenidos relativos a “la terapia de gestalt y su supervisión, las aplicaciones del Enneagrama a la personalidad, meditación interpersonal, música como un recurso terapéutico y como una extensión de la meditación”<sup>12</sup>. Finalmente, en 1987, este programa toma cuerpo y se presenta en España, en la provincia de Almería, bajo el nombre de “SAT en Babia”.

Este programa “para el desarrollo personal y profesional” puede describirse “como un currículum holístico por cuanto atiende a lo corporal, a lo afectivo y a lo espiritual (...) El propósito explícito con que se formula este trabajo (“de formación personal y profesional”) es el de llegar a conocer profundamente la propia personalidad para poder liberarse de ella en mayor o menor medida. Consecuentemente, se ha descrito el programa SAT como “una máquina de moler egos”. Naturalmente la molienda de “egos” no es sino la fase analítica que precede a una de síntesis, a una gradual muerte que se acompaña con un gradual renacer. El objetivo principal del proceso SAT es entender esa transformación que es la esencia del desarrollo humano y que involucra tanto una muerte del ego como un renacimiento espiritual.”<sup>13</sup>

Fue en 1988, organizándose en Babia un encuentro sufi, que Claudio Naranjo, a través de una amiga suya llamada Heloisa Andrade, invitó al brasileño Dácio Mingrone a acudir a Almería con ayahuasca (Túlio Cícero Viana, com. per., 2007)<sup>14</sup>. Estas sesiones habrían sido las primeras en celebrarse en España.

Al año siguiente, en agosto de 1989, acudió a Babia un grupo de cinco personas procedentes de la iglesia ayahuasquera Santo Daime, contratados por Claudio Naranjo. Era la primera vez que una de estas iglesias brasileña salía de su país de origen.

---

<sup>12</sup> [http://www.claudionaranjo.net/navbar\\_spanish/autobiography\\_spanish.html](http://www.claudionaranjo.net/navbar_spanish/autobiography_spanish.html). Acceso el 13 de julio de 2007.

<sup>13</sup> <http://www.fatimacaldas.com.br/escolasat.html>. Acceso el 13 de julio de 2007.

<sup>14</sup> Comunicaciones personales: siguiendo las recomendaciones de la *AAA Style Guide* (AAA, 2003), identificamos como ‘comunicaciones personales’ (com. per.) los mensajes de correo electrónicos personales, los procedentes de listas de distribución (*listservs*) o de foros de noticias (*newsgroups*).

Añadimos a esta relación los documentos de texto recibidos como ficheros adjuntos a los mensajes de correo electrónico. En ocasiones, para preservar el anonimato, mantenemos únicamente la fecha de la comunicación personal.

Cuando ‘copiamos y pegamos’ el texto procedentes de una comunicación personal emplearemos dobles comillas y letra bastardilla, especificando al final del texto (com. per.)

Cuando las comunicaciones personales son verbales y no quedan registradas (no se puede usar el ‘copiar y pegar’ de los mensajes personales de texto), y por tanto su literalidad no puede ser garantizada, se empleará comillas simples y letra bastardilla, especificando al final del texto (com. per.)



“Como trabajo organizado y grupal, el Daime llegó a España por 1ª vez en el año 89, con Paolo Roberto un brasileño de Río de Janeiro psicólogo de profesión y líder o *comandante* de la importante Iglesia del Sto. Daime, Ceu do Mar, en Río de Janeiro. Llegó con un grupo de cinco personas, hombres y mujeres de Ceu do Mar, de la mano de Claudio Naranjo e Ignacio M.P. y para uso exclusivo y restringido de sus alumnos, como una aportación más en sus procesos de crecimiento personal y apertura de conciencia.” (Martínez Ibars, 2002)

Como miembros del grupo se encontraban Teté y Nilton Caparelli. También estaba presente Dácio Mingrone, que estuvo apoyando al grupo del Santo Daime durante las sesiones, Francisco de la Cal y otra española que ya conocía los efectos del *daime* por haberlo tomado en Brasil.

Se hicieron dos sesiones durante dos días consecutivos. Eran más de cien personas, todas ellas relacionadas con el ámbito de las ciencias de la salud. Uno de los participantes describe el ambiente que se respiraba ese verano en Babia:

*“Precisamente ese agosto de 1989 en Babia estábamos haciendo todo tipo de trabajos vivenciales relacionados con la apertura de la conciencia y con trabajos psicoterapéuticos. Era una mezcla entre meditación y conocimiento interno a través de distintos enfoques. La llegada de la ayahuasca a mediados de mes me pilló abierto y pude visionar muchas cosas, tal vez demasiadas para poderlas integrar en aquél momento y tal vez me lleve toda la vida poder integrarlo todo o parte.”* (Inf. A, com. per., 06.02.2008)

Francisco describió las sesiones *‘como un gran aquelarre, algo que yo ni siquiera había visto en Mapiá. Nunca lo he visto tan crudamente, y me llamó la atención que gente dedicada a la salud estuviera tan..., fue un gran trabajo de limpieza.’*

*“En la primera toma que hicimos yo me lo encontré en mi “viaje infernal”, yo estaba sentado en una silla apartado del grupo de danza y se sentó a mi lado y me dio la mano, acto que hizo un gran efecto balsámico y tranquilizador.”* (Inf. A, com. per., 06.02.2008).

A este informante la experiencia le permitió reorientar su carrera profesional como terapeuta:

*“Los resultados más obvios fue que dejé la terapia personal. (Había cumplido su ciclo, pero lo vi durante la sesión de ayahuasca). Me dediqué enseguida a hacer grupos de música*

*terapéutica. Es decir, recibí un fuerte autoapoyo para seguir mi camino. Actualmente trabajo en el Instituto de Psicoterapia Gestalt de Madrid donde desarrollo mi propia forma sintetizada de hacer terapia a través de la música. Pero lo que me quedó más profundo y que al día de hoy lo agradezco como el regalo más preciado es sentirme de verdad parte de un Todo. Gran trabajo a desarrollar en la vida cotidiana. En el rito del Santo Daime al final se cierra con tres Padres Nuestros y lo que sucedió en Babia, al oír cantar esta oración, es que se produjo un contagio de vómitos colectivo. Sin embargo para mí, fue entender el Padre Nuestro profundamente por primera vez en mi vida. Todas las frases de la oración las viví más allá del entendimiento.” (Inf. A, com. per., 06.02.2008)*

Dácio, ‘*aunque no era bien tratado por Paolo Roberto, fue de una gran ayuda. Ayudó mucho*’. Aunque ya había abandonado la iglesia en julio de 1980 (Viana, 1997:299), colaboró en las sesiones vestido con su *farda* blanca -el uniforme de los daimistas-. En opinión de Francisco, la mala relación entre Paolo Roberto y Dácio se debía a que Paolo Roberto procedía de Céu do Mar, en Rio de Janeiro, donde el ritual en este contexto urbano se celebraba de forma rígida y autoritaria, ‘*casi fascista*’, alejada de los modos más abiertos y flexibles de la *mata*, donde se encontraba Colonia 5.000, de donde procedía Dácio. El estilo de la Colonia 5.000 estaba muy influenciado por la presencia de los *extranjeros* que allí habitaban, también conocidos como *cabeludos*, o bien *mochileiros*: brasileños procedentes de otros Estados, argentinos, chilenos, estadounidenses, europeos, etc., que llegaban a la selva con sus largas melenas a vivir una utopía. En opinión de Francisco el estilo ‘*era más liberal, con trabajos más abiertos*’. Además, Paolo Roberto contaba con formación psicológica de la que carecía Dácio, aunque éste tenía mucha más experiencia con la bebida. Paolo Roberto, en opinión de Francisco, mantenía una relación con el *daimé exclusivista*, y el trato con Dácio fue *despectivo*, lo que tal vez fuese un motivo adicional para que Dácio decidiese alejarse definitivamente de la iglesia del Santo Daime y probara su propio camino a la hora de ofrecer esta sustancia en España (Francisco de la Cal, com. per., 01.03.2008 ).

Dácio aprovechó sus viajes a Babia para establecer contactos con los asistentes, lo que dio lugar posteriormente a la formación de un grupo en el que muchos españoles conocieran la ayahuasca.

*“También ante su atractivo físico sé de varias chicas residentes en el curso del SAT que se acostaron con él. Se decía de él que era un rebelde del Santo Daime. Dacio andaba reclutando entre los residentes de Babia gente para hacer sus sesiones por libre en Madrid. Yo fui uno de sus “captados”, pues quedé con él para hacer una sesión en (...) Madrid.*

*Fue una experiencia más anárquica y libre, comparada con la ortodoxia del Santo Daime, donde hay un ceremonial de todos uniformados, siguiendo los himnarios, danza de hombres y mujeres separados y un orden jerárquico. Se iniciaban las sesiones y cerraban con tres Padres Nuestros y tres Ave Marias. Apenas explicaban lo que se iba a hacer.” (Inf. A, com. per., 06.02.2008)*

El SAT de Babia de 1989 constituye el punto desde el cual trazar las principales líneas que se han constituido posteriormente en España en el uso de este brebaje: Dácio Mingrone y el Santo Daime. A partir de estos dos grandes vástagos, y de sus posteriores ramificaciones, puede describirse el consumo de ayahuasca en España en su mayor parte.

Otro punto de inflexión se produce en 1992. Ese año, en el que se celebra el V Centenario de la llegada de Colón a América, es un año de idas y venidas entre España y Brasil, principalmente. Ya en ese año se celebra en España un trabajo conjunto entre el Santo Daime y El Camino Rojo -iglesia que emplea el peyote en sus ceremonias- en el que sus dirigentes, Alfredo y Aurelio respectivamente, comentan que tras haber mantenido en secreto el uso de las plantas sagradas, ahora, quinientos años después, las mostraban en España en un viaje de retorno.

También es el año en el que se celebra en San Luis de Potosí (México), del 16 al 20 de noviembre, el primer congreso internacional sobre enteógenos llamado ‘Plantas, chamanismo y estados de conciencia: plantas alucinógenas y su contexto cultural’:

“Allí hubo una reunión relativamente pequeña en cuanto al número de asistentes (no éramos más de 40 personas) pero extremadamente fructífera desde el punto de vista de sus resultados y consecuencias. (...) En San Luis de Potosí, y a lo largo de la última noche de reunión, fue tal la euforia nacida del hecho de habernos encontrado personalmente diversos investigadores que en la mayoría de casos sólo nos conocíamos por mutuas referencias escritas, que decidimos impulsar una edición bianual de lo que llamamos “nuestro congreso”: una edición sería en América y otra en Europa.” (Fericgla, 1996).

El siguiente congreso se celebraría en Lérida, en 1994.

Hace ya veinte años que la ayahuasca llegó a España, pero su presencia en nuestro país cuenta con un respaldo legal incierto lo que determina la expresión de su práctica.

## CAPÍTULO 3: SITUACIÓN LEGAL DE LA AYAHUASCA

### 3.1. FISCALIZACIÓN INTERNACIONAL DE SUSTANCIAS PSICOACTIVAS

Sucede que uno de los componente químicos de la ayahuasca es la DMT, sustancia sometida a control al hallarse incluida en la “Lista de sustancias sicotrópicas sometidas a fiscalización internacional” (Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes, 2003). La existencia de esta Lista, que incluye otros alucinógenos de uso tradicional como la coca (*Erythroxylum spp.*), deriva de la Convención de las Naciones Unidas contra el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias, cuyo preámbulo se abre afirmando: “Preocupadas por la salud física y moral de la humanidad, (...)” (Naciones Unidas, 1961:1).

Así, el 21 de mayo de 1999 agentes federales de Estados Unidos, amparados por la *Controlled Substances Act*, interceptan un envío de ayahuasca al representante de la União do Vegetal (UDV) en Estados Unidos, procedente de la UDV de Brasil. Ese mismo día registran el domicilio del Mestre Representante Jeffrey Bronfman, incautando documentación de la UDV, una cantidad indeterminada de ayahuasca (llamada *hoasca* por la UDV), y documentación personal de propio Bronfman, sin llegar a arrestar a ninguna persona, aunque se les advierte que la Oficina del Fiscal estaba considerando acusarlos de violar la *Controlled Substances Act*, al poseer y distribuir DMT, “based on the assumption that the plant material in the Hoasca contains a small quantity of DMT.” (Estados Unidos. Corte Suprema, 2005:25).

A raíz de esta incautación de ayahuasca en Estados Unidos, la DEA norteamericana se pone en contacto con la Europol, y la Europol hace lo propio con distintas policías nacionales europeas, y empiezan a producirse una serie de detenciones de personas e incautaciones de ayahuasca en Francia, Holanda y Alemania. En España, el 5 de abril de 2000 funcionarios de la Unidad Central de Estupefacientes detienen en el Aeropuerto de Barajas a dos personas procedentes de Brasil, y a un español que había ido a recogerlos, todos ellos miembros de la Iglesia del Santo Daime, siendo trasladados a la Dirección General de Policía en Canillas, donde permanecieron detenidos tres días, y posteriormente trasladados a la cárcel de Soto el Real. Al español se le permitió salir de la cárcel previo pago de una fianza, pero los dos brasileños permanecieron encarcelados durante dos meses. La prensa reflejó estas detenciones con los siguientes titulares: “La Audiencia Nacional investiga a un grupo por su posible relación con una secta”<sup>15</sup>, “La policía investiga una supuesta secta que

---

<sup>15</sup> ABC, 7 de abril de 2000, pág. 9

consume un alucinógeno en sus ritos”<sup>16</sup>.

*“Fíjate cómo será -señala el español detenido-, el chamán que vino, el líder comunitario, no es chamán, para ellos (la policía) era un chamán, es un líder comunitario, un hombre que lleva toda la vida tomando ayahuasca, y el hombre venía con su traje a rayas, de eso de la selva, y se creía que la policía era un comité de recepción, porque él es un líder ahí, son mil personas que dependen de él (...) ¡Claro!, cuando vio aquí que nos cogía un coche de policía y nos llevaban..., el tío no entendía nada, porque no sabe hablar... (español), entonces, hasta que no llegamos a la..., pensaba que era un problema con papeles, no sabía realmente..., hasta que no llegamos a la celda y le hicieron quitar el cordón de los zapatos y los cinturones, no entendió que la cosa era seria (...) Cuando se enteraron (los funcionarios del Juzgado) de la vida de este hombre (del líder comunitario) le trataron con mucho cariño, la traductora...” (Inf. B)*

Finalmente, la juez del Juzgado Central de Instrucción nº3, María Teresa Palacios Criado, en un Auto de 20 de octubre de 2000 ordena el archivo de la actuación judicial, al no quedar “justificada la perpetración del delito” contemplado en el artículo 368 del Código Penal:

*“Los que ejecuten actos de cultivo, elaboración o tráfico, o de otro modo promuevan, favorezcan o faciliten el consumo ilegal de drogas tóxicas, estupefacientes o sustancias psicotrópicas, o las posean con aquellos fines, serán castigados con las penas de prisión de tres a nueve años y multa del tanto al triplo del valor de la droga objeto del delito si se tratare de sustancias o productos que causen grave daño a la salud, y de prisión de uno a tres años y multa del tanto al duplo en los demás casos.” (España. Legislación, 1995:127)*

## 3.2. LA SITUACIÓN LEGAL EN BRASIL Y ESTADOS UNIDOS

### 3.2.1. Brasil

En 1984 el Gobierno brasileño, a través de la Divisão Nacional de Vigilância Sanitária (DIMED), incluye la ayahuasca en su lista de sustancias controladas. Durante los dos años siguientes un grupo de trabajo multidisciplinar formado por un antropólogo, un farmacólogo-

---

<sup>16</sup> El País, 7 de abril de 2000, pág. 34

bioquímico, un sociólogo, un psiquiatra y un jurista estudian la pertinencia o no de esta inclusión, concluyendo finalmente solicitar al *Conselho Federal de Entorpecentes* (CONFEN), dependiente del Ministerio de Justicia, que se anulase la decisión de incluir la ayahuasca entre las sustancias controladas, hasta que fueran completados

“os estudos de todos os aspectos referidos na Resolução 04/85 mantido, até lá, rigorosamente, o estado anterior (“status quo ante”)” (Grupo Multidisciplinar De Trabalho - GMT- Ayahuasca, 2006:2)

Tras siete años los estudios concluyen y en 1992 el CONFEN autoriza oficialmente el uso de la ayahuasca. El 4 de noviembre de 2004 el *Conselho Nacional Antidrogas* (CONAD) legaliza el empleo de la ayahuasca con fines religiosos (Diário Oficial da União, Edição 214, Seção 1, 08/11/2004, pg. 8).

El 30 de abril de 2008 el ministro de Cultura brasileño, el conocido cantante Gilberto Gil, defiende en Rio Branco, capital del Estado de Acre, que la ayahuasca sea considerada como patrimonio cultural de Brasil<sup>17</sup>

### 3.2.2. Estados Unidos

La UDV en Estado Unidos, tras haberse confiscado la *hoasca* en mayo de 1999 y verse obligados a cesar en sus actividades ceremoniales, el 21 de noviembre de 2000 presentan una reclamación alegando que la aplicación del *Controlled Substances Act* no se ajustaba a derecho y era inconstitucional, y con ello se violaba el *Religious Freedom Restoration Act* (Estados Unidos. Corte Suprema, 2005 a:17). La UDV argumentaba que

“As a necessary and essential part of the UDV religious practice, the church members receive communion through the Hoasca tea, also known as the Vegetal, in their religious ceremonies. The religious use of the Hoasca tea is legally recognized and protected under the laws of Brazil. (...) It is a central and essential tenet of the UDV that its members receive communion by partaking of Hoasca tea as a sacrament during religious rites. Through receiving the sacrament of the Hoasca, UDV adherents receive the Divine Holy Spirit. For

---

<sup>17</sup> <http://g1.globo.com/Noticias/0,,PIO450739-5598,00.html>. Acceso el 5 de mayo de 2008.

disciples of the UDV, the spirit of the Hoasca, a manifestation of Divinity, is present within the tea.

These sessions of ritual communion constitute the core forum for the teachings of the religion. (...) Because UDV considers the Hoasca tea to be its central sacrament, a prohibition against partaking in the sacramental ingestion of the tea in the United States would completely prevent UDV members from freely practicing their religion here.” (Estados Unidos. Corte Suprema, 2005 a:22-23)

Finalmente, el 21 de febrero de 2006, la Corte Suprema de Estados Unidos da la razón a la UDV, anteponiendo el principio de libertad religiosa a otras consideraciones.

“In writing for the Court, Chief Justice John Roberts affirmed: "For the past 35 years, there has been a regulatory exemption for use of peyote a Schedule I substance by the Native American Church ...In 1994, Congress extended that exemption to all members of every recognized Indian Tribe... Everything the Government says about the DMT in hoasca that, as a Schedule I substance, Congress has determined that it 'has a high potential for abuse, has no currently accepted medical use, and has a lack of accepted safety for use ... under medical supervision,' ... applies in equal measure to the mescaline in peyote, yet both the Executive and Congress itself have decreed an exception from the Controlled Substances Act for Native American religious use of peyote. If such use is permitted in the face of the congressional findings in 812(b)(1) for hundreds of thousands of Native Americans practicing their faith, it is difficult to see how those same findings alone can preclude any consideration of a similar exception for the 130 or so American members of the UDV who want to practice theirs...The Government's argument echoes the classic rejoinder of bureaucrats throughout history: If I make an exception for you, I'll have to make one for everybody, so no exceptions. But RFRA operates by mandating consideration, under the compelling interest test, of exceptions to 'rule[s] of general applicability'. Congress determined that the legislated test 'is a workable test for striking sensible balances between religious liberty and competing prior governmental interests.'"<sup>18</sup>

### 3.3. LA SITUACIÓN LEGAL EN ESPAÑA

---

<sup>18</sup> <http://www.udvusa.com/supremect.php> Acceso el 16 de abril de 2008

Al igual que en Estados Unidos, la acción policial tiene como una de sus consecuencias que posteriormente a las detenciones se trate de legalizar el consumo de ayahuasca en este país.

*“Cuando acabó ese proceso policial, claro, nosotros hablando con gente de la Audiencia ... comentamos que ¿y ahora qué hacemos? Nos habéis tenido aquí seis meses al retortero, dos personas en la cárcel.... nuestra vida no machacada pero nos habéis hecho daño. Ahora, la idea es, bueno, pues queremos una reposición, una indemnización, ¿cómo hacemos eso?” (Inf. B)*

Gente de la Audiencia le comentan que hicieran lo que creyeran conveniente, pero igualmente les sugieren que en vez de querellarse contra ellos, lucharan por su legalización: *“Pedir el reconocimiento para que esto no vuelva a pasar”*.

El Santo Daime inicia el proceso de legalización como entidad religiosa, al amparo de la Ley de Libertad Religiosa (España. Legislación, 1980). Se presentan unos Estatutos en los que se especifica el consumo de *daime* (ayahuasca) como sacramento, y es rechazado el registro no debido al empleo de una sustancia psicoactiva en las ceremonias religiosas, dado que el Auto de la Juez Palacios había dado por demostrada su inocuidad, sino porque *“nosotros no nos podíamos inscribir como Iglesia porque no éramos una Iglesia”*. Se recurre esta decisión, alegando que el Estado *“no es quién para dictaminar lo que es o no es Iglesia”* (Inf. B). Por dos veces es denegada la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas, del Ministerio de Justicia, y finalmente la Audiencia Nacional da la razón al Santo Daime, permitiendo su reconocimiento legal bajo el nombre de CEFLURISE (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra - España).

El Centro Espírita Benéfico União do Vegetal (CEBUDV) en España también ha buscado su reconocimiento como confesión religiosa, y tras varias negativas parece que finalmente será inscrita de oficio, cosa que aún no ha sucedido quizá por la reciente huelga de funcionarios del Ministerio de Justicia.

El Auto de la Juez Palacios razonaba que la actividad del Santo Daime no era constitutiva de delito por la baja concentración de DMT de la ayahuasca analizada, a lo que se añadía que tanto los detenidos como los miembros de la Iglesia eran consumidores habituales de esa sustancia; que el lugar de consumo era un lugar cerrado, sin que “terceros desconocidos” pudieran acceder a dicho lugar; y que los consumidores eran “personas ciertas y determinadas”. Si a la ausencia de delito añadimos que una Iglesia ayahuasquera, por tener reconocida su personalidad jurídica mediante su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas, su práctica queda garantizada por el artículo



16.1 de la Constitución Española, “sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.” (España. Legislación, 1978:16), podemos pensar que el consumo de ayahuasca en este contexto es jurídicamente seguro. Pero como apunta Josep M. Fericgla, “hay otras formas de consumo no religioso e igualmente responsable: terapéutico, de autodescubrimiento o chamánico.” (Fericgla, 2001), y de estas otras modalidades su situación es más bien incierta.

Que haya Iglesias ayahuasqueras reconocidas como tales en España, y tengan como sacramento la ayahuasca, no quiere decir que puedan importarla libremente, algo necesario dado que no se dan las condiciones ecológicas necesarias para que crezcan aquí sus ingredientes. De hecho, el Santo Daime viene reclamando desde 2006 a la Agencia Española del Medicamento una autorización para importar el brebaje en calidad de sacramento. Tras dos negativas de la Agencia, la Iglesia recurrió al Tribunal Contencioso-Administrativo, sin éxito.

La ayahuasca que se consume en España procede de alguno de los países que se reparten la selva amazónica y debe necesariamente atravesar la Aduana. En ocasiones se produce la confiscación del brebaje, quedando el portador libre a la espera de juicio, para quedar finalmente libre sin cargos. Cuando el brebaje es enviado mediante alguna empresa de transportes, puede ser devuelto a origen.

Puede que el consumo de ayahuasca como sacramento no presente a día de hoy problemas legales, pero tal vez podría tenerlos en calidad de *medicina*, o si alguien interpretase que tomar ayahuasca con fines de crecimiento personal es equivalente a un uso lúdico de la sustancia.

En resumen, la situación legal de la ayahuasca en España es incierta ¿Qué consecuencias tiene para las personas sentir que desarrollan una actividad cuasi-ilegal? En primer lugar, su actividad se vuelve invisible a muchos ojos. Por ejemplo, la Ley de Libertad Religiosa, en su artículo 2.2 garantiza el derecho a las Iglesias “a divulgar y propagar su propio credo” (España. Legislación, 1980), y sin embargo tanto el Santo Daime como la UDV se definen a sí mismas como ‘*una Iglesia no secreta, pero sí discreta*’, y evitan hacer todo tipo de proselitismo a pesar de que creen en la absoluta bondad de su actividad. Quienes ofrecen ayahuasca en otros contextos distintos al religioso utilizan expresiones más o menos eufemísticas para denominar sus actividades, como ‘*medicina chamánica*’, ‘*medicina amazónica*’, ‘*fin de semana de expansión de consciencia*’, ‘*ceremonia con plantas sagradas*’, etc.

En segundo lugar, el trabajo de campo se ve inevitablemente afectado por estas circunstancias. No faltaron sospechas acerca de mi identidad como investigador. En concreto tuve que lidiar varias veces, con el mejor humor posible, con comentarios acerca de mi supuesto oficio de policía: ‘*Cuando la policía quiere investigar algo a lo que le cuesta entrar, o manda a un*

*'periodista' o a un 'estudiante universitario'* (Inf. B).

Logré concertar una entrevista con una persona muy alejada del lugar donde vivo, cuyo testimonio consideraba de gran interés, para descubrir que su principal propósito era examinar mi verdadera intención con el trabajo que traía entre manos, y la charla versó casi exclusivamente acerca de mis proyectos personales. En una sesión de ayahuasca en la que yo participaba tomando el brebaje, quien dirigía la sesión formuló varias preguntas retóricas acerca de la posible presencia entre los participantes de algún asesino, algún espía, algún policía, etc. En esas circunstancias, si alguien se ajusta al perfil mencionado, es difícil -sobre todo si se es inexperto gestionando los efectos del brebaje- no sentirse muy directamente concernido, e incluso impelido a 'desenmascarse'. Es por ciertos efectos de la sustancia que sería imprudente que el investigador decidiera realizar trabajo de campo de forma encubierta, especialmente si considera que ese es el único medio de investigar una actividad que en su fuero interno considera maligna, dañina o sectaria.

La situación legal de la ayahuasca es incierta, si bien las iglesias ayahuasqueras cuentan con el respaldo legal de estar reconocidas como entidades religiosas. En España se dan otras muchas modalidades de consumo de esta bebida, cada una con sus prácticas rituales y sus objetivos.

## CAPÍTULO 4: MODOS DE TOMAR AYAHUASCA EN ESPAÑA

### 4.1. CRITERIOS EMPLEADOS PARA ESTABLECER LAS MODALIDADES DE TOMA

Desde que la ayahuasca llegara a España de forma regular a partir de 1988 el aumento en el consumo de este brebaje ha sido muy importante, así como difícil de cuantificar. Hoy en día se dan todo tipo de líneas de trabajo con esta sustancia, que hemos tratado de agrupar en unos pocos modos que permitan su descripción analítica. Como toda clasificación, ésta que aquí presentamos es artificial, y tiende a dividir lo que muchos pueden experimentar como un continuo, donde son más las semejanzas que las diferencias. Pero las clasificaciones no sólo dividen, sino también convierten en estático lo que es dinámico. Evidentemente, la realidad no está formada por compartimentos estancos cuyas fronteras estén marcadas con gruesas líneas rojas, sino más bien al contrario, las personas suelen habitar antes las zonas de penumbra caracterizadas por el hibridismo.

La principal fuente de información empleada para elaborar esta tipología procede de la observación directa de las distintas prácticas que se dan en España, complementada con los testimonios de aquellas personas con experiencia directa de esas mismas u otras prácticas, en España o en América del Sur.

Las modalidades de chamanismo amazónico en España que emplearemos son las siguientes:

- Modo étnico
- Modo mestizo
- Modo religioso
- Modo neochamánico

Estas categorías del chamanismo amazónico aquí empleadas es obvio señalar que son producto de una actividad analítica y que tiene como única finalidad operacionalizar el uso de ayahuasca en España, para lo cual hemos seguido un criterio basado en diversos aspectos formales, y en cómo enfatizan tal o cual aspecto: la organización de los grupos, la organización de las sesiones de ayahuasca, y las características de las figuras centrales que dirigen las sesiones.

### 4.2. MODO CHAMÁNICO AMAZÓNICO ÉTNICO

El etnobotánico colombiano Luis Eduardo Luna llama al chamanismo practicado por los

indígenas de la cuenca amazónica “chamanismo amazónico tribal” (Luna, 1986:30). Nosotros hemos preferido denominarlo “chamanismo amazónico étnico”.

El término “tribu” en ocasiones connota ‘primitivo’, cuando no ‘unidad política’, mientras que “etnia” hace referencia a aspectos culturales (Barfield, 1997:654).

Llamamos “modo chamánico amazónico étnico” al chamanismo practicado por las etnias originarias del alto Amazonas, que comprende las áreas selváticas de Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia, y de la amazonía brasileña hasta donde confluye el río Madeira con el Amazonas. Para esta delimitación geográfica seguimos el criterio propuesto por Donald W. Lathrap (1970:22-23). Este área está representada, *grosso modo*, en el mapa que ilustra el apartado dedicado a estimulantes y narcóticos, de Cooper (1963, vol.5:553).

El chamanismo amazónico étnico se da en el contexto ecológico donde crecen los ingredientes empleados en el brebaje; en la socialización de los miembros de la etnia, el chamanismo es un elemento esencial en ese proceso de “transmisión intergeneracional de la cultura” (Williams, 1972, citado en Barfield, 1997:587); por la multiplicidad de usos que se da a la ayahuasca (Santos Guimarães, 2005), su consumo ritual se acerca a lo que Marcel Mauss denomina “fenómenos sociales «totales»” (Mauss, 1925:161).

Hay quien opina que sólo existe una modalidad de tomar ayahuasca, la indígena (J. M. Fericgla, com. per., 28 de septiembre de 2007), y que de ella derivan todas las demás. Sin embargo, el proceso de aculturación indígena que se da con intensidad en el siglo XIX con la explotación del caucho, que hace que el uso del brebaje se difunda entre los caucheros (*seringueiros*), las poblaciones limítrofes a la selva de origen mestizo, y finalmente se consuma por todo el mundo, hace que hoy en día muchos modos de tomar ayahuasca apenas recuerden cuáles fueron sus orígenes, por lo que se hace recomendable establecer una tipología que remarque las diferencias que se dan con el paso del tiempo.

#### 4.2.1. Chamanismo amazónico étnico tradicional

Por una cuestión metodológica, es necesario subdividir esta modalidad étnica entre aquellos indios que viven aún en gran aislamiento en la selva, y que presentan un grado de aculturación bajo. Este tipo de chamanismo, por definición, sólo podría conocerse *in situ*, y su caracterización sólo sería posible mediante el estudio de referencias bibliográficas, dado que el trabajo de campo se ha realizado exclusivamente en España. Por tanto, su descripción queda fuera de los límites de este trabajo.

Tan sólo indicar qué culturas marginales serían susceptibles de formar parte de este

subgrupo, utilizando como fuente de información el *Handbook of South American Indians*, una obra que requeriría de una importante actualización pero que muestra el estado de la cuestión a comienzos de los años 1960 (Steward, 1963 a, vol3:896-897):

- Culturas marginales del interior de la Guyana: Shirianá, Waica, Guaharibo, Auaké, Calianá y Maracaná, al sur de la cabecera del río Orinoco, y al norte de la cabecera del río Negro.
- Culturas marginales del noroeste: Cariban Carijona, Cabarre, Guahibo, Yaruro y varias tribus Arawak cercanas a los Andes.
- Culturas marginales del oeste amazónico: Záparos, Pebans y Tucanos occidentales, al norte del río Marañón y a lo largo del río Putumayo. Panoans y Arawak, situados entre el río Ucayali, el Juruá-Purús y el Madre de Dios.
- Culturas marginales de la periferia amazónica meridional: etnias que viven en pequeños afluentes de las cabeceras de los ríos Tocantins, Xingú, Tapajóz y Guaporé, como son los Carajá, Tapirapé, Bacairi, Nambicuara, Tenetehara, Guajá y Sirionó.

#### 4.2.2. Chamanismo amazónico étnico contemporáneo

Es el chamanismo practicado por indígenas, un chamanismo tradicional al que le han añadido nuevos elementos, y han adaptado otros a un tipo de asistentes de cultura occidental. Esta modalidad tiene grandes semejanzas con la modalidad mestiza.

No suelen llamarse a sí mismos chamanes, sino que mantienen su denominación tradicional. Así, los chamanes shuar se llaman a sí mismos *uwishín*, *hombre medicina-espiritual*, o *líder espiritual*.

Han recibido formación escolar, e incluso universitaria. Hilario Chiriap, nacido en Asaú, Ecuador, en 1965, afirma en una entrevista:

“Somos shuar. Los salesianos empezaron a trabajar con nuestra gente en los años 60 y yo fui uno de los elegidos de mi pueblo para estudiar. Fui enviado a misiones y luego llegué a la universidad en Quito, pero no quise quedarme allí. (...) a los dos años de universidad me di cuenta de que mis chamanes tenían tanto que enseñarme como la universidad. Volví a mi casa y empecé a estudiar con mi madre, que sabe todos los ritos tradicionales, luego estuve con los chamanes de otras naciones indias que todavía no hablaban español y al fin con

Jimpikit, mi maestro.”<sup>19</sup>.

Estos chamanes tienen una gran movilidad y alternan estancias en sus comunidades de origen con viajes a Europa.

Un shuar con el que mantuve una entrevista informal era un *uwishín* casado con una española perteneciente a la iglesia del Santo Daime, con la que tiene un hijo de no más de año y medio.

Tuvo tres maestros, ninguno pariente suyo, por lo que tal vez tuviera que pagar por acceder a los ‘poderes’ chamánicos (Harner, 1988:33; Fericgla, 1994:215). ‘*Mi hijo aprenderá de mí*’, dice. Su formación gira en torno a las dietas: ‘*Se empieza con la mezcla binaria de liana y hoja, y luego se van añadiendo nuevas plantas a la dieta, para acabar de nuevo (la dieta) con la mezcla binaria*’. Muchos se quedan a medio camino en su formación chamánica, y no llegan a dar el gran paso: formarse por sí mismos en el aislamiento de la selva, aprendiendo directamente de las plantas: ‘*la mente confunde y engaña mucho* (a quien se está sometiendo a la dieta)’. El shuar señala varios requisitos para ser un *líder espiritual*, expresión que repite varias veces: entre otros, él manda parte del dinero que gana en las *ceremonias de cura* a su comunidad, para proyectos de desarrollo sostenible. Esta es una de las características del chamanismo amazónico étnico: su vínculo con la comunidad de origen, pero a diferencia de los chamanes que viven permanentemente en ellas y en las que su actividad chamánica no es su modo de subsistencia, es posible que el shuar sí viva de las sesiones de ayahuasca y constituyan para él su principal fuente de ingresos.

Él toma la misma ayahuasca que ofrece al resto de los asistentes, que está compuesta por ocho plantas en total: *B. caapi*, *P. viridis*, más seis aditivos. Su textura, según el shuar, es viscosa y con un punto de dulzor. Él achaca el sabor amargo característico del brebaje líquido a que la liana se suele procesar en verde, y es el agua que contiene la que le da ese sabor tan desagradable. Es por eso que él guarda durante quince días la liana cortada hasta que se seca. Según el shuar, la propia liana tiene un sabor dulce. También se reparte una infusión de tabaco para ser aspirada. Sólo en esta modalidad, y en la mestiza, se aprecia claramente la importancia que tiene el tabaco (*Nicotiana rustica*) como *planta maestra*.

La sesión dura toda la noche, al menos el tiempo necesario para que el *uwishín* haga la *limpia* a todos los asistentes. Es en este proceso que él va observando el estado de cada uno de los presentes, y a la mañana siguiente les hace una serie de indicaciones acerca de lo que deben hacer para mejorar su estado. Los asistentes a la sesión pueden oscilar entre quince o veinte, y asegura

---

<sup>19</sup> La Vanguardia, 1 de septiembre de 2003, pág. 44

acordarse bien de lo que ha observado durante la noche en cada uno de ellos. *‘Normalmente son recomendaciones de carácter dietético’*.

En la información que el shuar reparte para explicar su trabajo con la ayahuasca -brebaje que llaman *natemä-*, se dice:

*“Arutam (gran espíritu) es el nombre que los shuar dan al espíritu supremo, todos los espíritus protectores se manifiestan bajo la forma de animales y distintas fuerzas de la naturaleza.*

*Durante sus rituales de preparación, los uwishin u hombre medicina ayunan, toman jugo de tabaco sagrado y hacen un largo peregrinaje a las cascadas sagradas (método de purificación y sanación físico, psíquico y espiritual) que son la puerta que conduce a la morada de Arutam, una vez allí invocan a los espíritus protectores que servirán de asistentes para realizar sus curaciones.*

*Estos espíritus permanecen con el uwishin almacenados en el cuerpo en forma de energías curadoras o **Tsentsak**, resultan visibles en formas de animales brillantes solamente en el momento del trance, después de ingestión de natem o Ayahuasca.*

*Durante el ritual de curación, el uwishin utiliza el jugo de tabaco aspirado por la nariz para activar sus energías y despegar la enfermedad del paciente. A continuación se toma el natem y el uwishin con un **Tumank** (el instrumento de música que armoniza los estados y niveles de conciencia suprema) con los cantos invocan a sus antepasados y las curaciones gracias al poder de Natem, con el **Sasank** (hecho con las hojas de bambú, palmeras o plumas) hace viento por encima de su cuerpo y silba una melodía invocando a **Tsunki** el espíritu del agua.*

*En trance, el uwishin ve claramente las energías de la enfermedad causantes de la dolencia en el paciente por que brillan en diferentes colores según su clase, soplando con aguas de flores comienza a extraer las energías causantes de la dolencia y cortan los hilos que alimentan con la ayuda de sus aliados espirituales. Los restos de enfermedades son limpiadas del cuerpo con la ayuda del **sasank** y así va finalizando el ritual.”*

Según se explica en la información repartida, el ritual que dirige el uwishín abre

*“estados de conciencia suprema, permitiendo la apertura de la conciencia integral, en todas sus formas y dimensiones. Se aplican técnicas terapéuticas de limpieza y de purificación del cuerpo físico, emocional, psíquico y espiritual.”*

El tipo de prescripciones que se dan para asistir a las sesiones son muy parecidas en todas las modalidades de toma de ayahuasca -excepto en la UDV, como se verá más abajo-:

*“es conveniente hacer una pequeña dieta depurativa durante los tres días previos que consiste básicamente en consumir comidas sanas de fácil digestión, excluyendo el alcohol, el exceso de sal y azúcar, y los alimentos fermentados o enlatados, sobretudo si son de procedencia animal. El día de la ceremonia, se recomienda no tomar ninguna medicación, hacer un desayuno y almuerzo ligero y no consumir alimentos sólidos después del mediodía. Estas prescripciones corporales facilitan a las plantas desarrollar mejor sus virtudes curativas en nuestro cuerpo y en nuestra energía vital.”* (com. per. 27.02.2008)

#### 4.2.2.1. La profecía del cóndor y el águila

El shuar habla de la profecía del cóndor y el águila, aunque no llega a mencionar estos dos animales. Esta profecía puede ser escuchada en España de labios de indígenas, de *vegetalistas*, de alumnos españoles de estos curanderos, de *hombres-medicina* de la Iglesia Nativa Americana, e incluso de labios de los responsables del Santo Daime en España. Esta profecía habla del reencuentro y la unión de la medicina del sur de América -representada por el cóndor-, con la medicina del norte -representada por el águila-. En realidad se trataría de un movimiento mundial de reencuentro y unificación de todas las tradiciones espirituales, incluso de aquellas tradiciones religiosas que no usan enteógenos.

A día de hoy este movimiento se materializa en encuentros de chamanes de distintas tradiciones, que colaboran entre ellos e intercambian información. Al parecer existe en México algo parecido a un registro central, a cargo de un respetado chamán, en el que se registran todos aquellos que trabajan con medicinas tradicionales, ‘y si pasa algo con alguien uno puede acudir a esta persona, que es un hombre respetado por todos’. El propio El shuar tiene una carta que le acredita como *hombre-medicina*.

Otro signo de esa colaboración es el hecho de que el shuar organice sus sesiones en la sede de la Iglesia del Santo Daime. Igualmente, ha incorporado a su práctica el uso de *temazcales* o baños de vapor, tradicional en América del norte y Mesoamérica (Alcina, Ciudad e Iglesias, 1980:98-99), más conocidos en Europa como ‘sauna finlandesa’, que se toman tras la sesión de ayahuasca.

Los precios de El shuar son: *ceremonia de cura*, 70 euros, *temazcal*, 40 euros, *ceremonia y temazcal*, 100 euros.



#### 4.2.2.2. El modo étnico contemporáneo vs. otras modalidades

¿Cómo perciben los asistentes a sesiones dirigidas por indígenas en España las diferencias con otras modalidades?

*“Con German, chaman shuar, la medicina es mas primitiva,mas fisica,te lleva a otro tipos de reencarnaciones,te conecta con los animales de poder,vas a su encuentro,hasta poder unir tu ser con ellos..los canticos shuar son a traves de icaros,ellos dirigen el camino,a veces te lluevan al centro de la tierra,a veces al cielo con las estrellas,a veces la maestra se hace notar mucho fisicamente cuando sales al astral,pero acecharla y verla venir es alucinante..se acerca a ti a traves del malestar,el deseo del vomito,de sanar,entonces comienzas a sentir escalofrios,..calor ,frio,miedo,intentar dejarte llevar...etc..se mezclan muchas cosas hasta que emprendes el viaje y ya luego es sagrado,es tridimensional,muchas telarañas cosmicas,es increíble,es para poder vivirlo,contarlo se queda muy corto..” (Inf. C, com. per., 20.03.2008)*

*“La "abuelita"(ayahuasca) te va dando mensajes en la misma clave que los sueños, a traves de símbolos o palabras y te hace ver tu vida desde otra perspectiva. En el Sto Daime se hacen llamadas a seres de luz, angeles, Jesucristo o la Virgen de la Concepción que son arquetipos de otras dimensiones que pueden ser canalizados dependiendo de la fuerza del grupo que se reune y de las personas con capacidad mediunica. (...) (En el Santo Daime el trabajo) es mucho mas social en el sentido de fomentar la unión del grupo y trabajar los defectos del "ego" para acercarse al otro y sentir que todos somos uno: El viaje se hace en grupo, como si todos fueramos en un mismo barco ( cruceiro ).El trabajo con los shuar se hace mas bien con los ojos cerrados, a nivel individual aunque también estamos en círculo en el que compartimos un tabaco hacia la mitad ( tabaco del poder ) y otro hacia el final ( Tabaco de los agradecimientos ) en el que cada uno comparte su experiencia con el grupo y da las gracias.” (Inf. D, com. per., 29.04.2008)*

A través de estas dos informantes se puede percibir que en el chamanismo étnico se hace énfasis en la propia *abuelita* (la ayahuasca), que es la que enseña, desde un plano muy corporal, con muchas sensaciones físicas, mientras que en el Santo Daime son principalmente arquetipos cristianos quienes enseñan y curan. El chamanismo étnico parece hacer también énfasis en el proceso del propio sujeto más que en el grupo, pero no es más que una cuestión de énfasis, no de

ausencia del valor del grupo, pues es precisamente la cohesión del grupo uno de los valores esenciales de cualquier etnia. Si acaso, son las sesiones curanderas en las que menos se estimula esos vínculos de hermandad entre los asistentes.

#### 4.2.2.3. Etnias amazónicas en España

Son varios los shuar que visitan España, y hasta donde sé la única etnia amazónica presente en España de forma regular. De los pueblos amazónicos, los shuar -más conocidos como jíbaros- han sido objeto de atención preferente por parte de los investigadores. Como ya señalaban en 1963 Julian H. Steward y Alfred Métraux, “the *Jívaro* have probably received more attention than any other South American tribe; the scientific literature on them is enormous.” (Steward y Métraux 1963, vol.3:619). En España han tenido como introductores a la Iglesia Nativa Americana y a personas relacionadas con el Zen (Carlos Aguirre, com. per., 08.08.2007).

#### 4.2. MODO CHAMÁNICO AMAZÓNICO MESTIZO

‘Mestizo’ es el término empleado para designar a la persona “nacida de padre y madre de raza diferente, en especial de hombre blanco e india, o de indio y mujer blanca”. Pero en su última edición del diccionario, la Academia Española de la Lengua (2001) ha añadido una nueva acepción que no se limita a poner nombre al ser vivo nacido de progenitores de distinta raza, sea hombre, animal o planta, sino que algo abstracto como es la cultura también puede nacer de la unión de diferentes culturas.

Es este mismo sentido el que aplica Luis Eduardo Luna al término ‘mestizo’ en su obra clásica *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*:

“I am going to use the term **mestizo** as a social and cultural, rather than as a racial term. Among vegetalista there are people who could, probably, pass as Europeans (Spanish, Portuguese or Italian), and also those that would racially be indistinguishable from people belonging to some ethnic groups. But they all have the fact in common that Spanish is their mother tongue, while ideologically they operate, naturally, in various degrees, within the large and diffuse Upper Amazon cultural complex”. (Luna, 1986:15)

Llamamos, por tanto, “modo chamánico amazónico mestizo” al chamanismo que mezcla la tradición indígena con otras influencias culturales. Esta modalidad también recibe el nombre de

curanderismo, aunque quienes lo practican prefieren llamarse *vegetalistas* (Luna, 1986:14), o “*estudiante de las plantas*”. En ningún caso se definen como ‘chamanes’.

En gran medida esta modalidad es directa continuadora del chamanismo étnico (Luna, 1986:31, 157). Para los chamanes mestizos, los grandes maestros son los indios (Luna, 1986:164), y como señalan McKenna et al

“la medicina mestiza tradicional, tal como se practica hoy día en los centros urbanos del Amazonas, es un sistema viviente de medicina tradicional que se basa en la sabiduría etnomédica de muchas culturas; a menudo, es el único lugar donde dicho conocimiento ha sido preservado.” (McKenna et al, 1986:74)

En Brasil el término que suele aplicarse a aquellas personas que pueden tener cierto grado de mestizaje racial, y que viven en áreas rurales, es el de *caboclo*. Son los mestizos o *caboclos* los que beben de las fuentes del chamanismo amazónico original y quienes lo trans.f.orman y lo difunden desde la selva a las zonas rurales limítrofes a la selva, y de allí a los núcleos urbanos de Perú, Ecuador, Brasil, Colombia y Bolivia. Los caucheros (*seringueiros*) serán los primeros mestizos que se adentren en la selva desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX hasta sus últimos confines (Luna, 1986:31), y jueguen un papel determinante, como veremos más adelante, en la futura difusión del uso de la ayahuasca.

También llamamos ‘chamanismo amazónico mestizo’ al que practican los españoles en España tras haberse formado con indígenas amazónicos. Se distinguen de los neochamanes en haberse formado al modo tradicional (‘chamanismo amazónico étnico’), en la selva, mediante dietas en las que aprenden a usar distintas *plantas maestras*, y mediante el aprendizaje de diferentes *ícaros*. Este aprendizaje lo realizan bajo la supervisión de chamanes de diferentes etnias, como shuar, shipibo o asháninka, y mantienen una formación continuada viajando periódicamente a la selva.

Sus sesiones con la ayahuasca en España son, *grosso modo*, como las han aprendido de sus maestros, sin dar especial énfasis a otros elementos que sí muestran españoles formados con chamanes mestizos y que desarrollan modos neochamánicos, incorporando aspectos de la psicología occidental, de las tradiciones religiosas místicas y de las filosofías orientales. Ello no quiere decir que el chamanismo mestizo sea menos dinámico que el neochamanismo a la hora de incorporar nuevos elementos a su práctica (Luna, 1986:158), antes al contrario: el chamanismo mestizo se extiende desde las áreas rurales amazónicas hasta los núcleos urbanos de Europa y Estados Unidos, lo que muestra su gran capacidad de adaptación.

El *vegetalismo* o *curanderismo* se centra en los aspectos curativos de las plantas maestras. Si el ‘modo chamánico étnico’ podía considerarse como un ‘fenómeno social total’, el modo mestizo ya no podría considerarse como tal. Esta sería la principal diferencia entre ambos modos.

#### 4.2.1. Salud y enfermedad en el curanderismo

Para los curanderos las visiones inducidas por la toma de ayahuasca son algo accesorio, secundario: “*Para él (el maestro) lo que más valor tiene es la presencia del espíritu de la planta en el organismo*” (Inf. E). Lo importante de la planta es su función de *limpieza* y de *equilibrio* del organismo. Por ello “*él es muy partidario de dosis mínimas de ayahuasca en una sesión (...)* ‘¿*Para qué quieres la visión, qué importancia tiene si lo que importa es tu salud?*’ “

La enfermedad primero se manifiesta en el plano espiritual, y luego se manifiesta en el plano corporal. Si la enfermedad ya ha afectado al cuerpo, se puede curar espiritualmente al enfermo, y aunque la persona muera, muere sana. Esta concepción de la enfermedad recuerda la afirmación de Séneca de que “morirás no por estar enfermo, sino por estar vivo. Tal destino te aguarda aun cuando estés sano: una vez que te hayas restablecido, habrás escapado no a la muerte, sino a la enfermedad.” (Séneca, Libro IX [6], 1986:468). Una persona que padece cáncer ya tiene la enfermedad en su cuerpo, pero si acude al curandero

*“nosotros le vamos a curar, pero le vamos a curar espiritualmente. Si su cuerpo todavía tiene restos reaccionará, y se curará su cuerpo también. Pero si no, va a morir sano. O sea, aunque se muera de ese cáncer, no se muere enfermo. Entonces también la calidad de su muerte y de su enfermedad cambia completamente, es categórico el cambio en cómo varía el desarrollo de esa enfermedad.”* (Inf. E).

El curandero también cura en sesiones de ayahuasca *soplando* tabaco o *icarando* el agua que bebe el paciente, como se explica más abajo.

#### 4.2.2. Empleo de plantas maestras

El modo mestizo, al igual que el étnico, hace uso de numerosas *plantas maestras*, principalmente del tabaco. El “*tabaco negro que crece en la selva montañosa*” (*Nicotiana rustica*) hace de *transportista* de las intenciones del chamán, y actúa como “*rector de las otras plantas*” (cf. Luna, 1986:159):

“El tabaco como planta maestra tiene una capacidad que es la de..., hace como de transportista (...) O sea, si yo te canto solamente a ti, no pasa nada, porque tú tienes tus barreras y no pasa. Si yo le canto al tabaco, cargo el tabaco y luego te lo soplo, ahí sí que pasa, es como un misil, es el portador del trabajo (...) También es el rector de las plantas, endereza todas las plantas, las pone en su sitio, es el maestro..., digamos que es el director de las plantas..., ¿sí?” (Inf. F)

Quienes dirigen las sesiones usan las plantas que han dietado previamente, y si las plantas dan “sus cositas” a quien las está dietando. Por ejemplo, discípulos que llevan formándose doce años han dietado entre diez y doce plantas, como son -además de la ayahuasca y el tabaco-, *ajosacha* (*Mansoa alliacea*), *mucura* (*Petiveria alliacea*), *chiric-sanango* (*Brunfelsia grandiflora*), *chuchuhuasi* (*Maytenus ebenifolia*), *canela*, *huancabi-sacha* (también llamada *huancavisacha*) y *camalonga*. Un discípulo que lleva formándose desde 2003 ha dietado *mucura*, *tabaco*, *tamamuri*, *chuyachaki caspi* (*Tomovita sp.*), *ishpingo* y *ayahoma*<sup>20</sup>. Dentro del proceso de formación como curandero o maestro ayahuasquero también pueden dietar ayahuasca *de palos*, que es la ayahuasca -receta básica- a la que se le añade aditivos como el ayibabaco, tamamori, came renaco, huaco renaco (*Ficus spp.*) y renaquilla.

### 4.2.3. Cosmología

#### 4.2.3.1. Los espíritus

Los seres vivos, y todo cuanto existente, se entiende en términos de *fuerza* o *energía*. Los llamados espíritus, y lo que pueda ser considerado como una divinidad superior en el plano espiritual, también son entendidos en términos de *fuerza* o *energía*. En la cosmología del chamanismo mestizo urbano nuevas figuras de espíritus sustituyen a los espíritus encarnados en plantas y animales del chamanismo mestizo rural, con mayor contacto con la naturaleza. Estas nuevas figuras proceden del esoterismo europeo, del catolicismo popular extendido por el Amazonas, de los nuevos cultos mesiánicos, los espíritus de antiguos chamanes indios son sustituidos por los espíritus de famosos médicos alópatas occidentales, e incluso pueden representarse como extraterrestres y platillos volantes, como sucede en algunas pinturas de Pablo Amaringo (Luna, 1986:163, cf. Regan, 1983, vol.2:17), que practicó el chamanismo mestizo entre

---

<sup>20</sup> ¿*Ayahuma* o *Ayahúman* (*Couroupita guianensis*)?

1967 y 1977, momento en que dejó de tomar ayahuasca “y renunció al curanderismo” (Domingo, 2005:159).

En todas las modalidades, especialmente en la religiosa y algo en la mestiza, se describen los espíritus como buenos o malos.

Para *mestres* de la UDV ‘*en el astral* (inferior) “*hay cosas muy feas*”. *Existe el bien, y también el mal. Hay seres que no tienen luz, y van a donde hay luz*’ (Inf. G). Afirman tajantemente que existe el bien, y que existe el mal. Y la UDV orienta a las personas, porque el mal no quiere que las personas alcancen la luz, y es por lo que la UDV afirma que ‘*hay que estar guarnecidos por Dios*’ (varios inf.) en el contacto con ese mundo oscuro o *astral inferior*. Para el chamanismo mestizo “*están los ángeles, los arcángeles, y está el mal también. El mal existe. Como existe el bien existe el mal, de la misma manera.*” (Inf. F).

Sin embargo, para otros chamanes mestizos “*en la tradición no existe nada como energía positiva o negativa, no hay tal. La energía es energía y todo es cómo yo me relaciono con la energía.*” (Inf. H). Esta visión dicotómica de la energía no se corresponde con el pensamiento y la forma de entender el mundo del chamanismo:

*“Esta forma de pensamiento racionalista y científico tiene lo peor de la fragmentación, que es usar el mecanicismo de los opuestos que se excluyen mutuamente. Las culturas chamánicas son culturas integrativas, donde lo bueno y lo malo pueden ocurrir al mismo tiempo y entre las dos hay gradaciones”* (Inf. H).

#### 4.2.3.2. Elementos cristianos

Esta *cultura integrativa* incluye elementos cristianos. El mundo del chamanismo mestizo contiene elementos del chamanismo étnico pero también de la cultura occidental, como es el cristianismo o el esoterismo europeo. Pero este sincretismo debe entenderse en los términos de *fuerza* o *energía* expuestos en el punto anterior. “Los que han asimilado la cosmovisión cristiana *trabajan* con Jesucristo, la cruz, la Virgen María o algún otro santo como San Antonio” (Regan, 1983, vol.2:25, cursiva nuestra). Y señalo la palabra ‘trabajan’ usada por Jaime Regan, porque en otro contexto sería impropio de un sacerdote católico, jesuita, como Regan, decir que alguien ‘trabaja con Jesucristo’. En el contexto de su obra, Regan lo que quiere decir es que los chamanes trabajan con la *fuerza* que representa Jesucristo.

Uno de los aspectos más significativos de la recepción de la ayahuasca en España es cómo son recibidos estos elementos cristianos. Su presencia en las sesiones con ayahuasca ha despertado

frecuentes quejas, especialmente entre aquellos que no iban advertidos. *“En el rito del Santo Daime al final se cierra con tres Padres Nuestros y lo que sucedió en Babia, al oír cantar esta oración, es que se produjo un contagio de vómitos colectivo.”* (Inf. A, com. per., 06.02.2008).

La primera sesión de carácter no religioso que se organiza en España se celebra en la provincia de Madrid, en diciembre de 1989, dirigida por el brasileño de ascendencia italiana Dácio Mingrone. Dácio, aunque provenía del Santo Daime y había estado ayudando a los daimistas en las sesiones de Babia, ya no se declaraba como miembro de la Iglesia, y trataba de desarrollar una estructura de ritual -con todas las inseguridades propias de los primeros momentos, como la de usar él aún por entonces la *farda* daimista- *“más anárquica y libre, comparada con la ortodoxia del Santo Daime, donde hay un ceremonial de todos uniformados, siguiendo los himnarios, danza de hombres y mujeres separados y un orden jerárquico.”* (Inf. A, com. per., 06.02.2008).

La sesión se organizó en un chalet de la sierra de Madrid, los participantes no se hallaban separados por sexos -como es norma en el Santo Daime-, y se cantaron himnos y también alguna canción de las que interpretaba Dácio fuera del repertorio daimista. La apertura del trabajo se hizo al estilo de la iglesia: *“Yo me acuerdo que la primera vez que fuimos a (...), que coincidimos así, como treinta personas en la Puerta de Toledo y todos para (...) Mucha gente cuando empezó a rezar poco menos que se daban codazos: ‘Joé, tal, mira el hippy, el guapo, no se qué, rezando’.”* (Inf. B). Uno de los asistentes, comentó:

*“Fue empezar la sesión -era completamente distinta a lo que yo había vivido (en Perú)-, y me choquéó de una forma impresionante ¡Pero bueno, ésto que es! ¿Con flores a María...? (...) De repente me sentí como en un colegio de párvulos, absolutamente estúpido y gregario y gilipollas, ¿no?, y dije, bueno, pero aquí..., ¿qué hago yo aquí? a ver cómo me puedo escapar de ésto. Y... sin embargo fue decir eso y, ¡plaf!, pegarme un viaje la ayahuasca... absolutamente increíble”* (Inf. I)

Tras veinte años desde que llegara la ayahuasca a España, siguen produciéndose malentendidos entre los asistentes a las sesiones. Unos hermanos (Informantes E y F), formados con un chamán asháninka en cuya sesión participé en febrero de 2008, hicieron la siguiente precisión antes de que el ritual propiamente dicho se iniciara:

*“En las canciones nosotros a veces que cantamos canciones en las que está Jesús presente. Nosotros no tenemos nada que ver con la iglesia, ni... nada absolutamente con la iglesia..., además, somos judíos de familia. Lo que pasa es que como arquetipo tiene una potencia*

*muy importante Jesús y es una entidad que existe. Entonces, dentro de las canciones está, y dentro de nuestro maestro está y nos gusta, entonces por eso lo recabo (?). Si alguien tiene problema con el tema iglesia y con todo eso, o sea, no..., no vamos por ahí, estamos realmente muy alejados..., estamos mucho más cerca del paganismo... eh, salvaje (risas), antes que de la iglesia, ¿vale?, pero nos valemos de Jesús también como arquetipo, ¿no?, como potencia” (Inf. E)*

El hecho de que hicieran esta aclaración inicial se debía a que

*“hay mucha gente que se rebota contra las alabanzas a Jesucristo, por desvincularnos de la iglesia y no del maestro, no de Jesucristo. O sea, nos desvinculamos del formato religioso y no del arquetipo en sí, de los ángeles, los arcángeles, y Jesús, que sí son herramientas de trabajo mías.” (Inf. F).*

Y no dejaban de notar que *“nosotros, en una sesión de ayahuasca cantemos a Cristo, ¿sabes?, es notable (risas)” (Inf. E)*, dado su origen judío. Su propio maestro asháninca, consciente del rechazo que levanta la figura de Jesucristo entre ciertos asistentes occidentales, no lo menciona explícitamente en sus ícaros, pero lo introduce en la música y en los cantos mediante la *intención*.

Este anticristianismo, o mejor dicho, este anticlericalismo, no sólo se da en España. Carsten Balzer describe la llegada de la ayahuasca a Alemania, a Berlín, entre el 3 y el 5 de diciembre de 1993, de la mano del Santo Daime. Allí la llegada de la ayahuasca se da en un contexto “de este mercado de religiones de Nova Era”. Para introducir el Santo Daime entre los que iban a participar en la sesión de ayahuasca, se les explica el origen de la Iglesia y cuáles son sus creencias. En su relato, Balzer ilustra perfectamente cómo el auditorio alemán es receptivo a aquella información que se ajusta a sus expectativas -un público lector de revistas esotéricas y de divulgación psicológica, donde habían leído el anuncio sobre un “*ritual xamánico da Amazônia*” (cursiva en el original)-, y cómo reaccionan negativamente cuando se les informa de sus creencias cristianas, algo que ni esperaban ni deseaban encontrar:

“Enquanto estava contando a história do fundador do Santo Daime e suas revelações, e dissertando sobre a religião da selva como uma conexão entre criador e criação, a audiência o ouvia respeitosamente. Entretanto, quando explicou que a igreja Santo Daime é uma mistura entre o Animismo e o Cristianismo e frisou a importância para o ritual de figuras bíblicas como Jesus Cristo, a Virgem Maria ou São João, a *Voz do Deserto*, deste modo



revelando uma doutrina parcialmente católica. a audiência se aborreceu. Uma discussão bizarra sobre a autenticidade de Jesus Cristo e da doutrina católica seguiu-se.” (Balzer, 2002:518-519)

Las sesiones que se desarrollaron en Berlín y en otras ciudades alemanas durante 1994 estuvieron marcadas por numerosos incidentes, lo que obligó al “padrinho a mudar o ritual freqüentemente.” (Balzer, 2002:521). Al parecer en Amsterdam, semanas atrás, también había sucedido que numerosos participantes abandonaban el ritual tras el primer día.

En opinión de Balzer todo se debió a una “transposição malsucedida” de Brasil a Berlín: se presentó un ritual religioso en un “mercado das religiões”; en Brasil los participantes están ligados entre ellos por lazos de amistad o parentesco, pagando una pequeña cantidad de dinero para mantener su sacramento; en Alemania los participantes fueron convocados mediante anuncios en revistas, y cada uno pagó 250 dólares por tres rituales, en un contexto de “*workshops* esotéricos e terapêuticos” (Balzer, 2002:525), dominado por un espíritu de consumo de productos espirituales y sin ningún interés hacia la religión del Santo Daime.

Resumiendo, en la cultura occidental la figura de Jesucristo se interpreta desde un punto de vista teísta, como un Dios personal. En el chamanismo amazónico las figuras religiosas representan una *fuerza o energía* que puede ser usada como una herramienta para curar.

#### 4.2.2. Los ícaros

Los ícaros son músicas o canciones que canta el chamán amazónico durante las sesiones de ayahuasca. Los ícaros permiten al chamán hacer su trabajo, y permiten dirigir la experiencia colectiva durante el rito.

Algunos ícaros son aprendidos por oírseles al maestro, y otros se van prefigurando en los sueños, y a fuerza de soñarlos “*en la sesión terminan de salir*”.

Hay “*ícaros cerrados*”, que tiene un principio y un final, y hay “*ícaros abiertos*”, que tienen una estructura repetitiva, monótona, “que te permiten recrearte en la visión” durante la *mareación o borrachera*. Las funciones de los ícaros son variadas: de invocación, de agradecimiento, de homenaje, los que se cantan en primer lugar tiene una finalidad añadida de apertura de la sesión. También hay “*ícaros personales*” en los que cada uno canta a los *palos* (plantas) que ha dietado.

Cuando se unen varios chamanes en una sesión varios observadores han notado cómo todos ellos cantan sus ícaros de forma simultánea, no habiendo dos ícaros iguales (Kesinger, 1973:11;

Luna, 1986:106).

Instrumentos musicales que se emplean en las sesiones pueden ser la maraca, kalimba, udu, collar de semillas, schacapa y arpa de boca.

#### 4.2.5. La sesión mestiza de ayahuasca

Los asistentes se distribuyen en el lugar donde se va a celebrar la ceremonia de tal forma que puedan permanecer sentados con la espalda erguida, bien en sillas cómodas, butacas o sofás, o bien en el suelo sobre cojines con la espalda pegada a la pared. Presidiendo la distribución se encuentra el chamán y sus ayudantes, si los tiene. Junto a él sitúa la parafernalia que necesitará a lo largo de la sesión, como son los instrumentos musicales, agua y papel para ayudar a quien pueda vomitar, perfume con *piripiris* - “*los piripiris -unas plantas determinadas- son los encargados de traer todo lo que es bonito*”-, botella con alcohol y alcanfor (*Cinnamomum camphora*), el tabaco y la ayahuasca.

Hay un elemento común a las distintas modalidades practicadas en España -salvo en la religiosa- y es la de iniciar las sesiones con una ronda de intervenciones de todos los participantes, en la que cada uno expone los motivos que le llevan a tomar ayahuasca. En esta exposición inicial se busca concretar el propósito o la intención que guía a la persona a estar donde está y, presumiblemente, la sesión de ayahuasca dará satisfacción en mayor o menor medida a los objetivos del participante. Este elemento se omite cuando el chamán celebra la sesión en su propia comunidad. Cuando un curandero viaja fuera de su comunidad, por ejemplo a España, puede reunir en una sesión alrededor de veinte y más personas, y apenas llega a conocer a unas pocas. Esta ronda preparatoria le permite identificar qué busca cada uno de los asistentes, qué asuntos quiere resolver, y así puede ofrecerles alguna indicación útil de cara a la sesión.

Al día siguiente se realiza otra puesta en común generalmente llamada *ronda de integración*, en la que los asistentes describen cómo les fue en la sesión, qué vieron y sintieron, cómo valoran la experiencia, y pueden formularse preguntas para aclarar aspectos de lo vivido durante una noche que para algunos puede haber sido “*bien extraña*” (Inf. A). El chamán, a su vez, puede ofrecer consejos para mejorar en aquello que se busca.

Tanto la ronda de propósitos como la ronda de integración son elementos propios de la psicoterapia occidental.

El ritual propiamente dicho se inicia protegiendo *el círculo*, sahumando el espacio delimitado por los asistentes con copal o palosanto. Con una hoja de maíz que hace de envoltorio se forma un *mapacho* (cigarro), al que cada participante le añade unas briznas de tabaco que portan su

propósito o intención para la sesión. Así, se forma un cigarro que contiene simbólicamente las motivaciones de todos los presentes, y que posteriormente es fumado entre todos, o si el número de participantes es alto y el *mapacho* formado muy grande, para no demorar en exceso esta fase preliminar del ritual, el *mapacho* es quemado en una chimenea. Como suele suceder con la ayahuasca, lo que inicialmente se percibe desde el plano simbólico y desde la realidad ordinaria, desde el estado modificado de consciencia el símbolo cobra vida.

*“En cuanto a la sinergia en el grupo, es algo muy difícil de explicar o, más bien, muy difícil de creer. Es como si se hubiese creado una gran energía que nos protegía a todos, y unos resolvían los conflictos de otros y a la inversa. Yo mismo he experimentado todos los conflictos de los presentes, y la puesta en común posterior lo ha corroborado.”* (Inf. J, com. per., 12.12.2007 )

Antes y después de la *ronda de propósitos* se ha podido repartir tabaco macerado para ser esnifado, tras lo cual se reparte la ayahuasca. Las dosis dependen del grado de concentración del brebaje, y pueden oscilar entre los 20cl y los 50cl. Para mitigar el mal sabor de boca puede beberse algo de agua, y en otras modalidades hay quien ofrece caramelos ‘Sugus’ o chicles.

Cuando el chamán empieza a notar los efectos de la bebida, que puede suceder a partir de los veinte minutos, empieza a tararear suavemente los primeros ícaros, o a usar algún instrumento musical, cuyos ritmos van en aumento con la finalidad de potenciar los efectos del brebaje.

Al cabo de una hora, aproximadamente, suele ofrecerse la segunda y última toma, lo que hará que los efectos se prolonguen durante tres o cuatro horas más.

Tras la segunda toma se inician las *limpias* o *sopladas*, momento en el que el chamán va atendiendo a cada uno de los participantes, que se levantan de donde estaban y se sitúan frente él, sentándose en el suelo. El chamán sujeta en una mano la botellita con el perfume de *piripis*, aspira su aroma y lo *sopla* en manos, coronilla y espalda; a continuación el chamán *icara* el tabaco que va a *soplar* a la persona sentada frente a él, proceso que consiste en cantarle al tabaco un ícaro (*icarlo*) y *cargarlo* con la intención del chamán, con su *trabajo*, para luego aspirar el humo de ese cigarro y soplárselo de nuevo en manos, coronilla y espalda. El tabaco *sella* los puntos del cuerpo soplados, protegiendo a la persona para que no entre nada dañino desde fuera.

La duración de la sesión depende del número de asistentes, y según las modalidades, las sesiones pueden durar alrededor de cuatro horas, o bien alargarse hasta las ocho horas, dependiendo del número de tomas, que pueden llegar a ser hasta cinco o más.

Al día siguiente, y antes de la *ronda de integración* muchos chamanes amazónicos mestizos

han incluido el empleo de temazcales. Es frecuente ver cerca de donde se ha celebrado la sesión nocturna, que suele ser en zonas abiertas, una estructura abovedada construida con largos palos de avellano que será recubierta de mantas, y en su centro, excavado en el suelo, el lugar donde se depositan las piedras calientes.

#### 4.3. MODO CHAMÁNICO AMAZÓNICO RELIGIOSO

Llamamos chamanismo amazónico religioso a aquel chamanismo de origen mestizo o caboclo que cuenta con una estructura jerárquica -o al menos un reparto de roles dentro de una estructura organizada-, unas normas que regulan su funcionamiento interno, y una doctrina. Esta doctrina o “enseñanza que se da para instrucción de alguien” (RAE, 2001) sólo es adquirida realmente durante las sesiones en las que se toma ayahuasca.

A día de hoy las religiones ayahuasqueras son tres, y las tres originarias de Brasil: Santo Daime, União do Vegetal (UDV) y la Barquinha. En España están presentes las dos primeras. Es inevitable trazar algún tipo de comparación entre ambas: desde una perspectiva de conjunto las diferencias sobre el terreno son notables, y las semejanzas puntuales. Las semejanzas más significativas son:

- La ayahuasca empleada por ambas religiones es idéntica desde el punto de vista botánico y químico: la receta empleada es la básica, que consiste en la cocción de material vegetal procedente de la liana *B. caapi* y del arbusto *P. viridis*. El Santo Daime llama a la bebida resultante *daime*, y la UDV lo llama *hoasca*. Para un daimista el *daime* no tiene nada que ver con la ayahuasca o la *hoasca*. Para un udevista la *hoasca* es algo diferente de la ayahuasca y del *daime*. Aunque todos reconocen que es el mismo brebaje, no es la misma bebida.
- Las dos religiones, por su origen brasileño, usan el portugués en sus ritos, dentro de Brasil y en todas sus sedes repartidas por el mundo. El portugués es su lengua internacional. El aprendizaje de este idioma es necesario para la profundizar en sus doctrinas. El viaje a Brasil se entiende como un viaje a las *fuentes*, y es recomendado a todos aquellos que quieren conocer en profundidad la religión.
- Los fundadores de ambas religiones, si bien no llegaron a tener contacto ni conocimiento entre sí, comparten una serie de características comunes:

- Migran a la amazonía como *seringueiros* -extractores de caucho-, y allí, en la frontera con Bolivia, conocen las prácticas chamánicas *caboclas* o mestizas.
- Ambos se convierten en prestigiosos curanderos.
- Ambos practican el espiritismo y algunos ritos de influencia afro-brasileña como la umbanda y el candomblé, que se caracterizan por las *incorporaciones* y la posesión.
- Ambos dicen recibir su conocimiento del empleo de la ayahuasca de los antiguos incas.

#### 4.3.1. SANTO DAIME

##### 4.3.1.1. Origen del Santo Daime

El fundador del Santo Daime es Raimundo Irineu Serra (15.12.1892 - 06.07.1971), brasileño nacido en São Vicente Ferrer, en el Estado de Maranhão. En 1912, con unos veinte años de edad, se traslada a Xapuri, en el Estado de Acre, fronterero con Perú y Bolivia, para trabajar como *seringueiro*. A los dos años se traslada a Brasiléia, localidad situada a unos sesenta kilómetros en la misma frontera con Bolivia, donde tuvo contacto con indígenas caxinawá.

“Durante algún tiempo tuvo como compañeros a los hermanos Antonio y André Costa, también negros y coterráneos suyos de São Vicente de Ferré. Con ellos, conoció el uso de la ayahuasca en la región de Cobija, en Bolivia. Relatos obtenidos por Monteiro da Silva y por el antropólogo Fernando de la Roque Cauto, indican que cierto ayahuasquero peruano, conocido como Don Crescencio Pizango, cuyos conocimientos eran atribuidos a un rey inca de nombre Huáscar, fue quien convidó inicialmente a Antonio Costa a tomar la bebida. Éste, a su vez, lo presentó a Raimundo Irineu Serra.” (MacRae, 1992:68)

A raíz de estas experiencias con la ayahuasca los hermanos Costa e Irineu Serra habrían participado en la creación, en la década de 1920, de un centro donde tomar ayahuasca, organizado siguiendo una división jerárquica militar de soldados, comandantes, mariscales, etc.

En sus experiencias con el brebaje Irineu Serra se le apareció una entidad femenina, inicialmente identificada como Clara, y posteriormente como Nuestra Señora de la Concepción, que le dio instrucciones acerca de una dieta que debía seguir. La dieta seguida por Irineu es similar a las que se siguen en el chamanismo amazónico étnico y mestizo: ocho días de aislamiento en la selva con especial evitación de las mujeres-, y comiendo exclusivamente mandioca sin aditivos de

ninguna clase.

En 1930, mudado a la capital del Estado de Acre, Rio Branco, empezó a usar la ayahuasca - que él llamada *Daime* ('dame', en portugués)-en un contexto de cura. En la década de 1940 le donan un terreno llamado Colonia Custodio de Freitas -luego conocido como Alto Santo-, en las afueras de la capital. Allí construye una iglesia a la que le da el nombre de Centro de Iluminación Cristiana Luz Universal (CICLU), presidida por una gran cruz de Caravaca.

El contenido doctrinario de Irineu Serra se va configurando a medida que se van *recibiendo* los himnos o canciones que se cantan en las sesiones con el *daime*. Inicialmente estos himnos parece que se asemejaban a los ícaros para ir tomando más tarde la forma de canción, con letra y música, un comienzo y un fin.

“A pesar de recibir inicialmente llamadas, melodías sin letras que ejecutaba silbando, después de cierto tiempo Maestro Irineu comenzó a recibir los himnos que irían formando su *Himnario del Cruzeiro*, considerado la formulación básica de la doctrina del Santo Daime. En ellas se describen las visiones de Maestro Irineu, en las cuales estaban presentes "seres divinos" de la "corte celestial", englobando entidades cristianas, indígenas y africanas.”  
(MacRae, 1992:74)

Tras la muerte de Irineu Serra sus seguidores se dividieron en tres líneas de trabajo. La línea de trabajo más importante es la dirigida por Sebastião Mota de Melo, que es la que se halla representada en España.

Conocido como Padrinho Sebastião (07.10.1920 - 20.01.1990), nace en un seringal del Estado brasileño de Amazonas.

“Desde pequeño comenzó a tener visiones ya escuchar voces, y decía que antes aún de morar en Acre ya estuvo allá en un "viaje astral". Aprendió a trabajar en la mesa de acciones espiritistas, sin consumir ayahuasca, con un negro nacido en Sao Paulo, conocido como Maestro Oswaldo. En esos trabajos, Padrinho Sebastião era iniciado por renombrados guías de la línea del espiritismo kardecista, como el médico José Bezerra de Menezes y el profesor Antonio Jorge, atendiendo a enfermos y realizando curas espirituales.” (MacRae, 1992:79)

En 1959 se traslada a los alrededores de Rio Branco, a un lugar conocido como Colonia 5.000. Allí continúa sus trabajos espiritistas. El Padrinho Sebastião padecía del hígado y recurre a

los oficios curanderos de Irineu Serra, y es en Alto Santo, en 1965, donde empieza a tomar ayahuasca o *daime*. Padrinho Sebastião sigue frecuentando Alto Santo, y empieza ha *recibir* himnos, logrando un puesto destacado en la comunidad.. Tras la muerte de Irineu Serra mantiene discrepancias con su sucesor, lo que le lleva en 1974 a organizar sesiones independientes de *daime* en la Colonia 5.000.

El Padrinho Sebastião incorpora el uso de otras plantas maestras, siguiendo la tradición del chamanismo amazónico étnico y mestizo, en especial el empleo ritual de la marihuana (*Cannabis sativa*), bajo el nombre de *Santa María*. El empleo del género *Cannabis* en Asia se remonta a hace unos 10.000 años (Schultes y Hofmann, 1982:92).

La Colonia 5.000 es objeto de numerosas visitas en los años 1970, muchas de ellas de personas procedentes de la cultura *hippy*, y debido a que por lo general llevaban grandes melenas, en la Colonia eran conocidos de forma genérica como los *cabeludos*, o bien *mochileiros*, por las mochilas. Entre los *cabeludos* que arribaron a la 5.000, a finales de 1978, se encontraban dos brasileños, Dácio Mingrone y Túlio Cícero Viana, que jugaron un papel clave en la difusión de la ayahuasca en España. Dácio será la primera persona en organizar una sesión de ayahuasca en España que podría clasificarse bajo la modalidad de Neochamanismo Amazónico, en 1989.

Buscando nuevos emplazamientos donde poder crecer, la comunidad del Padrinho Sebastião se traslada a los alrededores del *igarapé* Mapiá, afluente del río Purus, en el municipio de Pauini, en el Estado de Amazonas, a unos doscientos cincuenta kilómetros de Rio Branco. Este emplazamiento recibirá el nombre de *Céu do Mapiá*.

En noviembre de 1982 se abre la primera iglesia daimista fuera de la región amazónica, conocida como Céu do Mar, en Rio de Janeiro, bajo la dirección del psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza (MacRae, 1992:67-88). Como ya hemos señalado más arriba, Paulo Roberto fue quien organizó la primera sesión de ayahuasca en España bajo la modalidad de Chamanismo Amazónico Religioso, 1988.

La fuerte expansión de la línea de trabajo del Padrinho Sebastião hizo conveniente crear una nueva estructura, que se materializó en la redacción de un nuevo Estatuto, a cargo de Alex Polari. Contando con la aprobación del Padrinho Sebastião, el Estatuto se aprobó en mayo de 1989, en Céu do Mapiá. El nombre que recibe esta nueva estructura de iglesia es CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Todas las iglesias de la vertiente del Padrinho Sebastião se afiliaron a este nuevo Centro, quedando clasificadas en cuatro categorías:

“En orden de importancia decreciente estaban las iglesias con patente especial (únicas autorizadas a generar nuevos núcleos), iglesias con licencia definitiva, iglesias con licencia

provisional y los pronto-socorros espirituales (compuestos por un mínimo de tres devotos totalmente vinculados y controlados por una iglesia con patente especial).” (MacRae, 1992:94)

El Padrinho Sebastião dejó instituido sucesor espiritual suyo a su hijo Alfredo Gregório de Melo. El Padrinho Alfredo desarrolla principalmente una labor de expandir la doctrina, que inició precisamente en España, en el año 1992, para continuar luego por otros países europeos.

En Brasil, en 2008, el número de miembros del Santo Daime se calcula en torno a los quince mil, “pero no se si ese dato es fiable”. Fuera de Brasil puede haber más de mil.

En España, en 2008, el número de daimistas, entre *fardados* y afiliados, es de unos doscientos. *Fardados* serían ciento cincuenta y afiliados cincuenta. Cielo de San Juan, la sede más numerosa, en la provincia de Toledo, cuenta con cuarenta miembros, y asistentes frecuentes sin vínculo directo con la Iglesia son alrededor de veinte. “*El fardado es una persona que se ha comprometido espiritualmente con este camino y el afiliado es el que está afiliado a la asociación o iglesia. Se puede ser fardado y no afiliado y viceversa*” (Inf. B, com. per. 03.04.2008). Personas que asistan de forma más o menos regular, sin ser *fardados* ni socios, pueden ser otros doscientos, y el número de personas que han tomado daime en alguna ocasión “son ya miles”. “*También, el concepto de socio es muy relativo. Sólo los muy comprometidos se asocian. Predomina más el simpatizante.*” (Inf. B, com. per. , 09.04.2008)

Por el mundo el Santo Daime se extiende a más de veinte países, como Argentina, Chile, Uruguay, Venezuela, Perú, Bolivia, México, EE.UU., Canadá, Japón, España, Holanda, Portugal, Francia, Bélgica, Inglaterra, Italia, República Checa, Noruega, Suiza, e Irlanda.

#### 4.3.1.2. El Santo Daime en España

Desde que en 1989 llegara el Santo Daime a Babia de la mano de Paolo Roberto, los viajes de miembros de esta Iglesia no dejaron de sucederse. En Semana Santa de 1990 Paolo Roberto volvió a dirigir otras sesiones junto con su mujer Nonata, hija del Padrinho Sebastião.

En 1991 el dueño de Babia y Esther Martínez Ibars deciden viajar a Brasil, “para conocer la fuente original de aquel hallazgo inenarrable.” (Martínez Ibars, 2002).

En agosto de 1992 llega a España por primera Alfredo Mota de Melo, el segundo hijo del Padrinho Sebastião y *comandante* del *Céu de Mapiá*, cerca de Boca do Acre, en el Estado brasileño de Amazonas.

Alfredo primero dirige sesiones en Babia, y luego se traslada a la provincia de Guadalajara.



“Alfredo, con su pequeño equipo de hombres y mujeres que incluía músicos, cantoras y un personaje imprescindible, Nilton Caparelli, que le facilitaba el manejo en un mundo moderno que él desconocía, arrasó y creó un gran revuelo. Se desprendía de él algo puro y genuino, dentro de un porte distinguido que le proporcionaba una especie de aureola mágica y de realeza. Asumía su papel de líder espiritual de un pueblo, con la misma naturalidad que un príncipe asume el suyo.

Eso y la belleza de sus trabajos en los que enfatizaba especialmente el canto y el bailado, provocó una adhesión casi instantánea de numerosas personas a los trabajos del Sto. Daime. Alfredo venía con vocación de mostrar, consolidar y permanecer. Esa era su misión en la saga épica del Sto. Daime.” (Martínez Ibars, 2002)

En Semana Santa de 1993 un grupo de daimistas liderados por Caparelli organiza por primera vez trabajos en Cataluña y en Ibiza. En agosto de ese mismo año visita Cataluña Alfredo, encontrándose ya un primer grupo estable en España de unos quince miembros.

“Después de Cataluña, Alfredo viajó a Madrid, Sevilla e Ibiza. En todos los lugares se *fordaban* personas, o sea, manifestaban su voluntad de compromiso con esta línea de trabajo espiritual, tan lejana y tan auténtica, tan desconocida y a la vez tan reconocible, como si su recuerdo estuviese grabado en un antiguo y oculto gen de la memoria colectiva, que quedaba activado al tomar la bebida Sagrada. ¿Las antiguas y europeas ordenes de caballería, quizás? En todos los lugares visitados por Alfredo en ese año 93, se originaron los gérmenes de los futuros grupos del Sto. Daime en España, ligados al Pad. Alfredo, a Mapiá, su central amazónica y a CEFLURIS, su entidad legal en Brasil.” (Martínez Ibars, 2002).

En 1996 el grupo de Cataluña organiza las Primeras Jornadas Europeas del Santo Daime, a las que acuden 170 personas procedentes “de todos los lugares de España y de varios países de Europa, especialmente Holanda, Alemania y Francia.” (Martínez Ibars, 2002)

Es entre 1993 y 1997 que el grupo del Santo Daime en Cataluña experimenta su mayor crecimiento y expansión.

“Más tarde ese espíritu se perdió y a partir de la segunda mitad del año 97, sea porque Alfredo espació sus visitas, por la entropía propia de cada grupo o por la falta de un líder reconocido, el grupo de Cataluña empezó a perder fuerza, se fragmentó y se dispersó por

Lérida y Gerona, perdiendo definitivamente la hegemonía que había detentado hasta entonces. Hegemonía que pasó de forma natural al grupo de Madrid, que, más unido y organizado, compró una tierra donde edificó un lugar para realizar los trabajos.” (Martínez Ibars, 2002)

En el año 2000 se producen las detenciones de dos daimistas brasileños y uno español en el Aeropuerto de Barajas, como ya se mencionó más arriba. Por entonces el Santo Daime no estaba reconocida como Iglesia.

“Fue en ese verano (de 1993) que el Otto Zutz de Barcelona organizó, a través de Alicia Nuñez y Jaume Farras, una velada dedicada al amazónas y al Sto. Daime en particular y donde el grupo de Alfredo presentó una selección de los himnos mas representativos del Mestre Irineo, Pad. Sebastiao, Pad. Alfredo, Mad. Rita y Mad. Cristina que ponen de manifiesto el amor por la naturaleza del pueblo daimista y que fueron recopilados en un himnario llamado Luz Do Firmamento. (...) A raíz de la presentación publica en el Otto Zutz de Barcelona, en aquel verano del 93, algún periódico con afán sensacionalista sacó titulares, comprometedores para algunas personas. Como todo titular sensacionalista, causó alarma y también temor. Temor que sirvió para entrar en contacto con abogados e iniciar tramites preliminares y de aproximación a una posible legalización, similar a la que existía en Brasil. Se hicieron unos estatutos que se mandaron al registro de Asociaciones Religiosas. Una serie de obstáculos burocráticos hicieron que esa vía quedara detenida, coincidiendo con un relajamiento del temor, aunque por la naturaleza de los trabajos, que incluían una bebida permitida en Brasil, pero no en España, no se hacia publicidad de los mismos.” (Martínez Ibars, 2002)

Efectivamente, a raíz de la Ley de Libertad Religiosa de 1980 (España, 1980) se crea un Registro de Entidades Religiosas con el fin de otorgar personalidad jurídica a las entidades religiosas en él inscritas. Independientemente de los obstáculos burocráticos que entonces pudo haber, también pesaron otras razones: “*En aquel momento pues nos dio miedo (...), nos vamos a meter como un grupo religioso, como una secta, y metidos ahí para que todo el mundo sepa, y tal, y pasamos de todo, no quisimos hacer nada. Pensamos: como somos cuatro gatos tampoco nos van a hacer nada.*” (Inf. B).

Más tarde supieron por el entonces Director de la Dirección General de Asuntos Religiosos que de haber presentado el Santo Daime la solicitud de su inscripción como Iglesia, la hubieran aprobado. Así pues, cuando se producen las detenciones en Barajas, para los daimistas la ayahuasca confiscada era el sacramento que ellos consumen durante sus ceremonias religiosas, y para la policía se trataba de un caso de tráfico de drogas.

Las detenciones animaron al Santo Daime a retomar la legalización de su Iglesia, lo que se logra el 7 de octubre de 2003, bajo la denominación de “Iglesia del Santo Daime de España (CEFLURISE)” (CEFLURIS con E de España).

#### 4.3.1.3. Los trabajos del Santo Daime

El Santo Daime tiene un rico y variado conjunto de ceremoniales llamados de forma genérica *trabajos*, dado que son considerados literalmente trabajos de tipo mental y físico, dada la intensidad y la duración de las sesiones. Los principales *trabajos* son los de Himnario, de Estrella, de Cruces, de San Miguel, Círculo de Cura, Entrega de Trabajos, de *Feitio*, y de *Mesa Branca*.

#### 4.3.1.4. Religiosidad afro-brasileña y espiritismo

El trabajo en el que estuve presente, sin tomar *daime*, fue uno de *Mesa Branca*. Ello me da pie a tratar de forma incidental la influencia del espiritismo y las religiones afro-brasileñas en el chamanismo amazónico. Aunque se traten aquí, en el contexto del Santo Daime, hay que notar que todos los aspectos mencionados en este trabajo, independientemente del epígrafe bajo el que se desarrollen, son de aplicación en mayor o menor medida a las restantes modalidades de chamanismo amazónico. Que se decida tratar un tema en un contexto u otro depende del énfasis que se haga de ello. En este sentido, los aspectos espiritistas y afro-brasileños tienen una gran relevancia en el trabajo de *Mesa Branca*, aunque también están presentes en otras modalidades, como veremos.

Alrededor de 1800 la mitad de la población brasileña consistía en esclavos, y hacia 1850, en áreas como Pernambuco, próximo al Estado de Maranhao -lugar de procedencia de Raimundo Irineu Serra, fundador del Santo Daime-, las dos terceras partes de la población eran africanos o descendientes suyos.

Como señala Roger Bastide, la trata de negros fue selectiva. Los jefes tribales africanos vendían a los negreros europeos a sus enemigos étnicos, así los fon vendían a los yorubas que capturaban; pero también vendían a quienes podían suponer una amenaza para su propio poder

tribal dentro de su propia etnia, como “a los jefes religiosos que no obedecían sus órdenes” (Bastide, 1976:64). Esta venta selectiva de jefes religiosos africanos a los europeos, y su traslado masivo a Brasil y otros lugares de América, tuvo dos consecuencias para las prácticas religiosas africanas: primero, muchas de estas prácticas desaparecieron de África y reaparecieron en América; segundo, la trasposición de prácticas religiosas se hizo de forma fragmentaria, ya que la trata de negros dispersó por América a los jefes religiosos, y cada uno de ellos no era portador sino de un fragmento de la práctica ritual total, por tanto, la totalidad de la práctica quedó fragmentada y diseminada.

Una vez en América, las prácticas africanas se vistieron de ropajes católicos, identificando las deidades que venían de África con figuras cristianas como Jesús, la Virgen María o los santos, y también se tomaron elementos indígenas, como sucedió con la macumba de la primera mitad del siglo XX (Bastide, 1976:69). Bastide interpreta este movimiento sincrético como producto de ese proceso de formación de un nuevo proletariado en Brasil que ya no se identifica con ninguna cultura étnica concreta, sino con una nueva clase social. Luego, “los negros se dan cuenta de que los blancos tienen una religión parecida a la suya por la llamada de los espíritus (de los muertos) y la búsqueda del trance o del semitrance: el espiritismo de Allan Kardec<sup>21</sup>, que tuvo mucho éxito en las ciudades.” (Bastide, 1976:69-70). Los espiritistas blancos, para marcar distancias con el espiritismo negro,

“criticaban duramente los elementos «bárbaros» de la macumba: sacrificios sangrientos, fenómenos de posesión espectaculares, etc. A medida que el negro se instruía y que, al instruirse, adquiría nuevos valores empezó a responder al rechazo de los blancos, creando un espiritismo negro: el espiritismo de Umbanda.” (Bastide, 1976:70)

Para Bastide hay una serie de rasgos comunes a la multiplicidad de manifestaciones religiosas afro-brasileñas, y que las podemos ver presentes, en mayor o menor medida, en el chamanismo amazónico: en primer lugar, los fenómenos de posesión son centrales; en segundo lugar, son religiones iniciáticas -si bien tal como lo describe Bastide no se ajusta a cómo es interpretada la experiencia en el chamanismo amazónico en España-; en tercer lugar, la práctica religiosa se produce en “microsociedades”, y debido a la fragmentación que causa el esclavismo en América, el “vudú, la santería, el candomblé se transformaron en sucedáneos del linaje o de la

---

<sup>21</sup> Allan Kardec, pseudónimo del espiritista francés Léon Rivail (1804-1869)

familia extensa”, es decir, la identidad étnica desaparece y es sustituida por una identidad cultural representada por la práctica religiosa:

“El negro de hoy ya no es bantú o yoruba, kromanti o fon, es solamente «un negro», pero un negro que participa de la cultura bantú, de la cultura yoruba, de la cultura kromanti o de la cultura fon, según la secta a que pertenezca. Así, las religiones afroamericanas, al contrario que las religiones negroafricanas, se han desligado de la organización familiar y de la organización étnica para tomar el aspecto de «sectas» independientes.” (Bastide, 1986:74)

Una característica interesante de estas “sectas” es su tendencia a la fisión, más que a la fusión: “Las religiones afroamericanas no forman una Iglesia, ni siquiera Iglesias, forman microsociedades.” (Bastide, 1967:75). Sería interesante analizar, aunque excede los límites de este trabajo, las tendencias de fisión - fusión existentes en las distintas modalidades del chamanismo amazónico en España.

Ya hemos visto las características de la religiosidad afro-brasileña del nordeste del país, de los *nordestinos* ¿Cómo llega su influencia hasta el corazón de la selva amazónica? A través de las fuertes migraciones interiores que alientan la explotación del caucho (*seringa* o *borracha*), el látex que se extrae del árbol *Hevea brasiliensis*, y cuya explotación va en extraordinario aumento a raíz del descubrimiento por Charles Goodyear (1800-1860), en 1839, de la vulcanización, lo que permite usar las propiedades elásticas de esta sustancia. Su empleo en la industria automovilística y aeronáutica la convierten en una materia prima imprescindible para el desarrollo industrial, y en materia prima de inmenso valor estratégico durante las dos guerras mundiales.

Se da la particularidad de que en el ecosistema tropical no se dan áreas homogéneas de especie vegetales, sino que los ejemplares de una misma especie se distribuyen por extensas superficies, guardando gran distancia un ejemplar de otro ejemplar. Explotar la *Hevea* implicaba, por tanto, explotar toda la selva amazónica, para lo que se requería mucha mano de obra. El llamado “Ciclo de la Borracha” se inicia en 1845 y se intensifica en 1877.

“A população da região amazônica passa de 330 mil pessoas em 1872 para 1 milhão e 400 mil em 1929 (Benchimol 1981). Com a migração nordestina, vinha grande contingente do Maranhão, considerado o mais importante pois, com este, se formaria o que o autor (Yoshiaki Furuya) denomina de "horizonte dos cultos afro-amazônicos". decorrente de uma tradição dos cultos afrobrasileiros do estado do Maranhão, que acompanhou o fluxo migratório, espalhando-se por toda a Amazônia.” (Monteiro da Silva, 2002:417)

El otro elemento presente en el trabajo de *Mesa Branca* es el espiritismo, que se halla presente en el chamanismo amazónico mestizo y en el eclesial.

En el curanderismo es frecuente la lectura de libros de oraciones con derivaciones esotéricas, como *La Santa Cruz de Caravaca*, y de libros de magia, y se mencionan vinculaciones de los curanderos con la Orden Rosacruz. (Regan, 1983:17; Luna, 1986:89, 141).

En la UDV, en uno de sus dos únicos libros publicados, *Hoasca. Fundamentos e objetivos*, se emplea como fuente de información la obra de Allan Kardec *Evangelho Segundo o Espiritismo* (CEBUDV, 1989:43). Aunque en esta publicación de la UDV se dice que “a doutrina da União do Vegetal é cristã” (CEBUDV, 1989:29), muchos reconocen que la influencia principal es espiritista: “De acuerdo al investigador Hiroshito Nakamaki (Nakamaki s.f.: 9), la principal influencia sobre esa religión viene del espiritismo, evitando los episodios de posesión, a pesar de la relación original de Maestro Gabriel con la umbanda.” (MacRae, 1992:95). Este hecho es reconocido por miembros de la UDV:

“a doutrina da União do Vegetal mantém uma estreita ligação com a doutrina kardecista. Indagado sobre esse assunto, o então mestre geral representante, Raimundo Carneiro Braga, explicou que a União do Vegetal é mais espírita que católica. De fato, a palavra “espírita” está inclusive no nome completo da “seita”, que é Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Vale lembrar que, conforme nos informam os dirigentes da “seita”, o mestre Gabriel chegou a freqüentar sessões espíritas em sua mocidade.” (Andrade, 1995)

Para Andrade, el empleo del *chá* por Mestre Gabriel no es sino un medio para transmitir su doctrina espiritista, que estaba presente con anterioridad a la fundación de la UDV, cuando José Gabriel da Costa era conocido como “Sultão das Matas” (sultán de la selva):

“a julgar pela forma como ele se comportou com relação ao chá, parece-nos que, no fundo, o chá é, para esse fundador, apenas um veículo através do qual ele transmite sua doutrina, doutrina esta que em parte precede ao chá. Tal inferência procede do fato de ele, ainda na sua juventude, ter freqüentado sessões espíritas e, antes de beber o chá, ser conhecido entre os caboclos como Sultão das Matas, uma entidade conhecida nos centros espíritas daquela região. Ele se dizia atuado por essa entidade e, nesta condição, preparava chás de diversas plantas, e curava aqueles que vinham ao seu encontro em busca de saúde.” (Andrade, 1995)

En el *seringal* Orion, Gabriel da Costa empleaba un ritual “afro-indígena” que su hijo describía como “macumba”, caracterizado por *incorporaciones* empleadas con fines curanderos (Brissac, 2002:581).

Andrade menciona la influencia kardecista en el concepto de *cientificação*, así como ciertas “semelhança entre o sistema hierárquico da União do Vegetal e a maçonaria, embora nada tenham escrito sobre o assunto.” (Andrade, 1995).

Otro elemento de influencia kardecista y absolutamente central en la cosmovisión del chamanismo amazónico es el de *evolução*.

En el Santo Daime, su fundador, Raimundo Irineu Serra, estaba afiliado al Círculo Esotérico de Comunión del Pensamiento y a la Orden Rosacruz (MacRae, 1992:76). Según Dias Jr., Irineu Serra buscaba mantener una relación estrecha entre su doctrina y “las religiones de posesión de origen afro-brasileño” (MacRael, 1992:117). Uno de los principales, si no el principal símbolo empleado por el Santo Daime es la Cruz de Caravaca bajo la denominación de “cruzeiro”, símbolo que “en toda América Latina es generalmente asociada a la magia y al esoterismo” (MacRae, 1992:137).

El Padrinho Sebastião, cuya línea de trabajo es la que se siguen en España,

“aprendió a trabajar en la mesa de acciones espiritistas, sin consumir *ayahuasca*, con un negro nacido en Sao Paulo, conocido como Maestro Oswaldo. En esos trabajos, Padrino Sebastião era iniciado por renombrados guías de la línea del espiritismo kardecista, como el médico José Bezerra de Menezes y el profesor Antonio Jorge, atendiendo a enfermos y realizando curas espirituales.” (MacRae, 1992:79)

El Padrinho Sebastião “murió poco después de un trabajo realizado en el centro daimista Reina del Mar, en Pedra de Gauratiba, Rio de Janeiro, durante el cual se sometió al tratamiento de una curandera umbandista.” (MacRae, 1992:118).

Una vez tratada la cuestión de la influencia de la religiosidad afro-brasileña y del espiritismo en el chamanismo amazónico, estamos en mejores condiciones de entender el trabajo de *Mesa Branca*.

#### 4.3.1.5. El trabajo de *Mesa Branca*

Hay una línea de trabajos que se desarrollan de forma tardía en el Santo Daime y son los trabajos de curación de influencia umbandista como los “de banca”, lo de “São Miguel en el monte”

y los de “Mesa Branca” (MacRae, 1992:117). Su práctica no es bien vista por todos los daimistas, y no todos la practican (Sabela Fondevila, com. per., 23.04.2008).

Titti Schmidt afirma que el trabajo de *Mesa Branca* se inician en tiempos del Padrinho Sebastião (1974-1990) (Schmidt, 2007:160), si bien Francisco de la Cal (Cal, 1998:41) señala que este tipo de trabajos ya los llevaba a cabo Mestre Irineu ya en la época de los hermanos Costa, antes de fundar el Centro Regeneració y Fe. Según la antropóloga brasileña Beatriz Labate, este tipo de trabajo aún no ha sido estudiado en detalle por ningún investigador. Su nombre muestra la influencia del espiritismo de Allan Kardec, y son de carácter mediúmnico, por lo que están abiertos a que se produzcan *incorporaciones*, esto es, la persona puede ceder su cuerpo a un espíritu (Labate, 2002 b:246), y según el tipo de espíritu encarnado así puede actuar la persona.

*“ En los trabajos de mesa branca y en los trabajos de umbanda (dos tipos de trabajos antiguos de mediunidad, que se practicaban incluso antes de que estas comunidades tomaran Daime), se hacen invocaciones a espíritus curadores y a indios protectores. Estos trabajos son específicos para esto y tienen un fuerte carácter curativo. En algunas sesiones, como las de Chico Corrente, no sólo se invocan sino que pueden incorporarse estos seres a través de algunas personas especialmente mediúnicas (en Brasil más, aquí aún muy novatos en esto y sin tradición cultural). Este tipo de trabajos sólo se hacen en España de forma muy puntual y con un guía espiritual experimentado en el tema. No son habituales.”* (Inf. K, com. per., 03.04.2008)

Como comentaba un daimista en una charla distendida horas antes de que empezara la sesión,

*‘El trabajo de Mesa Branca trabaja unas líneas que van paralelas al Santo Daime, como es la umbanda. Se trabaja con espíritus, que pueden ser doctores, seres curadores, ángeles y caboclos. Va a haber llamadas muy profundas, y nadie va a estar desamparado.’* Caso de que apareciera algún espíritu sofridor, *‘hay que tener caridad con esos que van a sufrir.’* (Inf. L).

¿Qué sentido tiene para una daimista ceder su cuerpo para que se manifiesten espíritus? La respuesta es que así uno les ayuda a redimirse: *‘No tiene que ver que haya muchos espíritus para ser redimidos o pocos, da igual. Si has logrado ayudar a uno, bien hecho está. Hay espíritus sobre todo humanos, y luego algunos de animales.’* (Inf. M).



Se trata, pues, de “caridad espiritual”, de caridad hacia los espíritus que carecen de cuerpo, y que sin él no pueden manifestarse. Así, uno de los participantes comentaba que en la sesión se había dado cuenta de la importancia del cuerpo como medio para conectar el mundo de los espíritus y el mundo ordinario. El cuerpo es el punto de encuentro de esas dos realidades. Nuestro espíritu puede manifestarse a través de nuestro cuerpo, cosa que deja de suceder cuando morimos, cuando *desencarnamos*.

“A incorporação possui uma relação estreita com a idéia de cura, sendo considerada por alguns um Instrumento para a sua realização. A cura está ligada, por sua vez, ao conceito de *caridade espiritual*. A última consiste em doutrinar os espíritos sofredores através dos hinos, leituras e preleções ou deixá-los incorporar para que expressem a sua dor - e desta forma evoluam. A caridade pode ser comprendida também de outra forma, de cada um para consigo mesmo. Isto porque, segundo estas crenças, o desenvolvimento espiritual é uma necessidade para o equilíbrio do médium. O que significa: alguns médiuns que não desenvolvem a sua mediunidade em determinados casos podem acabar se prejudicando, através de doenças ou malefícios.” (Labate, 2002 b:244).

En la sesión de *Mesa Branca* pueden abrirse *canales* que normalmente no se emplean, que están latentes en las personas y que no se sabe que existen. “*El canal se refiere al “canal mediúnico” que todos tenemos y que vamos estudiando, primero desde la conciencia y conocimiento de lo que se canaliza y después, algunas personas, “actuando la presencia espiritual” correspondiente.*” (Inf. K, com. per., 03.04.2008)

#### 4.3.1.6. Una sesión de *Mesa Branca*

La sesión de *Mesa Branca* a la que asisto se organiza aprovechando que dos daimistas brasileños, habitantes de la *mata* (selva), con gran experiencia, visitan Madrid. El que hará de *comandante* del trabajo es un *caboclo* que lidera una comunidad de unos cien habitantes en un lugar próximo a Céu do Mapiá.

Los asistentes son alrededor de sesenta y siete, tal vez más mujeres que hombres. La disposición de los presentes se organiza alrededor de una mesa más bien pequeña, de un metro y medio de diámetro aproximadamente, cuyo tablero tiene forma de estrella de seis puntas, y el pie forma de exágono. La mesa está situada en el centro del templo. Su suelo tiene dibujado en torno al pie de la mesa otro exágono mayor, que ocupa casi todo el suelo del templo, dividido en seis

secciones, cada sección dividida en cuatro hileras, que sirven como guía para distribuir de forma geométrica las sillas alrededor de la mesa central. La disposición final es de seis frentes de sillas, cada frente de cuatro hileras de sillas, mirando todos los frentes hacia el centro (ver imagen)

Imagen: Suelo del templo de Cielo de San Juan



La mitad del espacio está reservado para las mujeres, y la otra mitad para los hombres. Esta disposición, que separa de forma meridiana a los participantes por su género es algo característico del Santo Daime, y se da en todo tipo de trabajos. En este trabajo se está sentado, si bien casi todos ellos se realizan de pie, cantando y bailando en el espacio asignado a cada uno.

La mesa tiene en su centro una cruz de Caravaca, dos pequeños tiestos con flores, una jarra de agua y vasos de cristal, tres velas blancas, y cuatro fotos enmarcadas: al este, que es el lado por el que se entra al templo, una ilustración de Jesucristo; al norte la foto de la Madrinha Rita, viuda del Padrinho Sebastião; al oeste, una foto del Mestre Irineu Serra; y al sur, un retrato del Padrinho Sebastião. La mesa también sirve para depositar las maracas empleadas por los participantes que se encuentran en primera fila, y los ejemplares fotocopiados y encuadernados con gusanillo que contienen los textos que se leen y se cantan durante la sesión. En esta sesión se utilizaron ejemplares titulados *Mesa Branca de Cura e Estudos Esotéricos e Mediúnicos Professor Antônio Jorge*.

Los asistentes que son miembros del Santo Daime, al menos los que están *fardados*, visten el uniforme indicado para el trabajo en cuestión: las mujeres camisa blanca con pajarita negra, y falda plisada negra. Los hombres camisa blanca con corbata negra, y pantalón negro.

A las nueve de la noche empieza la ceremonia, todos de pie, rezando un Padre Nuestro y un Ave María tres veces, en portugués. Inmediatamente tras los rezos se forman dos filas, una de hombres y otra de mujeres a ambos lados de la sala, para recibir el *sacramento*. Dos personas van sirviendo *daime* a los asistentes, en un pequeño vaso de cristal (tipo 'chupito'), y entre la primera

persona que lo toma y la última transcurren diez minutos (veintiuna horas y dieciocho minutos de la noche). Todos servidos, se inician los himnos, acompañados con guitarras y maracas, en el que dominan con claridad las voces femeninas. En algún momento se inicia un himno que no corresponde con el himno establecido y una de las participantes en primera fila hace gestos con la cabeza señalando la equivocación. El himno se interrumpe y se inicia otro. A la media hora uno de los dirigentes en primera fila lanza unos vivas que corean todos: a San Juan Bautista y la Virgen María entre otros. Estos ‘¡Viva...!’ se repiten a lo largo de toda la sesión y suponen un pequeño momento de distensión. Según Bandeira Cemín, tiene una función variada: “exaltação, reconhecimento, ânimo, trazendo “força” espiritual, a possibilidade de descanso para os membros do bailado, porque ditos a cada intervalo de 6 hinos, permitem pausas” (Bandeira, 2002:366).

En la sala hace calor, hay una estufa encendida en cada extremo, y uno de los dirigentes pide que se abra una ventana. A los cuarenta y cinco minutos del fin de la primera toma el himno que se está cantando señala que ‘*debemos recordar que debemos empezar*’. Algunos se remueven en sus asientos. Al cuarto de hora, cuando ya ha transcurrido una hora justa -los tiempos los referiremos al final de la primera toma- un asistente sale fuera de la sala a vomitar. Alguien le hace un gesto para que se asome por la ventana a devolver, por si no llega hasta los baños, que se encuentran pegados al templo, a la izquierda de la puerta de entrada -en la distribución de los espacios donde se toma ayahuasca, los baños se encuentran cerca de la sala donde se celebra la sesión, debido a los efectos eméticos del brebaje-. Se lanzan unos vivas y se mantiene un silencio durante cinco minutos.

A la hora y cinco minutos (veintidós horas y veinticinco minutos de la noche) un dirigente lee el texto *Consagración del Aposento*, en la que se repite con forma de letanía las fórmulas “hay una sola presencia aquí...” y “*quien quiera que aquí entre...*”, reafirmando la presencia de Dios, del amor, la armonía, la verdad, la justicia, el bien, la salud, la prosperidad, etc. Se precisa que ‘*quien aquí entre*’, sean ‘*encarnados o desencarnados*’. A los diez minutos otro dirigente lee las *Preces para los médiums*, seguido de la *Ceremonia de fluidificación del agua*. Esta ceremonia recuerda al acto de *icarar* el agua del curanderismo mestizo, por el que el agua que se encuentra en las jarras sobre la mesa central se carga con la fuerza espiritual del momento, y se recomienda a todos los asistentes que en algún momento de la sesión se acerquen a la mesa y beban de ese agua. Se lee la *Oración de Bezerra de Meneses*. Esta fase tiene una duración de veintitrés minutos, tras la cual se siguen nuevos himnos.

Varias personas salen al baño. Se intercalan himnos con momentos de silencio. Un himno se repite porque una de las asistentes hace notar que se ha interpretado muy rápido.

A las dos horas y media de la primera toma se sirve la segunda. Uno de los presentes pasa incienso por la zona de los hombres. Mientras se sirve el *daime*, quienes no toman por segunda vez, o ya han tomado y han vuelto a sus sitios, mantienen el canto de los himnos. Uno de los participantes sentado en segunda fila, nada más finalizar un himno, hace una corrección acerca del modo de cómo se ha interpretado: “*la entrada del himno es muy clara*”, y canta cómo se ha hecho y cómo se debería hacer: “*se pierde mucha fuerza ahí, por favor, mucha atención*”.

A medianoche se inicia la *Ceremonia de Santa María*. Es un momento ‘*de invocación*’, y se pide ‘*mucho silencio*’, para poder mantener ‘*atención, calma y silencio*’. El *comandante* de la mesa dirige unas palabras a los asistentes, y a los cuarenta minutos del inicio de esta ceremonia se inician himnos relacionados con la *Santa María*. Es en ese momento que el *comandante* empieza a lanzar soplidos más que silbidos, que recuerdan a los soplidos del chamanismo mestizo. Es con estos soplidos y con gestos que hace con las manos que el *comandante* va a controlar las *incorporaciones*. A las tres horas y cuarenta minutos de la primera toma una mujer que estaba sentada junto a la mesa central se pone en pie, gesticulando con las manos. El *comandante*, que se encuentra a unos dos metros de ella, sopla y silba en su dirección, hasta que la mujer abre los ojos desorientada, como si no supiera dónde estaba, y se vuelve a sentar en su silla. Permanece un tiempo en silencio mientras sus compañeras cantan. Al cabo de quince minutos aprecio que otra de las mujeres que están sentada junto a la mesa central está blanca como la cera. Tiene los ojos cerrados y no se mueve. Se pone en pie y empieza a mover los brazos. Mueve su mano derecha, es un movimiento de muñeca que hace girar la mano verticalmente. El *comandante*, que dirige a la orquesta de músicos con la mirada, haciendo que unos himnos se prolonguen y otros que se acorten, se encuentra en el lado opuesto de la mesa, a unos cuatro metros de distancia. La mujer mueve lentamente los brazos como si se estuviera desembarazando de algún envoltorio. El *comandante* sostiene en la mano izquierda una maraca por su cabezuela, asomando el mango curvo, y con su mano derecha, puesta verticalmente, mueve los dedos como un titiritero que mueve una marioneta, como efectivamente parece suceder con la mujer que tiene frente a él, que responde a los soplidos que le lanza el *comandante* de forma mecánica, como si físicamente la empujara cada vez que le sopla. Un himno se interrumpe y habla el *comandante*:

*“Un momento de fe..., un momento de coraje... Confianza, calma, confianza... ¡Confíe y no desconfía ! Confía en ti mismo, acredita en Deus, hija mía”*

Al poco la mujer abre los ojos, tras siete minutos de pie, recupera su color y se sienta. A la hora y treinta y cinco minutos de la madrugada (cuatro horas y diecisiete minutos desde la primera toma) se realiza la tercera toma.

En un momento dado el *comandante* se levanta y se sitúa detrás de uno de los asistentes , una persona que toma *daimé* por primera vez, pasándole la mano a un palmo de distancia sobre su cabeza, mientras canta los himnos con voz potente.

Una mujer se pone en pie y en el pasillo formado entre las últimas sillas y la pared empieza a bailar como una india norteamericana. Otra mujer, joven, empieza a mover los brazos, como si fuera una zahorí, y tiembla ligeramente. Tras un himno de aire festivo, en el que se dan palmas, empieza a hablar como si tuviera menos años de edad, y se establece un diálogo en portugués entre ella -catalana- y el *comandante* -caboclo brasileño-. Ella se acerca a la mesa y una de las mujeres de la primera fila le da un caramelo. Ella vuelve a su silla e inicia canciones con palmas y percusión con ritmos no reconocibles como de himnario. En un momento se pone en pie y se dirige al punto donde se sirve *daimé*. Al poco tiempo el *comandante* se levanta para servirla, y otros asistentes aprovechan para ponerse en cola y hacer otra toma, la cuarta, alrededor de las cuatro de la madrugada. La mujer se sienta de nuevo y el *comandante*, desde donde está sirviendo el *daimé*, le pregunta:

Comandante: *¿Cómo es tu nombre, mi amor?*

Mujer: *¿Mi nombre? ¡Ya te lo dije!*

Comandante: *No*

Mujer: *¿El mío? Yo me llamo Janila.*<sup>22</sup>

Estas últimas dosis son muy inferiores que la primera. A las cuatro horas y cuarenta y nueve minutos de la madrugada uno de los dirigentes lee las palabras para el '*Cerramiento de la Reunión*', en las que se da las gracias a los espíritus que han querido comunicarse con los presentes, y les piden ayuda para poner en práctica las instrucciones recibidas durante la sesión. Se rezan unos Padres Nuestros y unos Ave Marías. Hacia las cinco y diez de la madrugada acaba la sesión, entre nuevos rezos, aplausos, el canto de la canción '*Cumpleaños Feliz*', y exclamaciones de júbilo. La duración de la sesión de Mesa Branca ha sido de ocho horas.

---

<sup>22</sup> Transcripción tentativa de un diálogo que se produce en portugués y en un momento en el que hay ruido ambiente, por lo que la calidad de grabación se resiente.

#### 4.3.2. CENTRO ESPÍRITA BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL (CEBUDV)

Más conocido como União do Vegetal (UDV), es fundada por José Gabriel da Costa (10.02.1922 - 24.09.1971) en Porto Velho, capital del Estado brasileño de Rondônia -frontero con Bolivia-, el 22 de julio de 1961. En 1989 contaba con cuarenta *núcleos* o ‘*unidades administrativas*’ y cerca de cuatro mil socios (CEBUDV, 1989:22); en 2002 contaba con cerca de noventa núcleos y alrededor de siete mil socios (Brissac, 2002:572); en 2007 su número de socios se estimaba en quince mil (Inf. N).

La UDV llama a la ayahuasca *hoasca*, *vegetal* o sencillamente *chá* (té), y usan exclusivamente la receta básica de elaboración (*B. caapi* y *P. viridis*). La liana o *cipó* *B. caapi* recibe el nombre de *Mariri*, y la hoja de la *P. viridis* *Chacrona*.

Es posible que algunos comentarios relativos a la UDV tengan un aire especulativo, y ello se debe a que, como saben todas las personas que han querido estudiar en alguna ocasión este movimiento religioso en Brasil o en otros países, el trabajo de investigación se ve frenado por numerosas resistencias. En primer lugar, no se permite grabar por ningún medio las sesiones de *hoasca*, ni se puede estar presente en ellas si no se toma la bebida. El sistema jerarquizado de su organización mediatiza los contactos con los miembros de la UDV, remitiéndose en numerosas ocasiones a la autoridad de los *mestres*. Las respuestas que dan los miembros de la UDV, incluso los *mestres*, está sometida a una omnipresente discreción -uno de los lemas de la UDV, y del Santo Daime, es: “Discretos, mas não secretos”-, pues en numerosas ocasiones las preguntas hacen referencia al contenido doctrinario de la UDV, y ese cuerpo de conocimientos sólo es accesible a través de las propias sesiones con la *hoasca*. Finalmente, para que los *mestres* colaboren abiertamente en la investigación, o la UDV como tal, se requiere de una autorización previa de la *Comissão Científica da UDV*, con sede en Brasilia (Brasil), que analiza el proyecto de investigación que desea llevar a cabo el investigador. Dicho ésto, también he de señalar que mis dos estancias en la UDV siempre han estado rodeadas de una absoluta cordialidad, e incluso afecto.

##### 4.3.2.1. La UDV en España

El año 1992, coincidiendo con el V Centenario del viaje de Colón a América, hubo muchos viajes de ida y venida entre España y Brasil. Este año coincidía, además, con el centenario del nacimiento de Mestre Irineu Serra, fundador del Santo Daime, y un grupo de asistentes a los SAT de Babia viajaron a Brasil. Allí, dos mujeres del grupo, preguntando en un herbolario si conocían la ayahuasca, entablaron relación casual con una miembro de la UDV, que era quien regentaba dicho

herbolario, y les puso en contacto con la Iglesia, lo que daría lugar, en última instancia, a que *mestres* de la UDV empezaran a visitar España.

La primera sesión que organiza la UDV en España es el 2 de octubre de 1994 (Inf. Ñ, com. per., 03.02.2008). En junio de 1996 a aquellos que hasta ese momento habían estado participando en sesiones se les comunica que han de asociarse para seguir tomando *vegetal* en la UDV.

Inicialmente eran sesiones que se organizaban cuando venía algún *mestre* o *conselheiro* de Brasil, y por entonces no se leían los Estatutos u otro tipo de documentos internos al inicio de las sesiones, ni se llevaban uniformes. El *mestre* hacía las *chamadas*, ya que ningún español las conocía por entonces, y generalmente la música y canciones que se escuchaban era procedentes de cintas de cassette.

En la actualidad la UDV tiene una *unidad administrativa* en España, en la provincia de Madrid, y un pequeño grupo formado en la Comunidad Valenciana dependiente del primero. En total la UDV puede que cuente con alrededor de sesenta socios.

La CEBUDV en España está constituida como Asociación, y está pendiente de ser inscrita en el Registro de Entidades Religiosas, dependiente de la Dirección General de Asuntos Religiosos, del Ministerio de Justicia.

#### 4.3.2.2. La doctrina

La UDV afirma que su doctrina es cristiana porque creen que Jesucristo, hijo de Dios, es la expresión de la Divinidad, y que su palabra señala el camino de salvación para la humanidad; también creen en la Virgen María como madre de Jesús, bajo la advocación de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción (CEBUDV, 1989:26). Pero la UDV precisa que su cristianismo es el original, el anterior al siglo IV d.C., “fase que corresponde ao período pré-institucional da Igreja Romana” (CEBUDV, 1989:23). Para la UDV los concilios cristianos -el primero tuvo lugar en Nicea, en 325 d.C.- suponen el abandono de la transmisión oral de la doctrina cristiana y un proceso de institucionalización que toma cuerpo en el “Magistério da Igreja”, cuya consecuencia más grave es un desvío doctrinario que lleva a abandonar el concepto de reencarnación. En vida de Jesucristo la idea de reencarnación estaba presente en la tradición judaica, afirman, bajo el nombre de ‘resurrección’ (CEBUDV, 1989:23 y ss.).

“A reencarnação está na base de toda a fundamentação doutrinária cultuada pela União do Vegetal. Daí sua denominação de Centro Espírita. (...) As reencarnações são regidas pela

Lei do Merecimento, que se assemelha à Lei do Karma, de que falam os orientais, cuja lógica é a clássica teoria da causa e efeito.” (CEBUDV, 1989:26)

La doctrina de la UDV también contiene elementos procedentes de las culturas indígenas del Amazonas y de las religiones afro-brasileñas. A diferencia de otros movimientos religiosos que también creen en la reencarnación de los espíritus, la UDV se distingue por “não realizar “trabalhos” com espíritos desencarnados, tais como incorporação, a psicografia e os passes” (Brocanelo y Salles, 2002:561).

La transmisión de la doctrina se realiza de forma exclusivamente oral, y sólo durante las sesiones en las que se bebe la *hoasca*. No hay documentos escritos que describan el contenido de la doctrina, contenido que es preservado por el conjunto de *Mestres* que forman parte del *Conselho de Recordação*, llamados también *Mestre da Recordação*, cuya misión consiste en que la doctrina legada por Mestre Gabriel no sufra distorsiones. “A modalidade de transmissão da doutrina é oral por excelência -tal como entre os cristãos primitivos pré-conciliares e, posteriormente, os incas.” (CEBUDV, 1989:36).

El acceso a la doctrina se da de forma paulatina a aquellos que van demostrando un “grau de evolução” y su comportamiento se adecúa a lo establecido en el Estatuto de la CEBUDV -que es la “lei da União do Vegetal”-, y en los *Boletins da Consciência* -conjunto de recomendaciones éticas y morales de cumplimiento para los miembros de la UDV- (CEBUDV, 1989:27).

#### 4.3.2.3. Evolución espiritual y obediencia

En el libro editado por la UDV en 1989 se dice:

“Há rigor na transmissão desses ensinamentos, cujo acesso é permitido paulatinamente àqueles que demonstrem efetivo grau de evolução espiritual e exibam comportamento equilibrado e em sintonia com o Estatuto e os boletins da União do Vegetal.” (CEBUDV, 1989:27; cf. Brocanelo y Salles, 2002:562)

Es decir, el acceso a la doctrina se da de forma paulatina a aquellos que van demostrando:

- Una ‘evolución espiritual’
- Un comportamiento que se adecua a lo establecido en el Estatuto de la CEBUDV -que es la “lei da União do Vegetal”-, y en los *Boletins da Consciência* -conjunto de recomendaciones



éticas y morales de cumplimiento para los miembros de la UDV- (CEBUDV, 1989:27). Las normas que rigen en la UDV también se encuentran recogidas en el libro titulado *Consolidação das Leis do C.E.B. União do Vegetal* (CEBUDV, 1987), para uso interno de sus miembros (Labate, 2002:263). Aunque hace unos años este libro sólo podía consultarse en los propios núcleos de la UDV, hoy en día se encuentra a la venta para los socios.

- , y que los socios pueden consultar en los núcleos de la UDV, pero no tener en sus casas .

La ‘evolución espiritual’ es independiente del mayor o menor conocimiento que se tenga de la doctrina, puesto que considerada la *evolução* por sí sola no habilita a las personas a acceder a un mayor conocimiento de la doctrina. El conocimiento doctrinario sólo puede acrecentarse asistiendo a las sesiones destinadas a los miembros de los niveles superiores jerárquicos, como son las *Sesiones Instructivas*, *Sesiones de Conselho* y *Sesiones de Mestres*, por ese orden.

Por otro lado, un socio de la UDV tampoco es *convocado* a los *Corpos* superiores por el mero hecho de seguir fielmente las pautas éticas y morales de la UDV. Deben acreditar un ‘grado de memoria’ determinado.

Es claro que acceder a la doctrina y ascender en la jerarquía de la organización es una misma cosa, pero tratar de deslindar los dos aspectos que permiten acceder - ascender en la UDV es complejo. Así, una *conselheira* me decía: ‘*Tú podrías llegar a conselheiro rápidamente si quisieras. Una vez que te pones la camisa* (se refiere al uniforme de la UDV que se viste en las sesiones, para lo cual hay que hacerse socio), *todo fluye. Sólo hay que ejercitar la memoria, que tiene su propio proceso*’ (Inf. O). Qué sea el ‘grado de memoria’ o ‘grado de evolución espiritual’ es algo que resulta difícil definir incluso a experimentados miembros de la UDV ¿Memoria de qué cosas? Preguntado un *Mestre* acerca de esta cuestión, contestó:

*‘Es como si nosotros estuviéramos en el centro de un círculo y tuviéramos un pequeño ángulo de conciencia de las cosas, por ejemplo de 30º, y en el trabajo ese ángulo se va abriendo y se va abriendo hasta alcanzar los 360º, lo que nos haría omniscientes y seríamos como Dios: ‘Yo lo he experimentado’. ‘Si tú eres una persona buena, responsable, que se preocupa por los demás, (...) tú tienes el derecho a saber todo lo que pasa en el universo.’* (Inf. N).

Esta misma cuestión se suscitó en otro momento con otro *Mestre*:

*‘Bueno, es que está el problema del portugués. ‘Grau’ no es exactamente ‘grado angular’, sino que debe entenderse como peldaño -que es una palabra que está en castellano antiguo-. Es algo que se va adquiriendo, paso a paso, peldaño a peldaño, porque de otro modo no se podría digerir toda la información a la vez. Hay que ir asimilando poco a poco. Este proceso es una capacidad de recordar, y según se alcanzan ciertos grados de memoria, entonces se va observando la evolución de las personas, que se manifiesta por el tipo de preguntas que se hacen en las sesiones, y por cómo está uno relacionándose con los demás.’ (Inf. P).*

“Grau de memória” es definido por Lucia Brocanelo (*conselheira*) y Henrique Salles (*mestre*) como “a capacidade de ouvir, compreender e memorizar os ensinamentos sob o efeito do chá, ou seja, de “burracheira”. Para la UDV, “grau de memória” é diferente de inteligencia, de título académico ou diploma.” (Brocanelo y Salles, 2002:562)

En la UDV se afirma que *‘somos espíritus encarnados, no cuerpos espiritualizados’* (Inf. N). Esta es una creencia que se manifiesta frecuentemente en el chamanismo amazónico, y puede escucharla en distintos contextos, en ocasiones bajo la crítica afirmación de que la ayahuasca nos permite descubrir *‘ser lo que somos’* (Inf. N). Si somos espíritus re-encarnados, el ‘grado de memoria’ sería el cúmulo de recuerdos que proceden del hecho de ser *‘seres muy antiguos, que acumulamos mucha historia’* (Inf. N), como advertía un *mestre* en una sesión explicativa dada a gente que tomaba *hoasca* con la UDV por primera vez, por si se presentaban visiones con contenidos muy alejados de la realidad temporal presente.

El ‘grado de memoria’ es independiente del número de tomas de *hoasca*, y de patrones de medida psicológica como la madurez, y parece estar más bien ligado al merecimiento de la persona, concepto que se halla también en otras modalidades de chamanismo: aprendemos si lo merecemos.

“O chá permite, dentro do uso ritualístico ministrado pela União do Vegetal, que o discípulo entre em contato com as vibrações do Plano Espiritual, com plena clareza de consciência - tudo, naturalmente, dentro dos limites da Lei do Merecimento. Há, inclusive, casos de pessoas que bebem o chá e sequer sentem os seus efeitos.” (CEBUDV, 1989:34)

Este progreso en el recordar, junto con la observancia de los principios éticos y morales de la UDV, hacen que un socio vaya ascendiendo en la jerarquía, y accediendo a nuevos conocimientos de la doctrina. Pero, ¿cuál de los dos elementos influye más para que se decida *convocar* a alguien?

*“Eso es una cosa que para mí siempre ha sido un poco un misterio, porque yo veía personas que realmente merecían estar en el Cuerpo Instructivo o que merecían estar en el Cuerpo de Conselho, pero hay otras personas que yo decía: ¿pero cómo es posible que las hayan convocado? Para nada me parecía que tuvieran ese nivel (...) Y es que esa valoración que pueden hacer ellos (los mestres) del grado espiritual que tú tienes y lo puedo asociar con el grado de madurez personal que tú tienes, pero no es lo mismo (...) porque el grado espiritual es de suponer que yo no estoy capacitada para evaluarlo, o puedo evaluar a alguien que puede estar más por debajo de mí pero no por arriba de mí, pero el grado personal sí, yo siempre pensaba, ¡bueno!, es que tengo herramientas como para poder y tengo, no sé, un entrenamiento n como para valorar eso. Entonces eso para mí suponía un conflicto.” (Inf. Ñ).*

Para una persona acostumbrada a evaluar psicológicamente a las personas no era posible encontraba correlación entre el ‘grado de memoria’ y algunas de las escalas usadas en Psicología, lo que le llevaba a pensar que tal vez influyera más el grado de compromiso que tenían esas personas con la UDV antes que otro tipo de consideraciones.

#### 4.3.2.4. Contenido de la doctrina

A la UDV le gusta definirse como una religión *cabocla*, no en el sentido de religión mestiza, sino de religión hecha para gente sencilla, “homens simples do povo”, en la que el “grau espiritual nem sempre tem relação com erudição ou títulos acadêmicos.” (CEBUDV, 1989:36). *‘La UDV es una ‘religión cabocla’ en el que las cosas se explican de forma sencilla, que todo el mundo pueda entenderlo. La forma de hablar de la UDV es un lenguaje para caboclos, no usa términos científicos.’* (Inf. Q)

La doctrina de la UDV huye de la sofisticación, que requiere de grandes esfuerzos intelectuales, y se busca una comprensión más vivencial y menos intelectual, “*basado principalmente en el sentir y en una comprensión de la existencia preñada de simplicidad*” (Inf. P, com. per. 22.02.2008). Preguntado un *mestre* si la UDV tenía doctrina, respondió que sí, y tras un comentario acerca de la dificultad de resumirla en pocas palabras, dijo: *‘Ama a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a ti mismo’* (Inf. P).

Como ya hemos señalado, la UDV transmite su doctrina de forma oral, y exclusivamente durante las sesiones de *hoasca*. La elaboración de esta doctrina fue obra del fundador de la UDV, Mestre Gabriel, lo que le ocupó tres años, tras lo cual fundó la União, en 1961. Es en la Tesis

Doctoral de Afrânio Patrocínio Andrade (1995) donde se da noticia por primera vez de la *Historia de la Hoasca*, que es el mito fundante del grupo: antes del diluvio existía un rey llamado rey Inca que tenía una consejera llamada Hoasca. Un día Hoasca muere, es enterrada, y al cabo del tiempo de su sepultura nace un árbol, al que el rey da el nombre de Hoasca. El rey tenía un mariscal llamado Tiuaco, y un día paseando frente a la tumba de Hoasca el rey sugiere a su mariscal que tome una infusión de las hojas de aquel árbol, pero al beberla muere. El rey entierra a su mariscal y de su tumba nace una enredadera a la que da el nombre de Tiuaco.

Muere el rey Inca y se reencarna en Caiano, vasallo del rey Salomón. Llegándose ambos hasta las tumbas de Hoasca y Tiuaco, el rey Salomón llama a Hoasca Chacrona, y a Tiuaco Mariri. Así, Salomón, rey de la Ciencia, habría establecido la unión del vegetal Chacrona y Mariri, elaborando la bebida y dándosela a beber a Caiano, que habría sido el primer hombre en acceder a sus misterios.

Muere Caiano y se reencarna en Iagora, que elabora la bebida entre los indios y les cuenta la historia del rey Inca, por lo que le dan el nombre de Inca, dando a su vez nombre al Imperio que entonces se desarrolla. Inca muere de forma violenta a manos de sus discípulos para reencarnarse más tarde en Mestre Gabriel, que habría *refundado* la Unión del Vegetal en los tiempos presentes.

La transmisión de la doctrina se produce en el marco de las sesiones, en forma de canciones (*chamadas*) y de narraciones (*ensinos*). Sus contenidos hacen referencia a personajes y episodios relacionados con la *Historia de la Hoasca*, como son Caiano, Iagora y Salomão, “a história dos santos, a Bíblia e a tradição oriental, percorriam-se difíceis e variados caminhos.” (CEBUDV, 1989:30), a “Jesus e a vários santos católicos: a Virgen da Conceição, São João Batista, a Senhora Santana, São Cosme e São Damião” (Brissac, 2002:573). Una *conselheira* me comentó en un momento dado: ‘Si tú sigues (en la UDV), oirás la historia de un investigador’ (Inf. O), y yo imaginé la historia de un antropólogo que hace trabajo de campo para mayor gloria de las Ciencias Sociales hasta que en una sesión de *hoasca* ‘una luz le derriba del caballo’ y descubre que lo verdaderamente importante es el conocimiento y el desarrollo personal, abandonando su trabajo académico.

Con el paso del tiempo los socios van escuchando numerosas historias -alrededor de treinta- de diferentes personajes que se hallan comprendidos en el periodo temporal que abarca la *Historia de la Hoasca*. Todas las historias tienen aparentemente una relación entre sí, pero la UDV las considera como historias independientes, en las que cada una transmite un *ensino* particular.

Un aspecto importante en la adquisición de la doctrina es que se ésta se imparte en portugués, y sólo con el paso del tiempo se va conociendo lo suficiente del idioma para poder

comprender las historias que se narran, sin olvidar que los presentes están bajos los efectos de una sustancia psicoactiva.

En las Sesiones ordinarias o de Escala se hacen *chamadas*, que canta el *mestre* que dirige la sesión o cualquiera de los presentes que las conozcan previa autorización del *mestre*, *chamadas* relacionadas con distintos aspectos de la *Historia de la Hoasca* y otras enseñanzas de la UDV. Esta autorización previa hace que se canten sólo aquellas *chamadas* que son las apropiadas para ese tipo de sesión.

Así, por ejemplo, en la *Sesión de Adventicios* en la que yo estuve presente (tipo de sesión que se celebra cada tres meses aproximadamente, a la que acuden todas aquellas personas invitadas por algún miembro de la UDV, y que toman *hoasca* con la UDV por primera vez), un hombre que ya era entonces socio, abierto el turno de preguntas, siguió el procedimiento habitual para formularla su petición:

Socio: *¡Mestre!*

Mestre: *¿Sí?*

Socio: *¿Da licencia para hacer una chamada?*

Mestre: *¿Cuál?*

Socio: *Hoasca*

Mestre: (silencio) *No es el momento*

Preguntado al día siguiente un *mestres* por este episodio de la sesión, contestó: '*No era la persona ni el tema adecuados*' (Inf. G). Ante mi insistencia para obtener alguna otra aclaración, repitió: '*No era el tema ni la personas adecuados*'. Es decir, el '*tema de la hoasca*' no era un tema adecuado para una *Sesión de Adventicios* como era aquella, y la persona no reunía 'el grado de evolución espiritual' adecuado para tratar el tema en cuestión.

El mismo *mestre* accedió a tararear un fragmento de la *chamada* que no se había autorizado en la sesión. Le pregunto

Autor: *¿Quién es Caiano, un personaje mítico o real?*

Mestre: *No, nosotros decimos que es un personaje real*

Autor: *¿Quién era, un indio?*

Mestre: (sonriendo) *Era un vasallo de Salomón.*

En las Sesiones del *Cuerpo Instructivo* o en las Sesiones de días especiales en las que se conmemora algo en particular, se narran los *ensinos* (enseñanzas), y en cada sesión hay uno determinado, todos ellos relacionado, igualmente, con la *Historia de la Hoasca*. Hay varios días festivos a lo largo del año en que se narra la propia *Historia de la Hoasca* de principio a fin. El día que se celebra el nacimiento del fundador se escucha el *ensino* en boca del propio Mestre Gabriel en una grabación de audio.

En las sesiones, de forma general, los asistentes pueden formular preguntas al *mestre* que dirige, normalmente relacionadas con las *chamadas* o *ensinos* oídos en esa sesión, aunque en teoría se pueden formular preguntas acerca de cualquier otro asunto. En palabras de un *mestre*, ‘*la UDV tiene las respuestas verdaderas a todas las preguntas*’ (Inf. N)..

*“Bueno, en realidad esto es debido a que la respuesta: "no se la respuesta a esa pregunta" también es una respuesta válida. Y a que toda pregunta puede tener varias respuestas, dependiendo de factores como: el momento, el grado de la sesión, quien dirige la sesión, quien pregunta, etc....”* (Inf. P, com. per., 13.05.2008).

Que las preguntas tengan respuestas *verdaderas* también es posible debido a que cuando un *mestre* de la UDV dirige una sesión puede *canalizar* cualquier información necesaria hacia la sesión gracias a su conexión en el plano espiritual con el fundador, con Mestre Gabriel. ‘*El mestre canaliza una corriente superior que desciende sobre él*’. Y no hay que olvidar que en la mitología de la UDV Mestre Gabriel es la última reencarnación de una cadena formada por Rei Inca → Caiano (vasallo del rey Salomón) → Iagora (fundador del Imperio Inca) → Mestre Gabriel.

Cuando alguien formula una pregunta la respuesta no se da inmediatamente, sino que surge al cabo del rato. En la sesión en la que estuve presente hubo preguntas acerca de la tolerancia, de la paciencia y de Jesús. Un *mestre* comentaba que a veces le habían hecho preguntas de las que él no tenía ni idea acerca de una posible respuesta, y al poco tiempo empezó a hablar ‘*y según iba hablando yo mismo iba aprendiendo*’ (Inf. P)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> El propio informante, leyendo este texto señala: “*quiero aclarar que esto ocurre solo algunas veces, y con poca frecuencia. Pero en realidad también ocurre en otros ámbitos de la vida. Te recuerdo las palabras de Pablo Picasso cuando le preguntaron sobre el secreto de su arte y dijo: 5 % de inspiración y 95% de transpiración. La graduación en la UDV se basa en: trabajo, aprendizaje, transformación y 5% de inspiración.*” (Inf. P, com. Pper., 13.05.2008).

Si en un futuro alguien lograra poner por escrito todas las historias que se narran en las sesiones de *hoasca* de la UDV, ¿qué habría conseguido? En opinión de la UDV, eso no sería más que ‘*información, no conocimiento. Sólo cuando se toma vegetal uno ve por sí mismo las cosas*’ (Inf. P).

Para finalizar, es importante señalar que la doctrina de la UDV no es dogmática. Los socios siempre tienen presente algo que decía Mestre Gabriel: ‘*No crean lo que digo, examínenlo*’. Y, así, la doctrina es examinada en las sesiones bajo la ‘*concentración mental*’ que produce la *hoasca*, y sólo así puede ser *conocida*.

#### 4.3.2.5. La estructura de la UDV

La UDV tiene, desde 1982, su *sede geral* en Brasilia, de la que dependen todos los demás *núcleos* (nombre que se da a sus sedes). Al frente de la *sede geral* se encuentra el *Mestre Geral Representante*, que es elegido para el puesto por espacio de tres años, siendo elegido por el *Conselho de Administração*, que se haya compuesto por los *Mestres Representantes* de los diferentes núcleos y por los *Mestres Centrais* -que dirigen las *regiones*, áreas geográficas donde hay más de dos *núcleos*-.

Los afiliados a la UDV están dividido en niveles o grados jerárquicos, siendo el grado de entrada el *Quadro de Sócios*. Los siguientes peldaño son los formados por el *Corpo Instrutivo*, *Corpo do Conselho* y por el *Quadro de Mestres*, que representa el máximo nivel. Los *mestres* pueden ostentar distintos puestos de responsabilidad, que de mayor a menor son: *Mestre Geral Representante*, *Mestre Asistente General*, *Mestre Central de Região*, *Mestre Representante de Núcleo o Pre-núcleo*, *Mestre Asistente* y los *Mestres*.

Como ya hemos señalado más arriba, el ascenso de un grado a otro se produce previa *convocação* del *Mestre Representante* -en consenso con el *Quadro de Mestres* y el *Corpo Instrutivo*, en cada caso-, que sigue como criterio básico el comportamiento del socio - independientemente del nivel social o cultural del *discípulo*-. Como suele decirse en la UDV usando un juego de palabras, ‘*UDEBÊ é obedecê*’<sup>24</sup>. También se tiene en cuenta el *grau de memória* (Brocanello y Salles, 2002:564).

Esta jerarquía se hace visible en el uniforme que se emplea en las sesiones de *hoasca*. El uniforme se compone de camisa verde y pantalones blancos -los varones-, y pantalón amarillo -las

---

<sup>24</sup> Los Mestres Asistentes usan una faja en las sesiones con la siguiente inscripción: “UDV é O.B.D.C.”, aunque tal vez no tenga relación directa con el otro lema (Inf. P, com. per., 13.05.2008).

mujeres-. Los *mestres* que ostentan los cargos de *Mestre Geral Representante*, *Mestre Assistente General*, *Mestre Central de Região*, *Mestre Representante* y los *Mestres da Recordação* usan una camisa de color azul celeste. Todos ellos llevan cosido en un bolsillo a la izquierda de la camisa las iniciales que corresponden a su grado jerárquico. Los *mestres* llevan bordada una estrella amarilla de cinco puntas en el costado derecho. La jerarquía también se hace audible en el trato que se dan los miembros de la UDV entre sí. La forma de dirigirse a los *mestres* es anteponiendo a su nombre de pila la palabra *mestre*, por ejemplo, ‘*mestre Alberto, hace falta revisar el contador eléctrico*’. A *conselheiros* y *conselheras* normalmente se les llama por su grado jerárquico: ‘*Conselhera, ¿podemos recoger ya la mesa?*’.

Para los propios *mestres* ‘*no hay jerarquía, hay organización*’ (Inf. N) y se ven a sí mismos como servidores de los demás: ‘*Cuanto más arriba estás, más al servicio de los demás se está*’ (Inf. N). Comento que el Papa de Roma trata de escenificar esa misma idea en el lavatorio de los pies, y aun con éso no parece ser precisamente un servidor de nadie, sino que están a su servicio, a lo que el *mestre* ríe y señala que ‘*en la UDV no hay Papas*’. En la UDV los *mestres* son respetados y obedecidos. Los *mestres* enseñan a los *discípulos* a *conducir* la *hoasca*. El *mestre* es como el padre que enseña a su hijo pequeño a andar y no caerse, y cuando el niño finalmente puede andar solo el padre disfruta viéndolo, sin esperar que el hijo se lo agradezca *de forma especial*; para el padre ver la evolución de su hijo es motivo suficiente de satisfacción (Inf. Q).

En España la UDV cuenta con cinco *mestres*: el primero fue convocado en el año 2000, dos más fueron convocados el mismo día en 2002, y los dos últimos lo fueron en 2007 y 2008. La elección del *Mestre Representante* del *núcleo* se realiza por votación de *la Dirección*, formada por el *Quadro do Conselho* y el *Quadro de Mestres* -y el Presidente de la Asociación es elegido por el conjunto de todos los socios-. Debido a que los cargos se eligen por un periodo determinado de tiempo es por lo que una de las primeras cosas que oye el visitante en la UDV es que es una organización abierta y *democrática*, en la que los cargos se desempeñan durante tres años, nadie lo ostenta indefinidamente, y que lo mismo que se gana el puesto se puede perder si no se está a la altura de él.

Ahora bien, ¿qué es *democracia*? Según la definición clásica de Abraham Lincoln, “la democracia es el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo” (Hauriou et al, 1966:377). En democracia -al menos en las democracias occidentales- no todos pueden ser candidatos, hay ciertas limitaciones como la edad mínima legal o no estar inhabilitado para ejercer cargos públicos, pero no se acepta como limitación el sexo del candidato. En la UDV la condición de elegibilidad está condicionada a ser *mestre*, y los *mestres* son convocados desde Brasilia -previo *consenso* con el *Quadro de Mestres* del núcleo correspondiente-, y las mujeres no pueden ser *mestres*.



No es una mera anécdota que las mujeres no puedan ser *mestres*. Ya en la propia *Historia de la Hoasca*, el mito fundacional de la UDV, se dice que el rey Inca tenía una *conselheira* llamada Hoasca, y este reparto de roles rey-*conselheira*, *mestre-conselheria* en la tradición mítica se ha reificado en la vida cotidiana de la UDV. Toda su estructura jerárquica, piramidal conduce al *mestre*, y aunque no hay normas escritas que lo impidan, las mujeres no pueden alcanzar ese grado (Brocanelo, y Salles, 2002:564). Según el Estatuto de la CEBUDV “Art. 34 - Os Mestres na União do Vegetal são os responsáveis pelo Equilíbrio da União, pela instrução e doutrinação espirituais e pelo cumprimento de todas as Leis da União do Vegetal.”

Las mujeres pueden llegar a alcanzar el grado de *conselheras*, cuya función consiste -según el artículo 35 de los Estatutos-, en ser “os auxiliares dos Mestres na aplicação e execução do disposto no art. 34 do presente Estatuto.” (CEBUDV, 1989:123). Cuando se pregunta a las socias de la UDV porqué las mujeres no son *mestres*, las razones que dan son variadas:

- Par a ser *mestre* una condición *sine qua non* es la de saber elaborar el *chá*. Para ello hay que subirse a los árboles para cortar la liana. En el *preparo* (conjunto de acciones encaminadas a elaborar la *hoasca*) hay que manejar grandes y pesadas *panelas* (ollas), en un ambiente caluroso y pesado. Son cosas que físicamente no puede hacer una mujer (Inf. Ñ, S).
- ‘*Preferimos movernos en la sombra, y desde ese plano tenemos poder para hacer lo que queremos*’ (Inf. S, T).
- ‘*La consejera es más que mestre, es más fina con lo superior. Sólo hay un mestre, Mestre Gabriel: los demás mestres están aprendiendo*’ (Inf. S).
- “*No por ser mujer y por no se mestre eres inferior a un mestre. Hay una división de papeles, y ya está*” (Inf. Ñ).

Un socio de unos treinta y cinco años, consideraba que los *mestres* no estaban por encima de las *conselheiras*, y lo razonaba así:

‘*Es una separación que beneficia a ambos, que cada uno tiene una forma de hacer las cosas: el hombre está orientado hacia objetivos, tiene una visión túnel. Mientras que la mujer tiene una visión más global, sistémica, los hombres tienen una visión orientada a objetos.*’ Me pregunta si estoy casado y le contesto afirmativamente. ‘*Entonces*

*comprenderás lo que te voy a decir: una mujer es buena como consejera, para decirle al hombre: 'mira, eso es mejor que lo hagas así, etc'. Ellas saben cómo hablar a los hombres. Lo vas a entender muy fácilmente: 'El rey tiene el reino; la reina tiene al rey'. La mujer no necesita ser mestre para gobernar, porque tiene al mestre.'* (Inf. Q).

En mi primera visita a la UDV, una socia me fue mostrando las distintas dependencias. Me enseñó los baños que estaban junto al templo. El baño de las mujeres estaba recién reformado, con una sofisticación, con un punto de coquetería (amplio, con una especie de entrada azaguanada, grandes espejos sobre los lavabos, azulejos y llagas de color granate, cortinas estampadas, taburetes para sentarse) que no había visto en ningún otro lugar de la sede, donde se apreciaba un cierto pragmatismo en el mantenimiento de toda la infraestructura. Al lado se encontraba el aseo de hombres, que contaba con retrete y lavabo separados por medio muro vertical, y los viejos azulejos originales. *'En esto hemos sido las primeras, como una excepción'* (Inf. U), comentó mi anfitriona casualmente.

Todas las tareas de cocina, dormitorios, limpieza, preparación del templo, etc, se reparten trimestralmente entre los socios. Las listas están expuestas en las paredes del salón-comedor. La lista de reparto de responsabilidades para el período 19/01/2008 - 15/3/2005 se componía de:

- Ogá (responsable de organización, generalmente una *conselheira*)
- Auxiliar (de ogá)
- Templo
- Alimentación
- Recogida cocina
- Sopa
- Casa
- Cena
- Desayuno
- Basura

En la lista de responsables figuraban un total de 20 personas, 6 de ellos hombres. Otra lista se componía de:

- Templo
- Casa de Huardeses (sic)

- Cocina
- Casa
- C. Niños
- D. Hombres

En ella figuraban 14 personas, de las cuales ninguna era varón.

#### 4.3.2.6. Las sesiones de *hoasca*

Las *Sesiones de Escala* son las sesiones ordinarias que celebra la UDV los primeros y terceros sábados de cada mes, y a los que pueden acudir todos los socios. Las *Sesiones Instructivas* están reservadas para los miembros del Cuadro Instructivo o grado superior. Igualmente hay sesiones para *conselheiros* y *mestres*, y sesiones reservadas exclusivamente a los *mestres*.

Cada tres meses, aproximadamente, se organizan *Sesiones de Adventicios*, que es el momento en el que personas que nunca antes han tomado *hoasca* con la UDV puedan hacerlo. Para ello la persona tiene que ser invitada por un socio.

La UDV establece como norma general que la primera vez se invita a la persona y no paga, pero si quiere volver a tomar con la UDV debe afiliarse. La UDV-España considera que esto es difícil de llevar a la práctica, así que se deja a la gente que acuda gratis de forma esporádica, varias veces, y luego, si decide seguir, hacerse socio y pagar una cuota mensual de cincuenta euros, o hacer donativos.

#### 4.3.2.7. La Sesión de *Adventicios*

Acudí a mi primera visita a la UDV como invitado del *Mestre Representante*, cuyo contacto me lo había facilitado una antropóloga brasileña que estudia la UDV en Brasil.

La comida del sábado se celebró hacia las tres del mediodía, y a diferencia de otras modalidades de chamanismo amazónico, no existen prescripciones alimentarias. El alcohol no es consumido en la UDV como norma general, y sólo se pregunta a los asistentes si están tomando algún medicamento antidepresivo. El autoservicio se componía de pollo asado, arroz blanco, lechuga, tomate, zanahoria rallada, salsa de soja, pan, pepino con una salsa blanca de condimento, sandía, plátanos, kiwis, fresquilla. En mi segunda visita el menú se componía de cocido completo, y un menú para vegetarianos. Se podía beber agua, coca-cola o zumos.

De seis a siete de la tarde se mantuvo una reunión informativa con todos los invitados en la gran sala del templo, donde se explicó cómo se desarrollaría la sesión que luego tendría lugar a las ocho de la tarde: composición de la hoasca (*mariri* y *chacrona*); número de tomas (un máximo de dos); cómo pedir permiso para levantarse e ir al baño, o para hacer preguntas durante la sesión; cuál era el sentido de la circulación dentro del templo, en sentido antihorario -‘*La energía entra por la derecha y circula en sentido contrario al de las agujas del reloj*’-; empleo de los uniformes por los socios; historia de la fundación de la UDV por Mestre Gabriel, etc.

A las ocho en punto de la tarde la gente ya estaba en el templo, sentados en cómodas tumbonas de plástico, con el respaldo levantado. La sala es rectangular, de unos diecisiete metros de largo por ocho de ancho, con el suelo de hormigón pintado de verde y el techo formado por planchas cuadradas de corcho blanco.

Presidiendo la sala se encuentra una mesa de madera con un arco en uno de sus extremos, que es donde se sitúa la persona que dirige la sesión -*Mestre Dirigente (MD)*-, que en este caso era el propio *Mestre Representante*. En la foto<sup>25</sup> se aprecia una mesa y un arco similares al que se encuentra en el *núcleo* de España.



Alrededor de la mesa central, pegados a las paredes del templo, y frente a la mesa, distribuidos en filas dejando un pasillo central, se distribuyen los participantes.

---

<sup>25</sup> Fuente: [http://alto-das-estrelas.blogspot.com/2007\\_07\\_01\\_archive.html](http://alto-das-estrelas.blogspot.com/2007_07_01_archive.html). Acceso el 13 de mayo de 2008.

Por orden jerárquico se va repartiendo la *hoasca*, primero los mestres presentes para terminar con los invitados. La dosis media en la UDV es de 100 ml. Todos de pie frente a sus silla, con el vaso de *hoasca* en la mano, lo beben simultáneamente tras unas breves palabras del *Mestre Representante*.

Al cabo de una media hora, cuando los efectos de la bebida ya son claramente perceptibles, el MD se levanta de su silla y situándose frente a cada uno de los asistentes, inicia una ronda de preguntas en portugués:

Mestre: *¿Cómo vamos?*

Asistente: *Bien*

Mestre: *¿Tienes borrachera?*

Asistente: *Tengo*

Mestre: *¿Tienes Luz?*

Asistente: *Tengo*

Tras la ronda de preguntas el MD vuelve a su sitio y hace una *chamada* de apertura de la sesión, en la que se invoca a Caiano. Al rato se abre el turno de preguntas y *chamadas*.

Asistente: *¡Mestre!*

Mestre: *¿Sí?*

Asistente: *¿Da licencia para hacer una pregunta?*

Mestre: *Sí*

Asistente: *¿Puede hablarnos de la tolerancia?*

Mestre: *Muy bien.*

Entonces se produce un silencio, y en algún otro momento el MD empezará a hablar y dar respuesta a la pregunta formulada. Uno de los miembros de la mesa central pidió permiso para preguntar, y solicitó que se hablar de Jesús. El MD le dijo que la respuesta se daría tras la segunda toma.

A las diez menos cuarto de la noche se ofreció una segunda toma y continuaron las *chamadas* y las preguntas.

Hacia el final de la sesión el MD inicia otra ronda de preguntas, yendo de uno en uno, interesándose por cómo les fue la sesión. Por lo general se responde con un escueto *'bem'*. De vuelta en la mesa el MD hizo una serie de consideraciones acerca de cómo había visto a uno u otro

participante. Luego miembros de la UDV se fueron levantaron, situándose a la derecha del MD, y hablaron una palabras expresando ideas y sentimientos que tenían en aquel momento. Aunque la hora prevista para el fin de la sesión era las doce y cuarto de la madrugada -en medio de la sala cuelga un reloj de oficina que le permite al MD ajustar los tiempos-, prácticamente la ceremonia estaba cerrada a las once y cuarto de la noche. Como era pronto se decidió poner alguna canción más en el equipo de música que allí había, y que era manejado por un miembro de la UDV y el encargado de poner los CD que le señalaba el MD. Finalmente el MD dijo unas palabras de cierre y la ceremonia concluyó a las once y media de la noche.

#### 4.4. MODO NEOCHAMÁNICO AMAZÓNICO

Tal vez la vía más rápida para definir a un neochamán sea decir lo que no es: ni un chamán étnico, ni mestizo, ni religioso: no pertenece a una cultura chamánica; no ejerce prácticas curanderas al modo mestizo, sino que hace *terapia*, siendo su actividad en general mucho más ecléctica; finalmente, su práctica carece de lo que podría denominarse una ‘doctrina’.

Dicho esto, podemos tratar de dar la imagen del negativo, es decir, positivarla: un neochamán amazónico tiene una formación académica o profesional variada, y carece de maestros reconocidos como tales o sus maestros son varios y variados. Se mezclan tradiciones espirituales como el el sufismo, el budismo, el taoísmo, el zen, etc., junto con técnicas como la meditación, el yoga, el tai-chi, etc., junto con diversas escuelas psicológicas como la gestaltista, la psicología humanista, la transpersonal, etc. Esta ‘mezcla’ es posible y coherente dado que todas ellas comparten, cada una desde su perspectiva, lo que ya se mencionó más arriba, cuando se habló de los ‘Aspectos comunes del chamanismo amazónico’. Sintetizando estas ideas podemos resumirla en una: salud y espiritualidad van de la mano.

“Hay un renacimiento espiritual en el mundo, que está muy asociado al movimiento terapéutico, y es como si estas tres cosas que estaban unidas en el chamanismo original-- la espiritualidad, la salud y el desarrollo humano-- vuelven a converger en una sola. Es típicamente chamánica la comprensión de que no es distinto hablar del desenvolvimiento de la persona, de la cura y del encaminamiento a la plenitud espiritual.” (Naranjo, 2000:5).

“La curación no es sólo física. Incluso cuando no se cura la enfermedad física, la curación del espíritu y la armonía del paciente consigo mismo y con «el universo» se consideran de una importancia igual o mayor.” (Townsend, 1988:120).

No debería asociarse ‘neochamán’ a ‘occidental que practica el chamanismo’, ni ‘neochamanismo’ al chamanismo que se practica en sociedades occidentales. También hay orientales ‘neochamanes’, y hay mestizos ‘neochamanes’, y seguramente indígenas desculturados que practican un ‘neochamanismo’. Hay ‘neochamanismo’ en países con tradiciones chamánicas autóctonas, como sucede en Colombia, Perú, Ecuador o México, sin olvidar que las sociedades occidentales tienen sus propias tradiciones chamánicas -bien es cierto que casi desaparecidas-. El neochamanismo, en cierto modo, podría considerarse como el chamanismo mestizo -de mezcla- por antonomasia.

En esta modalidad no es infrecuente que se utilice el término chamán o chamanismo para identificarse uno mismo o la actividad que desarrolla. Hay quien se autodefine como “*chamán contemporáneo*”. No conozco a nadie que se llame a sí mismo ‘neochamán’. El empleo del prefijo ‘neo-’ tiene connotaciones peyorativas, y este término es empleado en este trabajo como una categoría etnográfica con el fin de operacionalizar unos aspectos determinados del uso de la ayahuasca en España.

Fue Claudio Naranjo quien popularizó el término ‘nuevo chamanismo’ y ‘neochamansimo’ al proponerlos en una reunión anual de la Asociación Americana de Psicología Humanista (AHP):

“Pronto empezaron a aparecer publicaciones y cursos de chamanismo, pero generalmente se siguió entendiendo el término en un sentido convencional, en tanto que yo había querido llamar la atención a que muchos entre quienes no se ponen la etiqueta de chamanes también lo son— en un sentido amplio de la palabra.” (Naranjo, 2000:3)

La idea original de Naranjo evolucionó por unos derroteros que no eran los que él había pensado:

“cuando acuñé las expresiones “nuevo chamanismo” y “neochamanismo” hace ya más de un cuarto de siglo, quería decir un chamanismo sin plumas, ni tambores (aunque el tambor sea universal en el chamanismo clásico, y las plumas, alusivas al pájaro, que vuela, e indirectamente al vuelo del espíritu, sean un bello símbolo.) Sin embargo, después de que se empezó a hablar de nuevo chamanismo, empezaron a aparecer muchas personas con tambores y con plumas que decían haber aprendido algo de una u otra tribu tradicional, y ya saben ustedes cómo es el aprendizaje en el mundo del charlatanismo contemporáneo: se asiste a un taller de bioenergética y ya se empieza a vender bioenergética. Se hace un viaje al Perú chamánico, se contacta con la industria pseudo-chamánica que han desarrollado los

indios para los turistas norteamericanos y vuelven con plumas, ya predicando la nueva sabiduría.” (Naranjo, 2000:4).

En el contexto neochamánico se da una suspicacia de base hacia la figura central que dice dirigir sesiones de ayahuasca, pues ni suele conocerse al chamán personalmente ni existen unos parámetros culturales que permitan a una persona evaluar su capacidad como tal. Ya no estamos hablando de pequeñas comunidades donde todos se conocen, donde todos saben de qué están hablando cuando hablan de chamanismo, y donde todos conocen la reputación de sus chamanes. Así, el neochamanismo revela ciertos aspectos anómicos de la sociedad en la que se practica dentro del contexto de la llamada ‘nueva era’, en la que la espiritualidad se ha convertido en otro objeto más de consumo. Sin otras pautas con las que valorar tal o cual chamán, tal o cual vía espiritual, el nivel de exigencia personal parece ser el único criterio adecuado: *‘Dependen del nivel de exigencia que tenga cada uno. Un telepredicador puede llenarte tu vacío concreto, y ver al Dalai Lama y confundirlo con un vendedor de alfombras’* (Inf. B).

Saber distinguir lo que le conviene a uno ya no procede de un consenso social, sino del propio juicio personal, señalándose así otra característica de nuestra sociedad, el individualismo.

#### 4.4.1. El contexto de interpretación neochamánico

El neochamanismo está orientado hacia el desarrollo personal y la psicoterapia. La cosmovisión del neochamán está alejada de las explicaciones animistas de las otras modalidades. Como describe una neochamana peruana, el mundo espiritual al que se accede en la sesión de ayahuasca

*“está contextualizado dentro de los estudios y nuevos enfoques multidisciplinarios de la psicología transpersonal, que incorpora humanismo y espiritualidad a la psicología clásica. (...) La importancia central de mi acercamiento a la medicina ancestral no es lo que ella hace conmigo o me revela, sino determinantemente -qué hago yo con ella- como medio, y qué aprendo del contacto íntimo con las áreas desconocidas de mi ser, de mis fuentes psíquicas y espirituales que trascienden lo personal (accediendo a la experiencia de universalidad) y finalmente qué hago con lo que aprendo de esas fuentes.”* (Inf. V).

Un neochamán español describe así su actividad:



*“las sesiones que dirijo yo tengo mi modelo, que es terapéutico (...) Yo doy mucho más énfasis al crecimiento personal de cada persona, a la superación de las dificultades cotidianas que puedan tener (...) el humanismo en los años 60 se desarrolló en lo que era la psicología transpersonal -que también me he formado mucho en esto-, y la psicología transpersonal. No crea esta diferencia tan definida entre la espiritualidad y la psicoterapia, al contrario, piensa que hay como una conjunción allá, y que se puede ver la neurosis como un frustrado desarrollo espiritual, es decir, que si uno sigue un desarrollo espiritual, es una buena terapia para las propias neurosis.” (Inf. X).*

Este contexto ‘psicologicista’ hace que el sistema interpretativo de la propia experiencia varíe:

*“Quizás porque yo tampoco soy tan animista, no tengo esa cosmovisión, y entonces eso también hace que las experiencias tengan un cierto tipo de cualidad. Yo prefiero como hablar (respecto al mundo de los espíritus) de las mismas cosas pero desde un punto de vista más intra-psíquico, es decir, si alguien tiene un..., alguien está pasando por un episodio de la vida difícil, de depresión, de fracaso en varios sectores, pues un curandero amazónico igual le dirá a esta persona que tiene un mal de ojo, o que un espíritu externo le está chupando la energía, y entonces le hará tomar ayahuasca y le hará una limpia para quitárselo de encima. Yo en cambio lo enfoco más desde una cosa..., desde dentro, intra-psíquica. Es decir, que esa persona tiene un conjunto de pensamiento, como una historia que se está contando a ella misma, todo a un nivel muy cognitivo, ¿no?, un cierto número de pseudoverdades hacia ella misma, como un papel, un script, en la vida, negativo, y todo eso es como un complejo cognitivo que hace que la persona se vaya hundiendo cada vez más. Eso un curandero lo llamaría como un espíritu. Un espíritu maligno.(...) también la visión que tengo yo puede verse como algo..., una entidad, porque es como un conjunto de creencias que cobra vida al aprovechar la energía mental de la persona que está dándole vueltas, dándole vueltas, a esa historia. Pero, vamos, yo intento, nunca hablo de eso como algo que ha sido mandado por otro brujo o algo que la persona ha contraído como una enfermedad infecciosa, sino más bien como una cosa que está dentro de la persona y que puede salir y puede desvanecerse”. (Inf. X).*

#### 4.4.2. El ritual y el chamán

En ocasiones es objeto de conversación la importancia que tiene el ritual en la toma de ayahuasca o de cualquier otro enteógeno. En el neochamanismo confluyen de forma variable todas las modalidades chamánicas amazónicas, más la cultura propia que occidente desarrolló para la gestión de los enteógenos, más conocida como cultura psicodélica. En el contexto psicodélico se acentúa la experimentación e investigación de las *drogas*, con un marcado componente individualista y una orientación lúdica -motivación marginal en otros contextos-, y el ritual, como expresión de una tradición colectiva, es visto como supérfluo:

*“Creo que tanto el chamanismo como las religiones enteogénicas (ayahuasqueras, peyoteras, ibogaineras, etc) dan importancia al ritual porque es precisamente eso lo que hacen: rituales. Es decir, en esas formas de toma es el ritual lo que importa, y no tanto la sustancia, a pesar de que sin la sustancia el ritual no tendría sentido. Y precisamente por ello se pueden amoldar, en esos contextos, las sustancias a los rituales, porque la esencia es el rito. En la psiconáutica moderna, lo central es la sustancia y la experimentación de sus efectos. La importancia del ritual es mínima y se buscan más settings, es decir, contextos en los que experimentar los efectos de la sustancia.”* (J. C.Bouso, com. per. 04.03.2008)

*“El hecho de que en determinados contextos los enteógenos se tomen de forma ritualizada no quiere decir que deban ser consumidos siguiendo un determinado ritual.”* (J. C.Bouso, com. per., 06.03.2008).

Sin embargo, en estos contextos también llamados *psiconáuticos* -término al parecer acuñado por Ernst Jünger (1978:286)-, el *setting* que busca crearse para que la experimentación sea fructífera no se percibe como ritual. Las *rave party*, encuentros lúdicos y desritualizados, parecen estar generando no sólo su propia cultura, sino su propia religión, y sin embargo, sus asistentes opinan que carecen de ritualidad.

La *psiconáutica* reduce el componente ritual, y entre los participantes no destaca una figura central que *dirija* la sesión. Los participantes de este tipo de sesiones suele ser gente experimentada y que han desarrollado un cierto grado de *autochamanismo*, al igual que sucede en las propias culturas chamánicas étnicas.

*“De entre las figuras de toma que se van forjando se hace necesario mencionar el llamado modelo psiconáutico en tanto desarrollo, refinamiento y evolución de las mejores intuiciones de la psicodelia. En el mismo la ausencia de un espacio ritual viene a suplirse*

por la instauración escénica que aportan música y silencio desde la propia madurez y responsabilidad de los asistentes. Quienes cultivan esta variedad de uso de sustancias suelen ser gentes duchos en diversos escenarios de toma y encauzadas hacia praxis meditativas diversas, capaces de adoptar las precauciones básicas así como de generar un espacio seguro y fértil de toma reservado a pequeños círculos. (...) Considérese que estamos ante un perfil considerable de experiencia y madurez personal en el que el propio grupo de asistentes y su disposición básica es el referente fundamental de experiencia. El modelo psiconáutico sabrá dejar de lado ciertas dinámicas trans.f.erenciales sobre líder o guía carismático o salvífico alguno en el que descargar la propia responsabilidad lo que vendrá a volver a traer a colación el grado de madurez de los asistentes.” (Aguirre, 2007:114).

#### 4.4.3. Rituales personales y autochamanismo

La ayahuasca es una bebida que tradicionalmente se toma en grupo. En la UDV se señala explícitamente que se trata de un ‘*acto social*’. Pero hay personas que siguiendo un camino de profundización en la experiencia de beber esta sustancia alcanzan un punto en el que se sienten capaces de tomarla individualmente. El ritual particular seguido es fruto de un aprendizaje variado y ecléctico. Una muestra de un ritual personal es el siguiente, seguido por una mujer andaluza de treinta y dos años:

*“Primeramente pues me aseguro que todo está bien ordenado y limpio, para que así la energía sea más ligera, anteriormente al ritual hago mi mesa de poder, en ella suelo poner una copa de agua, la medicina, agua florida, una tasa mediana para la toma, tabaco indio macerado, tabaco de raíz, palo santo, alguna caracola, piedras, un trozo del tallo de la liana ,una vela, etc...normalmente me visto de blanco por ser el color de la pureza..no es por nada, pero si puedo lo hago, me pongo mi cinturón chamánico que me lo amarro a la cintura como símbolo de protección, y un rosario tibetano entre cruzado a mi pecho para volver por si voy muy lejos je je también antes de comenzar el ritual pongo una vela en la puerta encendida que se mantiene toda la noche, seguidamente cierro el lugar con simbolismo de protección, reiki, los cuatro elementos etc.. cuando todo ya está en su lugar digo en voz alta la Oración del Santo Daime "consagração do aposentos", no es por creencias ni normas tan solo la veo muy completa y personalmente me gusta la vibración del poder de sus palabras.. Supongo la conoces, pero yo te la mando (a continuación sigue el texto en portugués)*

*La suelo decir en brasileiro.. no sé me parece más potente, eso es personal, despues rezo un Padre Nuestro, para pedir a mis guias me protegan en mi camino, todo esto es un ritual, no es necesario ritualizar tanto, pero siempre sirve de ayuda, de alguna manera te preparan el camino.. normalmente cuando vas a tomar en alguna ceremonia externa todo es muy ritualizado, yo he tomado la planta sin ritualizar nada y ha trabajado igualmente y de la misma bella manera..pero bueno..El ritual te ayuda a sentirte un poco más tranquilo..je je*

*Yo no sé de dioses, ni de venerar a ninguno de ellos, mi diosa es la planta y dios el amor que ella me enseña cada día..pero buenos tengo mis guias espirituales, ellos me han elegido a mí, yo creo que el ego quiere elegir entonces yo nunca quise dejarlo elegir, me parece más autentico que los guias te eligan a ti,..así no te basas en creencias..y hasta el momento, tengo cuatro ; Babaji, madre Meera, El Arcangel Gabriel y por ultimo la Virgen de Guadalupe.. cada uno de ellos aparecieron en momentos distintos de mi vida, yo no sé de angeles, de virgenes o de maestros ascendidos,..estuve 9 años en un colegio de monjas y no preguntes quien es quien porque no tengo información.. desprogramé absolutamente todo como si no hubiera escuchado nunca en mi vida, a veces lo pienso, es imposible..pero mi mente no tiene esa información memorizada, te lo aseguro, y no soy una inculta para nada, pero no me preguntes quien era salomon o moises ni que hicieron,..quiero volver a leer la biblia de nuevo con la visión que actualmente tengo, me pondré en ello en cuanto tenga tiempo..bueno..je je*

*Una vez que está todo esto echo pues comienzo mi ceremonia, a veces tomo por la nariz tabaco macerado eso me lo enseñó German Chaman Shuar es para abrir los canales mentales, sientes una gran ligereza mental, a veces incluso un dolor en la cabeza de lo fuerte que está pero pasa rapido.. otras veces no me da la gana de pasarlo mal je je y ni pienso en el tabaquito macerado, prefiero la planta al tabaco y ya cuando todo está echo enciendo mis velas, inciensos, el palo santo y voy consagrando mi limpieza con él, la intención de mi alma.. despues pues tomo un vaso de ayahuasca y espero, mientras espero la llegada de la planta dentro de mi pues me concentro en mi intención y proposito de ese viaje si lo tengo, si no siempre le pido a la planta que me enseñe aquello que ella quiere que yo vea..y espero..depende de como vaya el viaje, vuelvo a repetir otra toma, todo depende de lo que te vaya pidiendo la experiencia, en mitad de la ceremonia pues enciendo un tabaquito de poder ,el de el proposito, echo de hoja de maíz con tabaco macerado puro y algunas que otras hierbas, nunca maria eh, son energías muy distintas,,y sigo con mi*

*experiencia, repito si así lo deseo y si no pues espero que la planta vaya bajando un poco y finalmente me vuelvo a encender otro tabaquito, el de agradecimiento, que lo suelo decir en voz alta si estamos acompañados e igualmente si estoy sola je je je en mi blogs podras ver mi agradecimiento de mi primer viaje sola..porque realmente el día 21 fué mi primer viaje absolutamente sola con la planta,..con mi hijo durmiendo y mi amiga que se llevo a verme sobre las dos para ver si todo iba bien,y todo perfecto je je je*

*Pero bueno siempre utilizo el mismo ritual, es mi ritual, para los hongos y la planta..con los hongos hace ya tiempo que viajo sola..a veces son muy magicos a veces me hacen vivir una experiencia similar a la planta...*

*Utilizo musica especial para guiar la ceremonia formada por icaros, musica nativa, budista, del tibet, respiración holotrópica, santo daime etc...a veces canto yo, a veces acompaño con mi tambor depende, a veces danzo, todo depende de lo quiere mi ser hacer je je dejarlo fluir..*

*Tambien suelo poner una botella de agua abierta para que la energía que ha despertado la planta quede en sus particulas de agua, y ya la voy tomando cada día un poco, como agua sagrada de mi viaje*

*Y finalmente descanso despertando a un nuevo día habiendo visto y experimentado lo más sagrado del universo..” (Inf. C, com. per., 01.04.2008)*

#### 4.4.4. El papel de los antropólogos en la difusión del neochamanismo

La obra del antropólogo Carlos Castaneda puede que no sea aceptable desde un punto de vista académico, pero la publicación de su Tesis Doctoral en 1968 por la *University of California Press* bajo el título *Las enseñanzas de don Juan* ha tenido un impacto aún no evaluado sobre la cosmovisión de sus millones de lectores. Aunque solicité repetidas veces a la editorial Fondo de Cultura Económica, que edita sus obras en español, datos de ventas de sus obras -sin éxito-, no es necesario conocer las cifras para que se haga patente la influencia de su lectura en numerosos informantes.

Ciertamente, la antropología académica que se adentra en el estudio de los estados modificados de consciencia parece acabar saliendo tarde o temprano de la universidad.

“Castaneda entró en UCLA como estudiante en 1959 y obtuvo el B.A. en antropología en septiembre de 1962. Estuvo matriculado de manera intermitente hasta 1971; recibió el Ph. D. en antropología en marzo de 1973. Sus publicaciones académicas se limitan a la tesis doctoral y a un trabajo que leyó en una reunión de antropólogos en 1968.” (De Mille, 1976:29).

Otros antropólogos que siguieron a Castaneda empezaron a publicar trabajos en los que se deba a conocer la importancia de los ‘alucinógenos’ en numerosas culturas no occidentales: “Su forma de investigar difería de la de sus predecesores, en cuanto a que estaban dispuestos a convertirse en aprendices y asimilar de primera mano los sistemas chamánicos.” (Townsend, 1988:111).

En este sentido destacan las obras de Michael Harner (1973) y Peter T. Furst (1976). El propio Harner desarrolló posteriormente una técnica propia para enseñar chamanismo empleando tambores, el “método Harner”, que también se enseña en España.

#### 4.4.5. El caso particular de Josep Maria Fericgla (Barcelona, 1955)

El antropólogo Josep M. Fericgla es seguramente el principal teórico de los estados modificados de consciencia desde la perspectiva de las ciencias sociales en España, ya sea mediante el uso de sustancias psicoactivas o mediante técnicas como la hiperventilación. Pero su labor teórica se sustenta sobre una práctica continuada, compartida por numerosos asistentes que acuden a sus seminarios y talleres. A la hora de analizar la recepción de la ayahuasca en España Fericgla aparece como una figura sistematizadora y aglutinadora de las distintas modalidades y tendencias presentes en este país.

Empieza estudiando Psicología en la Facultad de Psicología de la Universidad de Barcelona, sin embargo abandona la carrera en el último año por falta de interés, y estudia Antropología en la Facultad de Geografía e Historia, en la misma Universidad.

*“Mi interes por los enteogenos se despertó tras experimentar lsd por primera vez, a los 24 años. Entonces decidí dedicar mi vida a la investigación en este campo viniendo desde la antropología y la psicología. Había estudiado ya la carrera de psicología que despertó poco interes en mi y estaba estudiando la carrera de antropología que me fascinaba.”*  
(com.per. 16.10.2007)

Tras acabar la carrera de Antropología inicia su doctorado y dedica su Tesis al estudio de la Antropología Cognitiva y los Estados Modificados de Consciencia . Cuando ya tenía prácticamente finalizado el texto su directora de Tesis, María Jesús Buxó, le comunica que no la firmará por “heterodoxa”, dado que “no habría ningún tribunal que aceptara aquello, un tribunal de antropología, porque había capítulos dedicados a psicofarmacología, a neurología, a etnobotánica de enteógenos, otros dedicadas a pura..., como cuestión filosófica” (com. per., 28.09.2007). Un resumen de este trabajo se publica posteriormente en la editorial Anthropos, con el título *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana* (Fericgla, 1989).

Como “a grandes males, grandes remedios”, decide reenfocar su Tesis hacia un aspecto relacionado con la Antropología de la Juventud. A comienzos de 1980 la Antropología Urbana empleaba la misma metodología antropológica para el estudio de las sociedades complejas que para el estudio de los “pueblos simples”. El objetivo de Fericgla era desarrollar una nueva metodología dentro del propio marco teórico de la antropología para ser empleada en contextos urbanos, a la que llamó “metodología de los particularismos representativos”.

*“Esta metodología consta de dos partes: usar la estadística (...) pero no como se usa generalmente, sino para buscar particularismos representativos de la sociedad, o sea, casos concretos que reúnan el máximo de características representativas de aquella sociedad. También usé un programa de explotación estadística (...), que es un programa que se usa muy poco pero que es el más adecuado que hay para hacer estudios cualitativos estadísticos (...) Busca otro tipo de correlación entre las variables (...) Una vez localizados los particularismos que son representativos de una sociedad o de un colectivo urbano, entonces aplicarlo como una metodología propia cualitativa para analizar estos casos a fondo. (...) El problema en estas sociedades (complejas) es que hay tanta dispersión de tipologías, que ¿quién es representativo de esta sociedad ?” (JM Fericgla, com. per., 28.09.2007)*

Tras la presentación de la Tesis se dirige a la Fundación La Caixa solicitando fondos para ampliar la investigación, lo que se le concede pero orientando el estudio no hacia la juventud sino hacia la ancianidad . A raíz de este trabajo de investigación (Fericgla, 1992) es nombrado jefe de estudios de un Máster de Gerontología que arrancaba por entonces su andadura, donde permanece diez años.

Tras abandonar el mundo de la gerontología , ya en la década de 1990, inicia sus viajes a Ecuador donde hace trabajo de campo entre los shuar. En 1991 hace un viaje prospectivo de dos meses, y tras conseguir fondos de la Comissió Amèrica Catalunya 92, de la Generalitat de Catalunya,

permanece entre los shuar de mayo a octubre de 1992, y de junio a agosto de 1993. (Fericgla, 1994:16). En 1992 acude al I Congreso Internacional sobre Enteógenos ‘Plantas, chamanismo y estados de conciencia: plantas alucinógenas y su contexto cultural’, que se celebra en San Luis de Potosí (México), donde se reúnen por primera vez cara a cara los principales especialistas en la materia. En 1994 co-preside el II Congreso Internacional, que se celebra en Lérica.

Su teoría de partida desde el inicio de su trabajo de campo entre los shuar, y que ha venido defendiendo desde entonces, es que los enteógenos favorecen “procesos adaptativos -resolver problemas o situaciones- que parecen actuar mediante la imaginación mental entrenada o espontánea, o el conocimiento revelado.” (Fericgla, 1994:15-16).

“El nacimiento y desarrollo de esta teoría -que esbozo más adelante- es lo que me llevó a viajar durante tres años a la Amazonia ecuatoriana, donde viven los shuar, el pueblo primitivo que probablemente consume mayor cantidad y variedad de plantas enteógenas de toda la Tierra.” (Fericgla, 1994:16)

El contenido de esta teoría lo explica así:

*“ desde octubre de 1992 trabajo en un amplio marco teórico que permite entender el uso y la función que tiene el consumo de plantas enteógenas o psicotrópicas -y no sólo en el ser humano, sino que también hay diferentes animales que las consumen, incluso que las cultivan-. Después de reflexionar desde una óptica que diría naturalista, he llegado a distintas conclusiones que me han llevado a elaborar un marco teórico dinámico a caballo de la biología y de la cultura, relacionado con las estrategias adaptativas cognitivas propias del ser humano, probablemente lo que más se acerca a nuestra esencia, si es que la tenemos. Simplificando mucho: a pesar de las apariencias de dispersión absurda que tienen las finalidades que los pueblos primitivos dan a su consumo habitual de enteógenos -vivir la divinidad, inducirse estados de éxtasis, entraren el mundo de los antepasados, curar, prefigurar el futuro, resolver problemas familiares o tribales...- y que hasta ahora se han metido bajo la etérea etiqueta de «sistemas de creencias», todas estas finalidades tienen un zócalo común que se resume en «adaptarse» con la máxima eficiencia, lo mejor con el mínimo coste. Así, cuando alguien contacta con su divinidad -sea hindú o sioux-, siempre es para resolver algún conflicto personal o social, y cuando se prefigura el futuro o se cura a alguien, lo mismo: se está realizando u originando un proceso de adaptación. En este sentido, la experiencia de otros años entre los shuar me llevó a pensar que probablemente*



*hay mecanismos cognitivos que permiten elaborar estrategias adaptativas eficientes a partir de la imaginería mental o del «conocimiento revelado» y que el uso de enteógenos es la « base técnica» de ello.» (Fericgla, 1994:66-67, cursiva en el original)*

Crea el Institut de Prospectiva Antropològica, que posteriormente pasa a convertirse en la Societat d'Etnopsicologia Aplicada i Estudis Cognitius. El objetivo de esta Sociedad es

“la investigación básica y aplicada de las técnicas de catarsis y sustancias enteógenas susceptibles de ser usadas en marcos terapéuticos, y relacionados con la cultura, el bienestar, la toma de decisiones, la creatividad y la evolución humana.”<sup>26</sup>

Desde 1999 se organiza anualmente el Seminario Internacional Estados Modificados de Consciencia, Desarrollo Humano y Psicoterapia, que, al margen del ámbito académico oficial, cubre las necesidades formativas en un ámbito que las Universidades ignoran.

#### 4.4.6. Estudios clínicos con ayahuasca

Otro aspecto relevante de la recepción de la ayahuasca en España ha sido el interés farmacológico que ha suscitado esta sustancia psicoactiva. Estudios clínicos con ayahuasca sólo se han realizado en España (Bouso y Gómez-Jarabo, 2007:131-132) bajo la dirección de Jordi Riba, cuya Tesis Doctoral pionera se titulaba *Human Pharmacology of Ayahuasca* (Riba, 2003)

#### 4.4.7. El brebaje empleado

La ayahuasca que se emplea en sesiones neochamánicas corresponde a la receta básica -*B. caapi* y *P. viridis*-, pero también pueden usar *anahuasca* como si fueran ayahuasca, elaborada a partir de ingredientes comprados por Internet -por ejemplo, una mezcla de *Mimosa tenuiflora* y *Peganum harmala* (Schultes y Hofmann, 1979:139)- .

El empleo de *anahuascas* tiene un sentido práctico, y es la dificultad que supone conseguir ayahuasca, que sólo se produce en áreas amazónicas. Sus ingredientes no sólo pueden comprarse

---

26

[http://www.etnopsico.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=13&Itemid=40](http://www.etnopsico.org/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=40), consultado el 01.05.2008.

por Internet, sino que especies vegetales que pueden empelarse con este fin pueden crecer sin dificultad en España.

El empleo de *anahuascas* también tienen un componente ético, y es el de evitar el turismo ayahuasquero a la amazonía, con la consiguiente repercusión en el medio ambiente y en las culturas autóctonas, que nunca vieron en la comercialización de la ayahuasca una fuente de ingresos en sí misma. Con este fin el etnofarmacólogo Jonathan Ott publicó un popular libro con el fin de divulgar otras alternativas (Ott, 1994).

Siendo el neochamanismo un chamanismo sin raíces tradicionales, no se encuentra ningún relato neochamánico acerca de un origen mítico del brebaje, como sí sucede en las restantes modalidades chamánicas. Incluso la modalidad religiosa ha elaborado su propia mitología que explica el origen de la bebida. En el neochamanismo la bebida viene, a lo sumo, de Brasil, cuando no ha sido elaborada con ingredientes comprados por Internet en una *smart shop* de Amsterdam, y sus efectos se entienden en términos farmacológicos.

#### 4.4.8. Una receta de anahuasca

Quienes tienen un conocimiento profundo tanto de ayahuasca como *anahuasca* no llegan a ponerse de acuerdo si están tratando con la misma planta maestra o es otra distinta. Todos reconocen que hay leves diferencias entre una y otra respecto al sabor y a la duración de sus efectos, y la duda hace referencia a la identidad última del brebaje. En cualquier caso, no es infrecuente en el neochamanismo que quienes toman ayahuasca estén tomando realmente una anahuasca, y ello no afecta a las expectativas de los participantes. En principio, exigir que si se anuncia ayahuasca se dé ayahuasca, y no una anahuasca, no sería muestra sino de cierto fetichismo, es decir, dotar a la palabra 'ayahuasca' de una entidad y un poder del que carece en sí misma, no sólo por las numerosas recetas de ayahuasca que existen - lo que hace que no haya un solo tipo de ayahuasca-, sino por la propia variabilidad del brebaje aun cuando estemos hablando exclusivamente de su receta básica.

Una receta para elaborar anahuasca que ha sido empleada en numerosas ocasiones y cuya acción psicoactiva está contrastada por el informante es la siguiente:

#### *Anahuasca de Peganum harmala y Mimosa hostilis*

La cantidad de líquido hay que calcularla desde el principio. No se puede añadir agua.

Ingredientes para 1 persona y dos tomas:

- 3 gr. de *Peganum harmala*
- 10 gr. de *Mimosa hostilis*
- Ácido ascórbico (limón) 1 cucharadita de café para 5 personas

Para cinco personas y dos tomas, por tanto, las cantidades serían: 15 gr de *Peganum*, 50 gr de *Mimosa*, y una cucharadita de café con zumo de limón. Desmenuzar bien.

Peganum: A fuego medio, justo hasta que hierva.

Se dan 3 hervidas de 20 minutos cada una. Tras cada hervida se retira el agua empleada, colándola. Ese agua colada se reserva, y se añade de nueva agua para la segunda hervida, y así hasta tres veces.

Mimosa: Cocerla 50 minutos de una vez (el líquido se reduce aproximadamente a la mitad).

Después se juntan los dos líquidos. Se puede añadir: coca, tabaco, salvia

El precio de los ingredientes es el siguiente (com. per., 08.05.2008):

- *Diplopterys cabrerana* en polvo, 250 gr.: 40 euros.
- *Mimosa hostilis*, corteza interna raíz, en polvo, 500 gr.: 50 euros.
- *Peganum harmala*, en polvo, 50 gr.: 5 euros.

En este capítulo hemos tratado de establecer una tipología de modos de tomar ayahuasca. En el siguiente tratamos de dar una visión de conjunto de los asistentes a las sesiones de ayahuasca, independiente de la modalidad a la que pertenezcan.

## CAPÍTULO 5: LOS ASISTENTES A SESIONES DE TOMA DE AYAHUASCA

¿Cuántas personas han tomado ayahuasca en España desde 1985? De momento no es posible saberlo dado que es una práctica si no oculta, sí discreta. Quienes llevan más años tomando hablan de miles.

Podemos tratar de hacer un cálculo con la casi nula información disponible y siguiendo un criterio absolutamente subjetivo: si de cada diez personas que toman alguna vez ayahuasca sólo una sigue tomando con regularidad, y si hoy en día se puede estimar en unas cuatrocientas cincuenta personas las que toman ayahuasca regularmente (doscientas cincuenta en un contexto religioso, y doscientas en otros contextos), ello querría decir que el número de personas que alguna vez han tomado ayahuasca en España sería de unas cuatro mil quinientas personas.

### 5.1. ¿AYAHUASCA?

Cuando se les pregunta cómo oyen hablar de la ayahuasca, y por qué lo que oyen les interesa hasta el punto de llegar a tomarla, las respuestas suelen estar ligadas a la persona que les habla de la sustancia y al contexto en que se produce. Sin duda hay casos en los que el primer contacto con la palabra es casual: una persona oyó hablar a Josep M. Fericgla por la radio de algo que se llamaba ‘ayahuasca’, y por alguna razón aquello se le quedó metido en el cerebro: *‘Algo me hizo pensar que eso de lo que estaban hablando tenía relación conmigo, sin saber porqué’* (Inf. Y), y al cabo de quince años esa persona tuvo ocasión de probar el brebaje en un viaje que hizo a América del Sur, y le cambió la vida.

En muchas ocasiones se ven hermanos tomar juntos, e hijos que llevan a sus progenitores, o progenitores que llevan tomando con regularidad y cuando los hijos crecen deciden seguir la práctica paterna o materna. Desde que la ayahuasca llegó a España en 1985, hace veintiocho años, hay en teoría dos generaciones de hijos cuyos progenitores pueden haber sido ayahuasqueros. Hay madres que beben ayahuasca durante el embarazo, y durante el parto, y en las religiones ayahuasqueras existe el sacramento del bautismo.

Las amistades son otra vía para entrar en contacto con la bebida, así como los compañeros de trabajo -‘*compañeros, y sin embargo amigos*’ (Inf. U)-. Cursos y talleres sobre técnicas orientales como la meditación, el yoga, el tai-chi, etc; conferencias y charlas tipo ‘nueva era’ sobre nuevos paradigmas científicos, religiones místicas, etc.; herbolarios, restaurantes vegetarianos, tiendas de productos ecológicos; consultas de medicinas alternativas; programas de formación para

psicólogos; psiquiatras, psicoanalistas y psicoterapeutas que sugieren a sus clientes que prueben el brebaje; establecimientos de turismo rural; cursos de astronomía; e incluso anuncios en revistas: todos son vías posibles para el que busca.

Uno puede ser un *buscador* con una inquietud espiritual innata, o se convierte en *buscador* cuando en su vida sucede algo: la muerte de un ser querido, una enfermedad grave, un divorcio traumático, una experiencia cercana a la muerte, un malestar vital, o bien cuando uno toma un enteógeno con fines lúdicos y se encuentra con una experiencia mística. Aquí tenemos testimonios de diferentes informantes:

*“A los 25 años ( en 1975) tuve una experiencia de muerte clínica, un paro cardiaco por un periodo de 5 minutos , los medicos pensaron que estaba muerta y esos 5 minutos fueron mi iniciación en este camino. Tuve una muerte psicológica (...), cuando volví de la experiencia no era la misma persona, cambiaron todos mis conceptos sobre la realidad; mis valores y mis actividades dieron un giro de 180 grados. en esos 5 minutos aprendí el camino de ida y vuelta por los distintos aspectos de la realidad interior. Antes de esto me definía atea y no estaba interesada en modo alguno en los temas espirituales o chamánicos etc. solo me interesaban los negocios de mi exmarido, quien era dueño de 2 fábricas de metal mecánica. Dejé todo y empecé a viajar con mis hijos pequeños y aún estando embarazada. conocí gurus de distintas tradiciones, investigadores científicos, participé de varios programas de investigación incluido el Ayahuasca (como se decía antiguamente, el...) cuando todavía no era conocida como ahora, hace 20 años todavía no habia salido a la luz.” (Inf. V, com. per., 01.05.2008)*

*“Como comenzo todo esto???, un día me salí de mi cuerpo, me sali de mi cuerpo hace ya algunos años ( hará unos doce años ) y no podía regresar a él, estuve fuera 20 días, en los cuales estuve viajando como si me hubiera metido dentro de mi propia mente, que me paso?? que la mente es ilimitada, y conocí muchas realidades...cuando volví ...o yo misma creí que volvi, o necesité creer que lo hice, no se, esa pregunta ahora no es primaria para mi..aunque algun día tendre que enfrentarme a ella..je je je mi ayuda primera para saber quien realmente era fue Agustin chaman mexicano” (Inf. C, com. per., 19.03.2008)*

*“Contacto con un amigo que él se dedica mucho a hierbas (...) entonces él, en una ocasión, bueno, yo tengo un cáncer, lo voy a decir porque siempre más tarde o más temprano saldrá (...) él me da unas hierbas y tal y me dice que si en alguna ocasión yo oigo hablar de la*

*ayahuasca, él me comenta que sin dudarlo me vaya donde me dirija en ese momento el universo, lo que se me dé, pero que me dirija hacia ahí, hacia la ayahuasca” (Inf. Z).*

*‘Tenía treinta años y visitaba con una amiga un castillo cático. Encontramos unas escaleras de caracol que descendían, bajamos, y llegamos a una puerta. Allí nos quedamos charlando, con una sensación de comprensión de las cosas del mundo que nos cambió la vida a las dos. Yo entonces decidí seguir investigando y empecé a practicar varias técnicas como enterrarme y respirar con un tubito, no comer durante seis meses, alimentándose de sol. Nuestras células pueden alimentarse de sol, pero son canales que tenemos cerrados. Comer no es más que ansiedad que tenemos’ (Inf. M).*

Tras iniciar la búsqueda, se coincide en que si uno presta atención a lo que le rodea, acaba encontrando lo que necesita. Lo que se necesita está cerca, y por otra parte hay que saber ver. Esta idea de proximidad encierra una concepción holística de la vida: todo lo que uno necesita se encuentra cerca, ya sea una planta medicinal o una pareja con la que convivir:

*(Tras la muerte de un familiar muy querido) “pues ahí empiezas a buscar, entonces yo ahora sé que cuando uno empieza a buscar el Universo te va poniendo medios, de los que están a tu alrededor, para que tú empieces a ver cosas” (Inf. Z).*

Otro informante: *“He aprendido que la solución a tus deseos, a tus problemas, a lo que necesitas, a tus necesidades, está a mano... o sea, ¡todo está a mano! Lo que pasa es que hay que saber verlo” (Inf. E).*

Desde el punto de vista terapéutico la solución a los problemas de salud está tan cerca como que está dentro de uno. Uno es paciente y médico de sí mismo de forma simultánea. Un neochamán, desde su propia perspectiva de figura central, expresa así su visión de la terapéutica:

*“Tengo mucha fe en la planta, y también mucha fe en las personas, es decir, yo vengo de una formación de psicólogo humanista que se caracteriza por una gran fe en el proceso individual de cada persona, confiando en que cada individuo tiene dentro la tendencia natural a lo que se dice ‘actualizarse’, ¿no?, expresar sus potenciales y que lo que hace falta es crear el entorno favorable para esa expresión” (Inf. X).*

Un asistente a sesiones de neochamanismo describe así el proceso terapéutico:

*“Sí que es verdad que tenía el plano de mi cuerpo y lo recorría de un lado para otro (...) No es la primera vez que lo he vivido, pero con la ayahuasca sí que es verdad que de repente me da la sensación de que entro en un hospital en el que me puedo analizar yo mismo, pues es un hospital que tú eres el que lo ejercitas. También me dan la bienvenida, a veces. Noto como presencias que me dan la bienvenida (como paciente) y tal, como mujeres, pero después eres tú el médico” (Inf. AA).*

### 5.1. LA AYAHUASCA COMO CAMINO

En muchas ocasiones la búsqueda le lleva a uno a la ayahuasca. Para quien toma esta bebida, más aún si lo hace de forma regular, representa un camino que se le abre y que suele entenderse en términos de proceso evolutivo, de progreso espiritual, de mejora personal. Suele expresarse también en términos de *desarrollo humano* y de desarrollo de las propias *potencialidades*. La validación del proceso es interno y no hay más juez que uno mismo: es el propio sujeto el que da crédito ante sí mismo de su propia transformación.

Todo el que toma ayahuasca de forma habitual está comprometido con un camino, sea el que sea. De los diferentes caminos seguidos por los asistentes de las diferentes modalidades de chamanismo amazónico, tal vez el que exige un mayor grado de compromiso es el que se aprecia en la UDV, y ello debido a que la toma de *hoasca* se hace en un contexto que regula no sólo lo relativo a la propia toma, sino que se amplía a la esfera personal y pública de los asistentes más allá del tiempo ritual, convirtiendo el hecho de tomar *hoasca* y la propia existencia del individuo en un todo ético y moral.

La UDV tiene como principios la condena del uso de cualquier droga, incluidos el alcohol y el tabaco, como incompatibles con la ‘evolución espiritual’ -un miembro del *Cuerpo Instructivo* puede ser separado de él si habiendo fumado retoma el hábito de fumar-; el miembro de la UDV, en el ejercicio de sus derechos como ciudadano, tiene las leyes de la UDV como normas de conducta moral (“O discípulo terá sempre, no exercício de seus direitos de cidadão, as leis da União do Vegetal como parâmetro de conduta moral.”); defiende la institución de la familia como “célula-matriz da sociedades, sem a qual não há ordem” -por ejemplo, el hombre que no está casado no puede ser convocado a mestre-; promueve los servicios asistenciales, por lo que también se llama “Beneficente” -beneficencia que se practica no sólo desde la UDV en beneficio del socio, sino que

la beneficencia se practica entre socios a título individual- (CEBUDV, 1989:28-29). Como podía leerse en una camiseta que llevaba uno de los *mestres*: “Ética, un camino sem fin”.

Esta adhesión personal de los miembros de la UDV a un camino que tiene un único sentido posible, el del perfeccionamiento -a diferencia del Santo Daime, cuyos miembros no siempre se les ve mejorar, en opinión de miembros de la UDV- se traduce en una autoimagen que confirma este camino de único sentido:

Siete meses antes de ser convocado al cuerpo de *mestres*, uno de sus miembros comentaba:

*‘Antes llevaba el pelo largo, y me fumaba un porro antes y otro después de las sesiones (ríe). Ya no me siento esclavo de tener que llevar encima papel, china y tabaco’* (Inf. R).

Un brasileño comenta:

*‘La UDV es lo que ves -a nuestro alrededor todo el mundo trabajaba en distintas tareas, ya que ese día se había organizado un mutirão, algo así como trabajos comunitarios para mantenimiento del chalet y el resto de las dependencias, y del terreno circundante, y los niños jugaban aprovechando el día soleado-. La UDV es Luz, Paz e Amor. (...) Cuando vivía en Brasil yo estaba muy mal, muy mal. Le decía a un amigo que me llevara a la UDV, pero él no quería para no meterse en líos. Al final busqué otro camino y logre ir’* (Inf. Q).

Otro brasileño afirma:

*‘si no fuera por la UDV sería un delincuente, por el entorno en el que vivía en Brasil. (...) La UDV es Luz, Paz y Amor.’* (Inf. AB).

Comiendo cinco personas en una mesa en el porche de la casa -tres varones, uno de ellos brasileño, y una mujer española, pareja del brasileño-, les pregunto si no toman vino en las comidas. La persona que estaba a mi derecha levanta la mirada del plato y me pregunta con cierta sorpresa: *‘¿Cuánto veces has tomado vegetal con la UDV?’* (Inf. AC). Le digo que sólo en una ocasión.

Inf. AC: *‘Si empiezas a beber alcohol luego acabas bebiendo siempre más y más.’*

Autor: *‘Bueno, dicen que el vino es bueno para la salud, para hacer bien la digestión.’*



Inf. AB: *'No es bueno por el alcohol que tiene, porque el alcohol es malo. Es bueno por lo que tiene de la uva. Todo lo que tiene de bueno el vino lo tiene también el mosto'*

Inf. AD: *'Empiezas con la caña, luego el vermouth, el vino, y acabas dentro de la cultura del alcohol'*

Inf. AB: *'Jesús no bebía vino. Eso lo dicen los curas porque les gusta beber vino, pero lo que se bebía en la época de Jesús era mosto. En la Biblia llamaban al mosto vino.'*

Los miembros de la UDV no asocian -en primer lugar- su progreso personal al consumo de *hoasca*, sino al hecho de hacerlo dentro de la UDV. Hay numerosos casos de personas que habían tomado antes ayahuasca o *daime*, y sólo cuando toman *hoasca* -es decir, cuando toman ayahuasca en la UDV- es cuando descubren que pueden realizar avances significativos. De hecho en la UDV hay muchos miembros procedentes del Santo Daime, pero no sucede al revés, miembros de la UDV que ingresen en el Santo Daime.

Una corroboración de la visión que tienen los udevistas del curso de mejora que siguen sus vidas -lo que les lleva necesariamente a pensar que otras vías no son tan adecuadas-, procede de un estudio psicofarmacológico llevado a cabo en la UDV en Brasil, en el verano de 1993:

“All 15 of the UDV subjects (los que participaron en el estudio) reported that their experience with ritual use of *hoasca* as a psychoactive ritual sacrament had had a profound impact on the course of their lives. For many of them, the critical juncture was their first experience under the influence of the *hoasca*. A common theme was the perceived belief while in the induced altered state of consciousness that they were on a self-destructive path that would inevitably lead to their ruin and even demise unless they embarked on a radical change in their personal conduct and orientation. (...) Subjects reported that since entering the UDV their lives had gone through profound changes. (...) Subjects unequivocally attributed the positive changes in their lives to their involvement in the UDV and their participation in the ceremonial ingestion of *hoasca*. **They saw the *hoasca* as a catalyst in their psychological and moral evolution, but were quick to point out, however, that it was not the *hoasca* alone that was responsible, but rather taking the *hoasca* within the context of the UDV ritual structure.** Several of the subjects were in fact quite critical of other Brazilian groups which utilize *hoasca* in less controlled and less focused settings. Subjects described the UDV as a "vessel" that enables them to safely navigate the often turbulent states of consciousness induced by *hoasca* ingestion. The UDV is their "mother... family... house of friends," providing "guidance and orientation" and allowing them to walk

the "straight path." They emphasized the importance of "uniao," or union, of the plants and of the people. **Without the structure of the UDV, the subjects contended, hoasca experiences may be unpredictable and lead to an inflated sense of self.** Within the "house of the UDV," however, the hoasca- induced state is controlled and directed "down the path of simplicity and humility."” (Grob et al, 1996:8-9, negrita nuestra)

### 5.3. SONDEO PROSPECTIVO SOBRE EL TIPO DE PARTICIPANTES EN SESIONES DE AYAHUASCA

Para obtener un perfil de los asistentes a sesiones de toma de ayahuasca se diseñó un cuestionario compuesto de dos partes:

- Un conjunto de nueve ítems para caracterizar al encuestado en relación con la ayahuasca: sexo, año de nacimiento, año que toma ayahuasca por primera vez, frecuencia anual de toma, número de tomas totales, pertenecía o no a alguna iglesia ayahuasquera, estado civil, descendencia y lugar de residencia.
- Un segundo conjunto de treinta y cinco ítems estaban tomados, con apenas modificaciones, del Barómetro elaborado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), en diciembre de 2007<sup>27</sup>, nº de estudio 2.746. El Barómetro del CIS pretende ser representativo del conjunto de la población española de ambos sexos y mayores de edad (N=2.472) , por lo que sus resultados los he tomado como resultados de una población de control, al estilo de la metodología clínica, para compararlos con los resultados obtenidos tras pasarlo a una población ayahuasquera.

La fecha de realización fue del 17 de marzo al 10 de abril de 2008. El universo de estudio eran todas aquellas personas que hubieran tomado ayahuasca alguna vez en España, fueran o no de nacionalidad española. El tamaño de la población se estima en N=4.500, el tamaño teórico de la población que tuvo conocimiento del cuestionario es N=300, y el tamaño de la muestra final es N=29, lo que supone una respuesta del 9,6%, un porcentaje muy bajo respecto a la respuesta media para cuestionarios autoadministrados y de reenvío, que oscila entre el 20% y el 40%. Esta

---

<sup>27</sup> [http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1\\_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=7920](http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=7920)

baja respuesta puede deberse a que la toma de ayahuasca no sólo se oculta por motivos legales, sino que es considerada por muchos una actividad estrictamente privada.

La difusión del cuestionario se hizo a través del correo electrónico, a través de la lista de distribución ENTEÓGENOS, y a través de mi página web <http://emc.mercurialis.com>. Obtuve la colaboración en la distribución del cuestionario tanto del Santo Daime como de la UDV, que se la remitieron a sus miembros.

A lo largo del trabajo de campo he detectado la existencia de consumo de ayahuasca en toda España, salvo en Ceuta y Melilla. Considero que Cataluña está especialmente infrarrepresentada en la muestra obtenida.

Es evidente que veintinueve cuestionarios contestados es una muestra muy deficiente para poder realizar cualquier tipo de inferencia, sin embargo no quiero dejar de dar una imagen de conjunto de los datos obtenidos, aun a sabiendas de las limitaciones existentes. Para compensar las deficiencias de los datos voy a tener únicamente en cuenta aquellas respuestas cuyo desvío respecto de la población de control es  $\geq 20\%$ , lo que supone un desvío muy significativo aun siendo una muestra tan poco representativa.

#### 5.3.1. Los ayahuasqueros en España

La primera parte del cuestionario no tiene correlato con el del CIS, por lo que daré sin más la imagen estadística de los ayahuasqueros en nuestro país: en España hay más hombres que mujeres que toman ayahuasca, sin embargo las mujeres toman de forma mucho más regular que los hombres. La edad media es de cuarenta y un años, y el número de tomas media anual es de doce. Casados, conviviendo con pareja estable y solteros representan cada uno un tercio del total, lo que hace que uno de cada tres asistentes carezca de pareja. El 40% de los asistentes tienen hijos. Como ya hemos señalado más arriba, uno de los principales sesgos identificables en el cuestionario es el de no reflejar adecuadamente a los ayahuasqueros catalanes. Dicho esto, los asistentes proceden en su mayoría de la Comunidad de Madrid y de la de Andalucía.

#### 5.3.2. Los ayahuasqueros en España y los españoles

Como ya hemos menciona antes, aquí sólo vamos a resaltar las respuestas que dan las personas que toman ayahuasca en España que se desvían enormemente ( $\geq 20\%$ ) de las respuestas dadas por el grupo de control, formado por una muestra representativa de los españoles (Estudio CIS nº 2.746 ).

La situación económica general de España (ítem 1) la ven bien, a pesar de conocer peores datos económicos en el momento de realizar la encuesta, tras las elecciones generales, que los que había cuando se realizó la encuesta del CIS (diciembre 2007). Nadie considera que el principal problema que les afecte personalmente sea de índole económica (ítem 6), tal vez debido a que mayoritariamente todos tienen trabajo (ítem 30). La mayoría son profesionales o trabajadores autónomos (ítem 32), y si son asalariados lo son en la administración pública (ítem 32 A). Se adscriben mayoritariamente al grupo de los pequeños empresarios, no habiendo entre ellos jubilados ni pensionistas (ítem 34). Desde el punto de vista socioeconómico se adscriben muy mayoritariamente a las nuevas clases medias (ítem 35).

Consideran la situación política de España como buena (ítem 3), tal vez por los resultados de las recientes elecciones generales del 9 de marzo (la encuesta se realiza entre el 17 de marzo y el 10 de abril de 2008), dado que mayoritariamente se declaran de izquierdas (ítem 25), no habiendo ningún votante del PP entre los encuestados. El partido político más votado es el PSOE (31%) e Izquierda Unida (17%). Hay un alto porcentaje de encuestados que no votó (24%). Un 10% de los encuestados no tenían nacionalidad española y no tenían, por tanto, derecho a voto en estas elecciones generales (ítem 26).

El nivel educativo es muy superior al de la media nacional (ítem 27 A ), con un 46% con estudios de licenciatura y un 21% con estudios de postgrado. Profesionalmente desempeñan actividades de forma destacada en el ámbito de la Educación, y de las Actividades recreativas, culturales y deportivas (ítem 33).

El ítem que contiene mayores variaciones en sus respuestas respecto a los ítems del cuestionario del CIS es el que hace referencia a cómo se define el encuestado en materia religiosa (ítem 28). El 7% se declara católico, frente al 78% de los encuestados por el CIS. Un 46% de los encuestados se definen como creyentes de otra religión, frente al 2% del CIS. El 25% no contestan, frente al 1,5% del CIS.

Entrando ya en los ítems del cuestionario que hacían referencia a la globalización y a la cooperación para el desarrollo, las principales diferencias encontradas son: tienen un interés por lo que sucede en otros países muy superior a la media nacional (ítem 7), prestando al menos igual atención a los asuntos nacionales que a los internacionales (ítem 9). De forma casi unánime declaran haber oído hablar de la globalización (ítem 10) y de la medida de dedicar el 0,7% del PIB a los países menos desarrollados (ítem 11). Consideran que la cooperación al desarrollo debería estar supeditada a la defensa de los derechos humanos (ítem 14), y que las alternativas propuestas en el cuestionario para explicar por qué la cooperación ayuda poco o nada al desarrollo no reflejan sus propias opiniones (ítem 15 A). Piensan que la cooperación española se

dirige principalmente a Latinoamérica (ítem 16) si bien las ayudas deberían ir en primer lugar a países africanos distintos de los del norte de África, y en segundo lugar a Latinoamérica (ítem 17). España dedica pocos recursos a la cooperación (ítem 18), debiendo dedicar más recursos (ítem 19). Todos los agentes sociales deberían estar implicados en la gestión de esos recursos (ítem 21), y las actividades de organizaciones como Amnistía Internacional o Human Rights Watch son bien valoradas (ítem 22). Finalmente, realizan aportaciones económicas o materiales de forma puntual en mucho menos medida que la media de los españoles (ítem 24).

Sólo hemos encontrado un estudio estadístico similar al nuestro, que es el publicado por Afrânio Patrocínio de Andrade en 1995, realizado entre miembros de la UDV de Brasil, en número indeterminado de entre 46 y 52 encuestados, habiendo grandes similitudes entre sus resultados y los nuestros: la gran mayoría de encuestados pertenecen a la clase media, poseen mayoritariamente estudios superiores y de postgrado, y declaran proceder de la Iglesia Católica (aunque es un dato no recabado, sociológicamente casi todos los asistentes a sesiones de ayahuasca en España deben estar bautizados por la Iglesia Católica).

En este capítulo hemos tratado de dar una imagen de conjunto de los asistentes a las sesiones de ayahuasca. En el siguiente nos centramos en aquellas personas que dirigen las sesiones -que hemos llamado de forma genérica 'chamanes'-, y trataremos de analizar algunos aspectos relacionados ligados a estas figuras.

## CAPÍTULO 6: LA FIGURA CENTRAL EN LAS SESIONES DE AYAHUASCA

### 6.1. LA CUESTIÓN DEL NOMBRE

A lo largo de este trabajo hemos empleado en varias ocasiones la expresión ‘figura central’ para referirnos a la persona que dirige una sesión de ayahuasca, que es una expresión muy genérica y poco comprometida. En antropología esta figura recibe el nombre de ‘chamán’, que es quien sabe gestionar los Estados Modificados de Consciencia. El empleo del término ‘chamán’ es una convención, pues no se emplea en ninguna modalidad del chamanismo amazónico, salvo en la neochamánica, y precisamente por carecer de términos propios que emplear. Los chamanes shuar son denominados *uwishin*, los curanderos gustan de llamarse *estudiantes de las plantas o vegetalistas*, en el Santo Daime son conocidos como *padrinhos y madrinhas*, o como *comandantes* cuando dirigen sesiones. En la UDV son llamados *mestres*. En el neochamanismo algunos gustan de llamarse *psicoterapeutas* que dan *medicina*.

Independientemente de cómo se les llame o cómo se llamen a ellos mismos, todos estarían de acuerdo en que su función es hacer de *punte* entre esta realidad y la realidad-otra. Si no fuera porque se trata de un término romano posteriormente asimilado por la Iglesia Católica, podrían recibir el nombre genérico de Pontífices.

### 6.2. LA FORMACIÓN Y EL MERECIMIENTO

En el chamanismo étnico y en el mestizo la dieta es imprescindible para alcanzar el conocimiento necesario para llegar a ser chamán. En las religiones ayahuasqueras y en el neochamanismo llegar a ser *mestre*, *comandante*, o neochamán, es cuestión de aplicarse en la práctica de tomar ayahuasca. Sin embargo parece ser que no todo el que quiere ser chamán puede llegar a serlo. No sólo dependen de la voluntad personal, sino que parece depender también del *merecimiento*. Y el merecimiento no tiene relación con la cultura de procedencia del aspirante: un shuar puede querer ser un poderoso chamán y no lograrlo, y llegar un *gringo* y lograrlo.

“Edgardo era maestro ayahuasquero, tirador de cartas, sanador y médico, como él mismo se definía. (...) Había por allí otro personaje llamado Ítalo, un hombre de treinta años, de rasgos indígenas, alto, moreno y muy atractivo. Era el aprendiz de Edgardo y quería ser curandero. (...) Edgardo le trataba de forma muy dura, le reprochaba que en los dos años

que llevaba con él no hubiera tenido visiones potentes que le aportaran la sabiduría necesaria para ser un buen curandero, y criticaba que tomara demasiada cerveza y que no supiera cuidarse con el sexo, por lo visto le volvían loco las mujeres.” (Vila i Tronchoni, 2007:86).

La UDV habla de la “Lei do Merecimiento” (CEBUDV, 1989:34). En ese sentido un *mestre* comentaba que *‘si tú eres una persona buena, responsable, que se preocupa por los demás, (...) tú tienes el derecho a saber todo lo que pasa en el universo’* (Inf. N). Unos *estudiantes de las plantas* señalaban que cuando uno *dieta* una planta y quiere aprender de ella, *“hay veces que preguntas cosas y te dicen que no. Directamente: ‘No te lo mereces’”*.

*“La ayahuasca tiene una peculiaridad: que si pides, te da. Entonces, una vez que aprendes a pedir, con respeto, y te coscas de algunas cosas, te cierra a veces la puerta de esa información si no te la mereces, si no estás en posición de poder saberlo todavía, y me gusta decir ‘todavía’, ¿no?, porque esto es un trabajo de crecimiento.”* (Inf. F)

Un maestro ayahuasquero le dice a Josep Vila que “la medicina era sagrada, que no todo el mundo *merecía* conocer su esencia, y que, si yo la quería, tenía que ganármela. Dudaba de que yo, un gringo, fuera *merecedor* de tan alto honor, sólo reservado al parecer a los indígenas y curanderos de la tradición.” (Vila i Tronchoni, 2007:87, cursiva mía).

Una chamana peruana que estuvo en España cuenta su experiencia con españoles que querían ser chamanes:

*“Posiblemente debido a que mi estilo de trabajo exige rigurosidad en el trabajo sobre uno mismo con la finalidad de producir un despertar de consciencia que permita la evolución personal y que no implica necesariamente la adhesión a un discurso reivindicativo de la cultura ni seguir la tradición a ciegas, como dogma, repitiendo muchas veces acciones sin entenderlas etc. encontré que la mayoría de las personas estaban más interesadas en el aspecto psicodélico de la experiencia y en la parafernalia de los rituales, con un gusto por lo exótico, y con una información idealizada de los chamanes (curanderos de la Amazonía). (...)*

*No obstante tener predilección por trabajar de manera individual en los talleres que doy de preparación y de seguimiento para tener las experiencias grupales de ingestión de*

*Ayahuasca, acepté adaptarme al estilo del centro que me invitó a España dando los talleres grupales en vez de individuales, los procesos y resultados fueron muy ligeros, la experiencia de todos no pasó de ser "algo muy bonito, muy bueno, pero nada más y motivó a seguir consumiendo mas cosas como ésta que estan de moda".*

*Despues me di cuenta de que el centro planteo los talleres grupales en base a criterios empresariales básicamente monetarios, y observé que el mismo (...), (dueño del centro) estaba sinceramente interesado en aprender el manejo del Ayahuasca "motivado" por una necesidad de "sentir que es alguien" motivaciones que observé en varias personas que dan la medicina, además observé su perspectiva pragmática en el sentido de ver en esta actividad algo lucrativo (en términos legales de mucha corrección empresarial.. etc. ) en momentos en que se ha abierto un mercado, e incluso vi usar de manera normal las estrategias propias del mercado, es decir, saber que hacer para que las personas sigan consumiendo etc.*

*Despues del tiempo que duró mi experiencia en España no me quedó dudas sobre como la ingestión de Ayahuasca puede tener resultados diferentes por las "formas" de consumo diferentes. La mentalidad industrial y la "necesidad de sentir que se es alguien" fué determinante en los resultados que ví. (...)*

*(...) (dueño del centro) , a quien estuve enseñando me pidio que le enviara Ayahuasca para continuar y le sugerí que el mismo fuera a la selva y continuara su aprendizaje, lo acompañé y le puse en contacto con el chamanismo de Tarapoto, ahora es discipulo de un chamán siguiendo la tradición ,diria yo, de una manera dogmática y esta dando Ayahuasca en España ( aunque todavía no veo cambios sustanciales en su persona), quiza sea de utilidad para tu trabajo: (...)*

*Observando el nacimiento de "un chamán" en el que tuve alguna participación se una vez más se que Ayahuasca, las tecnicas y la tradicion no hacen un chamán, es imprescindible nacer con cualidades específicas , y las tecnicas solo dan herramientas para expresar eso que ya está dentro de uno, es decir, tiene que ser vocacional. Alguna vez (...) me dijo que si esto no funcionaba abriría una heladería. Te doy información personal asumiendo que los nombres no serán considerados en tu trabajo*



*Conocí otra persona que esta dando la medicina en un lugar retirado de (...) (Galicia), sus sesiones son caóticas, el es una persona de mente visiblemente desordenada, y da Ayahuasca en medio de un programa de actividades con prácticas inconexas de diferentes culturas y carente de un conocimiento serio de los procesos psicológicos de los cambios de consciencia.*

*Como podrás ver, creo que en esta ocasión me ha tocado explorar el lado algo pintoresco de la recepción de la medicina en España, seguramente ya me tocará conocer el lado serio, se me ocurre que esfuerzos como el de Fericgla por ejemplo” (Inf. V, com. per., 05.04.2008).*

### 6.3. LLEGAR A DIRIGIR UNA SESIÓN

En el chamanismo amazónico étnico y mestizo la dirección de una sesión va precedido de una formación *-dietas-*, y de la autorización del maestro ayahuasquero.

*“Por un lado viene la experiencia y por otro lado viene el permiso. En un momento vino el permiso de Juan Flores de poder hacer lo que hacemos, y por otro lado está la experiencia de la..., las propias experiencias (...) vas pasando por un proceso en el cual evolucionas hasta llegar un punto donde te sientes capaz de poder hacerte cargo, de ser un buen mediador de una experiencia de este tipo para otra persona que no tiene experiencia.” (Inf. F).*

En el chamanismo amazónico religioso la dirección de una sesión va precedida del conocimiento de las normas y la doctrina. En el Santo Daime los asistentes se dividen en el templo en dos mitades, el ala femenina y el ala masculina, y en el centro se encuentra la mesa:

*“Siempre hay una mujer comandando el ala femenina pero su actuación es silenciosa y femenina respecto a la del hombre.*

*El hombre, generalmente, además de comandar el ala masculina, se encarga de repartir el daime y organizar el trabajo (hinos que se cantan, momentos de tomar Daime, toques de atención, cuidado del salón en general, y oración de apertura y cierre de trabajos). En*

*cualquier caso, comandante hombre y comandante mujer debe estar bien comunicados y armonizados durante el ritual.*

*Puede llevar todo el trabajo una mujer, aunque no es la costumbre (sí en los trabajos propiamente de mujeres), sólo lo hacemos si no hay un comandante masculino con experiencia o capacidad suficiente para hacerlo.” (Inf. K, com. per., 01.05.2008)*

En la UDV una sólo persona dirige la sesión, generalmente los *mestres*, que son hombres, aunque también pueden dirigirla hombres o mujeres sin ser *mestres*. A veces, para probar el grado alcanzado por una persona se le propone que dirija una sesión, generalmente una sesión próxima a su fecha de cumpleaños, siempre y cuando no coincida con alguna sesión que corresponda al calendario de celebraciones especiales.

El neochamán se apoya en su experiencia con el brebaje y la confianza que le da haber pasado por muchos malos momentos con la bebida. También puede apoyarse en su formación no chamánica, como la de psicoterapeuta.

#### 6.4. BRUJOS E IMPOSTORES

En las culturas no chamánicas no se valora adecuadamente que el chamán lo mismo que cura, también puede dañar con enfermedades. Hay chamanes curanderos y chamanes que son brujos, y sus técnicas de sanar y de dañar son propias suyas, y la medicina alopática occidental poco puede hacer para resolver un transtorno de origen chamánico. Si una persona hace dieta en la selva, vuelve a su país, y transgrede las prescripciones impuestas por su maestro, *rompe la dieta*, puede que ello le cause vómitos y diarreas que sólo pueda controlar cogiendo un avión y volviendo al lugar donde hizo la dieta. Puede que un turista acuda a una sesión de ayahuasca en la selva y el chamán que dirige la sesión sea un brujo y le *robe la energía*. En la práctica esto puede traducirse en la necesidad que tiene el turista de visitar con frecuencia al chamán, obteniendo éste los consiguientes ingresos económicos por su trabajo. Un navarro que lleva más de veinte años viviendo en la selva peruana supone que “ la diferencia entre uno bueno y uno malo es que el bueno trabajara gratis, es un tema espiritual, como el sacerdocio ...” (com. per. , 23.02.2008).

Desde la perspectiva shuar, como describe Josep M.Fercigla en su estancia entre los shuar,

“Hay dos tipos de chamán o brujo entre mis amigos shuar: los **wawékratin**, chamanes malos que producen daños a las demás personas, y los **tswákratin**, brujos que procuran el bien de los suyos y los curan. Simplificado y dejando claro que no hay categorías absolutas: un **wawékratin** también puede ser beneficioso en un momento determinado y un **tswákratin** puede hacer daño en otro momento.

La forma clara de diferenciar un **wawékratin**, chamán malo, de un **tswákratin**, chamán que cura, es en la temperatura de la chupada que realizan. Los chamanes curan a base de chupar las saetas o poderes mágicos que tienen clavados los enfermos, aplicando directamente su boca sobre el cuerpo del paciente. Pues bien: los **wawékratin** tienen la chupada caliente, y los **tswákratin** la tienen fría.

Una pregunta que se puede formular toda persona perspicaz es: si hay un **iwishín** que hace daño y los demás le conocen, ¿por qué lo permiten y no lo castigan? La respuesta: todo el mundo en cada centro shuar (incluso más allá) sabe quién es chamán bueno y quién es chamán malo -para simplificarlo en términos nuestros-, pero mientras no suceda nada malo en la comunidad, no pasa nada. Al contrario, es habitual que los shuar usen los poderes de los **wawékratin**, *previo pago*, para vengarse.” (Fericgla, 1994:202-203, negrita y cursiva en el original)

Las diferencias entre el chamán ‘bueno’ y ‘malo’ muchas veces no es tan nítida. Como señala Luis Eduardo Luna,

“The term **brujo** (wizard) is often used to refer to **vegetalistas** in general, and it has a despective connotation. My informants use this term only to refer to practitioners who do harm. The word **hechicero** is also often used as a synonym of brujo. We will see later (cf.... ) that these terms are relative, because there is no sharp distinction between good and evil **vegetalistas**.” (Luna, 1986:33, negrita en el original).

Según parece, en el proceso de formación del chamán hay un momento al inicio en el que debe escoger si sigue un camino u otro, pues lo que se aprenda después dependerá de esta primera elección.

“La mujer extendió las manos hacia delante y me mostró dos enormes llaves, por lo oxidadas que estaban me parecían muy antiguas.

- Escoge una -dijo-. Con ésta -prosiguió mientras hacía ostentación de la que llevaba en la derecha-, serás un buen curandero; con ésta otra -y alzó un poco la mano izquierda-, serás un brujo poderoso. Tú eliges.

Mi vista y mi conciencia se dirigieron hacia la llave de la mano derecha. Y la de la mano izquierda desapareció.” (Vila i Tronchoni, 2007:168)

Además del brujo uno puede encontrarse con personas que dan ayahuasca y que podría calificárselas de impostoras por carecer de poder o conocimiento para que la *mareación* se produzca.

*“Jeremy narby<sup>28</sup>, es un antropologo de Harvard, el escribio un libro interesante La serpiente Cosmica... la experiencia la tuvo aqui en bermudez, con un nativo ashanika de una comunidad cercana... Yo a el no lo conoci pero si al chaman con el que vivio tres años... Un tal carlos Perez Chuma... La primera vez que lo visite en su comunidad, Kirisari, fui con un joven frances que llego al Albergue cargando en su mochila un libro sobre chamanismo y su influencia en los poetas malditos... lorca, Breton, Boudelleire, Rimbeau, etc... pasamos tres noches en su choza bebiendo el brevaje y el efecto fue el mismo que el de tomar un jugo de lechuga...Lo intente en otras oportunidades con otros viajeros pero mi conclusion es que el tal indio, es un impostor de marca...de ahi saca tus conclusiones...”* (Inf. AE, com. per., 18.01.2008).

El fundador de la UDV, Mestre Gabriel, toma ayahuasca por primera vez de la mano de Chico Lourenço, un *seringueiro* como él que seguía una tradición chamánica mestiza, y a los que Gabriel da Costa califica en su conjunto como *Mestres da Curiosidades*. En la UDV un *curioso* “es una persona que usa el Vegetal sin conocimiento ni orientación.” (Inf. P, com. per., 25.03.2008). Pues bien, Chico Lourenço le había asegurado a Mestre Gabriel que él conocía todas las cosas, y tras tomar la primera vez juntos Mestre Gabriel se da cuenta que no le ha dicho la verdad, de tal forma que cuando van a tomar juntos por segunda vez Mestre Gabriel profetiza a los suyos que la ayahuasca no hará efecto a nadie, no vendrá la *burracheira*. Aquí se asocia, por tanto, la idea de persona sin conocimiento con la falta de efectos subjetivos de la bebida.

---

<sup>28</sup> Jeremy Narby

A la inversa, un chamán con mucho poder puede provocar una fuerte y prolongada *mareación* con una dosis pequeña de brebaje.

## 6.5. EL CHAMÁN EN CULTURAS NO CHAMÁNICAS

El chamanismo es una actividad exigente que necesita de tiempo para ser ejercida. En el chamanismo étnico y mestizo se requiere de disponibilidad para poder ir a a la selva y dietar al menos una vez al año, realizar purgas periódicas, y dirigir sesiones. En el peor de los casos, si no se puede ir a la selva, uno puede buscar un lugar apartado, como un establecimiento de turismo rural, donde tener alojamiento y comida y suficiente aislamiento. Las sesiones suelen realizarse la noche del sábado al domingo, por lo que en la práctica hay que dedicarle todo el fin de semana, dado que por lo general los lugares donde se celebran sesiones son lugares fuera de las ciudades, en entornos naturales adecuados.

Las religiones ayahuasqueras tienen sus propios calendarios de sesiones que incluyen dos sesiones fijas al mes (en el Santo Daime los días 1 y 15, y en la UDV el primer y tercer sábado). A estas sesiones ordinarias se suman otras muchas debidas a festividades de influencia cristiana, conmemoraciones propias, visitas de chamanes de las iglesias matrices brasileñas, etc. En estas religiones las exigencias de tiempo son por igual para todos los miembros de la iglesia, dirijan o no sesiones, dado que unos y otros se hayan comprometidos en una vía espiritual que les lleva a tomar tantas veces como esté estipulado. La media de tomas de ayahuasca de un miembro de una iglesia ayahuasquera es de dieciocho tomas al año, siendo habitual que haya miembros que tomen entre treinta y cincuenta veces, es decir, casi una vez por semana. En estas circunstancias es casi imposible que el miembro de una iglesia pueda mantener una relación de pareja estable si la otra persona no está implicada en la práctica religiosa. Y cuando esto no es así, es una fuente de potencial tensión en la pareja.

*“Mi mujer dice que cuando yo me voy a tomar ayahuasca, toda la familia se va a tomar ayahuasca. Con eso te estoy diciendo que cuando (nombre del informante) se va de casa ella se tiene que hacer cargo de todo, de la niña, del niño, de estar sola, de la casa, de que todo funcione, de que todo continúe funcionando (...) porque todo continúa, y mi ausencia pesa, pesa mucho porque somos una pareja muy equilibrada, y los dos hacemos muchas cosas. Entonces en el momento en que uno no está todo eso que el otro hacía carga sobre el que queda” (Inf. F).*

Pueden darse casos en los que la práctica chamánica es algo conocido sólo dentro de la familia nuclear, ocultándose a la familia política. Un problema más frecuente es el de los hijos, que ya sean pequeños o mayores, y sepan o no de la actividad de su padre o madre, o de ambos, no encuentran con quien hablar del tema, o lo mantienen activamente en secreto.

## 6.6. EL PRECIO

Aunque los chamanismos amazónico étnico y mestizos siguen unas pautas culturales propias en América del Sur acerca del modo de retribuir el trabajo del chamán, en España siguen las mismas pautas que el neochamanismo, es decir, se guían básicamente por el precio de *mercado*. Entre los shuar estudiados por Fericgla

“Una constante de los chamanes poderosos es que nunca lo dicen abiertamente, incluso a menudo niegan con insistencia sus capacidades o poderes si se les pide que resuelvan alguna situación. Si finalmente acceden, no suelen exigir nada a cambio de sanar. Es más, si el paciente les da algo que representa un gran sacrificio, el **iwishin** con frecuencia no lo acepta. No obstante, también es común el caso contrario: que el chamán solicite una «colaboración» abusiva al paciente y los shuar casi nunca se niegan, al contrario de lo que hacen con las medicinas; como máximo regatean el precio fijado por el **iwishin**. Creo que una causa hay que buscarla en el hecho de que los chamanes son respetados y también temidos, porque si un shuar reclama la presencia de un chamán y después no paga lo que éste le pide, sabe que se puede vengar provocándole una enfermedad peor, haciendo públicos los secretos que tiene escondidos o cosas por el estilo (aunque un chamán de verdad nunca lo hace).” (Fericgla, 1994:160)

Sin embargo, el maestro de Fericgla le aleccionó para que las primeras curas que hiciera las cobrara (Fericgla, 1994:195), “y lo máximo posible a los primeros pacientes que solicitaran mis servicios.” (Fericgla, 2000:127).

En el chamanismo mestizo puede establecerse una cantidad fija que tiene que cobrar el chamán, y luego se divide entre los participantes que haya. En otras ocasiones, según la procedencia del asistente, se cobra una cosa u otra.

“10 to 12 people will participate each time. Last time I was there (in the summer of 1985), Don Emilio charged 2 000 soles (about \$1) for the participation. Sometimes he left to each one to decide the amount of his fee.” (Luna, 1986:143)

Los *estudiantes de las plantas* en España, al igual que Fericgla, también fueron conminados por su maestro a cobrar.

Una sesión shuar en España -marzo de 2008- tenía los siguientes precios: 70 euros -ceremonia de cura-, 40 euros -temazcal-, y 100 euros si se asistía a ambas ceremonias. Una sesión doble -viernes y sábado- de chamanismo mestizo tenía un precio -octubre de 2007- de 200 euros, 130 euros si se asistía a una sólo sesión.

Las iglesias ayahuasqueras, al tener personalidad jurídica propia de las asociaciones, se financian mediante las cuotas de los socios. El Santo Daime establece una cuota mensual de 70 euros, y las sesiones no contempladas en el calendario oficial se cobran aparte. Por ejemplo, la sesión de *Mesa Branca*, al ser una sesión extraordinaria y dirigida por gente venida de Brasil, tuvo un precio de 30 euros para los socios, y de 50 euros para los no socios. La UDV establece una cuota mensual de 50 euros. Estas cuotas deben bastar para cubrir los gastos ordinarios, sin permitir grandes superávits. Así, en septiembre de 2007 la UDV contaba con un saldo que no alcanzaba los 3.000 euros.

A la hora de fijar el precio de las sesiones de las restantes modalidades -étnica, mestiza y neochamánica-, se valoran los costes fijos y el trabajo del chamán. Hay unos costes fijos como son el alquiler del lugar donde se va a celebrar la sesión, el desplazamiento, la comida y la bebida, la leña si hay temazcal, y se trata de poner un precio a la dosis de ayahuasca, de tabaco o de cualquier planta empleada en la sesión, etc.

Luego hay que poner precio al trabajo del chamán. La referencia básica es lo que se cobra en el *mercado*. Unos miran lo que cobran talleres de fin de semana de yoga, de desarrollo personal, respiración holotrópica o de meditación. Otros miran lo que cobran los psicoterapeutas:

*“Yo lo que siempre digo es: una sesión de un terapeuta de una hora te cuesta sesenta euros. Pagar el doble por una noche de ayahuasca, cuando puedes aprender, cuando te puedes dar cuenta de cosas que te llevan cinco años de terapia no es excesivo. Punto. Ese es el razonamiento, básicamente. (...) Un dentista te cobra sesenta euros por limpiarte una caries, pues 120 una ayahuasca, ¡qué menos! No se puede cobrar menos, me parece. Es razonable, y el que no tiene 120 para pagar que lo diga y si no puede pagar 120*

*compartimos igual la ayahuasca con él. Es conversable, porque no nos dedicamos a vivir de esto.” (Inf. E).*

En ocasiones surge de los informantes la idea de que en estas cuestiones no debe cobrarse, porque son cosas *‘del alma’* (Inf. Z). *‘¡Ahí hay lucro!’* (Inf. AF) exclama uno de ellos, si bien cuando se profundiza en las circunstancias que rodean una sesión de ayahuasca en España asienten en que no puede ser como en Brasil o algún otro país del área amazónica.



## CONCLUSIONES

Este trabajo de investigación ha pretendido explorar un imaginario social inédito en España: el de las prácticas chamánicas amazónicas en este país. Desde el estudio del uso de una sustancia psicoactiva particular como es la ayahuasca se puede vislumbrar un panorama mucho más amplio que se adentrar en lo que podríamos denominar Antropología de lo Sagrado, que no Antropología de las Religiones.

Desde el punto de vista metodológico la primera pregunta que uno se hace es si tomar o no ayahuasca para investigar el brebaje y su contexto de toma, como una elección más en el diseño del trabajo de campo. Más tarde, leyendo textos sobre estas cuestiones, el planteamiento ya no es el de una elección sin más, sino que se carga de profundas consecuencias hermenéuticas: ¿*debo* tomar?, porque, de no tomar, tal vez no se entienda nada de lo que suceda en el campo. Ya el propio Caro Baroja advertía “que lo que *se dice* (acerca de los ungüentos empleados por las brujas) es siempre más fácil de averiguar que lo que en realidad *ocurre*, o sea lo que ha servido de base a aquello que se dice precisamente” (Caro 1961:300, cursivas en el original). Aquí Caro abre una puerta a investigar lo que realmente habría de cierto en la brujería al contraponer “lo que *se dice*” -que es la materia de todo su libro-, frente a lo que “*ocurre*”. Es en las últimas páginas de su libro que confiesa esta laguna fundamental: no haber aportado información de primera mano acerca de las solanáceas:

“Un hombre que posee idea muy remota y académica del Demonio y que no se imagina fácilmente lo que puede ser estar dominado por la de su omnipresencia, debería, cuando menos, llevar a cabo algunas experiencias personales, ingiriendo éstos u otros estupefacientes para comprender parte de sus efectos y hablar con mayor autoridad. Pero la verdad es que no he llegado a sentirme con fuerza para estudiar los efectos de las solanáceas sobre mi imaginación. Y así puede que este libro quede manco en un elemento esencial.” (Caro 1961:316)

Sin duda es una decisión a meditar si tomar o no un enteógeno. Si un antropólogo quiere estudiar la homosexualidad, ¿debe ser homosexual, o si no lo es debe tener, en cualquier caso, relaciones homosexuales? Tal vez se pueda investigar cualquier tema, y hacerlo correctamente, sin necesidad de implicarse personalmente, pero esta actitud como poco dificulta

innecesariamente la investigación. Los informantes quieren saber antes de iniciar una conversación con el investigador si conoce de primera mano qué significa tomar ayahuasca, y con quién ha tomado. En el mejor de los casos no haber tomado puede levantar recelos acerca de la capacidad del investigador para entender lo que el informante podría comunicarle; en el peor de los casos, no puede acceder al campo. Si decide tomar, seguramente el antropólogo cuenta con una valiosa herramienta de gran valor heurístico para formular preguntas y plantear hipótesis, y qué duda cabe que alcanzará una empatía con sus informantes muy superior a si no tomara el brebaje.

En 2008 hace veinte años que llegó la ayahuasca a España, tiempo suficiente para haberse difundido ampliamente, hasta el punto de oírse decir que se ha convertido en una moda. Y ello a pesar de que *'nadie bebe la ayahuasca de forma impune'* (Inf. AG). En estos años se han diversificado los modos de tomarla, y hoy en día podemos encontrar en España un amplio conjunto de ceremonias que tienen grandes semejanzas entre sí, y también numerosas y muy relevantes diferencias, aunque no tan apreciables a simple vista.

En este trabajo se ha tratado de establecer una clasificación de las distintas modalidades de tomar ayahuasca (capítulo 4), o lo que es lo mismo, de establecer tipologías dentro de lo que hemos denominado chamanismo amazónico. En España pueden observarse las mismas prácticas chamánicas que en América del Sur, salvo la que hemos denominado chamanismo amazónico étnico tradicional, que por definición sólo se daría en su lugar de origen. Ya mencionamos en el punto 4.1. que toda clasificación es artificial, y tiende a dividir lo que muchos pueden experimentar como un continuo, donde son más las semejanzas que las diferencias. Y que las clasificaciones no sólo dividen, sino también convierten en estático lo que es dinámico.

La práctica chamánica aparentemente se basa en la observancia de la tradición de cada una de sus modalidades, pero si esto es así no es porque existan unos dogmas a los que los chamanes se someten, sino que siguen la tradición porque *funciona*. En este sentido, cualquier acto u objeto que *funcione* es susceptible de ser incorporado al rito, y por tanto no estamos hablando de prácticas estáticas, sino al revés, prácticas susceptibles de incorporar influencias muy variadas y de forma constante. Una práctica chamánica no se la puede juzgar *a priori* por los elementos rituales que incorpora. Los chamanes son personas empíricas y pragmáticas: se guían por la propia experiencia y por los efectos que ésta produce.

Quienes asisten a sesiones de ayahuasca por primera vez pueden hacerlo por la curiosidad que mueve al *buscador*. Muchas veces me he preguntado por aquellas personas que han tomado una vez y no han repetido, pues seguramente podrían aportar información precisa acerca de cómo

se produce el contacto entre la sustancia y el participante aculturado en una tradición tan ajena a lo que representa esa bebida. En principio caben dos tipos de encuentro: uno en el que el participante acuda a la sesión con unas expectativas determinadas y no se cumplan -generalmente el *occidental* busca tener un *viajazo* (Inf. E) con la sustancia, y muchas veces los efectos son decepcionantes-, o bien el encuentro se vive en términos de lo que podríamos denominar un shock cognitivo cuya integración en la cosmovisión del sujeto implica cambios vitales que el sujeto no está dispuesto a acometer, y decide no volver a probar la sustancia. Localizar a todas estas personas es una tarea difícil, y que habría que acometer con más tiempo. Quienes deciden seguir tomando ayahuasca son personas que sienten que tienen un compromiso personal con su propia vida que puede expresarse como la voluntad de querer saber quién se es realmente. Seguramente todos ellos estarían de acuerdo con máxima délfica ‘Conócete a ti mismo’, y ‘conocerás todo lo demás’ -añadirían-.

Creemos que el chamanismo amazónico puede estudiarse desde España, y aportar luz a los estudios sobre chamanismo en América del Sur. A veces se comenta que la Antropología está en decadencia porque ya no existen aquellos países colonizados donde florecieron las grandes teorías de nuestra disciplina. Hoy en día contamos con la gran ventaja de poder hacer aquella Antropología sin necesidad de viajar. La inmigración y el turismo han hecho que casi todo esté en casi cualquier lugar. La globalización permite, en definitiva, estudiar fenómenos lejanos que se manifiestan a pequeña escala en nuestra propia sociedad, como el nacionalismo panandino de origen neo-incaico (cf. punto 1.1.), o el movimiento espiritual de carácter ecuménico que se da en toda América y que irradia y resuena en otras muchas tradiciones espirituales de todo el mundo (cf. punto 4.2.2.1.). La globalización también tiene el efecto de conservar culturas minoritarias: L. E. Luna, en las conclusiones de su trabajo acerca del *Vegetalismo* (1986) dice haberse preguntado numerosas veces si se encontraba frente a una tradición moribunda. Luna reflexiona acerca del hecho de que ninguno de los maestros ayahuasqueros que él tuvo como informantes tenía discípulos, ya que las condiciones de aprendizaje parecen desincentivar a los jóvenes campesinos, que se encuentran más interesados en lo que les ofrece el mundo exterior como relojes, botas de cuero, transistores y motocicletas (Luna, 1986:163). Para Luna, el vegetalismo es un auténtico depósito del conocimiento amazónico, y este conocimiento a su vez recoge una gran parte de la tradición indígena (Luna, 1986:164). En este trabajo se observa -a través de los informantes- que no sólo hay una revitalización del curanderismo entre la población de América del Sur, sino que muchos *vegetalistas* cuentan con discípulos procedentes de Europa, Estados Unidos, Japón, etc., personas de muy diversas culturas dispuestas a someterse a los duros

aprendizajes consistentes en purgas y dietas. Los maestros ayahuasqueros no están sino *encantados* de poder transmitir sus conocimientos: “*La hora del secretismo ha terminado, es hora de comunicar y compartir todo lo que sabemos, esto nos ayuda a trabajar la humildad y la unidad de todos los seres y abrir tu corazón. Está encantado, cuantos más mejor.*” (Inf. AI, com. per., 17.04.2008)

El estudio del chamanismo amazónico en España permite, además, arrojar luz sobre un fenómeno complejo y difuso como es la llamada Nueva Era, un término que hemos tratado de evitar a lo largo de este trabajo por la gran confusión que suele rodear su estudio. Por lo general sólo se alcanza a analizar su fenomenología, produciendo desazón el caos de elementos susceptibles de ser analizados bajo la etiqueta *New Age*. El Vaticano trató de entender lo que se esconde detrás de estas dos palabras, y no llegó si quiera a concluir si se trataba de un movimiento o no, cuestión central en su estudio (Vaticano, 2003). El motivo es que tal vez no era la pregunta adecuada. La luz que arroja este trabajo sobre la Nueva Era, sin mencionarla por su nombre, es acerca del sustrato que se esconde bajo algo tan polimorfo, sustrato que se vislumbra cuando hablamos de los aspectos comunes del chamanismo en América del Sur (capítulo 4.4.).

Acerca de la tendencia que puede seguir el chamanismo amazónico en España no es fácil intuirlo. Un tema recurrente entre los informantes es preguntarse si la ayahuasca es para todos o sólo para algunos. Hay quienes conocieron la ayahuasca y entusiasmados por los efectos se la dieron a conocer a todas sus amistades, y con el tiempo han moderado mucho el ímpetu inicial; por el contrario, hay quienes empezaron tomando con mucha precaución y hoy en día piensan que cuantos más la beban, mejor. Sin duda, el estatus legal de la bebida hace que su consumo se mantenga en un plano discreto -quitando alguna excepción de personas que anuncian sesiones de ayahuasca o *yagé* en revistas del tipo Nueva Era, lo que produce inquietud entre la ‘comunidad’ ayahuasquera-, y el modo más corriente para acceder a esta experiencia es mediante el procedimiento boca-oreja. Por otro lado, que se produzca una eclosión de chamanes no es fácil pues la formación chamánica requiere no sólo de una firme disposición, sino de la disponibilidad personal -libre de ataduras familiares o laborales- para poder acudir a la selva a seguir las dietas. No todos los neochamanes han seguido dietas, pero sí parece que todos han viajado a la región amazónica siguiendo un tipo de formación más tradicional o más occidental de tipo psicoterapéutico.

Un estudio que no ha sido posible realizar en este trabajo es el de la correlación entre los efectos farmacológicos de la sustancia y los tiempos del ritual. En mi opinión el ritual se

desarrolla para modular la farmacodinámica con el objeto de alcanzar unos determinados efectos subjetivos, es por ello que presto atención a los tiempos en la descripción de la sesión de *Mesa Branca*. Ese estudio debería ir acompañado del análisis cualitativos y cuantitativos de muestras de las ayahuasca empleadas en cada sesión debido a su alta variabilidad. Como contrapunto sería interesante estudiar la perspectiva *psiconáutica* que devalúa el ritual y la cultura del sujeto como mediadoras entre el sujeto y la experiencia, para centrarse directamente en la experiencia con la sustancia.

Otro aspecto interesante de estudiar en el ámbito ayahuasquero sería la diferencia que existe entre información y conocimiento. Esto sería especialmente interesante en la modalidad religiosa, pues los informantes señalan unánimemente que no es lo mismo leer un himno y analizar su contenido como quien realiza un análisis de texto, a leerlo durante una sesión de ayahuasca, bajo un estado modificado de consciencia. En general, el estudio de cómo la doctrina religiosa es asimilada bajo los efectos de la ayahuasca podría revelar muchos mecanismos que entran en juego para que un mero texto o cualquier información recibida durante la ceremonia - mediante una transformación que con cierta libertad podríamos denominar como alquímica-, se convierta en sabiduría.

Este trabajo aborda sólo algunos aspectos del chamanismo amazónico en España, y deja otros muchos sin tratar. Este es el primer trabajo en España que trata de sistematizar el fenómeno de la toma de ayahuasca en nuestro país, y sin duda tiene numerosas carencias. Pero espero que también este texto tenga algún logro, como el de enfocar el chamanismo y al chamán no como algo lejano y exótico, sino como algo próximo e integrado -aunque de forma discreta- en nuestra sociedad.

Como colofón, este texto de la antropóloga Joan B. Townsend -escrito hace ahora veinte años- menciona algunos aspectos no tocados en este trabajo, y que son complementarios a él:

“He hablado de una nueva visión del mundo, fundamental para el neochamanismo y para el movimiento místico en general. En 1931, Ernst Troeltsch vislumbró la evolución de una «religión espiritual y mística» que denominó la «religión secreta de las clases educadas». Se trata de una religión no dualista que es tolerante, ve verdades en todas las religiones y se nutre de muchas fuentes. Es improbable que esta religión espiritual y

mística dé lugar a ninguna iglesia formal organizada. El individualismo religioso es esencial; cada individuo es su propio sacerdote.

A mi parecer, el movimiento místico, constituido por el neochamanismo, la curación psíquica, el espiritismo y otras búsquedas de trascendencia y curación en Occidente, están contribuyendo a que se materialice dicha «religión secreta» con su nueva forma de comprender el mundo, la realidad y nuestra relación con todo cuanto existe. Así pues, creo que el neochamanismo y el resto del movimiento místico no constituyen una moda pasajera de una sociedad seglar y consumista, sino que suponen una tendencia importante, en potencia capaz de cambiar radicalmente las creencias de la sociedad occidental.” (Townsend, 1988:122)

Ya para concluir, personalmente echo en falta en este trabajo un mayor esfuerzo en el análisis de la etnografía, si bien el volumen de la información tratada ha sido tan elevado que al menos he procurado hilarla con un sentido analítico, tratando de hallar esa voz que habla en cada momento en nombre de todos los informantes. Sin duda poder disponer de más tiempo habría permitido dejar reposar el texto para que madurara. Esta maduración, y el desarrollo de todas aquellas cuestiones que no han tenido cabida en este trabajo de investigación tal vez puedan verse plasmadas en un futuro trabajo de Tesis Doctoral, en el que ya no se hable de la recepción de la ayahuasca en España, sino de su desarrollo con unos caracteres propios.

## BIBLIOGRAFÍA

AAA (AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION)

2003 *AAA Style Guide*, en [http://www.aaanet.org/publications/style\\_guide.pdf](http://www.aaanet.org/publications/style_guide.pdf). Acceso el 1 de abril de 2008.

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

1995 *Diccionario quechua-español-quechua = Qheswa-español-qheswa simi taque*. Qosqo (Peru)

AGUIRRE, José Carlos

2007 *De la psicodelia a la cultura enteogénica*. Madrid: Amargord.

ALCINA FRANCH, José, CIUDAD RUIZ, Andrés e IGLESIAS PONCE DE LEÓN, Josefa

1980 "El «temazcal» en Mesoamérica: evolución, forma y función". *Revista Española de Antropología Americana*, (10):93-132.

ALCINA FRANCH, José

1997 "Alucinógenos y ritual en el México central: una tradición milenaria". *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba*, (5):7-15.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de

1995 *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal*, en Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, SP, Brasil, 1995. En [http://www.neip.info/downloads/afranio/afranio\\_01.pdf](http://www.neip.info/downloads/afranio/afranio_01.pdf). Acceso el 9 de mayo de 2008.

BALZER, Carsten

2004 [2002] "Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no 'mercado das religioes'", en Beatriz Caiuby Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.): *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2ª ed., 507-537.

BANDEIRA CEMÍN, Arneide

2004 [2002] "Os rituais do SantoDaime: "sistemas de montagens simbólicas"", en Beatriz Caiuby Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.): *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2ª ed., 347-382.

BARFIELD, Thomas (Ed.)

2001 [1997] *Diccionario de Antropología*, Barcelona: Bellaterra

BASTIDE, Roger

- 1982 [1976] "Los cultos afroamericanos", en PUECH, Henri-Charles (Dir): *Historia de las religiones. Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, vol.12, México: Siglo XXI, 51-79.
- BOURGUIGNON, Erika (Ed.)
- 1973 *Religion, Altered states of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press.
- BOUSO SAIZ, José Carlos y GÓMEZ-JARABO, Gregorio
- 2007 "Psicoterapia e investigación clínica con drogas psicodélicas: pasado, presente y futuro", en AGUIRRE, José Carlos (ed.): *Cartografías de la experiencia enteogénica*, Madrid: Amargord, 111-150.
- BRISSAC, Sérgio
- 2004 [2002] "José Gabriel da Costa: Trajetória de um Brasileiro, Mestre e Autor da União do Vegetal", en Beatriz Caiuby Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.): *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2ª ed., 571-587.
- BROCANELO GENTIL, Lucia Regina y SALLES GENTIL, Henrique
- 2004 [2002] "O Uso de Psicoativos em um Contexto Religioso: a União do Vegetal", en Beatriz Caiuby Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.): *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2ª ed., 559-569.
- CAL, Francisco de la
- 2007 [1998] *Relatos del Santo Daime*, Manuscritos, Madrid, 2007
- CALVO BUEZAS, Tomás
- 1997 "Medicina y religión entre los indios Huicholes de México". *Medicina popular e Antrpología da Saúde. Actas do Simposio Internacional em Homenaxe a D. Antonio Fraguas*, Santiago de Compostela, 11-14 de octubre de 1995, 143-161.
- CARO BAROJA, Julio
- 1984 [1961] *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 7º ed.
- CEBUDV (Centro Espírita Beneficiente União do Vegetal)
- 1989 *Hoasca. Fundamentos e objetivos*. Brasília: Centro de Memória e Documentação.
- CONGRESOS INDIGENISTAS INTERAMERICANOS



1985 *Acta final del noveno congreso indigenista interamericano celebrado en Santa Fe, Nuevo México, Estados Unidos de América, del 28 de octubre al 2 de noviembre de 1985*, en <http://www.indigenista.org/web/congreso9.doc>. Acceso el 13 de diciembre de 2007.

COOPER, John M.

1963 “Stimulants and Narcotics”, en Julian H. Steward (Ed.): *Handbook of South American Indians*, New York: Cooper Square Pub., vol. 5, 525-558.

COROMINAS, Joan y PASCUAL, José A.

1997 [1983] *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, 3ª reimp, Madrid, 1997, 6 vols.

DE MILLE, Richard

1981 [1976] *La aventura de Castaneda. El poder y la alegoría*, San Lorenzo del Escorial: Swan, 1981

DOBKIN DE RIOS, Marlene

1984 [1972] *Visionary Vine: Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Waveland Press, Prospect Heights, IL.

DOMINGO, Alfonso

2005 *La serpiente líquida: Chamanes, mitos y ritos del Amazonas*, Madrid: Alianza Editorial.

EFRON, Daniel H., HOLMSTEDT, Bo y KLINE, Nathan S. (Eds.)

1967 *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*. New York: Raven Press

ELIADE, Mircea

1993 [1951] *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed.

ESPAÑA. LEGISLACIÓN

1991 [1978] Constitución Española, Madrid: Civitas, 1ª ed.

1980 Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, en BOE, (177):16804-16805.

1999 [1995] Código Penal. Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, Madrid: Civitas, 3ª ed.

ESTADOS UNIDOS. CORTE SUPREMA

2005 *Alberto R. Gonzales, Attorney General, Et Al., Petitioners V. O Centro Espirita Beneficiente Uniao Do Vegetal, Et al.*, Joint Appendix, vol.1, en

[http://supreme.lp.findlaw.com/supreme\\_court/briefs/04-1084/04-1084.mer.ja.v1.pdf](http://supreme.lp.findlaw.com/supreme_court/briefs/04-1084/04-1084.mer.ja.v1.pdf). Acceso el 14 de febrero de 2008.

FERICGLA, Josep M..

1989 "El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana". *Cuadernos de Antropología*, Barcelona: Anthropos.

1992 *Envejecer: una antropología de la ancianidad*. Barcelona: Anthropos.

1996 [1994] *Los jíbaros, cazadores de sueños*. Quito: Abya-Yala, 2ª ed.

1996 "Presentación", en *Actas del II Congreso Internacional para el Estudio de los Estados Modificados de la Consciencia*. Lérida, Octubre de 1994. Barcelona: Institut de Prospectiva Antropològica.

1997 *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*. Barcelona: La Liebre de Marzo.

2000 *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairós.

2001 "Sobre el caso del Santo Daime". *Revista Cãñamo*, nº38, febrero 2001.

FURST, Peter T.

1994 [1976] *Alucinógenos y cultura*, México: Fondo de Cultura Económica.

GALINIER, Jacques y MOLINIÉ, Antoinette

2006 *Les Néo-Indiens. Une religion du III<sup>e</sup> Millénaire*. Paris: Odile Jacob.

GROB, Charles S., McKENNA, Dennis J.; CALLAWAY, James C; BRITO, Glacus S; NEVES, Edison S.; OBERLAENDER, Guilherme; SAIDE, Oswaldo L.; LABIGALINI, Elizeu; TACLA, Cristiane; MIRANDA, Claudio T; STRASSMAN, Rick J.; BOONE, Kyle B

1996 "Human Psychopharmacology of Hoasca, A Plant Hallucinogen Used in Ritual Context in Brazil", en *Journal of Nervous & Mental Disease*. 184 (2):86-94.

GRUPO MULTIDISCIPLINAR DE TRABALHO - GMT- AYAHUASCA

2006 *Ayahuasca. Relatório Final*, 23 de noviembre de 2006,

<http://www.ayahuascabrasil.org/index.php?op=legis101> Acceso el 8 de mayo de 2008

HARNER, Michael (Ed.)

1973 *Hallucinogens and Shamanism*, Londres: Oxford University Press.

HARNER, Michael

2002 [1988a] "¿Qué es un chamán?", en, Gary Doore (Ed.): *El viaje del chamán*, Barcelona: Kairós, 4ª ed., 25-35.

- 2002 [1988b] “Asesoramiento chamánico”, en Gary Doore (Ed.): *El viaje del chamán*, Barcelona: Kairós, 4ª ed., 247-259.
- HAURIOU, André, GICNEL, Jean y GÉLARD, Patrice  
1980 [1966] *Derecho constitucional e instituciones políticas*. Barcelona: Ariel, 2ª ed.
- JUNTA INTERNACIONAL DE FISCALIZACIÓN DE ESTUPEFACIENTES  
2003 *Lista de sustancias sicotrópicas sometidas a fiscalización internacional (Lista Verde Anexo al Informe estadístico anual sobre sustancias sicotrópicas (Formulario P)*, 23ª ed., en <http://www.incb.org/pdf/s/list/verde.pdf> . Acceso el 8 de octubre de 2007.
- KESINGER, K.M.  
1976 “El uso del Banisteriopsis entre los cashinahua del Perú”, en Michael Harner (Ed.): *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Punto Omega, 20-25.
- KRAJICK, Kevin  
1992 “Vision Quest. Modern truth seekers are using the medicines of ancient civilizations to find inner peace-or at least a good high”. *Newsweek*, 15 de junio de 1992, 42-43.
- LABATE, Beatriz Caiuby y ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.)  
2004 [2002] *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2ª ed.
- LABATE, Beatriz Caiuby  
2004 [2002] “A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras”, en Beatriz Caiuby Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.): *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2ª ed., 231-273.
- 2004 *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras.
- LAMB, Frank Bruce  
1971 *Un brujo del alto Amazonas*. Palma de Mallorca: Terra Incognita.
- LANGDON, E. Jean  
1986 “Las clasificaciones del yajé dentro del grupo siona: etnobotánica, etnoquímica e historia”. *América Indígena*, XLVI(1):101-116.
- LANGDON, E. Jean (Ed.)  
1996 *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*, Florianópolis: Editora da UFSC,
- LATHRAP, D.  
1970 *The Upper Amazon*. Nueva York: Praeger.
- LÓPEZ DE DICASTILLO GORRICO, Jesús

1992 *Ayahuasca. La sogá de la muerte*

LUNA, Luis E.

1986 *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International

MABIT, Jacques

1999 [1995] "Ir y volver: el ritual como puerta entre los mundos ejemplos en el shamanismo amazónico". *Amazonía Peruana*, XIII(26):143-155

2002 "Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia Peruana", en Beatriz Caiuby Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.): *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2ª ed., 147-180.

MacRAE, Edward

1998 [1992] *Guiado por la Luna. Shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto de Santo Daime*, Quito: Abya-Yala.

MARTÍNEZ IBARS, Esther

2002 "Historia de la introducción de la ayahuasca y del Santo Daime en España". *V Jornadas Internacionales sobre Enteógenos, "Ayahuasca: tradición, nuevas aplicaciones y futuro"*, 21 de septiembre.

MAUSS, Marcel

2004 [1925] Ensayo sobre el don, en Paz Moreno Feliu (Comp.): *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*, Madrid: UNED, 159-193.

McKENNA, Dennis J., LUNA, L.E. y TOWERS, C.R.N.

1986 "Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada". *América Indígena*, XLVI(1):73-99

MÉTRAUX, Alfred

1973 [1967] *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir

2004 [2002] "O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miraço e a incorporação no culto do Santo Daime", en Beatriz Caiuby Labate y Wladimir Sena Araújo (orgs.): *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2ª ed., 413-443.

MORRIS, Brian

1995 [1987] *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.

NACIONES UNIDAS

1961 *Convención única de 1961 sobre estupefacientes Enmendada por el Protocolo de 1972 de Modificación de la Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes*, en [http://www.incb.org/pdf/s/conv/convention\\_1961\\_es.pdf](http://www.incb.org/pdf/s/conv/convention_1961_es.pdf). Acceso el 9 de mayo de 2008

NARANJO, Claudio

1967 “Psychotropic Properties of the Harmala Alkaloids”, en Daniel H. Efron, Bo Holmstedt y Nathan S. Kline, (Eds.): *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, New York: Raven Press, 385-391.

1973 *The Healing Journey. New Approaches to Consciousness*. New York: Pantheon Books.

2000 *La dimensión espiritual de la psicoterapia y el nuevo chamanismo*, 6 de junio de 2000, Brasil, en [http://www.claudionaranjo.net/pdf\\_files/theory/dimension\\_espiritual\\_psicoterapia\\_chamanismo\\_spanish.pdf](http://www.claudionaranjo.net/pdf_files/theory/dimension_espiritual_psicoterapia_chamanismo_spanish.pdf) Acceso el 8 de febrero de 2008.

OTT, Jonathan

1996 [1993] *Pharmacotheon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: Liebre de Marzo.

2006 [1994] *Análogos de la ayahuasca. Enteógenos pangeicos*, Madrid: Amargord.

POVEDA, José María (Dir.)

1997 *Chamanismo. El arte natural de curar*. Madrid: Temas de Hoy.

RAE (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA)

2001 *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª ed., en [www.rae.es](http://www.rae.es)

RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia y PINZÓN CASTAÑO, Carlos Ernesto

1986 “Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana”. *América Indígena*, XLVI(1):163-188.

RAS (Revista de Antropología Social)

s.f. *Normas de publicación*, en <http://www.ucm.es/info/dptoants/normasras.pdf>. Acceso el 1 de abril de 2008.

REGAN, Jaime

1983 *Hacia la tierra sin mal. Estudios sobre la Religiosidad del pueblo en la Amazonía*, 2 vols., Iquitos: CETA.

REICHEL DOMATOFF, Gerardo

1975 *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*, Philadelphia: Temple University Press.

RIBA, Jordi

2003 *Human Pharmacology of Ayahuasca*. Tesis Doctoral, Departament De Farmacologia I Terapeutica, Universitat Autònoma de Barcelona, en <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0701104-165104/> Acceso el 8 de mayo de 2008

ROWE, John Howland

1963 "Inca culture at the time of the Spanish Conquest", en Julian H. Steward (Ed.): *Handbook of South American Indians*, New York: Cooper Square Pub., vol.2, New York: Cooper Square Publishers, 183-331.

SALMORAL, Manuel Lucena

1971 "Observación participante de una toma de yagé entre los Kofán". *Revista Universitaria Humanística (Separata)*, Bogotá, (1):11 - 21.

SANTOS, Rafael G. dos

2005 *Aspectos culturais e simbólicos do uso dos enteógenos*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos - NEIP, en [http://www.neip.info/downloads/t\\_rafa\\_san2.pdf](http://www.neip.info/downloads/t_rafa_san2.pdf). Acceso el 9 de mayo de 2008.

SCHMIDT, Titti

2007 *Morality as practice: the Santo Daime, an eco-religious movement in the Amazonian rainforest*, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, Uppsala Universitet.

SCHULTES, Richard Evans y HOFMANN, Albert

2000 [1982] *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., Rev. de Christian Rälsch.

SCHULTES, Richard Evans

1972 “An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere”, en Peter T. Furst (Ed.): *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*. New York: Praeger Pubs.

1986 “El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos”. *América Indígena*, XLVI(1):9-47.

SCHULTES, Richard Evans y von REIS, Siri (Ed.)

1995 *Ethnobotany. Evolution of a Discipline*. London: Chapman & Hall,

SÉNECA

1986 *Epístolas morales a Lucilio*. Vol.1, Madrid: Gredos.

SHARON, Douglas

1978 *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI, 2ª ed.

SHULGIN, Alexander T., SARGENT, Thornton, y NARANJO, Claudio

1967 “The Chemistry and Psychopharmacology of Nutmeg and of Several Related Phenylisopropylamines”, en Daniel H. Efron, Bo Holmstedt y Nathan S. Kline, (Eds.): *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, New York: Raven Press, 202-214.

SIEGEL, Peter E y ROE, Peter G.

1986 “Shipibo Archaeo-Ethnography: Site Formation Processes and Archaeological Interpretation”. *World Archaeology*, 18(1):96-115.

SPRUCE, Richard

1996 [1873] “Narcóticos y estimulantes locales usados por los indios del Amazonas”, en Richard Spruce (1908): *Notas de un botánico en el Amazonas y en los Andes*, Ediciones Abya-Yala, 657-685. Publicado originalmente en *Geographical Magazine* 1:184-193.

STEWART, Julian H.

1963 “Culture Areas of the Tropical Forests”, en Julian H. Steward (Ed.): *Handbook of South American Indians*, New York: Cooper Square Pub., vol. 3:883-899.

STEWART, Julian H. y MÉTRAUX, Alfred

1963 “Tribes of the Peruvian and Ecuatorian Montaña. The Jivaro”, en Julian H. Stewart (Ed.): *Handbook of South American Indians*, New York: Cooper Square Pub., vol. 3: 617-627.

TART, Charles T.

1994 [1975] *Psicologías transpersonales*. Barcelona: Paidós.

TAYLOR, Charles

2003 [2002] *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.

TERRY, Martin, Karen L. STEELMAN, Tom GUILDERSON, Phil DERING and Marvin W. ROWE

2006 “Lower Pecos and Coahuila peyote: new radiocarbon dates”. *Journal of Archaeological Science*, 33(7):1017-1021.

TORRES, Constantino Manuel

1995 “Archaeological Evidence For The Antiquity Of Psychoactive Plant Use In The Central Andes”. *Ann. Mus. civ. Rovereto*, 11:291-326.

TOWNSEND, Joan B.

1988 “Neochamanismo y el movimiento místico moderno”, en Gary Doore (Ed.): *El viaje del chamán*, Barcelona: Kairós, 4ª ed., 108-122.

TYLOR, Edward Burnett

1981 *Cultura primitiva. Vol. 2: La religión en la cultura primitiva*, Madrid: Ayuso.

VATICANO - CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA y CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIALOGO INTERRELIGIOSO

2003 *Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”*, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20030203\\_new-age\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_sp.html). Acceso el 12 de mayo de 2008.

VIANA, Túlio Cícero

1997 *O Consagrado Defensor*. Belo Horizonte: Littera Maciel Ltda.

VILA I TRONCHONI, Josep

2007 *Deja que suceda. El camino de las Plantas Maestras de la Amazonía*.



VILLAVICENCIO, Manuel

1858 *Geografía. República del Ecuador*. Nueva York: Imprenta de Robert Craighead.

WASSON, R. Gordon, HOFMANN, Albert y RUCK, Carl A.P.

1992 [1978] *El camino a Eleusis*. México: Fondo de Cultura Económica.

WASSON, R. Gordon

1993 [1980] *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica* (sic). México: Fondo de Cultura Económica.

WILLIAMS, Thomas R.

1972 "The socialization process: a theoretical perspective", en Frank Poirier (Ed): *Primate Socialization*, Nueva York: Random, 207-260.