

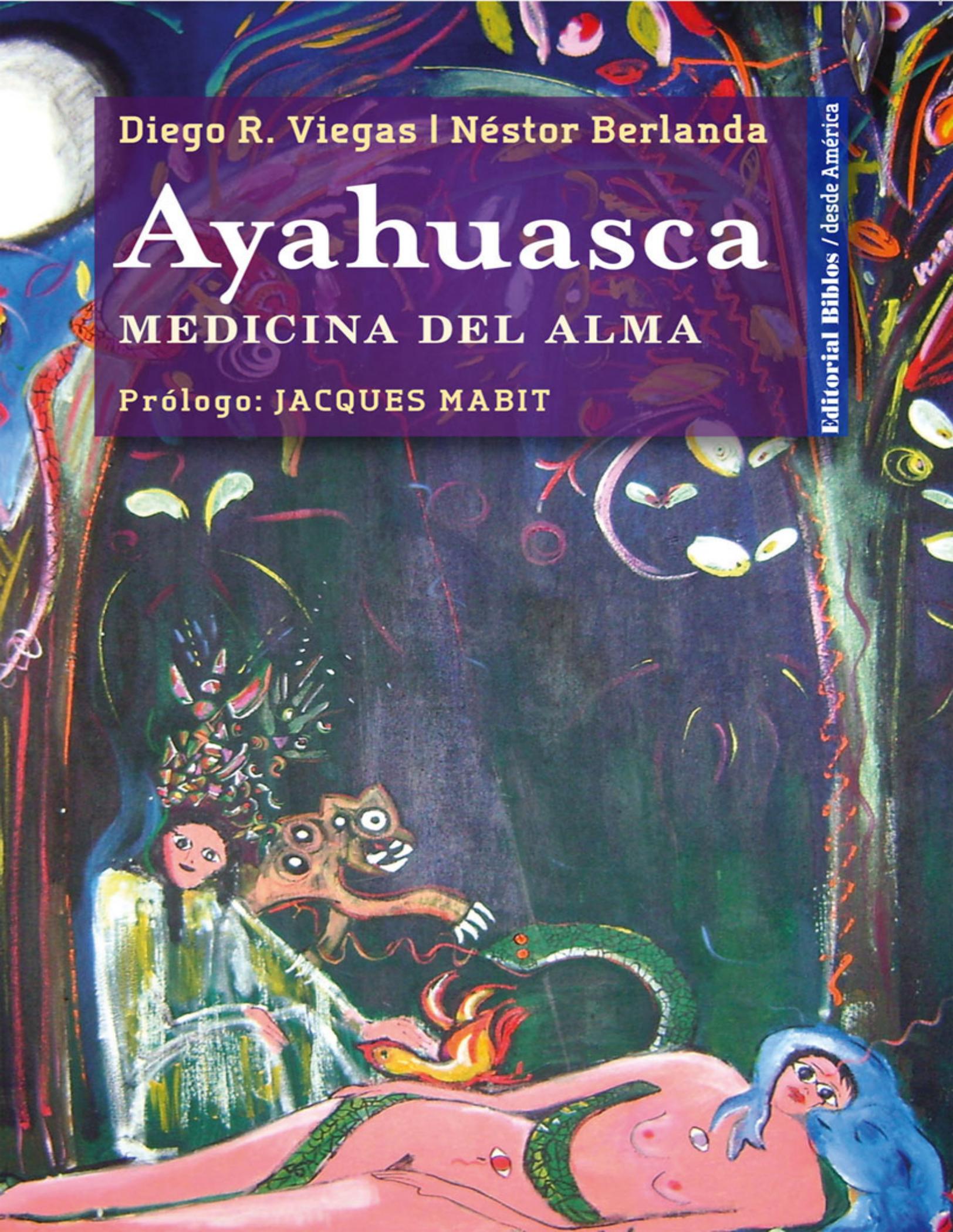
Diego R. Viegas | Néstor Berlanda

Ayahuasca

MEDICINA DEL ALMA

Prólogo: JACQUES MABIT

Editorial Biblos / desde América



DESDE AMÉRICA

Colección dirigida por:

CARLOS MARTÍNEZ SARASOLA

**Diego R. Viegas y Néstor
Berlanda**

**Ayahuasca
Medicina del alma**

Editorial Biblos

Viegas, Diego R.

Ayahuasca, medicina del alma / Diego R. Viegas y Néstor
Berlanda - 1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, 2012

ISBN 978-987-691-086-6

1. Antropología Cultural. I. Berlanda, Néstor. II. Título
CDD 306

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Ilustración de tapa: Mónica Luisa García, *Reencuentro conmigo,*

1 x 1,20 m, acrílico sobre tela, 2010.

Armado: *Ana Souza*

© Los autores, 2012

© Editorial Biblos, 2012

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

A la memoria de Juan Ángel Giordanengo, Susana Iside Fava y Enrique Gentile, que se nos adelantaron demasiado rápido en esta senda, pero aun así continúan guiándonos.

A la memoria de Juan Schobinger, arqueólogo emérito y miembro honorario de la Fundación Mesa Verde.

D.R.V. y N.B.

A mi madre, por alentarme y acompañarme en toda mi travesía de investigación, y en la vida. Y por permitirme ser quien soy.

A quienes acompañaron mi niñez y adolescencia y me ayudaron a crecer, en especial mis abuelos y bisabuela.

A mi esposa, Alicia, por acompañarme en todos los avatares de la vida y de la profesión.

A mis hijos, Thiago y Luna.

A mi "hijomigo" Gastón.

N.B.

A Efre Sergio Gallini, por su apoyo y constante compañía, y por lo que la planta selló.

A mis padres Rodolfo y Lilia, que siguen ayudándome y sosteniéndome, aun cuando muchas veces no hayan compartido las aventuras que este libro refleja.

D.R.V.

Agradecimientos

A Javier Riera, nuestro editor, quien solicitó una obra de este tipo cuando los autores la teníamos casi lista, y al equipo de edición de Editorial Biblos.

A Carlos Martínez Sarasola y Ana María Llamazares, porque siempre creyeron en este proyecto y lo impulsaron.

A Jacques Mabit, por su colaboración y su trabajo promoviendo la medicina tradicional.

A Ariel Roldán, que ayudó con el costoso armado de las estadísticas de nuestros protocolos de investigación y sus gráficas.

A todos aquellos que colaboraron con los protocolos de investigación y que participaron en las actividades de la Fundación Mesa Verde desde hace casi veinte años.

A Antonio Muñoz Díaz, chamán del pueblo shipibokonibo, sabio que nos ha distinguido con su amistad desde hace tanto tiempo.

A la planta maestra del Amazonas, medicina del alma.

D.R.V. y N.B.

PREFACIO

El grito de la Madre

Cuando las barreras del racionalismo positivista y reduccionista amenazaban condenar toda esperanza de apertura a nuevos espacios para la modernidad, apareció desde el fondo de la selva amazónica el grito de la ayahuasca. La “enredadera del alma” ofrecía una posible respuesta a los enredos de un sujeto occidentalizado, “macdonalizado”, invitado luego de las barbaridades del siglo xx a una filosofía pesimista y autodestructiva de la existencia. Si Dios había muerto, el hombre no le iba a sobrevivir largo rato...

En las décadas de 1950 y 1960, algunos atrevidos representantes del *nec plus ultra* de la sociedad occidental (como Timothy Leary y sus colegas de Harvard), destinados a constituir la nueva elite del “mejor de los mundos”, decidieron traicionar su fatal destino y codearse con unos indios analfabetos de la selva amazónica que fungían de curanderos. De esta manera descubrieron la ayahuasca y otras plantas psicoactivas sagradas en esas culturas. Volvieron deslumbrados de sus aventuras y, con esa euforia y temeridad propias de los neófitos, ungiéndose ellos mismos profetas de tiempos venideros, anunciaron la revolución de la Nueva Era (*New Age*). Sin embargo, todavía marcados por el apresuramiento y la obsesiva eficiencia de la modernidad, por el rechazo a toda estructura de mediación sacerdotal entendida como limitación a su libertad individual, sucumbieron a la tendencia materialista y reduccionista que los impregnaba. Así, dejando de lado el folclore superfluo de la ritualidad

ancestral, pregonaron un uso lúdico e indiscriminado de las moléculas psicoactivas. Esa arrogante profanación de la sacralidad generó la terrible debacle de las adicciones... y su contrapartida no menos nociva de una absurda “guerra a las drogas”.

Es que el “grito de la Madre” muchas veces es escuchado como invitación a una regresión indiferenciada hacia los orígenes de la naturaleza, y en especial de la naturaleza humana, a semejanza de una suerte de incesto colectivo que invita a la dilución en el Todo... o la Nada. Esa llamada maternal parece más bien ser el eco de la llamada del Padre de los Vivientes, que empuja hacia la realización de nuestra vocación humana más profunda, o la más alta, que consiste a celebrar la Vida aquí y ahora, en el único lugar que nos corresponde a cada uno en la historia de la humanidad. Y ello significa aceptar caminar pausadamente hacia la individuación, la diferenciación paulatina, mediante la confrontación genuina, paciente y esforzada con las partes más oscuras de nuestra vida individual y colectiva. Los maestros guardianes de la tradición ancestral nos recuerdan que la forma es esencial en esta peregrinación, y que la estructura ritual no representa un mero adorno sugestivo sino la condición necesaria para no perderse en el camino.

El hiato doloroso del individuo posmoderno tal vez se resuma en el dilema o descuartizamiento entre varias facetas de su “ser en el mundo” que no encuentran un espacio interno de integración, mientras usa cotidianamente tecnologías futuristas que no entiende, vive experiencias extrasensoriales o fenómenos paranormales sobre los cuales la ciencia oficial queda muda. Los principios de la ciencia euclidiana-newtoniana, que funge de nuevo mito fundador hasta alcanzar el estatus de religión con su propia inquisición, se revelan inadecuados para dar cuenta de numerosos fenómenos complejos, compatibles sin embargo con la física cuántica. La medicina alopática, tendencia hegemónica, se apoya en las

reglas de la termodinámica del siglo XIX, actúa a nivel molecular o a lo mejor a nivel atómico y finge ignorar la dimensión energética, los descubrimientos de la relatividad y el nivel subatómico puesto en evidencia en la física o la biología. Así, tenemos a un sujeto partido de manera esquizofrénica entre un funcionamiento social asentado en fundamentos prerrelativistas y vivencias cotidianas e internas que apelan al pensamiento relativista. Dolorosa disociación.

La psicología del caos, inspirada de la teoría del mismo nombre iniciada por el premio Nobel de química Ilya Prigogine, postula que el ser humano es comparable a un sistema informacional vivo que se activa con la acumulación de nuevos datos hasta saturarse y llegar a una crisis emergente, donde se presenta una bifurcación, sea hacia una reorganización neguentrópica, de donde surge un nuevo soplo de vida, o hacia una degeneración en una muerte entrópica. En este lugar de la bifurcación posible, el individuo se encuentra en la soledad de un espacio de deliberación interna donde ejerce su verdadera libertad. Y podemos asimilar la audacia del salto hacia la opción neguentrópica a un puro acto de fe. Parece que esta crisis emergente alcanza hoy dimensiones colectivas que condicionan un futuro esperanzador o una conducta suicida global.

Es en este espacio donde convergen, en nuestros tiempos de globalización, individuos de todos los horizontes cuestionados por las contradicciones de la modernidad, procedentes de las canteras más formales de la ciencia o de religiones institucionalizadas. Personas con sufrimiento psíquico o físico, otras capturadas por comportamientos o consumos adictivos, sujetos desencantados por las filosofías modernas, herederos mestizados de las tradiciones ancestrales, artistas en busca de inspiración: todos debaten en este espacio de deliberación interna entre libertad auténtica y libertinaje, entre síntesis y sincretismo, entre

unión diferenciada y fusión indiferenciada, entre vida y muerte, en pocas palabras.

La “Madre de las madres” –la ayahuasca y sus plantas-discípulos–, con su metalenguaje universal y transcultural, precisamente permite hablar coherentemente al oído de cada uno de los sujetos de esta torre de Babel moderna y a cada uno dirigirse de manera específica y singular. En nuestra época, anunciada y calificada por los profetas andinos como “tiempo de los *chaka-runas*” (hombres-puente), la ayahuasca asume esa función “pontifical” frente a las fuerzas centrípetas y disociadoras de la modernidad. Coherente con los descubrimientos científicos más avanzados y el advenimiento de una ciencia de la complejidad, con la esencia de las religiones y su necesaria reconexión con la dimensión mística, afín a las necesidades pragmáticas de la medicina y las exigencias de la bondad y del conocimiento, la ayahuasca responde a la aspiración fundamental y salvífica del ser humano de encontrarse a sí mismo en ese espacio de integración que tanta falta le hace hoy. Y basada en esa reconciliación con nuestra naturaleza humana, nuestras raíces culturales, nuestra herencia personal y colectiva, la biografía y el cuerpo que nos son propios, se va gestionando en su seno la formulación de un nuevo paradigma. Para una fecundación fructífera, esta era nueva deberá trascender los tanteos erráticos del *New Age* en sus inicios y, para ello, nutrirse humildemente de la sabiduría de la tradición: la *Old Age*, tanto en las raíces chamánicas de los pueblos primigenios como en la riqueza de la propia tradición occidental, esquivando las trampas nefastas tanto de la satanización de lo otro como de su idealización, incluyendo en tal “otro” también la misma ayahuasca.

La presente obra permite recorrer esos múltiples caminos de la ayahuasca, desde el más tradicional e indígena hasta el más selecto del pensamiento científico occidental, de lo teórico hasta lo pragmático. Así

contribuye a la creación de aquel espacio de integración y al fomento de una esperanza para nuestro siglo.

Jacques Mabit, Tarapoto, Perú, febrero de 2011

Introducción

Nosotros no vivimos en ese tipo de sociedad (chamánica), de modo que cuando exploramos los efectos de esas plantas y tratamos de llamar la atención sobre ellas, lo hacemos por tratarse de un fenómeno. No sé qué podemos hacer con este fenómeno, pero tengo el presentimiento de que tiene un gran potencial. Mi predisposición mental ante el tema es simplemente exploratoria y baconiana: delinear los mapas y recolectar los hechos.

Terence McKenna

El que duda y no investiga se torna no sólo infeliz sino también injusto.

Blaise Pascal

*...Enra aboi maton iora meäbo. Enra chorroböae,
Magia botivi kapa aketana,
Ja magia Ja ribi ona ioribanesshó,
Ja uramoribi Unaio ri banesshó aki eara böae...
(...Yo estoy desatando sus cuerpos
estoy abriendo toda la magia poderosa,
esta magia he aprendido,
esta oración también he aprendido...)*

Canto del chamán shipibo-konibo don Antonio Muñoz Díaz

La medicina del alma

En la última década, la Argentina no ha quedado ajena al reciente fenómeno global de la expansión y difusión de una pócima de plantas amazónicas conocida por su nombre quechua “ayahuasca”. Aquel mágico y casi secreto brebaje que hasta hace unos cincuenta años sólo circulaba entre los pueblos originarios de la selva y sobre el que se hablaba

sólo en algunas publicaciones científicas especializadas, hoy se populariza en los medios de comunicación masivos, se multiplica en citas de redes sociales y miles de sitios web, se ofrece en talleres terapéuticos, sesiones religiosas o excursiones turísticas, y provoca unos cuantos problemas administrativos, aduaneros y legales. Pero, ¿qué es esta ayahuasca que irrumpe en la cotidianidad urbana occidental con la fuerza que le otorgan nuestras propias carencias socioculturales? Se trata de una planta -más precisamente una liana- de la que resulta una infusión mediante la cocción prolongada de esa liana junto con las hojas de un arbusto, y en ocasiones otros vegetales adicionales. Esta bebida indígena es uno de los más poderosos enteógenos que se conocen. El vocablo "enteógeno" (del griego *en-theos*: "dios dentro de uno") es un neologismo acuñado por los estudiosos Carl Ruck, Robert Gordon Wasson y Jonathan Ott (Ruck *et al.*, 1979), para desechar antiguos términos inadecuados, y refiere con toda propiedad a las sustancias vegetales utilizadas desde la prehistoria en contextos rituales chamánicos, religiosos, proféticos o reverentes, que según las tradiciones arcaicas promueven estados beatíficos y de inspiración otorgados por los espíritus o dioses. No se trata entonces de un "alucinógeno" ni de un "psicodélico", expresiones que conllevan una connotación de patología, enfermedad mental o escapismo. Por el contrario, para los nativos amazónicos, su "planta maestra" otorga sanidad, remedio, fortaleza espiritual y confrontación profunda con los abismos psicológicos. Lejos de facilitar "ilusiones", ayuda a percibir la realidad tal cual es. Para la cosmovisión de estos pueblos selváticos, es la entidad natural (y sobrenatural) que enseña, permite a los médicos aborígenes hacer diagnósticos, tratar dolencias o adivinar. Si hemos de seguir "el punto de vista del nativo" ("la descripción *emic*", como dicen los antropólogos), no hay dudas de que para los miembros de las sociedades originarias la ayahuasca es una medicina, si bien el significado que ellos dan a esa noción

es más profundo que los alcances somáticos y mecanicistas habituales en nuestra cultura occidental. Es una Medicina con mayúsculas, porque sana antes que nada al alma y provee las herramientas para contactar con los espíritus y las esencias ocultas de la naturaleza.

La ayahuasca tiene una capacidad extraordinaria para colocarnos en una dimensión de conciencia donde el presente se vuelve cristalino y el pasado se recuerda e integra con intensidad, despejando el camino a seguir y actualizando así la antigua máxima que sobresalía en el templo de Apolo en Delfos: "Conócete a ti mismo".

Concretamente, la bebida suscita un estado ampliado de conciencia durante el cual pueden emerger contenidos emocionales de carácter biográfico, manifestarse imágenes transpersonales y transculturales o lograrse la sensación de conciencia expandida o unidad con el universo. El milenario compuesto reproduce exactamente lo que nos ocurre todas las noches al dormir. Así como la sustancia bioquímica conocida como dimetiltripamina (DMT, segregada naturalmente por nuestro cerebro) se pone en juego al final de cada día, coadyuvando el mecanismo del sueño, de la misma manera la DMT que se encuentra en la ayahuasca produce a quien la ingiere una especie de sueño consciente. Si el sueño es la llave al inconsciente, como postulara la terapia de Freud a comienzos del siglo xx, el "sueño despierto" provocado por la medicina amazónica es también el acceso a los depósitos reprimidos no conscientes, donde el experimentador obtiene una percepción profunda de sus conflictos. A ello se suman algunos efectos propiamente farmacológicos de la sustancia, como su potencial antidepresivo, que sigue siendo investigado.

La notoriedad que esta medicina del alma ha alcanzado en los últimos años, tanto en nuestro país como en gran parte del mundo, justificaba la aparición de una obra como ésta, en la que pretendemos abordar su botánica, química, geografía, etnografía, historia, psicología, psiquiatría y

aspectos jurídicos, además de contribuir al mejor conocimiento de sus derivaciones a través de estadísticas propias y los testimonios de voluntarios argentinos que describieron tanto sus efectos terapéuticos como sus secuelas más allá de la conciencia del ego y de la propia cultura, en travesías psicológicas numinosas de contenidos cósmicos, genealógicos, colectivos o ajenos.

Nuestro encuentro con la ayahuasca

Con el fin de promover, respetar, valorar y proteger el saber ancestral de la medicina tradicional como elemento de transformación, evolución y cambio, este libro surge de los trabajos realizados por la Fundación Mesa Verde (FMV), proyecto grupal comprometido con la investigación científica, el estudio y la difusión de las relaciones entre sociedad, cultura, realidad y conciencia, en el marco de los lineamientos sociales, culturales y de salud de los distintos pueblos indios de nuestra América Latina. Integrada por profesionales de ciencias sociales y de salud, desde sus inicios la Fundación ha llevado a cabo actividades de análisis y difusión mediante tres programas de investigación: "Aleph", basado en estudios sobre mitos contemporáneos y fenómenos culturales del nuevo milenio en relación con el folclore ancestral y su posible proyección futura; "Abya-Yala", dedicado a conocimientos que arrojan luz sobre los actuales problemas ecológicos y de destrucción acelerada de la biodiversidad, y "Archaic", el programa más directamente relacionado con la ayahuasca y esta obra, por cuanto se propone abarcar un terreno limítrofe entre lo establecido y lo por establecer, una zona con muchos grises que poco a poco empieza a ser clarificada, cuyos temas centrales son la etnobotánica, los enteógenos, el chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, así como la antigua sabiduría aborígen y su relación con los estados no ordinarios de conciencia, su

potencial reestructurador del psiquismo y la salud humanas, entre otras técnicas de espiritualidad, ampliación de conciencia y psicología autóctonas heredadas por milenios.

Este último programa, surgido tras haber establecido contacto en 1996 con la desaparecida entidad AMETRA-Ucayali (aplicación de medicina tradicional) de la comunidad shipibo-konibo (hoy devenida Centro Shipibo-Konibo) con sede en Yarinacocha (región amazónica del Perú), nos permitió tomar contacto con distintas etnias indígenas interesadas en difundir su cultura y conocimientos en un marco de acuerdos de intercambio y cooperación, fundamentalmente en cuanto a sus técnicas medicinales, abordajes psicológicos y aun su cosmogonía. En esta experiencia trabajamos para un reconocimiento del estudio científico de las propiedades terapéuticas de la medicina tradicional amazónica, en especial el uso tradicional de la bebida ritual ayahuasca y sus posibilidades psicoterapéuticas en la cultura occidental.

Una investigación de tan amplios alcances, si bien vinculada al terreno de las emociones y los arquetipos, la psicología y sus ramas analítica y transpersonal, no podía omitir la asistencia de los métodos etnográficos y socioantropológicos, dado que según evidencias de la arqueología la sustancia medicinal elegida como objeto de estudio ha sido usada por más de setenta pueblos y etnias de la Amazonia desde hace por lo menos cuatro milenios. Concretamente, la documentación arqueológica más antigua asociada a la ayahuasca data del año 3000 a.C., en la cultura Valdivia de Ecuador (3500-1800 a.C.). Como para la preparación de esta bebida es necesaria una cocción de larga duración, se ha evaluado el límite inferior del origen de su uso al inicio de la producción cerámico-alfarera, una conquista americana típica del período Protoneolítico con Cerámica y especialmente el Formativo (Schobinger, 1988: 15-24). De las manufacturas de esta cultura se han encontrado numerosas figuras antropomorfas bicéfalas,

una característica distintiva del efecto de plantas enteógenas que inducen el fenómeno psíquico del *dialogismo*, fase en la cual el individuo desdobra su personalidad, generándose en él una doble conciencia dialógica (según postula Josep María Fericgla, 1994b, 1997). La evidencia arqueológica señala asimismo una asociación entre el uso de la ayahuasca y el erotismo, como en los vasos de terracota plasmados a modo de figuras humanas que beben o tienen en una mano un recipiente con ayahuasca y con la otra mano se masturban (Samorini, 2001; Andritzky, 1989; Naranjo, 1986, 1995). Fuera de las difíciles pruebas arqueológicas en un medio ambiente como la selva, a través de los diversos mitos orales de origen del *yagé* o ayahuasca -que se entrelazan con los remotos orígenes paleoindios de estos pueblos amazónicos- se supone también un profundo empleo y consumo prehistórico de la sustancia, aunque los autores difieran y nadie pueda definir una cronología certera. En tal sentido nos basta saber que existe un milenario uso de esta sustancia en el chamanismo y la medicina tradicional de casi todas las culturas que tuvieron su desarrollo desde el noroeste de Colombia hasta la tierra baja del sur de Bolivia, al este hasta la zona del Orinoco y el interior del Amazonas brasileño, como los tukanos del Vaupés, los kofanes, ingas y sionas del Putumayo (Amazonia colombiana), los kashinahuas, amahuacas, asháninkas y shipibos-konibos del Ucayali (Amazonia peruana), los shuars (Amazonia ecuatoriana), los wakuenai (frontera amazónica Venezuela-Brasil), etcétera.

Puestos a explorar este milenario uso, naturalmente acompañado de un profundo conocimiento asociado, un *know how* cuya herencia ancestral va pasando oralmente de generación en generación entre los chamanes amazónicos, un primer viaje de uno de los miembros de la institución a las zonas de Pucallpa, Yarinacocha y San Francisco, en el Perú oriental, permitió aquel contacto con la Asociación AMETRA-Ucayali, entidad sin fines de lucro en

su momento financiada por el gobierno sueco, cuyo principal objetivo era el rescate, a través de los chamanes existentes en la zona, del conocimiento referido y su puesta en servicio para la atención primaria de la salud en poblaciones alejadas del río Ucayali, donde no se tenía acceso o bien se tenía un acceso deficiente a la medicina y farmacopea occidental.

Conocimos por intermedio de esta asociación a don Antonio Muñoz Díaz (figuras [16](#) y [17](#)), de pura etnia shipibo-konibo (familia etnolingüística pano), bilingüe, discípulo de un tío abuelo perteneciente a la clase de chamanes superiores llamada *müeraia*, quien accedió gustosamente al empleo de las técnicas etnográficas. Las mismas se realizaron en ocho viajes sucesivos (1999, 2000, 2003, 2005, 2007, 2008 2010 y 2011). Luego de una exhaustiva revisión de material teórico en torno al amplísimo tema del chamanismo, a través de sus más ilustres especialistas (Mircea Eliade, Herbert Baldus, Piers Vitebsky, Michel Perrin, Mario Califano, Anatilde Idoyaga Molina, Juan Schobinger –quien fue desde 2000 hasta su muerte miembro honorario de FMV–, Alfred Métraux, Jeremy Narby, Mihály Hoppál, Peter T. Furst, Holger Kalweit, Robert Gordon Wasson, Stanley Krippner, entre otros), recogimos todos los antecedentes clásicos disponibles de trabajos de campo efectuados en diferentes poblaciones ayahuasqueras: William Torres C. (sikuamis), Pedro Fernandes Leite da Luz (hupda-makús), Julio César Melatti (marubos), Gerhard Baer (matsigenkas), Jean-Pierre Chaumeil (yaguas), Kenneth Kensinger y Elsje María Lagrou (kashinahuas), Gerald Weiss y Jeremy Narby (asháninkas), Janet Siskind (amahuacas), Carlos Junquera (harakmbet), Peter Gow (piros), Graham Townsley (yaminahuas), Michael Harner, Elke Mader y Josep Fericgla (shuars), Marlene Dobkin de Ríos (mestizos de Iquitos), Gerardo Reichel-Dolmatoff (tukanos y desanas), Stephen Hugh-Jones (barasanas), Irving Goldman (kubeos), Mario Califano (kofanes), Michael Taussig (ingas), William Vickers

y Jean Langdon (sionas), Miguel de la Quadra-Salcedo (waikanas o yurutís), Horacio Guerrero (kamsás), María Susana Cipoletti (secoyas), Fernando Pagés Larraya (ese'ejja), incluso los afamados clásicos de Manuel Villavicencio, Richard Spruce y Richard Evans Schultes (záparos, tukanos y demás grupos étnicos), entre otros. Asimismo, consultamos antecedentes de trabajos de campo específicos sobre el chamanismo de la cultura shipibokonibo, como los de Luis Eduardo Luna, Angelika Gebhart-Sayer, Clara Cárdenas Timoteo y Guillermo Arévalo, entre otros.

En la misma dirección, trabajamos amistad en Perú con Jacques Tournon, físicoquímico y antropólogo francés –investigador del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) de la Universidad de París– desde hace más de veinticinco años estudioso de la cultura shipibokonibo, quien nos brindó acceso a sus valiosos trabajos, así como con Anders Hansson, etnobotánico sueco con más de treinta años de residencia en la zona de Yarinacocha, Perú. Además, pudimos efectuar una recolección de importantes datos mediante diálogos con el chamán mestizo (vegetalista) Pablo Amaringo (1943-2009), famoso por reflejar en sus pinturas artísticas sus propias experiencias visionarias y coautor junto a Luis Eduardo Luna de la obra *Ayahuasca visions*.

Por lo demás, nos enriqueció en 2009 la participación como ponentes del Primer Encuentro sobre Medicinas Tradicionales, Interculturalidad y Salud Mental en Tarapoto, Perú, donde conocimos *in situ* el trabajo del médico francés Jacques Mabit en la clínica de recuperación de adictos Takiwasi con el uso de ayahuasca, plantas purgantes, desintoxicantes, y las técnicas chamánicas indígenas de esta región de la Selva Alta, tanto como las ponencias de otros colegas eméritos de la talla de Germán Zuluaga (Centro de Estudios Médicos Interculturales, CEMI, Colombia), Josep María Fábregas (Instituto de Etnopsicología Amazónica Aplicada, IDEAA, España), Benny

Shanon (Universidad Hebrea de Jerusalén), Fernando Mendive (Laboratorio Takiwasi, Perú), Esther Jean Langdon (Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil), Ricardo Díaz Mayorga (Colombia), Edward Mac Rae (Universidad Federal de Bahía, Brasil), Bia Labate (Unicamp, San Pablo, Brasil), entre otros. Asimismo, en 2011 durante el Encuentro “Ayahuasca e o Tratamiento da Dependencia” en la Universidad de San Pablo (Brasil) disertamos, debatimos, aprendimos y lanzamos líneas de labor conjunta con estudiosos del área, entre ellos Marcelo Mercante (antropólogo, USP), Rosa Giove (médica, Takiwasi), Wilson Gonzaga (psiquiatra) y Henrique Carneiro (historiador).

Paralelamente a la recolección de antecedentes y material teórico, efectuamos diversas entrevistas de varias horas de duración a nuestro principal informante, Antonio Muñoz Díaz, acerca de su oficio tradicional, sus concepciones de enfermedad-curación, sus visiones, el modo en que controla y utiliza la ayahuasca, sus fines, etc. Al registro audiovisual de estas entrevistas sumamos la filmación detallada de una ceremonia de sanación tradicional oficiada por él en plena oscuridad gracias a la tecnología “0-lux”, que permitió una observación imposible de lograr mediante los métodos ordinarios en antropología. Otro orgullo para nuestra Fundación es haber sido los primeros en la larga historia de las grabaciones de cantos chamánicos en diversas partes del mundo (Viegas, 2005) en concretar un almacenamiento completamente digital y en CD de tres *icaros* (cantos chamánicos) shipibos, con su correspondiente traducción al castellano. También realizamos observaciones generales de la vida de estas poblaciones en las localidades de Pucallpa, Yarinacocha, San Francisco, Santa Clara, Tiruntán, Pahoyán, Contamana, Puerto Nuevo, Tarapoto y Lamas (Amazonia peruana), y posteriormente Macas y poblados cercanos (Amazonia ecuatoriana, junto a Susana Fava) y Cruzeiro do Sul (Acre, Amazonia brasileña, junto a Ariel Roldán).

De las entrevistas y observaciones, fueron desprendiéndose ejes temáticos que al ser cruzados con conceptos provenientes de los antecedentes y material teórico arrojaron como resultado un cuerpo de hipótesis articuladoras y conclusiones que continúan en revisión y análisis. El sistema “médico” o de intervención directa en lo sociopsicosomático de los shipibo-konibo del Ucayali representa, por supuesto sobre la base de su particular cosmovisión del mundo y de la realidad, una complicadísima suma de saberes que incluye el *sama-cushi* o dieta, indispensable en la iniciación del futuro chamán, y en otros momentos precisos, su formación, su paulatino control del estado visionario, la distinción de las diversas clases de *nishi öni* (ayahuasca), sus aditivos y preparación, el conocimiento de todas las demás plantas medicinales con sus correspondientes simbolismos o teofanías, uso de *icaros*, así como otras herramientas para la sanación de enfermedades propias de su cultura: aplicación de medicina herbolaria, saberes de “huesero” (traumatólogo nativo), conocimiento de sucesos que presuntamente ocurren en la lejanía y otras informaciones importantes para la sociedad que no pueden obtenerse de un modo convencional (adivinación y clarividencia, búsqueda de objetos perdidos).

Estudios centrados en el aspecto emocional (*timopsique*) y registros propios

Al analizar los efectos de la ayahuasca sobre los estados de conciencia hay que tener presente que toda investigación de los efectos que un fármaco o sustancia provoca sobre el sistema nervioso central puede realizarse en tres niveles: el estrictamente bioquímico, el fisiológico y el psicológico. En el primer nivel se realizan estudios sobre los productos del metabolismo de la sustancia, tanto en sangre como en orina y otros fluidos corporales. Existen

técnicas más complejas denominadas de neuroimagen PET (tomografía de emisión de positrones), SPET (tomografía de emisión de fotones simples) o RMNF (resonancia magnética nuclear funcional), las que además de ofrecer una imagen morfológica y estática del sistema nervioso central permiten conocer cuál es su estado biológico dinámico. Los altísimos costos para acceder a estas técnicas nos han hecho avanzar por el momento en los otros dos niveles; y si bien nos contactamos con algunas entidades que cuentan con los aparatos necesarios para realizarlas, esperamos la colaboración de potenciales lectores con acceso a las mismas.

El segundo nivel de investigación contempla el registro de la actividad eléctrica neuronal. Como sabemos, la permeabilidad de la membrana al intercambiar iones produce cambios en los potenciales eléctricos transmembrana; hoy en día es imposible detectar en el ser humano los cambios individuales en cada neurona, pero sí es factible registrar la actividad eléctrica global a través del cuero cabelludo mediante electroencefalograma. El registro del electroencefalograma (EEG) sometido a tratamientos matemáticos permite determinar una serie final de variables (alfa, delta, beta o theta). Se trata de frecuencias dominantes que varían de acuerdo con el fármaco o la sustancia utilizada. La utilidad de estas mediciones ha permitido estimar la dosis efectiva mínima, así como inicio, pico y duración de un efecto. En nuestro caso particular, contamos con un EEG propio cuyas pruebas aún no permiten presentar conclusiones publicables.

Finalmente, en el nivel psicológico entramos en un terreno por demás complejo, propio únicamente de los seres humanos: la dimensión de lo subjetivo. Para que una sustancia pueda ser catalogada de psicofármaco -o de *neuropsicomolécula*, término de última generación en psiquiatría biológica- forzosamente debe actuar en el terreno de lo psicológico, es decir, debe producir cambios a nivel conductual. Que produzca modificaciones bioquímicas

o neurofisiológicas no basta para determinar que produce cambios en la conducta humana; es por ello que debe evaluarse su acción en este nivel. Esta evaluación puede hacerse en dos partes: 1) en la *noopsique*, es decir todo aquello que se relaciona con el procesamiento de la actividad psicomotriz realizada a través de distintas pruebas, o 2) en la *timopsique*, que tiene que ver con todo lo emocional. Esta última evaluación se hace a partir de escalas que tienen sumo valor en la clínica psiquiátrica, por ejemplo la de depresión de Hamilton (heteroadministrada, entrevista observacional), la de Montgomery-Asberg (heteroadministrada, entrevista) y la escala de ansiedad como la de Taylor o Zung, de riesgo suicida, entre otras.

Es precisamente en este punto donde fijamos nuestro estudio, para lo cual utilizamos la Hallucinogen Rating Scale (HRS), o escala de evaluación de los efectos subjetivos de los alucinógenos, desarrollada por Rick Strassman, psiquiatra de la Universidad de Nuevo México. Esta escala contiene cien preguntas agrupadas en seis factores clínicos: cognición, volición, somatoestesia, intensidad, percepción y afecto; fue utilizada por Strassman para su investigación sobre los efectos de la DMT, y también por Jordi Riba y Manuel Barbanoj, del hospital de la Santa Creu i Sant Pau de Barcelona, en un trabajo sobre la ayahuasca con dieciocho voluntarios (al respecto, véase el Apéndice 1).

A esta escala sumamos una propia que contempla algunos datos más subjetivos sobre la experiencia vivida, además de parámetros del ambiente, del estado previo a la ingesta y factores como variación de la presión arterial durante la experiencia. Tenemos a la fecha cien protocolos de investigación completos, sin contar los registros o diarios personales de nuestras propias experiencias, en las que trabajamos durante los últimos quince años. Debe aclararse que miles de voluntarios efectuaron una o más sesiones facilitadas por la FMV en ese mismo período (particularmente desde 2003), pero la gran mayoría

declinaba llenar las fichas requeridas, algo comprensible teniendo en cuenta la inefabilidad de las vivencias obtenidas en estados ampliados de conciencia y la no obligatoriedad de su redacción, por lo cual llegar a los cien protocolos fue un logro y un esfuerzo importante.

Cuando hablamos de registros propios estamos haciendo referencia a la primera etapa de nuestro trabajo, realizada entre octubre de 1996 y mediados de 1999. Se constituyó entonces un grupo de doce personas: dos psiquiatras, tres psicólogos, dos estudiantes de psicología, un estudiante de medicina, una médica clínica, un estudiante de historia, un abogado estudiante de antropología y un empleado administrativo. Entre octubre de 1996 y mediados de 1998 se realizaron experiencias con ayahuasca -traída de la selva amazónica peruana por un integrante del grupo- cada quince días. Generalmente participaban de la ingesta entre siete y ocho personas, habiendo en la mayoría de los casos uno o dos sujetos que no consumían la infusión y, en algunos casos, una psicóloga clínica que oficiaba de observadora. El promedio de ayahuasca ingerido era de 80 ml por persona. Las experiencias se hacían los fines de semana, generalmente viernes o sábado por la noche. El día posterior a la ingesta, en primer lugar se grababa en video o audio las vivencias individuales; posteriormente se trabajaba en grupo lo vivido y se continuaba con lo mismo el fin de semana siguiente.

Cabe destacar que todos los profesionales en salud mental teníamos vasta experiencia clínica y de trabajo en terapia de grupos, por lo que se aprovechaba al máximo el material resultante de las sesiones.

Cada uno de los participantes del grupo llegó a cumplimentar entre 25 y 35 sesiones de ayahuasca a lo largo de los aproximadamente dieciocho meses. El material resultante en cuanto a vivencias individuales, dosis promedio, efectos y duración de las mismas, condiciones del consumo, estados emocionales antes, durante y después de las sesiones, entre otros aspectos, fue continuamente

retrabajado y supervisado, lo que nos permitió ajustar los parámetros necesarios para la confección de una planilla de registro que pusimos en marcha a fines de 1998. Luego, entre 1998 y 1999, las sesiones fueron espaciándose y se trabajó fundamentalmente a nivel teórico. Muchos de los resultados de estas experiencias, que coinciden con trabajos realizados en otras partes del mundo, nos permitieron aprender sobre características propias de la sustancia y cómo manejar algunos de los estados que produce; tener en cuenta sus riesgos, forma de consumo, la importancia del ayuno como lo dictan las técnicas indígenas, dietas previas, etcétera.

Este profundo trabajo de grupo motivó que aparecieran diferencias en cuanto a objetivos, plazos, ideas y otras cuestiones, lo que produjo el recambio de algunos de los integrantes, que si bien continuaron trabajando en este tema y compartiendo algunos criterios, se alejaron de la institución. Conjuntamente con este recambio se fijaron más claramente los objetivos y las metas de la FMV en torno a los tres programas ya descritos, abriéndose nuevos ejes temáticos que concluyeron con nuevos viajes a la selva, intercambio de experiencias con otros grupos de trabajo, los ya mencionados contactos a nivel internacional y nuevos encuentros con los auténticos sabios de la ayahuasca: los *unaia* (chamanes) Antonio Muñoz Díaz, Asencia Sánchez Canayo y su hijo Wilder (shipibos de Perú), el *uwishín* (chamán) Julio Tiwiram Taish (shuar de Ecuador) y los payés (chamanes) Francisca y su hijo Tuchawa (shawanawas de Brasil), sin dejar de considerar a su vez la sabiduría más cercana del sanador espiritual Aguarapire Seacandirú (tupí-guaraní del noroeste argentino, gran conocedor de todas las plantas maestras de América del Sur, incluido el *cipó* -la liana de la ayahuasca- con el que se relacionaron también sus ancestros provenientes del Mato Grosso).^[1] Se pudo generar entonces mayor control de los protocolos utilizados, así

como también una más completa recolección de datos, tanto de experiencias como etnográficos.

Se complementaba así el nombre de la Fundación Mesa Verde con cuatro conceptos que hacían las veces de subtítulo: “Sociedad, cultura, realidad y conciencia”. Tal como ya hemos dicho, este proceso dio como resultado un cuerpo de hipótesis y conclusiones que están en permanente revisión y estudio.

En estos aspectos clínicos basamos las dos primeras etapas del trabajo; nuestra intención ahora es profundizar lo biológico-bioquímico, lo electrofisiológico y todos los datos etnográficos que se puedan obtener. Cabe aclarar que esta autoexperimentación en grupo en nada difiere de las realizadas en la década de 1960 cuando estas sustancias (enteogénicas) despertaban un interés genuino en el campo psiquiátrico en una serie de líneas de investigación tanto básicas como clínicas y terapéuticas. Todo ello se vio lamentablemente interrumpido cuando se alzaron algunas barreras legales de matiz sociopolítico. De hecho, en el campo clínico se advierte una notable “sequía” de trabajos de experimentación en los últimos treinta años; sólo algunas publicaciones de David Young (1974) y Richard Yensen (1985) siguieron llamando la atención de los especialistas.

En los años 90, este estado de cosas cambió un poco y aparecieron en numerosas universidades varias investigaciones, principalmente en Estados Unidos y Suiza. Los trabajos experimentales con sustancias visionarias o amplificadoras de la conciencia (mal llamados “alucinógenos”) consideradas desde tres puntos de vista: como *psicomiméticos* (inductores de una psicosis modelo o experimental), como *psicolíticos* (que alteran la relación entre el consciente y el inconsciente, creando así un estado útil para la psicoterapia) o como *psicodélicos* (que facilitan experiencias cumbres y místicas cuando se administran en dosis y sitios adecuados, induciendo cambios profundos, duraderos y positivos en la personalidad),^[2] nos abren un

panorama alentador en el conocimiento de los estados psicopatológicos y de la psique profunda del hombre.

Las opiniones acerca de la validez de la autoexperimentación han suscitado controversias, y su debate aún no termina. Lo cierto es que la historia de la psiquiatría está plagada de descripciones de aquellos que pasaron por experiencias de este tipo. Por ejemplo, el psiquiatra canadiense Humphrey Osmond opinaba en 1957: "Cuando se trabaja en psicosis experimentales, habríamos de empezar siempre por nosotros mismos. ¿Cómo podríamos llegar a comprender el testimonio de otro, sin el cual se corre el riesgo de reducir el valor de esta experiencia?". Hace unos años, durante un congreso de psiquiatría realizado en la ciudad de Mar del Plata, asimismo, un colega exponía al público que todos aquellos que medicamos con haloperidol deberíamos probarlo alguna vez para saber lo que le ocasiona al paciente. Se trata de posiciones quizá extremas, con las que se podrá acordar o no, pero lo cierto es que a los que emprendimos esta investigación allá por 1996, lo que aprendimos y experimentamos nos sirvió de mucho no sólo en nuestra práctica clínica sino también en la faz personal. Lejos de estar terminado, pues, el trabajo recién empieza; si es científico o pseudocientífico quedará a criterio de aquel que quiera juzgarlo, pero hay que tener en cuenta en primer lugar que lo que hicimos y estamos haciendo no es muy distinto de las investigaciones pioneras con estas sustancias y, por otro lado, como hecho fundamental, antes de opinar acerca de un tema hay que informarse y tener muy presente desde qué supuestos se lo hace.

Hasta aquí lo que podemos anticipar en cuanto a la parte netamente clínica de la ayahuasca. Los otros aspectos que nos interesan, por un lado el netamente antropológico y cultural, y por el otro algunos hechos bioquímicos propios del compuesto, quedan reflejados lo más exhaustivamente posible en los seis capítulos de este libro: "Botánica y bioquímica de la ayahuasca", "Etnografías y crónicas",

“Iglesias neoayahuasqueras en Brasil”, “Experiencias de contenido autobiográfico y resolución de conflictos emocionales”, “Las otras realidades o «antípodas de la mente»” y “Aspectos legales en torno a la ayahuasca”. El último apartado, “A modo de conclusión”, reúne una serie de reflexiones sobre el fenómeno de la ayahuasca en la Argentina y algunas consecuencias de carácter epistemológico.

Importancia de la ayahuasca para las ciencias humanas y de la salud

La ayahuasca, a diferencia de otros compuestos psicoactivos encontrados en la naturaleza, es una mixtura de varios compuestos psicoactivos que terminan constituyendo un brebaje color ocre y olor a veces nauseabundo. Su psicoactividad y los otros efectos que produce no hay que buscarlos únicamente en las características propias de las sustancias que lo componen, sino en cómo opera en su totalidad (“el todo es más que la suma de las partes”). Este rasgo particular lo hace un compuesto único dentro de los llamados enteógenos; y no consideramos arriesgado proclamar que estamos ante el primer compuesto que puede actuar de manera *psicoterapéutica*, movilizandoo contenidos inconscientes, como veremos, y también actuar a nivel *psicofarmacológico*, ya que las sustancias que lo componen tienen actividad similar a algunas drogas de utilidad actual en psiquiatría. Por ello, un poco en broma, decimos habitualmente en nuestras conferencias que el té de ayahuasca “contiene un psicólogo y un psiquiatra chiquitos”.

“Ayahuasca” es una palabra quechua (lengua franca hablada en el mundo andino y en buena parte de la Amazonia occidental) que significa “liana o sogá del muerto” (o “de los espíritus”). Como ocurre con un 25% de

todas las drogas farmacéuticas hechas a base de vegetales tropicales, la mixtura de ayahuasca es también un descubrimiento o creación de los indígenas amazónicos y un enigma etnobotánico hasta la actualidad. Concretamente, su uso se extiende desde el noroeste de Colombia hasta las tierras bajas del sur de Bolivia, al este y oeste de los Andes, y hasta el interior de la zona del Orinoco.

Como ya anticipamos, no hay datos fidedignos de cuándo y dónde comenzó el uso ceremonial de ayahuasca. Según algunos antropólogos, como la brasileña Beatriz Labate, no habría pruebas fidedignas (etnohistóricas y etnográficas al menos) de un uso anterior a los quinientos años; sin embargo, según Pedro Porras (1985) y Plutarco Naranjo (1969) hay que pensar en al menos dos o tres mil años antes de la era cristiana. En las fases Sanay (Río Pastaza, 2400 a.C.) los arqueólogos encontraron piezas cerámicas rituales que representan mitos diversos con figuras antropomorfas bicéfalas, las que hablarían de un efecto característico de esta bebida sagrada panamazónica: el fenómeno psíquico del desdoblamiento de la conciencia del individuo. En las fases Cotundo (1500-200 a.C.) y Casanga-Pillaro (400 a.C. al 700 d.C.) aparecen vasos de terracota asociados con mayor certeza a la ingesta de ayahuasca pero, dado que para la preparación del brebaje es necesaria una cocción de larga duración (hasta doce horas), se ha evaluado el límite inferior de empleo al inicio de la producción cerámica. En cualquier caso, sus legítimos dueños pertenecen a más de setenta pueblos diferentes, distribuidos en unas decenas de familias lingüísticas distintas, que conocen el mismo preparado con un nombre propio conforme a su idioma, un conocimiento y uso variado según su cultura y una preparación con plantas regionales frecuentemente distintas, a lo que hay que sumar los aditivos que suelen echarse a la poción, entre los que se han clasificado unos noventa vegetales, de los cuales una cuarta parte son psicoactivos de por sí.

La mayoría de las etnias reservan la ingesta de este poderoso enteógeno al chamán, que ha sido entrenado de acuerdo con sus tradiciones durante muchos años mediante sacrificados ayunos, abstinencias y aprendizajes para controlar los efectos psicoactivos junto a un maestro. Existían también, por ejemplo entre las comunidades shuar, asháninka, kashinawa, mai-huna, ese'ejja, ceremonias colectivas casi siempre reservadas a los hombres y a las mujeres que ya no menstruaban. En estas ceremonias los hombres se sentían contenidos y solían buscar información relativa al porvenir o a objetos perdidos, información que no podían obtener de otro modo y que resultaba importante para toda la comunidad.

Las sesiones de ayahuasca fueron tradicionalmente eventos al mismo tiempo médicos, psicológicos, sociales, cosmológicos y musicales (el chamán amazónico canta para curar y frecuentemente usa un lenguaje retórico especial que le es dictado por los “espíritus” en su trance visionario).

En 1852, el botánico Richard Spruce fue el primer hombre blanco que bebió una tasa de ayahuasca en la selva de Ecuador, seguido de cerca por el geógrafo Villavicencio, que lo hizo en 1858. El célebre antropólogo alemán Theodor Koch-Grünberg tomó dos tasas entre 1903 y 1905. Sin embargo, fue en los últimos cincuenta años cuando los químicos descubrieron que tras las lianas del género *Banisteriopsis caapi* y los arbustos del tipo *Psychotria viridis* o *Diplopterys cabreana* se escondía un verdadero preparado “científico”. Nadie sabe cómo, careciendo de elementos como nuestros modernos microscopios, hace al menos unos cuatro mil años tribus selváticas supieron combinar la dimetiltriptamina (DMT) de las hojas de tales arbustos –compuesto que estaría involucrado en la imaginería del sueño y que produce efectos visionarios– con harmina, harmalina y tetrahydroharmina (THH) presente en el bejuco, que contiene un inhibidor de la monoaminoxidasa (IMAO), de lo que resulta que la DMT no se