

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**  
**ESCUELA DE POSGRADO**



**Ruta Madre. Tras el circuito y materialidad de la Ayahuasca en Iquitos.**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN  
ANTROPOLOGÍA VISUAL**

**AUTORA**

Vania Alexandra Milanovitch Bastén

**ASESOR**

Alonso Quinteros Melendez

**CO-ASESORA**

Gisela Elvira Canepa Koch

Julio, 2021

## Resumen

Esta tesis presenta la información necesaria para sustentar la producción documental titulada “*Ruta Madre. Tras el circuito y la materialidad de la Ayahuasca en Iquitos*” que ha sido realizada con la finalidad de registrar los circuitos y las materialidades en torno a la ayahuasca, con el objetivo de visibilizar los procesos sociales y económicos a través de los que se moviliza dicha liana en Iquitos.

Esta película deja registro de dos rutas que recorre la ayahuasca en sus diversas fases de transformación desde su cosecha hasta su consumo. A través de la exploración con el video se ha buscado dar cuenta de los tejidos sociales que se encuentran a lo largo de las cadenas de producción de la Ayahuasca. También se han registrado los caminos que encontramos en dicha exploración para crear una narrativa que haga dialogar discursos y flujos por donde transita esta planta medicinal. En el capítulo 1 presento el problema de investigación, la justificación y hago referencia a las investigaciones antropológicas que se han hecho sobre la ayahuasca desde diversos enfoques, para lo cual he compuesto siete subcapítulos. En el capítulo 2 hago un recuento de mi trabajo de campo, las metodologías usadas, así como los estilos cinematográficos que conforman este documental. En este capítulo también reflexiono sobre el uso de los sentidos, como parte de la metodología de investigación y cómo esto me sirvió para la realización de *Ruta Madre*. Asimismo, cuento sobre los procesos de rodaje y la edición del documental. En el capítulo 3 hago un análisis sobre los hallazgos encontrados durante mi proceso de investigación en la elaboración de las rutas de circulación de la ayahuasca. Todo este proceso de realización documental, así como de análisis de la data recogida en el proceso, me ha servido para entender las complejidades que existen detrás de los flujos de circulación, así como algunos de los discursos y prácticas en torno a la Ayahuasca.

### **Link del documental:**

[https://drive.google.com/file/d/1Tn4YW-6i-fsSA-GcEQCaNMSZ\\_i1aA6oq/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/1Tn4YW-6i-fsSA-GcEQCaNMSZ_i1aA6oq/view?usp=sharing)

## Agradecimientos

El espíritu de este trabajo es el de Ítala, mi prima. A quién no sólo agradezco sino también dedico esta tesis. Ella fue una mujer que ofreció la mayor parte de su corta vida al trabajo social en Iquitos y a la investigación de métodos alternativos para encontrar el bienestar y acceder a los diversos mecanismos de salud, como respuesta a la falta de acceso a las entidades de salud y educación que existen tanto en Iquitos como en el resto del Perú. Agradecerle por ser inspiración en muchos planos de mi vida, por haber sido una fuente inagotable de amor y lucha, por ser motivación en mi búsqueda para entender otras formas de conocimiento.

Este documental no hubiese sido posible sin el apoyo incondicional de Itala y Carlos García, su esposo, quienes me guiaron mil veces en las rutas a Ninarumi y Belén. Gracias a ellos, conocí a Lita, Elizabeth y Doroteo, personajes principales de este documental, a quienes les agradezco todo el apoyo, tiempo y cariño dedicado. Agradezco también a Abraham, Jhonny, Coco, Carlos y Cayo por abrirse a contarme sus experiencias con la ayahuasca y por ser parte de esta película.

Agradecer a mis asesores de tesis, Alonso Quinteros y Gisela Cánepa, por ayudarme a mantener la ruta del conocimiento antropológico y del trabajo etnográfico, por alcanzarme las herramientas conceptuales para darle forma a este trabajo y por ser parte de mi inspiración en el camino de la Antropología Visual. A todos los profesores que me ayudaron con comentarios y opiniones para la realización de este trabajo a lo largo de mi paso por la Maestría de Antropología Visual: Oscar Espinosa, Raúl Castro, Sofía Velázquez y Mauricio Godoy.

A mis padres y hermana por estar siempre a mi lado y haber sido mis grandes maestros de vida. A mi maestro de ayahuasca Antonio Barrera, quien me enseñó el amor y respeto por la madre Ayahuasca, quien me guió por los mundos inmateriales con sus cantos y

enseñanzas. A mi Sifu Luis Alberto Saldomando, por enseñarme el camino de la disciplina, el amor y la entrega, por haber sido el impulsador de mi crecimiento profesional y espiritual. A Alfredo Reátegui, por leerme con amor, cariño y paciencia durante este proceso de edición y escritura de tesis. A la Asociación La Restinga, no sólo por ser inspiración, sino también por el apoyo en la producción del documental. A Yoli por su atento corazón y a Jackson por su incondicional apoyo. Finalmente, a todo el equipo de grabación: Trilce, Luis, Andrés y Jairo, que sin ellos este documental tampoco hubiese sido posible, por creer en el cine y en las formas armoniosas y justas del trabajo en equipo. Gracias!



## Índice

<b>Resumen.....</b>	<b>1</b>
<b>Agradecimientos.....</b>	<b>2</b>
<b>Introducción: El consumo de la ayahuasca como movilizador para la realización del documental etnográfico.....</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo 1 Sobre el problema de investigación y su marco conceptual.....</b>	<b>10</b>
1.1 Presentación del problema de investigación.....	10
1.2 Aproximaciones al estudio de la Ayahuasca en la Amazonía.....	11
1.2.1 Generalizaciones sobre la Ayahuasca.....	13
1.2.2 Composición química de la Ayahuasca.....	15
1.2.3 Ayahuasca y Chamanismo.....	18
1.2.4 Mestizaje de la Ayahuasca.....	24
1.2.5 Identidad Indígena y Chamanismo Contemporáneo.....	29
1.2.6 Ayahuasca y su rol terapéutico.....	41
1.2.7 Turismo Chamánico.....	47
1.3 Concepciones en torno a la materialidad, intercambio y circulación de mercancías desde la Antropología.....	52
1.4 Referentes Fílmicos usados en el documental “Ruta Madre” .....	55
<b>Capítulo 2 Sobre el método y los estilos que crearon este documental.....</b>	<b>60</b>
2.1 La entrada a campo y los caminos recorridos.....	61
2.2 Las experiencias y los sentidos en el quehacer documental.....	63
2.3 Un equipo que viaja, participa y reflexiona.....	66
2.4 Construcción narrativa y proceso de edición.....	72
<b>Capítulo 3 Iquitos y la Ruta Madre: Sobre los hallazgos que impulsaron la construcción narrativa del documental.....</b>	<b>77</b>

3.1	Sobre las Rutas: .....	77
3.1.1	Ruta Doroteo y Lita.....	78
3.1.2	Ruta Elizabeth, Abraham y Jhonny.....	83
3.2	Entre los sortilegios y las limpias.....	87
3.3	Rutas: Contraste y semejanzas.....	90
	<b>Conclusiones</b> .....	93
	<b>Bibliografía</b> .....	96
	<b>Filmografía</b> .....	103



## **Introducción**

### **El consumo de la ayahuasca como movilizador para la realización del documental etnográfico.**

Desde mis últimos años de carrera en la facultad de comunicaciones quise hacer documentales. Este es el primer largo documental que hago. Mi carrera como comunicadora social devino en el quehacer fotográfico y la realización audiovisual.

Durante mi carrera siempre cuestioné qué retratar y para qué, siempre quise ir más allá de lo estético y de las técnicas de iluminación y composición. Me interesaba encontrar profundidad en los temas que me gustaban y siempre sentí que eso se encontraba, principalmente, en la experiencia vivida, por lo que antes de hacer un documental pensaba en los temas que me tocaban personalmente, como las mejores fuentes de inspiración para retratar algo. Así fue como empezó mi interés por retratar el mundo de las plantas medicinales, hace casi 15 años.

La ayahuasca llegó a mi vida en medio de confusiones, me ayudó a tener claridad y a resolver algunos conflictos personales. Al mismo tiempo que intentaba llenar mis vacíos existenciales iba descubriendo sobre plantas medicinales y sus mecanismos de funcionamientos. Me interesaba entender los usos de la ayahuasca y sus propiedades terapéuticas. En aquél entonces me encontraba asistiendo a ceremonias de Ayahuasca en Lima, junto con un grupo de personas, que al igual que yo, investigaban desde sus experiencias en el consumo de plantas con fines terapéuticos. Mi maestro de Ayahuasca era Antonio Barrera, quien llegaba de Iquitos cada cierto tiempo para officiar ceremonias en diversas partes de Lima.

Desde que empecé la Maestría en Antropología Visual supe que quería hacer un documental sobre plantas medicinales en Iquitos. Hace varios años que mi consumo de ayahuasca dejó de ser frecuente y nuevas preguntas sobre el consumo de ayahuasca

aparecieron en mí. Preguntas que tenían que ver con la relación de las plantas ancestrales con el estado y las diversas entidades de la salud y educación públicas. Mis cuestionamientos se abrían hacia los campos de la investigación que podrían haberse generado en torno a la integración de los conocimientos ancestrales y la medicina convencional, pero las respuestas a dichos cuestionamientos siempre eran incipientes y veía que las investigaciones sobre plantas medicinales en el Perú no venían como iniciativas estatales propiamente dichas, es decir, no encontré propuestas o proyectos que se destinaran a estos temas. Por el contrario, conocí iniciativas desde el ámbito privado, de algunos profesionales que se aventuraban a explorar estos temas y muchos extranjeros con intereses de profundizar en el estudio de las plantas ancestrales. En aquel entonces, me interesaba seguir investigando sobre el consumo de la ayahuasca y sus propiedades curativas. Siempre me había llamado la atención, que la mayoría de consumidores de esta planta fueran extranjeros y en algunos casos limeños. Por tal motivo, llamó muchísimo mi atención, cuando llegué a un Albergue de Ayahuasca, hace 3 años, y conocí a un adolescente Iquiteño que era consumidor regular de este brebaje. Ese suceso hizo que quisiera retratar las dinámicas sociales que se generan entre consumidores extranjeros y locales en dicho Albergue Ayahuasquero en Iquitos. Una vez teniendo el permiso de los dueños de este centro empezó mi investigación. La primera entrevista que realicé fue a Rob, un californiano, de 33 años, asiduo a este Albergue. Él viajaba desde su pueblo en Estados Unidos a Iquitos casi dos veces al año para hacer ceremonias de Ayahuasca. Me contó su experiencia con ayahuasca y otras plantas alucinógenas de una manera tan natural y bien argumentada que me hizo pensar en cómo los contextos sociales y económicos influyen positiva o negativamente en el uso de sustancias que generan estados alterados. Este chico venía de Silicon Valley y su vida profesional y económica transcurrían de manera exitosa. Según él, ese éxito se debía en gran parte, al buen uso que le daba el consumo de plantas y otras sustancias. Luego, quise entrevistar al adolescente que había conocido en aquel albergue, pues aquella vez lo único que pude escuchar de él fue que la ayahuasca le había ayudado a resolver sus problemas. Me interesaba indagar sobre su acercamiento a la planta y de alguna manera contrastarla con la de Rob. Sin embargo, dicha entrevista no se pudo concretar. Él era sobrino de los curanderos del Albergue y fue en ese entonces, que cuando me acerqué a pedir permiso, ya con cámara en mano, esta vez los dueños del Albergue se

arrepintieron de ser parte de mi investigación. Se autodenominaron clandestinos y prefirieron no dar testimonio de sus prácticas con la Ayahuasca. Fue ahí cuando empecé a cuestionarme sobre las prácticas y discursos que envuelven el mundo de la Ayahuasca desde su producción y circulación. Si los dueños de este albergue se autodenominaban clandestinos, quería decir que había alguna categoría formal que permitiera y promoviera el consumo de ayahuasca? Con esa idea en mente empecé a indagar sobre las restricciones y fiscalizaciones que existen en el Perú con respecto a esta planta. Resulta, que en nuestro país aún no existen parámetros para la producción y uso de la ayahuasca. Mientras exploraba bibliografía sobre este tema, caí en cuenta que habían algunos aspectos poco explorados sobre la liana, como, por ejemplo: los lugares de cultivo, los tipos de ayahuasca que existen y cómo se producen estos cultivos.

En esa búsqueda encontré el enfoque que le daría a mi investigación: serían las materialidades de la ayahuasca; las prácticas y discursos que se encuentran en los circuitos de producción de esta planta. Consideré que mirar el recorrido de la liana y sus transformaciones me permitiría acercarme a los tejidos sociales y económicos que se forman en torno a la producción y distribución de la ayahuasca.

Iquitos era el escenario perfecto para mí, pues es el lugar al que recurro desde el 2009 a, no sólo visitar a mi prima Itala, sino también a encontrar a mi maestro de Ayahuasca. Ambos encuentros han sido las motivaciones para realizar este documental. Ambos personajes han sido parte importante de mi vida, de mi proceso introspectivo y de desarrollo personal, a través de los cuales he tenido un acercamiento tanto al misticismo de parte de Antonio, como a las realidades sociales, por parte de Ítala, mi prima, quien era directora de una Asociación que apoya a niños y mujeres en situación de riesgo.

Iquitos, también ha sido el lugar donde me he cuestionado sobre el poder de la medicina ancestral y las dinámicas sociales y económicas que ahí se desarrollan. Por un lado, el turismo genera ofertas de consumo de Ayahuasca tanto para la búsqueda espiritual y personal, como para vivir la experiencia en comunidades indígenas. Mientras que, por otro lado, existen también problemas sociales que se evidencian en las zonas urbano-marginales

de la ciudad, lo que se contrapone al discurso terapéutico con el que se promociona la Ayahuasca en diversos lugares. Por ello, escogí explorar la ruta que sigue la Ayahuasca, desde su cultivo hasta su consumo, para contrastarla con la problemática social de Iquitos y hacerla dialogar con los discursos formales e informales que se generan en torno a la Ayahuasca.

Por otro lado, me parece interesante la estética que ofrece Iquitos al turista, donde se promocionan desde lo afrodisíaco y exótico del oriente peruano, hasta las experiencias místicas y espirituales. El aguardiente y la ayahuasca son los productos abanderados de cara al turismo. Así mismo, cada vez más se aprecian murales y pinturas en las calles que incorporan a la liana entre sus contenidos y mensajes apelando a la moral, al buen vivir y a las prácticas de buena convivencia.

Mi aporte a la antropología visual es la creación de un documental etnográfico a través del cual se representa visualmente el viaje que realiza la Ayahuasca desde su cultivo hasta su consumo. Este documental me ha servido para explorar los espacios y prácticas donde se produce, circula y comercializa la ayahuasca, así como los contextos sociales e interacciones que lo rodean. Al tratarse de un tema como la ayahuasca, que despierta sensibilidades y abre puertas a otras dimensiones y realidades, el documental como lenguaje visual y auditivo me permitirán, a través de ambos elementos, incentivar la apertura de otras sensibilidades, así como a la reflexión de las complejas dinámicas sociales que se generan en torno a la ayahuasca.

# **CAPÍTULO 1: SOBRE EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN Y SU MARCO CONCEPTUAL**

## **1.1 Presentación del problema de investigación**

El consumo de ayahuasca se viene incrementando con el tiempo y en la medida en que la globalización y el marketing lo permiten. Cada vez son más los debates a nivel mundial que se generan en torno a las propiedades terapéuticas y farmacológicas de esta planta. Sin embargo, en muchos países del mundo la circulación de este brebaje está siendo penado y restringido legalmente.

En el Perú la ayahuasca es considerada patrimonio cultural de los pueblos indígenas de la cuenca amazónica y tanto su consumo como producción es legal, sin embargo, los discursos que la envuelven se encuentran alejados de los ámbitos educativos y medicinales a nivel nacional, siendo los discursos que hacen referencia a comunidades indígenas, experiencias sensoriales y místicas las que tienen mayor popularidad. Así mismo, no existen regulaciones ni fiscalizaciones a nivel estatal sobre la producción y consumo de esta planta.

Visibilizar las cadenas de producción de la ayahuasca me ha dado información sobre las transformaciones sociales y económicas que se vienen generando con el tiempo en los

aspectos económicos y sociales, para entender cómo se van construyendo los nuevos discursos que envuelven el consumo de la ayahuasca, así como para analizar los vínculos sociales que se encuentran dentro de los procesos productivos de esta planta. De igual manera, hacer una revisión de algunas de las redes por donde circula la ayahuasca en Iquitos me permitió conocer las motivaciones e intereses que promueven la circulación de la ayahuasca.

Las preguntas que me sirvieron como entrada a mi investigación fueron:

¿Cuáles son los discursos, prácticas y materialidades que se dan en torno al proceso de circulación de la ayahuasca desde su cultivo hasta su consumo en la ciudad de Iquitos?

Secundarias:

¿Qué discursos tienen las personas involucradas en los circuitos de la ayahuasca sobre la misma?

¿Cuáles son los entornos y prácticas de producción y comercialización de la ayahuasca en Iquitos?

¿Cómo son los procesos de transformación de la ayahuasca?

¿Qué objetos y prácticas son complementarios a la comercialización y consumo de la ayahuasca?

## **1.2 Aproximaciones al estudio de la Ayahuasca de la Amazonía Peruana.**

Para empezar a describir las materialidades, discursos y prácticas que se dan en torno al proceso de circulación de la ayahuasca desde su cultivo hasta su consumo en la ciudad de Iquitos, he revisado trabajos de investigación antropológica sobre la Ayahuasca y el chamanismo en la Amazonía Peruana, así como artículos referidos a la internacionalización de la Ayahuasca.

En primer lugar, considero importante ubicar mi investigación dentro del contexto amazónico en términos de significaciones e interpretaciones, para lo cuál tomo como referencia a Peter Gow en su artículo *“La vida monstruosa de las plantas”* quien afirma

que existe una diferencia entre las representaciones de la flora de la Amazonía de quienes son de allá y de quienes no. Mientras que para los foráneos la selva es sólo un medio ambiente, donde sus habitantes son un nexo del vasto territorio, para las personas que habitan la selva se trata de un “*sistema de significados de gran riqueza*”<sup>1</sup>. Esto es de vital importancia para mi investigación, puesto que la ayahuasca, en gran parte de la Amazonía, es considerada una planta maestra, que contiene espíritu, concede información, cura enfermedades y transforma a quien la consume. De la misma manera sucede con otras plantas y con los espacios que conforman la selva. Por otro lado, la mirada foránea óccidental, como bien señala Gow, tiene otras formas de interpretar el consumo de la ayahuasca y su acercamiento a otras plantas en sí. De hecho, existen discursos que ubican a la liana como una planta que simplemente contiene componentes curativos en un ámbito científico y dejan de lado los vínculos tradicionales que se han tejido durante años entre los pueblos, y esta planta.

Con el pasar del tiempo y bajo las circunstancias de los contextos económicos, políticos y sociales algunas tradiciones van cambiando. La selva y lo urbano se entremezcla dando lugar a nuevas prácticas, técnicas reinventadas y discursos en torno a la ayahuasca y al chamanismo. A lo largo de este capítulo intento dejar en evidencia los estudios que se han generado con respecto a la ayahuasca y los textos que me sirven como referencia para acercarme a mis preguntas de investigación, donde las interpretaciones y puntos de vista con respecto a la ayahuasca están en constante diálogo y debate.

Este segmento se basa principalmente en 3 ámbitos en los que la Ayahuasca ha tenido especial protagonismo: el de las tradiciones indígenas, el terapéutico y el turístico. Asimismo, considero que el uso de la ayahuasca es bastante permeable, lo que genera que su estricta permanencia en algunos de esos ámbitos tenga límites confusos y delgados, por ello he realizado 7 sub capítulos para tener más precisión en lo expuesto. Me permito recurrir, a la tan común figura metafórica que se usa para nombrar a esta liana, pues los discursos y prácticas que la acompañan son igual de dóciles, escurridizos y enigmáticos que

---

<sup>1</sup> Gow Peter. “La vida monstruosa de las plantas” En Amazonía Peruana-vol.8, no.14

una serpiente, permitiendo entrelazar lo tradicional con lo turístico y terapéutico de muchas maneras.

### 1.2.1 Generalizaciones sobre la Ayahuasca.

Ayahuasca es una palabra quechua que cuenta con varias interpretaciones para su significado, entre las más comunes están: “*soga del alma*” “*soga de los muertos*” “*soga del ahorcado*” “*enredadera del alma*”. El nombre científico de esta planta es *Banisteriopsis caapi* y es una liana que se consumía tradicionalmente en una pequeña región de la frontera entre Perú y Colombia, Ecuador y Perú y en la Región de Ucayali. Los pueblos originarios que han usado esta planta la han nombrado de acuerdo a sus propias lenguas; por ello la encontramos con diversos nombres nativos: caapi, dápa, mihi, kahi, natema, pindé, yajé, entre otros. “La bebida usada en la profecía, adivinación, brujería y medicina está tan profundamente arraigada en la filosofía y mitología nativas, que no cabe duda de su gran antigüedad como parte de la vida aborígen” (Evans y Hofmann:1979:120).

La antigüedad del consumo del Ayahuasca es un tema controversial entre algunos antropólogos. Gow y Chaumeil (Chaumeil:2012:419) proponen que el uso de la Ayahuasca nació en las urbes de la Amazonía y que fueron insertadas hacia las comunidades indígenas en respuesta a la necesidad de repotenciar la identidad indígena. Con respecto a estas investigaciones profundizaré más adelante, ya que existen varias etnografías que dan cuenta de dichas hipótesis.

Por otro lado, el pueblo Shipibo defiende la antigüedad ancestral del uso de esta planta, considerándose a sí mismos como los “legítimos guardianes del ayahuasca” (Favaron:2017:21). Ellos la llaman *Onin* o *Nishi cobin*. Favaron recoge el testimonio del doctor Shipibo Shenan Sheka quien considera “que afirmar que el uso visionario del

ayahuasca<sup>2</sup> fue iniciado por los mestizos es una falta de respeto y una ignorancia desmedida” (Favaron 2017:21). Así mismo, naciones de la familia airo-pai, así como naciones de la familia lingüística pano y jíbara tienen en común el uso de la ayahuasca y “*el reconocimiento de la fuerza espiritual de sus médicos visionarios*” (Favaron 2017: 15) .

La investigadora Perez Gil en su estudio sobre las comunidades Yaminawa, Yawanawa y Txitonawa, quienes pertenecen a la familia lingüística pano<sup>3</sup>, reafirma los testimonios antes descritos con respecto al uso tradicional indígena del Ayahuasca. Perez Gil argumenta que en estas comunidades tanto hombres como mujeres consumían habitualmente este brebaje como parte de su desarrollo hacia la adultez.

“...el consumo de ayahuasca y otras sustancias chamánicas disminuyó considerablemente si comparamos la situación presente con aquella descrita por Ricardo Álvarez Lobo (comunicación personal), quien explica que, cuando se encontró con los Yaminawa recién contactados a comienzos de la década de los sesenta, todos los hombres, e incluso mujeres y jóvenes, tomaban ayahuasca casi diariamente, y pasaban las noches cantando”. (Perez Gil:2004:185).

Es decir, el camino hacia el chamanismo no era algo singular, sino propio de la mayoría de habitantes de la comunidad. La autora refiere que uno de los principales motivos que tenían para acercarse a los conocimientos chamánicos era curar las enfermedades y defenderse de los ataques de brujería, causas que estarían íntimamente relacionadas entre sí. De igual manera, Perez Gil afirma que el contacto con poblaciones mestizas hizo que el consumo de este brebaje disminuyese notablemente, ya que los arduos retos a los que se debían enfrentar para llegar a ser chamán fueron, en su mayoría, dejados de lado por nuevas formas de intercambio económico y social. “Este proceso tiene como consecuencia la progresiva y creciente esoterización de estos conocimientos, a los que tradicionalmente tenían acceso todos los hombres, e incluso algunas mujeres. Por lo tanto, es sólo

---

<sup>2</sup> Pedro Favaron usa el término Ayahuasca a diferencia de las otras investigaciones revisadas donde se utiliza el término ayahuasca.

<sup>3</sup> “*tienen una proximidad cultural, lingüística y, en el caso yaminawa y txitonawa, también sociopolítica lo suficientemente cercana como para justificar un abordaje comparativo*(Perez Gil:2004:180)

recientemente cuando la práctica chamánica se ha concentrado en manos de unos pocos, y aparece así la figura del “especialista”” (Perez Gil:2004:193).

La investigación de Perez Gil es sólo un ejemplo para entender el funcionamiento de las sociedades antes de la llegada de los primeros colonizadores a la Amazonía, sus visiones en torno al desarrollo humano, la constitución de sus sociedades y el uso de brebajes como herramienta de poder y conocimiento. Sin embargo, se sabe muy poco sobre los orígenes y la expansión de la Ayahuasca en tiempos pre-hispánicos. Existen investigaciones que dan cuenta del uso de esta planta en tiempos coloniales en la Amazonía y sobretodo de su expansión en la época del boom cauchero (Labate:2014). Tema sobre el que profundizaré más adelante.

### **1.2.2 Composición química de la Ayahuasca:**

La Ayahuasca ha sido ampliamente estudiada en el ámbito científico. En el libro “Plantas de los Dioses” que hace una recopilación de información sobre plantas alucinógenas que han tenido mayor importancia en diversas sociedades alrededor del mundo, cuentan que la primera muestra de Banisteriosis fue recolectada por el explorador y botánico inglés Spruce en 1851. Dichas muestras se encuentran en el Royal Botanic Garden de Kew desde 1969.

“A los primeros alcaloides aislados de Banisteriopsis se les llamó telepatina y banisterina pensando que se trataba de nuevos descubrimientos. Investigaciones químicas posteriores revelaron que estas sustancias eran idénticas al alcaloide harmina, aislado con anterioridad en el estudio de la gamaza Peganum harmala. Los Alcaloides secundarios de Peganum, harmalina y tetrahydroharmina, también aparecen en Banisteriopsis. Los principios activos son de índole alcaloide y también se encuentran en otros alucinógenos”(Evans y Hofmann:1979:123).

La Ayahuasca contiene harmina y tetrahydroharmina, que son alcaloides de tipo beta-carbolina que inhiben la monoamino oxidasa (MAO). Estos inhibidores, que muchas veces

son usados en antidepresivos, son los que generan efectos gastrointestinales como náuseas y vómitos, motivo por el que en muchas culturas de la Amazonía la ayahuasca ha servido principalmente como una purga para limpiar el cuerpo físico de todo tipo de toxinas.

De acuerdo a las investigaciones presentadas por Luna, la harmina presente en la Ayahuasca llamó la atención de médicos alemanes que en la década de los años veinte investigaron, no sólo sus propiedades a nivel del sistema central nervioso, sino también en tratamientos para pacientes que sufrían otro tipo de desórdenes como el *postencefalítico Parkinsonismo* (Luna 1986:54). Así mismo, diversas investigaciones científicas<sup>4</sup> coincidieron con los usos que le dan los médicos nativos a la ayahuasca, en cuanto a sus acciones vomitivas y antihelmínticas, debido a la harmina y harmalina presentes en la Ayahuasca.

La liana Ayahuasca, por lo general, es cocinada por largas horas con otras plantas para que potencie su característica de alucinógeno, a ese brebaje también le llaman Ayahuasca, entonces en muchos casos cuando escuchamos hablar sobre “toma de Ayahuasca” ó “ceremonias de Ayahuasca” se refiere al brebaje que resulta de la cocción antes mencionada. Las plantas que se usan como complemento para activar las visiones contienen, en su mayoría, un psicoactivo llamado dimetiltriptamina (DMT) que se encuentra en diversas plantas, como la chacruna, el ocoyagé ó sameruca, entre otras. Cada chamán o cocinero de Ayahuasca tiene su propia forma de preparar el brebaje y la combinación de plantas que usan en dicha preparación varía de acuerdo a cada cultura y persona que la cocina. Oscar Calavia hace un recuento de algunas investigaciones que dan cuenta de la diversidad de ayahuasas que se conocen entre algunos pueblos de la amazonía “Los Aguaruna usan o usaban( Brown, 1985, p.58) dos variedades de liana; los Sibundoy (Ramires de Jara; Castaño, 1992, p290) tres, los Matsiguenga (Shepard, 2005, p. 201) cinco; y los Siona (Langdon, 2005, p.17) más de dieciséis” ( 2014:11).

---

<sup>4</sup> “Rodríguez and Cavin (1982) observó que plantas tropicales usadas por nativos Sudamericanos producen una variedad de alcaloides relacionados con la isoquinolina y la triptamina que no solo son alucinógenos, sino potentes eméticos con una amplia gama de otras actividades biológicas, incluidas las propiedades antimicrobianas y antihelmínticas”(Luna,1986:54)

Eduardo Luna en sus investigaciones reconoce diversos tipos de Ayahuasca: cielo Ayahuasca, lucero ayahuasca, trueno ayahuasca, etc. Los chamanes las diferencian entre sí por los tipos de visiones que producen cada una (1986:151). Stephan Beyer en su libro “*Singing to the Plants*” cuenta que los chamanes que entrevistó clasifican los tipos de Ayahuasas en: roja, blanca, amarilla y negra y cada una de ellas es usada para diversos propósitos a los que se quiere llegar en cada ritual o toma de ayahuasca. También, hay otro tipo de factores que determinan los efectos que generará la Ayahuasca según los estudios de Beyer, por ejemplo: el clima, el suelo, la edad; y otras características alrededor de la planta. Para muchos chamanes la planta que crece en las profundidades de la selva es más potente que cualquier otra y por ello buscan las llamadas “*plantas abuelos*” (Beyer:2010) que se encuentran en lugares lejanos y secretos. Otros chamanes plantan Ayahuasca en lugares cercanos a sus viviendas ó en lugares escondidos en el monte. Por otro lado, Oscar Calavia Saez nos cuenta que “ los Kaxinawá (Lagrou:2000:35) hablan de 4 variedades de la sustancia: blanca, azul, roja y negra, cada una como parte del cuerpo de Yube (la anaconda mítica que encarna la liana con propiedades diferentes, siendo que las coloridas propician bellas visiones y la blanca y la negra están relacionadas con efectos maléficos” (2014:11). Calavia cuenta que en una ceremonia de ayahuasca en la que participó en la aldea Yawanawa del río Gregorio el chamán contó sobre los efectos que generaría el brebaje que les ofrecía, pues había reducido los elementos que generaban vómitos ó diarreas durante la sesión. “La ayahuasca es el centro de una experimentación extensiva con la flora local, que por lo demás no está en absoluto cerrada a la posibilidad de ensayos con sustancias exógenas”(2014:11). Calavia afirma que gran parte del saber sobre la fitodiversidad amazónica no se encuentra completamente catalogada debido a la densidad del vasto y denso territorio selvático, pero también porque los criterios usados por los botánicos, no son necesariamente los mismos que usan los nativos, quienes además protegen con desconfianza sus conocimientos debido a los abusos políticos dentro de las investigaciones etnobotánicas o etnofarmacológicas que se han dado con anterioridad. “Esas olas de desconfianza se deben no solo a la amenaza de un biocolonialismo global, sino también a las restricciones privadas de chamanes individuales, y como tal objeto de una red de intercambios de alto valor” (Calavia:2014:12).

La Ayahuasca y el brebaje que resulta de su cocción son fuentes inagotables de experimentaciones e investigaciones que se vienen realizando en el ámbito científico. Por otro lado, el conocimiento chamánico es extenso y así mismo lo son los saberes que conservan las culturas Amazónicas con respecto a los poderes y propiedades que guardan sus tradiciones en los ámbitos medicinales referidos a plantas maestras como la Ayahuasca.

### **1.2.3 Ayahuasca y chamanismo**

Es importante tomar en cuenta la fuerte relación que existe entre la Ayahuasca y el chamanismo, aunque no son inseparables, se ha encontrado que en muchas culturas de la Amazonía ambas han estado fuertemente vinculadas y es necesario entender esos vínculos y las formas en que ambas se relacionan, como parte de una forma de vivir, sentir y pensar el mundo. Pedro Favaron en su libro *“Las visiones y los mundos”* cita a la pensadora shuar Raquel Antún quien sostiene que “nuestros mayores por la experiencia de muchos años conocen el mundo real y el irreal. El real es el que vemos tomando natem (ayawasca) o maikiuna (floripondio) y el mundo irreal es el que vivimos cada día, en el que nos desarrollamos (1991:62-63)” (Favaron.2017:16). En este testimonio describen la importancia de acceder a otros planos de realidad y el poder que genera adquirir esos conocimientos. La ayahuasca, así como otras plantas, cumplen con el rol de mediar entre los mundos reales e irreales, por tal motivo las plantas son consideradas sujetos con agencia que establecen puentes y diálogos con otros seres espirituales. A esto Oscar Calavia llama “diálogo entre diversos sujetos del universo” (2014:16) lo que nos permite entender las redes que se forman alrededor del sistema de creencias que albergan herramientas y técnicas complejas para poder acceder a formas de comunicación con la naturaleza y el cosmos en la Amazonía, donde a su vez existen jerarquías para acceder a diversos estados, que serán los que permitirán el diálogo con los seres espirituales para traer información de todo tipo al plano terrenal. Asimismo, Oscar Calavia Sáez en su artículo “Teorías, actores y redes de la Ayahuasca” explica que el uso que se le da a la Ayahuasca depende de las tradiciones culturales de los diversos pueblos del Amazonas. En algunas comunidades esta

planta se usaba para tener contacto con los espíritus, en otras era una purga para limpiar el cuerpo, en otros casos la finalidad eran las visiones, así como otros la usan para hacer brujería. Pero siempre ha sido una planta directamente vinculada al Chamanismo por su fuerza y poder espiritual.

Eduardo Luna define la idea central del chamanismo como la conexión del mundo supernatural con la experiencia estática del chamán. Asimismo hace un recuento de cuatro componentes importantes en el Chamanismo: el contacto con el mundo espiritual, el chamán como doctor de un grupo de personas, la ayuda de espíritus que lo inspiran y por último sus experiencias estáticas y extraordinarias (Luna,1986:14). De igual manera, Chaumeil menciona las diversas pautas que existen en algunas comunidades de la Amazonía, a través de los diversos procesos de selección ó iniciación para convertirse en chamán, puesto que algunos deben pasar años de aprendizajes a través de largos periodos de dietas, otros, una revelación o un sueño serán suficiente (por ejemplo, el caso de los Yagua)<sup>5</sup>. No cabe duda que ser chamán implica un manejo de conocimientos complejos y diferentes a los del resto de las personas y por lo tanto es un rol que implica ser poderoso en cualquier comunidad, así lo refleja Chaumeil en sus investigaciones donde comenta que en numerosas tradiciones chamánicas las nociones de ver, saber y poder son conceptualmente muy cercanas (chaumeil:1983). Asimismo, Chaumeil destaca que ser chamán implica tener sus propias formas de aproximarse a la medicina, si bien es cierto los conocimientos se traspasan de maestro a alumno, cada quien adquiere diversos poderes y secretos del mundo espiritual “es imperativo basar nuestro estudio en un número importante de informantes y de casos y confrontar sistemáticamente cada información en función del interlocutor y del lugar que ocupa en la jerarquía chamánica y del lugar donde ejerce” (Chaumeil.1983:75). Con lo cual este autor nos grafica la importancia de la experiencia personal de cada chamán en los estudios sobre chamanismo para poder sacar conclusiones generales en torno a las formas comunes de trabajo en este ámbito.

Las investigaciones sobre chamanismo y culturas Amazónicas que presenta Pedro Favaron cuentan con una amplia descripción sobre el perspectivismo amazónico, donde pensar es

---

<sup>5</sup> Jean Pierre Chaumell Una manera de vivir y actuar en el mundo: Estudios de chamanismo en la Amazonía.

vivir y eso equivale para todos los seres de la naturaleza “desde los más pequeños organismos hasta los Dueños de la medicina, desde las plantas hasta los humanos. Cada especie tiene su propia perspectiva.” (Favaraon, 2015:34). Asimismo Favaron hace una amplia descripción del sistema que enmarca a la ayahuasca y a otras plantas dentro de la cultura Shipiba

*“Se trata de seres con facultades y conocimientos extraordinarios; Espíritus Maestros que enseñan a los seres humanos y les transmiten su fuerza curativa. Los médicos que entran en relación con los Dueños<sup>6</sup> de la medicina, se vuelven, poco a poco, semejantes a estos seres trascendentales. Además de los Dueños de cada planta medicinal, existe una suerte de naciones espirituales, que se conocen con el nombre genérico de Chaikonibo y de Inka. Los Chaikonibo son considerados ancestros que siguen viviendo de la manera antigua. Nunca transgredieron los principios vitales establecidos por los Inkas y por el Gran Espíritu (Nete Ibo). Sus conocimientos medicinales aún se hallan vivos en los mundos supra-sensibles, donde tienen sus casas y viven de forma armoniosa. Son los dueños del mundo medicinal (raro nete); no de una planta específica, sino de la sabiduría ancestral.” (Favaraon, 2017:19).*

El chamanismo amazónico cuenta con un amplio espectro de plantas medicinales, que va más allá de la Ayahuasca. Por ejemplo el tabaco es una planta muy importante para conectar con otros mundos y es usada de manera complementaria con otras plantas medicinales. Incluso en muchas comunidades tiene un rol más importante que la ayahuasca y casi siempre está presente en todos los rituales. “Sin el tabaco no se puede usar ningún vegetal, dice Don Emilio. El tabaco purifica el cuerpo y expulsa la enfermedad. Como Johannes Wilbert escribió (1979:31), refiriéndose al chamán, “hace la respiración visible cargada de benevolencia, o sea el caso de maleficencia, que emana del chamán””(Luna,1983:159). En los reportes que hizo Eduardo Luna con varios de sus informantes concluye que el tabaco es, en cierto punto, más importante que la ayahuasca, ya que sirve de nexo entre los espíritus y el chamán. Lo mismo afirma Calavia cuando cita las descripciones de los rituales de Reichel-Dolmatoff (1975)<sup>7</sup> donde considera al tabaco

---

<sup>6</sup> Pedro Favaron en su libro “ Las visiones y los mundos” le atribuye el nombre de Dueños a “aquellas las entidades supra-sensibles, de extraordinarias fuerzas, capaces de actuar y producir efectos en los mundos sensibles”

<sup>7</sup> (Reichel-Dolmatoff, 1975, p. 155-167).

como “compañero casi inseparable de la ayahuasca, y agente chamánico mucho más común que ésta” (Calavia:2014:12).

Otro aspecto importante de entender dentro del chamanismo amazónico está relacionado al traspaso de conocimientos, saberes, principios, prácticas y narraciones que viajan en el tiempo y se enraizan dentro del patrimonio de las culturas indígenas “Así, los conocimientos ancestrales adquieren su legitimidad al tender sus vínculos con el pasado y , al mismo tiempo, ser capaces de expresar la experiencia particular de cada persona”(Favaron:2017:23). Favaron pone especial énfasis en las formas de transmisión de conocimiento que se producen entre las plantas y los médicos visionarios, transmisión que enaltece su poder, al haber sido pasada de generaciones en generaciones. Así mismo, describe los arduos procesos por los cuales pasa una persona que se desea iniciar como médico, quien debe de poseer talentos especiales para poder enfrentarse a las dietas de iniciación y a los rituales de sanación, incluso pone especial énfasis en la fuerza y valentía que se requieren para entrar en esta labor. Parte de esos complejos procesos de iniciación requiere consumir plantas y brebajes para acceder a la información ancestral. De hecho, no se ha llegado a determinar cuáles son los orígenes de la preparación del brebaje de Ayahuasca, muchos dicen que está relacionado con la creación de la humanidad siendo los mismos espíritus de las plantas los que dan y transmiten la información y el conocimiento (unión de DMT con inhibidores MAO) La ayahuasca en muchas culturas es la manifestación del poder chamánico, a través de quien conoce el poder de las plantas<sup>8</sup>. Asimismo Eduardo Luna recopila información de algunas étnias de la Amazonía , donde consideran que la ayahuasca es un ser vivo con espíritu propio a través del cual se adquiere poder y conocimiento para curar enfermedades, ver al enemigo, explorar los territorios, la naturaleza, viajar a través del tiempo, adquirir capacidades artísticas, etc. “Ayahuasca es para muchas tribus un gran maestro y un ser espiritual” (Luna:1986:60).

Existen muchas plantas poderosas que son fuente de gran conocimiento para muchos pueblos de la Amazonía. A muchas de ellas se les atribuye una esencia que hace que sean seres especiales, a quienes llaman Madres. “ La ayahuasca pertenece a la clase de planta

---

<sup>8</sup> Stephan V. Beyer. “Singing to the Plants” A guide to mestizo shamanism in the Upper Amazon.

con madres, un término usado entre los Shipibo, los Lamista, Los Campa y los Yagua” (Luna:1986:62). Sin embargo, entre la bibliografía revisada, encontré algunas diferencias con respecto al uso del término madre, pues para los Yaguas<sup>9</sup>, todas las plantas tienen una esencia o madre, son las generadoras de vida y son precisamente las madres de las plantas, quienes confieren el poder y la sabiduría a los chamanes. Las plantas con mayor poder para los Yaguas son los alucinógenos, a quienes llaman *harie wacar* (vegetales fuertes). Para ellos, todas las madres son diferentes entre sí y a través de sus diversas características se puede saber las propiedades que confieren.

“Las características de la madre de la ayahuasca adquiere diversas apariencias como: Fuego, candela, tizón, serpiente, perro, mono, pájaro, personaje, tiene velocidad, es de color marrón. Su olor es dulce y perfumado, su campo de acción es doble: La madre que vive en la “punta” de la planta “ramanuju rútica”, se traslada en el espacio; la que habita en el medio de la planta, en medio de las raíces “ramanuju rúthu paranemu” llega al límite inferior del universo kinitónu. Sus utilidades son múltiples, especialmente para acceder al conocimiento” (Chaumeil.1983:75).

Por otro lado Pedro Favaron está en desacuerdo con el término “planta madre” que se le atribuye a la Ayahuasca, “Por ejemplo, algunos “neo-chamanes” afirman que el ayahuasca es una planta de características femeninas y la consideran como una “madre”, lo cual es un error y sinsentido” (2017:21) Asimismo argumenta que los pueblos indígenas que usan esta planta como medicina desde tiempos antiguos, le atribuyen el género masculino a la ayahuasca que es mezclada con la chakruna de género femenino, por lo que resulta una cocción guiada por el principio masculino de la ayahuasca “Los médicos legítimos del pueblo shipibo afirman que el Dueño del mundo medicinal del ayawaska aparece con la figura de un Inka” (2017:22). Con respecto a autenticidades y originalidades es difícil encontrar las mismas interpretaciones sobre datos recogidos de sus cosmovisiones y formas de pensar en la Amazonía, pues hablamos de territorios alejados, que han pasado por grandes períodos de desplazamiento y colonizaciones, donde además predomina la oralidad y la transmisión de saberes de generación en generación. Por mi parte, uso el término femenino de la Ayahuasca, porque dentro de la bibliografía revisada he encontrado mayores

---

<sup>9</sup> Chaumeil 1983 .Ver, saber y poder

estudios que hablen de la Ayahuasca como una planta madre o que pertenece al grupo de las madres, y todas las personas involucradas en este documental etnográfico conciben a la Ayahuasca como tal.

Otro aspecto importante a tener en cuenta en el chamanismo, está relacionado a la imagen del chamán en una comunidad. Chaumeil explica esto haciendo énfasis en la raíz desde donde se originan los males o enfermedades (infortunio), que tiene que ver con un agente responsable “El infortunio obedece siempre a represalias o a la infracción de una regla que exige a su vez una reparación” (1983:89). Los argumentos sobre la enfermedad involucran a un responsable, por lo general es una persona enemiga que quiere hacer daño, y ese discurso es lo que mueve a los chamanes; por lo tanto, la sabiduría y el poder es tanto para el que cura como para el que hace daño asegura Chaumeil. “Todo chamán es necesariamente curandero y hechicero a la vez orientado hacia uno y otro polo según las motivaciones de su propia búsqueda” (1983:89).

Por tal motivo ser chamán implica entrar en la ambivalencia de ser bueno en un momento y caer en desgracia y ser condenado en otro momento. La dificultad de esta profesión radica precisamente en la responsabilidad que se le otorga a los chamanes por ser los responsables de hechos que no encuentran explicaciones concretas de sus causas. Sin embargo, como afirma Chaumeil, a pesar de ser personas que inspiren miedo a sus espaldas, también son indispensables y respetadas en sus comunidades. Este mismo autor hace un recuento de las investigaciones en torno al Chamanismo y considera importante entender las complejidades en las que se desenvuelven las nuevas configuraciones sociales, políticas y religiosas en las diversas comunidades Amazónicas, donde el Chamán deja de pensarse sólo como un intermediario entre dos mundos, para ser un agente de transformación. Por lo tanto, en estos tiempos es indispensable entender a la Amazonía y sus alrededores como lugares en donde co-habitan formas de pensar, sentir y vivir ancestrales y modernos que se vienen reconfigurando con el tiempo. Es por ello que Chaumeil enfatiza en la importancia de insertar al chamanismo no sólo en el ámbito espiritual e ideológico como parte de una práctica marginal, sino también como puerta para el conocimiento social y cultural al que acceden las personas de una comunidad (Chaumeil.1983:40).

#### 1.2.4 Mestizaje de la Ayahuasca

La ayahuasca viene circulando con las poblaciones indígenas de la Amazonía Occidental desde el siglo XVI, sin embargo, es en el siglo XX debido a la comercialización y explotación del caucho que muchos mestizos conocieron el brebaje de la Ayahuasca. (Losonczy y Mesturini: 2010).

El intercambio interétnico que se producía durante las jornadas del caucho generaba también el intercambio de saberes. “Historiadores y antropólogos han documentado su utilización en varias zonas de la región amazónica y han argumentado que la plasticidad de las representaciones asociadas con esta decocción y con su consumo en rituales la ha convertido en un soporte privilegiado de la circulación de objetos, saberes, rituales e individuos” (Losonczy y Mesturini: 2010:170) Las poblaciones mestizas empezaron a reconocer el valor de la Ayahuasca como brebaje revitalizador en medio de un contexto donde la falta de medicinas era lo normal. Con el tiempo, este brebaje llega con los inmigrantes a las capitales regionales “haciéndose conocida primero en los barrios marginales como “medicina de los pobres”, para verse luego revalorizada como emblema de una indianidad emergente, cada vez más integrada al espacio jurídico y político de la nación” (Losonczy y Mesturini: 2010:171).

Eduardo Luna narra un evento importante que da luces sobre la expansión de la Ayahuasca: En 1932 un grupo de civiles toman Leticia a la fuerza, lo que genera una Guerra entre Perú y Colombia. Eso llevó a la militarización de esta zona, donde había que reclutar soldados y así muchos curanderos locales fueron llevados a campamentos militares, donde se produce el intercambio de ideas y prácticas chamánicas (Luna:1986:28). Es en ese tipo de accionar dominante donde los intercambios se han dado durante mucho tiempo en la Amazonía, primero con la evangelización que hizo que el catolicismo sea parte importante del mundo curanderil y poco a poco con la llegada de nuevas religiones y sectas como: “Adventistas, Pentecostales, Evangelistas, Testigos de Jehová. Así mismo, cada vez aparecen nuevos

cultos incluyendo movimientos mesiánicos-milenarios que incorporan elementos religiosos de los Tupi-Guarani, Católicos y Protestantes” (Luna:1986:35). Todos estos sincretismos dan cuenta de la importancia de adquirir más conocimiento para la práctica del chamán, quien busca romper esquemas e ir en busca de elementos que contengan poder, de ahí la importancia de mezclar y sumar creencias (Luna:1986:35).

Dentro de las diversas denominaciones que existen para nombrar a un chamán hay una en especial que representa a un grupo de personas que no pertenece necesariamente a alguna étnia amazónica y que manejan el conocimiento medicinal de las plantas. Ellos son los Vegetalistas, mestizos en su mayoría. Esta autodenominación, como dice Luna, está también relacionada al conocimiento chamánico con elementos indígenas. Dar cuenta de las diferencias entre chamanismo indígena y vegetalismo mestizo es muy complicado, pues los conocimientos y técnicas van fluctuando en ambas direcciones. Sin embargo, Labate menciona que decir “medicina tradicional” también incluye ambas categorías, pero a nivel internacional tiene mayor prestigio el término Vegetalismo, que involucra extranjeros y curanderos envueltos en estas actividades. Es importante mencionar que para Labate, pueblos como el Shipibo, quienes fueron los primeros en expandir el uso de Ayahuasca en Perú, no se denominan Vegetalistas, puesto que cuentan con prácticas diferentes y propias de su pueblo. (Labate:2011).

Luna describe algunas de las características predominantes de los vegetalistas, como que pertenecen a la población mestiza y cuentan con amplia influencia de la cosmología Amazónica, sin embargo no se identifican con ninguna étnica en especial, ni con sus ancestros. Asimismo, la iniciación de este grupo de curanderos está dada por la vocación ó voluntad personal y el reconocimiento lo van ganando a través de la aceptación popular de sus comunidades y del grupo de vegetalistas. La intervención de sus maestros está relacionada a la protección contra ataques maléficos y a los cuidados de las dietas para su respectiva iniciación, pero los poderes que ellos adquieren están dados directamente por los espíritus de las plantas. Otro aspecto importante de los vegetalistas, es que las sesiones de ayahuasca que ofrecen no siempre tienen el objetivo de curar a alguien, sino también la de

reunir a colegas para aprender de las visiones o buscar algún tipo información (Luna:1986:43).

Los centros urbanos de la Amazonía han sido grandes receptores de curanderos y personas en busca de Ayahuasca, por lo que los pobladores de éstos lugares han encontrado en este brebaje un recurso para salir de la pobreza y adquirir visibilidad en el mundo.

Iquitos es una de las ciudades más importantes de la Amazonía peruana y dentro de la cuál se puede apreciar una amplia cultura de curanderismo. Marlene Dolkins en su libro “Visionary Vine” describe a Iquitos como una ciudad de grandes contrastes, donde existen una clase media y pobre mestiza, en su mayoría migrante, que se moviliza entre creencias y actitudes tradicionales, donde la educación, desarraigada de sus tradiciones, impone ideales que responden a un sistema económico capitalista. En esta etnografía Marlene (1972) da cuenta de la fuerte desintegración social que existe como producto de la pobreza, donde el uso del curanderismo está fuertemente ligado a prácticas de adivinación ó brujería relacionadas, en su mayoría, a temas amorosos. Para Marlene, la manera en cómo se construyen las ideas de amor y los valores que deben esperarse en hombres y mujeres, así como los roles que deben ser desempeñados en la sociedad son los motores que impulsan el uso de la magia en la construcción o destrucción de relaciones sociales. Así mismo, ella atribuye muchos de los males tratados en las ceremonias de ayahuasca como enfermedades causadas por grandes niveles de estrés, donde las dinámicas que vinculan al paciente con el guía son comparadas con sesiones de terapia psicológicas de Occidente.

Las formas de acceder a la información y al poder a través de la Ayahuasca va tomando diversos métodos. Así como del *Chamanismo Indígena Ayahuasquero* se pasa al *Vegetalismo Ayahuasquero* empiezan a aparecer nuevos términos, así como religiones que utilizan éste brebaje como medio de conocimiento y sabiduría. Los foráneos de la Amazonía, básicamente extranjeros, han sido parte clave en la expansión de la ayahuasca desde sus incios, ya sea a través de la documentación, investigación ó promoción de este brebaje, “que a su vez no pierde su connotación de “decocción misteriosa”, objeto tanto de fascinación como de terror, enraizada en el imaginario colonial del “salvajismo indio” (Taussig1986:90-100)” (Losonczy y Mesturini:2010). Dicho imaginario colonial sigue

impregnado entre muchas personas de la población local y nacional, pues en la medida en que este brebaje se vuelve popular su acceso se dirige a extranjeros; y en el caso se consume entre locales y nacionales, prima el acercamiento tabú y oculto que guarda la misma connotación de misterio y terror antes mencionada.

En la medida en que la Ayahuasca empieza a ganar terreno dentro del campo terapéutico y de algunas ONGs internacionales, muchos chamanes comienzan a hacerse conocidos en el medio turístico y viajan asentándose en el extranjero. En este punto empiezan a darse ciertas diferencias entre los chamanes que ofrecen el brebaje a los “Occidentales” y los chamanes respetados por las comunidades indígenas. Más adelante profundizaré con respecto a las categorías que implican relacionar a la ayahuasca con la identidad indígena, el turismo y la terapia.

Partiendo desde el punto de vista en que empiezan a aparecer otros espacios de encuentro entre occidentales y locales, donde las jerarquías y los roles de poder se invierten, vemos que los rituales se configuran como lugares donde se expresan las diferencias. Losonczy y Mesturini argumentan que la ayahuasca funciona como puente de dos grupos históricamente opuestos y alejados entre sí “Las categorías genéricas “Occidental” e “Indígena”, construidas en la ya larga historia de contactos mutuos, representan aquí los dos polos que delimitan un campo relacional que abarca a las Américas y a Europa” (Losonczy y Mesturini, 2010:172). Estas autoras afirman que el indígena busca en el occidental progreso material y económico dentro de una lógica de desarrollo, mientras que el occidental busca en el chamán recursos espirituales y terapéuticos alejados del progreso material y los valores mercantiles. Así mismo, sostienen que “El interés del habitante amazónico por el “Occidental”, localmente llamado gringo, mezcla de fascinación, de desconfianza y a veces de desdén, se topa con una imagen idealizada del indígena, traída por los turistas de la ayahuasca” (Losonczy y Mesturini, 2010:172). Asimismo estas autoras reconocen que los rituales chamánicos que están teñidos de sacralidad y solemnidad son aquellos que despiertan especial interés entre los extranjeros, debido a que se piensa que el poder chamánico radica en el origen indígena del chamán. Mientras que para los locales un buen chamán es aquel que demuestra sus destrezas en la lucha contra la brujería y los

conflictos sociales que trae consigo el paciente. El estudio de Losonscy y Mesturini sostiene que movimientos indígenas de reivindicación de los derechos étnicos, así como las ideologías ecologistas, junto con los movimientos contracultura de los años 60 y los estudios científicos y antropológicos sobre el uso de plantas psicoactivas buscan la resignificación de las prácticas y saberes chamánicos en una misma dirección. “La actual polifonía del “chamanismo” entre espiritualidad, terapia, conocimiento ecológico y emblema político abre nuevos puentes entre grupos locales en búsqueda de recursos y visibilidad internacional y un público occidental cultivado, en búsqueda de nuevos valores que deben concretizarse en experiencias sensoriales exóticas, a la vez individuales y compartidas” ( Losonczy e Mesturini:2010:180).

La ayahuasca y su ritual chamánico cruza fronteras sociales y étnicas generando así un posicionamiento de los grupos indígenas, que antiguamente eran vistos como alejados o atrasados, dentro de “una geografía jerarquizada según la lógica del progreso” (Losonczy e Mesturini:2010:180). Sin embargo, a nivel de relaciones económicas, los grupos indígenas siguen dependiendo del turismo étnico y el chamanismo internacional.

Esther Jean Langdon e Isabel Santana de Rose se refieren al Chamanismo Contemporáneo como el movimiento que se vincula con un contexto en el que los indígenas son una prueba de “el otro primitivo” quienes poseen un conocimiento ancestral especial para acceder a otras dimensiones de la naturaleza (2014:82). La idea de chamanismo va cambiando con el tiempo y deja de lado la idea de compartir una comunidad, una historia y una geografía. Así mismo, estas autoras mencionan que según los estudios sobre prácticas se identifican algunas características en común para *neo chamanes* y *new ages*, como: promocionar un chamanismo universal independientemente de su contexto cultural e histórico, individualismo y cumplir con objetivos de orden psicológico y terapéutico. Dichas características distan de lo que se ha estudiado sobre chamanismo indígena y su rol dentro de las comunidades, por lo tanto las diversas formas de chamanismo contemporáneo no se pueden explicar como el desarrollo histórico de las culturas indígenas, sino por el contrario, su orígenes se encuentran en la modernidad radical (Langdon y Santana:2014).

En concordancia con la idea de chamanismo contemporáneo y la expansión de la ayahuasca, se produce lo que Losonczy y Mesturini llaman “occidentalización del ritual de la ayahuasca” (2010:180), el cuál está dado por el uso de diversas herramientas correspondientes a diversas culturas y pueblos que tienen en común el uso ritual y la congregación grupal: cabañas de sudor, ejercicios de yoga y relajación, ayunos, círculos de palabras, etc. Si bien es cierto estas herramientas son mayormente encontradas en los lugares que ofrecen ceremonias de ayahuasca en centros especializados para turistas y extranjeros, también hay casos de comunidades indígenas que vienen intercambiando técnicas entre ellos para fortalecer su identidad, así como expandirse, pues anteriormente ya se había dicho que dentro de las características chamánicas estaba la capacidad de romper esquemas y adquirir poderes.

### **1.2.5 Identidad Indígena y Chamanismo Contemporáneo**

En el Perú, los conocimientos y el uso tradicional de la ayahuasca fueron nombrados Patrimonio Cultural de la Nación en el la Resolución Ministerial 836 del INC<sup>10</sup> en el año 2008. Luisa Elvira Belaúnde comenta, en su informe de patrimonialización del Kené Shipibo-Conibo y la Ayahuasca en el Perú, que se dan una serie de argumentos que apelan sobretodo al valor terapeutico del brebaje, debido a que la inciativa de patrimonializar la Ayahuasca vino de un grupo de médicos que necesitaban tener un respaldo legal sobre el uso de este brebaje, y no de algún pueblo indígena, lo que deja de lado cualquier otro tipo de valor que se le pueda dar a este brebaje. “En el pedido de patrimonialización, el uso de la ayahuasca es desetnicizado y desterritorializado, y el argumento de su poder como símbolo de identidad cultural es reemplazado por la afirmación de su función “ritual” y “sagrada” para todos los usuarios” (Belaunde: 2012:140) .Dentro de los sustentos para patrimonializar este brebaje se pide proteger a la ayahuasca de quienes tengan malas prácticas de consumo relacionadas al uso recreacional, experimental o comercial y cualquier otro uso que lo aleje de su condición de ritual/sagrado. Dicho argumento es cuestionado por Belaunde, quien

---

<sup>10</sup> Instituto Nacional de Cultura.

hace una reflexión sobre las definiciones de sagrado ligado a lo auténtico y profano relacionado al valor monetario con lo que advierte que el turismo chamánico se ha convertido en una fuente de ingresos para muchos curanderos indígenas, así como las terapias con ayahuasca tienen un valor monetario, dejando en claro que “lo sagrado” de la Ayahuasca es un concepto difícil de determinar y no es contrario a la comercialización de la misma.

En el Perú, consumir ayahuasca es legal sólo si es llevado a cabo por comunidades indígenas y centros terapéuticos. Rosa Giove, quien estuvo a cargo del informe de patrimonialización de la Ayahuasca, hace referencia a los vacíos legales y ambigüedades que existen con respecto a la medicina tradicional “...se reconoce el derecho de los pobladores a utilizar sistemas curativos acordes a su cultura de origen, pero el sistema oficial de salud ignora o podría castigar legalmente a los vegetalistas por “ejercicio ilegal de la medicina”, especialmente si se produjera algún efecto adverso”<sup>11</sup>. En el Perú el consumo de ayahuasca es ampliamente extendido y poco o nada regulado por las autoridades.

Como ya he mencionado antes, no todos los pueblos indígenas de la Amazonía han consumido ayahuasca de manera tradicional. Según antropólogos como Gow (1994) y Chaumeil (2012) este brebaje se posicionó en las comunidades indígenas como elemento de identidad para generar recursos y visibilidad dentro del mapa político y turístico en el mundo. “Gow en particular defiende la idea del chamanismo oeste-amazónico en el Perú actual como un fenómeno que se habría desarrollado en una economía simbólica de categorías raciales”. Este autor interpreta el chamanismo de ayahuasca como una tradición que nació en las ciudades amazónicas y fue exportada hacia grupos aislados para llegar a ser la forma dominante de chamanismo de la región (Chaumeil:2012).

En respuesta a dichos antropólogos Pedro Favaron (2017), reivindica el uso tradicional de la ayahuasca entre los pueblos de la familia lingüística pano y de la familia lingüística

---

<sup>11</sup> Rosa Giove. Inter-Legere. Revista do PPGCS/UFRN. Natal-RN, n.15, jul./dez., p. 238-245.

jíbara. Y argumenta que Gow estudió a pueblos nativos de la Amazonía, que efectivamente no usan la ayahuasca de manera tradicional. Estos pueblos serían los piro, matsiguenga y asháninkas, quienes fueron víctimas de las explotaciones caucheras, motivo por el cual, algunos de ellos, adquirieron el uso del ayahuasca.

Glenn H. Shepard Jr (2014) realiza una etnografía sobre la reciente introducción de la Ayahuasca entre los pueblos nativos de la Amazonía con énfasis en los Yora y Matsigenka. En su revisión histórica sobre estos pueblos cuenta que después del colapso del boom cauchero en 1917, los Yora o Nahua se desplazaron a la cuenca del río Manu-Mishagua, donde se hicieron conocidos por asaltar campamentos de los Mashigenkas en los afluentes del Manu, así como a un grupo de marinos que intentaban inaugurar la carretera trans amazónica en el gobierno de Belaunde. Luego, los Yora ocuparon la parte superior del Mishagua para recibir asistencia de misioneros Protestantes y Católicos, quienes se encontraban en Sepahua en el río Urubamba. Dichos misioneros habían venido buscando contacto con más étnias a través de guías nativos desde mediados de los años sesentas. Jose Choro, líder Yaminahua establecido en Sepahua, fue un intermediario y benefactor de las relaciones comerciales entre los Yora, los madereros y los misioneros. Antes de la llegada de la Ayahuasca, en esta comunidad se realizaban casi a diario ceremonias sanadoras con cantos, donde se ingería un brebaje que provenía de una liana del género *Paullinia* a la que llamaban *Tsimo* y producía náuseas, sudoración, visión borrosa y sombrías alucinaciones. Choro, quien además de introducir la Ayahuasca entrenó a chamanes Yora en el uso de este brebaje, generando fuertes vínculos religiosos y políticos así como monopolizando negociaciones con foráneos durante muchos años y casándose con 3 mujeres Yora. En menos de un año, los Yora ya habían reemplazado su brebaje aludiendo que *tsimo* era malo y que la ayahuasca les daba mayor sensación de intoxicación sin los efectos secundarios que les producía *tsimo*. Shepard alude que Choro tuvo que ver en dichas connotaciones negativas sobre *tsimo*, para así mantener el control de los Yora, quienes usan el nombre Yaminagua *xori* para denominar tanto a la liana como al brebaje de la ayahuasca. Los chamanes Yora eran llamados *Kokoti* palabra que vienen del verbo succionar, puesto que para sus prácticas de sanación además de usar el tabaco y los cantos, succionaban los males del cuerpo de los pacientes y escupían para ver si en la saliva salía sangre, lo que sería

signo de enfermedad en el paciente. A comienzos del año 1984 los Yora tenían todas esas prácticas de sanación integradas con el chamanismo ayahuasquero. Shepard cuenta que durante su trabajo de campo entre 1995 y 1997 se registraban ceremonias de Ayahuasca casi a diario en lugares públicos donde eran invitados pobladores, antropólogos, turistas, fotógrafos y todo tipo de testigos, lo que contrasta con las ceremonias de ayahuasca de los Matsigenkas, que eran más cerrados y modestos en sus ceremonias chamánicas. Shepard también investiga sobre el desplazamiento de los Matsigenkas y cuenta que tienen una historia similar a la de los Yora, con quienes además tuvieron grandes enfrentamientos a lo largo del tiempo. Cuenta que los Matsigenkas están estrechamente relacionados a los Ashaninka o Campa del río Ucayali y también pertenecen a la familia lingüística Arawak, quienes han sido conocidos a través de documentos coloniales por habitar el río Urubamba. Desde principios hasta mediados de los años 1800 entraron a la cuenca alta de Madre de Dios. Durante la época del caucho fueron valorados por su carácter pacífico, así como perseguidos por las expediciones esclavistas, haciéndolos huir de las riveras del río a zonas remotas. Los Matsigenkas ocuparon la mayor parte del Manu a partir de los años sesentas cuando misioneros protestantes, a través de guías nativos, decidieron juntarlos en la comunidad de Tayahome. Así mismo Shepard asegura que los Matsigenkas ya conocían la Ayahuasca previamente, cultivaban más de seis tipos diferentes de esta planta y dicen haber recibido esta planta de chamanes que provenían del cielo, lo cual denota su larga trayectoria usando Ayahuasca. Shepard comenta que esta comunidad aprendió sobre la mixtura de la Ayahuasca con Chacrana (*Psychotria Viridis*) (DMT) a partir del contacto con sus vecinos del río Urubamba, quienes la llaman del mismo nombre (chacrana), lo que refleja la relación entre poblaciones nativas y mestizas del río Ucayali. Las Poblaciones del Manu llaman a la Chacrana *orovampashi (hoja de Urubamba)* y entre los Matsigenkas se le conoce como *pijirishi*, "*Psychotria mala*," o *yako- mamashi*, "*planta de anaconda*" y es reconocida como una planta peligrosa usada para hechizos de las tribus rivales como los Shipibo y los Piro, por lo que genera malas visiones de murciélago y serpientes. Los matsigenkas usan otro tipo de *Psychotria* que no genera malas visiones, sino por el contrario, produce visiones de gente feliz y bailando, a este tipo de *Psychotria* la llaman *orovampa-sano (verdadera hoja de Urubamba)* (Shepard:2014:21). Los testimonios de Shepard cuentan que en esta comunidad no preparan Ayahuasca sola, como lo hicieron

hasta los años cincuentas aproximadamente, donde la cocinaban por más de 10 horas hasta que quedara tipo miel. En la actualidad este brebaje va acompañado de *orovampa-sano* y se puede beber incluso cuando está líquida, su cocción no demora más de 6 horas. Tanto a la planta como al brebaje le denominan *kamarampi* (Shepard:2014:22), que significa medicina vomitiva, lo que demuestra su rol principal de purificar y limpiar el cuerpo. Los Matsiguengas usan la Ayahuasca para lograr sus objetivos de caza, en vez de usarla con fines terapéuticos como muchos otros pueblos. Así mismo, ellos establecen temporadas para consumir o prohibir la toma de ayahuasca que están directamente relacionadas a signos ecológicos. Los chamanes Matsiguengas son pocos y son considerados especialistas, usan principalmente el tabaco, incluso, la palabra que usan para referirse a chamán es *seripigari* (Shepard:2014:22), que significa “*persona intoxicada con tabaco*”. Sus herramientas para curar son básicamente el tabaco y la extracción de objetos. Tienen diversas formas de preparar el tabaco, pero la más usada ha sido la inhalación, algunas veces puede ser mezclada con Ayahuasca para repotenciar las cualidades del tabaco. Para iniciarse como chamanes deben tomar una planta con propiedades alucinógenas más fuertes que la ayahuasca que es *Brugmansia* ellos la llaman *kepigari*, que significa intoxicado, bajo los efectos de esta planta ellos deben caminar por la selva sólo en busca de los espíritus. Así mismo, quienes consumen Ayahuasca para salir a cazar no tienen mayor relación con los chamanes de la comunidad. Otra herramienta de curación que se ha incorporado en los últimos tiempos, como consecuencia de los intercambios con los Asháninkas, son los baños de vapor que ellos llaman *tsimpokantatsirira*. (Shepard:2014:23). Estas sesiones de vapor se dan a modo de alternativa, a las cada vez menos aceptadas sanaciones de chamanes con tabaco y ayahuasca, sobretodo en lugares donde han habido más misioneros evangélicos. Las personas que ofician estas ceremonias de vapor son tanto hombres como mujeres, quienes usan este ritual como herramienta para extraer objetos que representan el daño del paciente. Para Shepard las prácticas modernas de tomas de Ayahuasca han fusionado rituales de curación con las prácticas de caza generando ceremonias que incluyen fines terapéuticos y grupales, desplazando a su vez, a las mujeres chamanas que antiguamente eran las que tenían mayores conocimientos sobre las plantas medicinales y que en la actualidad sólo se encuentran liderando sesiones de baños de vapor a discreción.

Shepard encuentra algunas diferencias y similitudes entre el chamanismo Yora y el Matsigenka con respecto a la interpretación de visiones y a los cantos. Por ejemplo para los Yora como para muchos Amazónicos de la familia lingüística Pano y los Yaminagua las anacondas son reconocidas como el espíritu Madre de la Ayahuasca (Shepard:2014:29). Los Matsiguenkas consideran las aves, como los colibríes ser espíritus de las planta, para ellos las serpientes representan lo maléfico. Así mismo, este autor comenta que los cantos de los Yora y de los Yaminagua, quienes pasan mucho tiempo cantando a sus pacientes, consisten en poesías cantadas bajo una estructura narrativa, mientras que los Matsiguenka tiene cantos menos estructurados, donde predominan onomatopeyas, cantos arcaicos y palabras ininteligibles. En ambos grupos indígenas las plantas psicoactivas son realizadas en pequeños grupo sin fines necesariamente de sanación, donde el chamán no es el centro del ritual. Antiguamente estas sesiones se daban para ver temas de agricultura, caza, o guerra en el caso de los Yora, donde predominaba el interés por el trabajo y la solidaridad comunitaria en vez de la curación.

Shepard cuestiona los lineamientos y criterios que existen para establecer normas que protegen o castigan a quienes consumen psicotrópicos y no pertenecen a comunidades nativas, pues él mismo menciona estos dos casos de comunidades amazónicas que incorporaron la Ayahuasca a sus culturas. Por ejemplo, este autor reflexiona sobre la aparición de União do Vegetal in Brazil al mismo tiempo que los Matsiguenka incorporaron el brebaje de la Ayahuasca a comienzo de los años sesentas. De igual manera, hace el paralelo entre la llegada del Santo Daimé a Bélgica en los 80s con la llegada de la Ayahuasca en las comunidades Yora. Estos hechos rebelan cuestionamientos importantes sobre términos como “tradición”, “modernidad”, “indigeneidad” y “autenticidad” que hacen que Shepard compare los procesos que han vivido estos pueblos al interior de sus culturas en tiempos de cambios, con la aparición de grupos religiosos basados en espiritualidad indígena como The Native American Church y las religiones ayahuasqueras de Brazil. Este autor afirma que los argumentos para legalizar la ayahuasca en países Amazónicos se focalizan en la idea de la libertad de religión o en la protección de las prácticas tradicionales terapéuticas, sin embargo ni en el caso de los Matsiguenkas ni en el de los Yora la introducción de la ayahuasca tuvo que ver con dichos motivos, sino más bien con

que eran brebajes más potentes y eficientes que los anteriores. Para Shepard sería interesante encontrar un caso sobre la legalización de la ayahuasca que se base en el derecho a la *“novedosa experiencia radical de alteridad”* (traducido por mi) (Shepard:2014:35) en vez de establecer los precedentes ya usados de libertad de religión, diversidad terapéutica y prácticas indígenas milenarias. Shepard llama a la reflexión sobre el dinamismo y la diversidad de las prácticas shamánicas urbanas e indígenas que forjan límites superficiales en nociones referidas a “ellos”-“nosotros”, “global”-“local”, “moderno” y “tradicional” (Shepard:2014:35). De igual manera este autor cuestiona lo que sucedería con el devenir de las prácticas espirituales indígenas si éstas no fueran ampliamente protegidas. Añadiendo a esta reflexión, como ya he expuesto anterioremente, siempre está el riesgo del “bioclonialismo global” así como la usurpación de saberes por parte de instituciones o personas que siguen olvidando los créditos de comunidades indígenas que buscan preservar sus culturas.

Voviendo al caso de los Yaminawa<sup>12</sup> antes mencionado, donde todos los pobladores consumían ayahuasca casi cotidianamente y la práctica chamánica era parte del desarrollo hacia la adultez, Perez Gil (2010) argumentaba que desde el contacto con otras poblaciones sus prácticas chamánicas cambiaron y la estructura de la comunidad también. Mientras la mayoría de los pobladores buscaban nuevas formas de intercambio económico y estilos de vida que los alejaban de las prácticas chamánicas, sobretodo en lo relacionado a la alimentación, otros pocos continuaban especializandose como chamanes. Un dato interesante que presenta Perez Gil es que para los Yaminawa, los Yawanawa y los Txitonawa la concepción sobre amargor era muy importante como condición a la que se debe llevar al cuerpo para llegar a la desintoxicación: “Uno de los puntos importantes en la interpretación de Erikson es la extensión que hace del concepto de amargor, entendido no sólo en su dimensión gustativa, sino como todo aquello que se introduce en el cuerpo de forma punzante e inyecta alguna sustancia” (PerezGil:2010:184). La ingesta de Ayahuasca, tabaco o sanango, así como las picadas de avispas y hormigas están relacionadas al amargor en el cuerpo, así como al poder chamánico. De hecho, las palabras usadas para llamar a los

---

<sup>12</sup> Laura Pérez Gil. Chamanismo y Modernidad: Fundamentos Etnográficos de un Proceso Histórico. Universidad Federal de Santa Catarina.

chamanes entre los Kaxinawa *Mukalla*, los Yawanawa *tsimuya*, los Yaminawa y los txitonawa *tsibuya* ó *buaya* se traducen como “*aquel que tiene amargo*” (Perez Gil:2010:194). La autora cuenta que uno de los motivos por los cuales se fueron alejando de sus rigurosas dietas fue por la llegada, a través de los Campa, de una chicha fermentada de yuca, que usaban para celebrar fiestas varias veces a la semana. “Algunos viejos yaminawa se rehusan a participar de las fiestas de chicha, y alegan que esa bebida fragiliza su cuerpo y los hace enfermar. Por el contrario, tomar ayahuasca y fumar tabaco los fortalece y sana” (Perez Gil:2010:194). Es entonces, después del contacto con poblaciones mestizas, que las prácticas chamánicas se transformaron y pasaron de ser normales y comunes, a tener un carácter especializado y esotérico, que responde a la demanda de chamanes indígenas por la población blanca.

En ese sentido, para Langdon y Santana “el chamanismo es resultado de un proceso histórico y político, por lo cual es mejor comprenderlo como una categoría dialógica que se produce de la interacción entre actores con diversos orígenes, discursos e intereses” (traducido por mi) (2014:97). En Brasil las prácticas chamánicas están relacionadas a la medicina indígena y se ve reflejado en algunos programas públicos de salud indígena tradicional.

Estas autoras ponen el ejemplo de chamanes indígenas en Colombia que conducen ceremonias de Ayahuasca (yajé) para periodistas, antropólogos, estudiantes y otros, generalmente organizados por psicólogos que buscan cumplir los objetivos personales de sus pacientes y así restablecer el equilibrio de los mismos. Como bien argumentan Langdon y Santana, el chamanismo ha funcionado como puente entre las culturas indígenas y occidente, muy por el contrario a la desaparición de las prácticas indígenas que algunos estudiosos vaticinaban de cara a la modernidad (2014:82). Actualmente muchos chamanes circulan por grandes ciudades del mundo ofreciendo soluciones para resolver los grandes problemas de la sociedad contemporánea<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Esther Jean Langdon and Isabel Santana de Rose. Medicine Alliance Contemporary Shamanic Networks in Brazil.

Langdon y Santana (2014) hacen una revisión de las principales religiones que ofrecen rituales con Ayahuasca en Brasil, así como la forma en como ha funcionado el intercambio de discursos y herramientas entre poblaciones indígenas y tradiciones católicas, africanas y esotéricas. Santo Daime y Unión del Vegetal son las religiones más conocidas que se han expandido por América, Europa y Asia. Ambas usan el ritual de Ayahuasca, así como prácticas espirituales y cosmológicas que difieren de las culturas indígenas. Así mismo, a principios del siglo 21 se formó una red llamada “Alianza de Medicina” que incluye a Santo Daime comunidad Céu do Patriarca de San José, The Brazilian Sacred Fire de Itzachilatlan y El pueblo Guaraní Yynn Morothi Wherá, o Mbiguaçu.

Céu do Patriarca fue fundada en 1987 y está asociada con la Iglesia de Culto Ecléctico de Fuente de Luz Universal, la marca más conocida del Santo Daime. Esta comunidad cuenta con aproximadamente 200 afiliados, muchos de los cuales viven ahí y su participación en la red de la Alianza de Medicina es fundamental porque proveen de Ayahuasca a los demás miembros de la Alianza, la cual es recolectada en un ritual llamado *feitios*. Ellos organizan encuentros anuales con los demás miembros donde comparten conocimientos y consumen diversas sustancias sagradas de diversas tradiciones mundiales (Langdon y Santana 2014). “Fuego Sagrado” también conocido como el “Camino rojo” fue fundado en Estado Unidos por un artista mexicano. Los rituales que usan se basan en el consumo de peyote y otros rituales similares a los que practican en la “Iglesia Nativo Americana”. Este grupo y sus prácticas se inspiran en expresiones de las raíces ancestrales de la humanidad. Un psiquiatra llamado Heroldo Evangelista Vargas fue el que dirigió a este grupo en Brazil en los años noventas. Ellos también promueven encuentros anuales donde realizan ceremonias como Sun Dance “La danza del Sol”, ritual dedicado a la continuidad de la vida que consiste en ayunar y bailar durante 4 días seguidos. El “Vision Quest” -la Búsqueda de la Visión- es un ritual de aislamiento en las montañas donde se ayuna y medita para entrar en contacto con “El Gran Espíritu”. Los otros rituales de este grupo son el sha-noopa (ritual de la pipa sagrada), donde usan tabaco como elemento sagrado para conectarse con lo divino. El Temazcal (cabaña de sudor) es un ritual donde en un lugar cerrado se mojan las piedras calientes para recibir el vapor y purificar el cuerpo. La ceremonia de la Medicina consiste en ingerir plantas psicoactivas frente al fuego y acompañar dicho círculo con cantos y

tambores, este ritual hace referencia al encuentro de los nativos americanos del norte y del sur.

Santana y Langdon también nos cuentan sobre los Guaraní, quienes son una población Indígena muy grande, que se divide en subgrupos lingüísticos perteneciente a la familia de los Tupi-Guarani y se ubican en territorio Brasileiro, Argentino y Paraguayo. Ellos han logrado preservar sus lenguas y sus prácticas religiosas, lo que los ha hecho resistir a la presencia Española y Portuguesa. Sin embargo gran parte de sus comunidades en Brasil están marginadas alrededor de grandes ciudades, donde la pobreza, el alcohol y la violencia son parte de sus grandes problemas. El pueblo Guarani Mbiguaçu fue la primera reserva reconocida Guarani en Santa Catarina en el año 2003. Forma parte del territorio indígena, y cuenta a su vez, con una importante posición en las redes de intercambios con los demás pueblos Guarani a lo largo de Brasil, además de ser un importante mediador de prácticas rituales con poblaciones no indígenas. Ellos atribuyen el uso de la ayahuasca a su cultura ancestral, sin embargo el responsable de introducir este brebaje fue Heroldo Evangelista Vargas, el líder de “Fuego Sagrado” en Brasil (Langdon y Santana 2014:33). La pareja fundadora de esta comunidad, Alcindo y Rosa, son reconocidos por los Guarani como los más poderosos *karaikuery* (*Karai significa chamán*) por sus conocidas capacidades de sanación y rezo. Vargas llegó a dicha comunidad, participó de sus ritos, fue bautizado y llamado a participar de algunos ritos de sanación. Luego, fue él quien propuso llevar la ayahuasca y realizó ceremonias con Alcindo, quien encontró que esta planta lo conectaba con sus antepasados y le daba información valiosa de sus tradiciones, como rezos, cantos, formas de vestir, conocimientos de las plantas, etc., por lo que consideran que esta planta revivió su cultura y tradiciones. Un dato curioso de mencionar es que la llegada de Vargas fue profetizada en un sueño de Alcindo, donde le anunciaban la llegada de una persona foránea que los ayudaría a reactivar y hacer conocida su cultura. El impulsador de la propagación de la cultura de Alcindo se inició con la aprobación del proyecto “ *promover la salud del pueblo Guarani, recuperando y fortaleciendo aspectos místicos/espirituales basados en ceremonias ancestrales tradicionales*” (Langdon y Santana 2014:88) que incluía el uso de Ayahuasca y Temascal en más de diez comunidades Guarani. El pueblo Guarani Mbiguaçu también construyó su propia cabaña de sudor y la nombraron *opydjere*,

que significa *casa circular de rezo*, esta denominación deriva de su casa tradicional de rezo que es bastante importante para su cultura. Los habitantes de Mbiguaçu también afirman que la cabaña de sudor ha sido otra de sus tradición revividas después del proyecto de salud comunitaria.

Como vemos en estos casos recopilados por Langon y Santana sobre “La Alianza de la Medicina”, los casos de religiones ayahuasqueras y grupos espirituales, el intercambio de saberes, rituales, significados, símbolos y la mixtura de estos es algo que sigue ocurriendo en el tiempo y en diversos espacios a nivel mundial. Estas autoras usan los términos “fluir” y “aparecer” para describir estos fenómenos culturales que están en constante movimiento y reorganización, en oposición a la forma estática de ver las culturas. Para ellas “la tarea de una Antropología orientada al contexto y a la historia está en ver que la cultura se constituye de procesos de circulación de significados que enfatizan el carácter no estructural y dinámico” (traducido por mi) (Langdon y Santana 2014:97). Así mismo, ellas reflexionan sobre la capacidad que tienen los pueblos indígenas de adquirir elementos de otras culturas y demostrar que el chamanismo manifiesta dimensiones dinámicas e inesperadas del mundo contemporáneo.

Pirjo Kristiina Virtanen (2014) en su texto *Materializando Alianzas* comenta que el Chamanismo Ayahuasquero es la oportunidad de materializar formas de pensar y ver el mundo, que no serían posibles para las poblaciones indígenas fuera del ritual, donde se crean relaciones sociales a través de los cantos, la música y las apariciones de los agentes que resguardan a cada individuo. A estas formas de expresión Pirjo los llama “discursos del ritual” y lo ejemplifica contando diversas experiencias que vivió en diversas ceremonias de Ayahuasca. Por ejemplo: Un hombre Ashaninka contó sobre su experiencia aprendiendo de los espíritus no humanos y del *Pawa (El gran ser de su pueblo)*, a través del consumo de la ayahuasca (kamarampi). En los rituales Cashinahuas a menudo se habla sobre *yube*, la boa constrictora que trae las visiones del brebaje (*nixi pãe*). Algunos Yawanawa hablan de la liana (uni) interactuando con las personas. Esta autora también recoge información sobre la femeneidad del espíritu de la ayahuasca llamada “*madre de la ayahuasca*”, la cual entra en los cuerpos de las personas haciéndolos tener visones desde

las perspectivas de animales o otros seres. “*La Ayahuasca, preparada de acuerdo a las tradiciones de los específicos grupos indígenas, es una sustancia que entra en los cuerpos y materializa las entidades de los diversos grupos étnicos, haciendo posible sus puntos de vista*” (traducido por mi) (Virtanen:2014:66). Para diversos pueblos indígenas el chamanismo ayahuasquero representa una oportunidad de interrelación y fortalecimiento de la comunidad indígena como una sola. Por ejemplo, en una ceremonia oficiada por un Ashaninka, mientras él estaba cantando y comunicándose con seres de la selva, otros dos jóvenes, uno Cashinahua y el otro Yanomami empezaron a cantar en sus respectivos idiomas y en diversos ritmos<sup>14</sup> Así mismo esta Autora enfatiza la importancia de la música y los cantos dentro de los rituales de ayahuasca “Cuando personas de diferentes contextos se encuentran, la materialización de nuevos agentes en sus sociocosmologías se hace posible a través de los cantos” (Virtanen:2014:71). Los cantos y la música de cada comunidad son la forma de comunicar sus mitos, invocar seres sobrenaturales, así como curar o atacar, por tal motivo muchos maestros mayores consideran peligroso y no concuerdan con que los jóvenes indígenas dirijan ceremonias y usen los cantos, pues necesitan mucha preparación para poder manejar ritmos y acceder correctamente a la información que se necesita. En este sentido, la mayoría de indígenas que offician ceremonias en las ciudades o alrededor del mundo son jóvenes aprendices que han adquirido técnicas chamánicas para sus propios beneficios y han sido convencidos y convocados por No Indígenas terapeutas, new ages, ó personas pertenecientes a algunas de las religiones ayahuasqueras.

Las ofertas ayahuasqueras que se publicitan en el exterior usan palabras como Chamán, sagrado, ritual, y por supuesto, los nombres de las comunidades a los que pertenecen los officiantes de las ceremonias, quienes muchas veces no son considerados chamanes en sus pueblos. “Los “verdaderos” chamanes son aquellos que tiene el poder y la sabiduría de sus ancestros y del cosmos para curar enfermedades y lidiar con brujería y la salud de la comunidad vista como un todo” (Virtanen: 2014:77). Es así como Prija reflexiona sobre la autenticidad que intentan proteger las personas indígenas mayores para mantener la

---

<sup>14</sup> Pirjo Kristiina Virtanen **Materializing Alliances** Ayahuasca Shamanism in and Beyond Western Amazonian Indigenous Communities pag 66

indentidad indígena y el traspaso de conocimientos intergeneracionales de sus pueblos. Así mismo, el chamanismo ayahuasquero permite las nuevas conexiones sociales que permiten demostrar lo que significa ser indígena para estos pueblos, ya que fuera de los rituales es difícil exponer sus puntos de vista como ellos quieren. Para Prija la expansión y reinención del chamanismo Amazónico demuestra la necesidad de las comunidades indígenas de establecer alianzas con otras comunidades indígenas y con líderes no indígenas poderosos para así horizontalizar las relaciones. A través de los rituales de ayahuasca las comunidades indígenas visualizan las motivaciones, las buenas o malas intenciones, así como el reconocimiento de verdaderas alianzas políticas. En el compartir de sus conocimientos ellos vuelven a sus enemigos aliados y también aprenden diferentes formas de ver el mundo, para sobretodo visibilizar sus formas de pensamiento y espiritualidad (Virtanen:2014).

### **1.2.6 Ayahuasca y su rol terapéutico**

El rol terapéutico atribuido a la Ayahuasca ha sido fomentado principalmente por religiones ayahuasqueras o grupos new age que han extendido una idea del chamanismo ayahuasquero relacionado al bienestar y a la salud (Calavia:2014). Por ejemplo, son muchos los rituales de Ayahuasca y talleres sobre chamanismo ofrecidos por psicólogos y turistas extranjeros que se brindan en todas partes del mundo, ya sea en grandes ciudades de Europa ó Estados Unidos, así como en Sudamérica. Langdon y Santana consideran que éstas prácticas tienen una estrecha relación con *“el fenómeno global heterogéneo de las religiosidades post-iluminación”* (2014:83) que ha servido para diseminar el consumo de ayahuasca fuera de la Amazonía y encontrar un espacio dentro del mercado global de la salud.

Dentro de las investigaciones que se han hecho en el campo antropológico sobre el uso de la Ayahuasca en la vida urbana se ha enfatizado sobre la injerencia que tienen estos rituales

---

en el descubrimiento de la espiritualidad y el misticismo. Paola Patiño hizo su tesis<sup>15</sup> de Antropología sobre jóvenes limeños de clase media alta que consumen ayahuasca. Las motivaciones de éstos jóvenes para consumir Ayahuasca coinciden con lo que mencionan Langdon y Santana (2014), tiene que ver con el autoconocimiento, la iluminación y, en gran parte, es una forma de rechazo al sistema económico mundial. Patiño (2007) afirma en su investigación que estos jóvenes buscan alcanzar un ideal de persona teniendo como herramienta principal los rituales de ayahuasca, lo que es explicado por Patiño usando lo que Foucault llama “las tecnologías del yo”. Esta autora investiga los diversos escenarios de consumo de ayahuasca, así como las prácticas que la rodean, develando así las fuertes influencias de disciplinas orientales, terapéuticas, psicológicas y prácticas new age que giran en torno al ritual de la ayahuasca. En este estudio la autora compara dos lugares donde el consumo de ayahuasca es popular. Uno es un centro terapéutico llamado Takiwasi, donde el consumo de la ayahuasca gira en torno a terapias psicológicas y a prácticas ancestrales de sanación. Y el otro, es un albergue turístico llamado Casa Hunab ku que promueve la espiritualidad y conexión con la naturaleza y entre otras cosas promueve los rituales de la ayahuasca. Ambos lugares promueven el uso terapéutico de la Ayahuasca y fomentan un tipo de cultura ayahuasquera en pro de un estilo de vida más espiritual y de reconexión con la naturaleza.

Por otro lado, un estudio etnográfico<sup>16</sup> que se hizo en Brazil, donde una pareja de esposos realiza ceremonias terapéuticas con Ayahuasca, resalta la importancia de generar puentes comunicativos entre lo ancestral y lo moderno; dicho de otra manera, entre los rituales y la psicología, pues ambos funcionan como métodos terapéuticos para muchos de los usuarios de Ayahuasca, que cada vez son más en las grandes ciudades.

Cómo antes mencioné, muchos han sido los estudios científicos y médicos que se han realizado en torno a los efectos de la ayahuasca, siendo los campos de la neurología y psicología los que le han dado mayor atención a esta planta. El uso de la Ayahuasca ha generado contribuciones significativas en tratamientos para diversos tipos de adicciones

---

<sup>15</sup> Paola Patiño Rabines. Ayahuasca y tecnologías del yo entre consumidores limeños: mecanismo de auto-configuración en el contexto de la postmodernidad.

<sup>16</sup> Tiago Coutinho Cavalcante. Os mecanismos terapêuticos de um rito urbano de consumo de Ayahuasca.

generando eficacia dentro de este tipo de afecciones que lamentablemente tiene muy pocos casos de éxitos dentro de los programas convencionales que tratan el problema de la Adicción (Winkelman: 2014).

Jacques Mabit es un médico francés que reside en Perú, desde hace casi 40 años y ha sido un gran investigador de la medicina tradicional peruana, sobretodo del uso de la Ayahuasca en el tratamiento de diversos tipos de adicciones. Mabit fundó Takiwasi, centro terapéutico ubicado en Tarapoto, donde lleva años tratando a personas adictas a diversas sustancias con plantas tradicionales de la Amazonía, así mismo usa métodos de diagnóstico psicoterapéuticos para complementar los tratamientos con sus pacientes. Además, Mabit usa Ayahuasca para tratar otro tipo de patologías psicológicas y psiquiátricas, que considera son perturbaciones energéticas con orígenes espirituales, que al ser tratadas con sus protocolos terapéuticos los pacientes llegan a canalizar las energías correctamente. A nivel físico, explica que el efecto del Ayahuasca reduce temporalmente las funciones racionales y hace emerger las funciones no-racionales (melódicas), que serán las que permiten la integración coherente de las percepciones, lo que genera una mejor estructura de la mente racional. Mabit asegura, que al encontrar un orden trascendental en la vida, el cuerpo encuentra armonía con el cosmos y la naturaleza reparando las funciones del cuerpo y generando paz y armonía (2011:231). Los pacientes que son tratados en Takiwasi cuentan con un protocolo de autoevaluación después de dos años de haber dejado el tratamiento de nueve meses. Entre el 54 y 67% de pacientes consideran haber tenido un tratamiento exitoso (Mabit:2013:231). Mabit afirma que nunca ha tratado a sus pacientes sólo con Ayahuasca, pues sus protocolos terapéuticos incluyen como mínimo el acompañamiento psicoterapéutico y la preparación previa con plantas purgativas. “es de notar que cuando las sesiones de ayahuasca son bien llevadas y con indicaciones precisas, no existen los temidos brotes psicóticos, fases disociativas y otras manifestaciones de esta naturaleza, como ciertas teorías siquiátricas podrían hacer temer en vista de la acción denominada ezquisotóxica de la dimetilriptamina y otras índoles”(1992:40). Asimismo para Mabit, no se puede descontextualizar la naturaleza ritualista de esta planta, pues durante las ceremonias de Ayahuasca se usan técnicas que él considera terapéuticas, como las sopladas, chupadas, cantos, etc, además de los elementos complementarios como

tabaco, perfumes, alcanfor, etc. (Mabit:2013:232). “La materia prima, el brebaje, constituye un elemento clave en estas técnicas curativas pero intervienen muchos otros elementos condicionantes sin el estudio de los cuales una comprensión cabal del shamanismo ayahuasquero es utópica. La lógica linear científica causalista sólo aparece aquí impropia” (1992:40). Por lo tanto, para Mabit deslindar la Ayahuasca de este tipo de rituales sería, como para muchos, cortar con la esencia curativa de la Ayahuasca.

En este sentido, un problema recurrente de quienes consumen Ayahuasca está relacionado con la transferencia del uso de la ayahuasca en el contexto indígena hacia el contexto de las terapias modernas. Mabit opina que muchos occidentales, por su poco uso de códigos simbólicos y metafóricos tienden a malinterpretar sus experiencias, por lo que es necesario que el consumidor ponga su experiencia en palabras y además cuente con el acompañamiento de un terapeuta con experiencia en el campo simbólico, así como en el manejo de estados alterados de consciencia. A una correcta interpretación de la experiencia en el ritual de toma de Ayahuasca Mabit llama “*integración coherente del material visionado*” (2013:230).

Josep María Fábregas psiquiatra español, fundó en el año 2000 un centro terapéutico especializado en el tratamiento de adicciones llamado IDEAA (Instituto de Etnopsicología Amazónica Aplicada) en la Amazonía Brasileira. Los protocolos terapéuticos que siguen en este centro son parecidos a los de Takiwasi, sobre todo en lo referido a la combinación de plantas medicinales con acompañamiento psicoterapéutico. El enfoque que tiene IDEAA está relacionado a la integración de diversas herramientas orientadas al autoconocimiento y a la auto sanación. IDEAA integra los conocimientos tradicionales chamánicos con los tratamientos de la psicología moderna y las doctrinas del Santo Daime. Fabregas afirma que IDEAA es un lugar para el desarrollo personal que invita a la expansión de consciencia, al camino del aprendizaje y a la introspección “Nosotros intentamos que la experiencia con sustancias visionarias sean seguras y cómodas, así como fructíferas y profundas” (Fabregas y Fernandez:2014:162). En este centro también incorporan terapias orientales como la meditación Zen, Yoga y Taichi como parte de los procesos de sanación para que los pacientes puedan tener mayores herramientas de observación interna y reflexión. En el

artículo de James I. Prickett and Mitchell B. Liester (2014) proponen hipótesis basadas en estudios bioquímicos, fisiológicos y psicológicos para reconocer los resultados positivos de la Ayahuasca en los tratamientos para personas con adicciones, frente a la creciente popularidad de esta planta y de los pocos estudios que se dan sobre su eficiencia, específicamente, en personas con adicciones. Ellos afirman que la Ayahuasca activa ciertas propiedades antiadictivas mediante su accionar en neuronas dopaminérgicas y serotoninérgicas en la vía mesolímbica. Así mismo en su estudio usan de ejemplo casos de pacientes que se trataron en IDEAA.<sup>17</sup> Estos autores recomiendan mayores estudios e investigaciones en colaboración con curanderos indígenas, pues su conocimiento y expertise de la medicina puede ayudar mucho en los tratamientos de la medicina occidental.

“The therapeutic use of Ayahuasca” (Labate y Cavnar: 2014) es un libro que compila varios artículos tanto antropológicos como médicos sobre la Ayahuasca, así como de otras plantas medicinales usadas por nativos alrededor del mundo. El rol terapéutico que se le atribuye a los efectos de plantas psicoactivas tiene que ver, principalmente, con lo que sucede cuando se alteran los estados de consciencia<sup>18</sup> (Winkelman:2014). A continuación presento breves reseñas de algunos artículos que tratan los temas de Ayahuasca. Michael J. Winkelman ha denominado “Psico-integración” al resultado de lo que provocan las medicinas sagradas al evocar procesos inconscientes a través de la producción de serotonina en el organismo. Los procesos neuronales, sensoriales, emocionales y cognitivos mejoran la consciencia cuando se integra información emocional inconsciente dentro de la corteza frontal. Por lo que la integración del inconsciente dentro del consciente es lo que hace que la Psico-integración sea visto como agente terapéutico (Winkelman:2014).

Benny Shanon considera que la psicología cognitiva es una herramienta efectiva para acompañar los procesos de quienes consumen Ayahuasca, puesto que ofrece el marco teórico y práctico para analizar dichas experiencias que están marcadas por emociones y sensaciones. Así mismo, esta autora previene sobre los posibles daños que puede causar

---

<sup>17</sup> James I. Prickett and Mitchell B. Liester. Hypotheses Regarding Ayahuasca's Potential Mechanisms of Action in the Treatment of Addiction pag 112

<sup>18</sup> Michael J. Winkelman. Therapeutic Applications of Ayahuasca and Other Sacred Medicines pag 14

una toma de Ayahuasca si la persona que la consumen sufre algún tipo de psicosis, comportamientos autodestructivos o suicidas. Por el contrario, afirma que un contexto y estado mental apropiados aumenta las posibilidades de ver los diversos aspectos del ser y poder resolver situaciones traumáticas durante las tomas de ayahuasca (Shanon:2014).

Janine Tatjana Schmid(2014) explora las diversas concepciones sobre el término “Sanación” y “Medicina” que se dan en torno a los rituales de Ayahuasca tanto en poblaciones indígenas quienes usan la palabra *medicina* para referirse a la Ayahuasca, así como en occidentales que ven en este ritual una forma de *sanar* el espíritu para prevenir enfermar el cuerpo. Asimismo a través de estudios de caso a diversos consumidores de este brebaje en centros terapéuticos esta autora brinda información sobre las experiencias de personas que buscaron tratar enfermedades físicas acudiendo a estos rituales. En este artículo Schmid hace una descripción de los diversos tipos de consumidores de ayahuasca, de acuerdo a sus motivaciones y formas de acercamiento a este ritual. Ella los denomina así: El *eventual*, quien consume ayahuasca de vez en cuando y asiste a diversos viajes especialmente para estar en estos rituales. El *terapéutico*, quien busca en la ayahuasca una cura alternativa ó complemento para sanar alguna enfermedad física. El *buscador*, quien espera encontrar respuestas filosóficas ó conceptos de identidad, también recurre a herramientas como el yoga o la meditación. El *sanador*, quien considera tener el don de curar a otras personas, a través de sesiones de ayahuasca. El *espiritual*, quien busca experiencias trascendentales. El *consumidor de sustancias*, quien por lo general consume otro tipo de sustancias psicoactivas. El *alternativo*, quien busca estilos de vida fuera de lo común, por lo general se relacionan con activistas luchando por el medio ambiente o por las poblaciones indígenas. Esta autora reflexiona sobre la utilidad de estas tipologías en las futuras investigaciones sobre consumidores de Ayahuasca y de como un individuo puede variar de tipología en el tiempo, según sus necesidades. (Schmid:2014:90).

Kaplan hace una reflexión sobre la búsqueda de alternativas a las formas convencionales con las que se trata la salud mental a nivel mundial. “yo sugiero que el uso de la ayahuasca está relacionado a la crisis internacional en la salud pública mental, que incluso ha estimulado el interés médico y científico para innovar soluciones” (Kaplan, 2001).

Asimismo, el discurso que ha generado mayor popularidad entre los turistas y extranjeros en Iquitos, está mayormente determinado por el valor terapéutico que se le atribuye a la ayahuasca. Valor que también está determinado por un sistema económico y político en una sociedad de consumo que enaltece la individualidad. Dejando de lado algunas concepciones sobre bienestar que están ligadas a las ideas de comunidad, por lo que vale la pena seguir investigando en las causas y consecuencias que generan los flujos y consumo en los que se moviliza la ayahuasca.

Por otro lado, el artículo de Alfredo Menacho “*estados alterados y rituales mágicos*”, sugiere un estudio más específico sobre los estados alucinatorios a los que se accede con el uso de las plantas como la ayahuasca, así como a los sentidos extrasensoriales que se despiertan en estas experiencias. “Se trata de verificar el valor intrínseco de la práctica curanderil, más allá de interpretaciones basadas sobretodo en el manido recurso explicativo de la sugestión, del placebo ritual o de las implicancias de la relación médico-paciente, que sólo nos muestran una parte del amplio espectro físico, síquico, social e histórico-cultural en que se mueve esta antigua medicina” (1988:19). Para Menacho, es importante entender las lógicas y los pensamientos bajo los cuales se realizan los rituales de curación. El autor afirma que dentro de esta cultura ritual sobrevive el pensamiento ancestral de este país, que ha sido rezagado de muchos de los ámbitos de servicios públicos de la salud y educación, motivo por el cual se han producido grandes rupturas y fracasos en los vínculos doctor-paciente dentro de las instancias de la medicina convencional.

### **1.2.7 Turismo Chamánico**

La expansión de la Ayahuasca en términos comerciales, a partir de los años noventa, ha generado un mercado que ofrece la experiencia ayahuasquera en diversos lugares y de distintas maneras. El “turismo chamánico” o “turismo ayahuasquero” se abre paso a través de la internacionalización (Labate:2011) de la ayahuasca formando nexos entre agentes locales ó extranjeros y turistas. Los tours con chamanes ayahuasqueros ofrecen

conferencias y ceremonias sobre esta planta en lugares como Estados Unidos, Canada y algunos países de Europa, Asia y Africa (Labate:2014).

Labate, Cavnar y Barbira reflexionan sobre las nociones de autenticidad, indigenismo y chamanismo que rodean la oferta ayahuasquera en el ámbito turístico a lo largo del mundo, así como la reinención de las formas de consumir Ayahuasca y los estereotipos que se implantan en torno a esta planta. Por ejemplo, los chamanes mestizos deben recrear una identidad basada en lo indígena y tradicional para captar el interés del público occidental, así como, los cada vez más, “chamanes gringos” funcionan como puentes para visitantes extranjeros en busca de experiencias espirituales o psicodélicas, así como curas para algún mal o enfermedad. Para estas autoras “el chamanismo local, la psicología, las terapias alternativas, la espiritualidad new age y el turismo se han mezclado de manera fascinante retando las nociones etnográficas tradicionales sobre etnicidad, tradición, lugar y autenticidad ” (Labate, Cavnar y Barbira 2014:7). Lo que nos sugiere seguir indagando sobre los elementos que se encuentran detrás de las ofertas ayahuasqueras, las motivaciones de quienes las consumen y las nuevas formas de acercarnos, en términos etnográficos, a temas como este.

Indudablemente existen muchas opiniones, así como detractores con respecto a las diversas formas de consumir Ayahuasca fuera de su escenario tradicional

“Fuera del contexto ritual, en forma consumista, como parte de lo que hoy en día se denomina “turismo chamánico” estos compuestos se utilizan intentando reproducir los efectos psicoactivos y eliminando los efectos “desagradables” o purgativos (que son al mismo tiempo autorreguladores), favoreciendo de este modo la presentación de eventos indeseados de toxicidad, que serán atribuidos a la pócima ayahuasca por la similitud bioquímica”<sup>19</sup> (Giove:2002:41)

Las formas de consumir Ayahuasca se van adaptando a las necesidades económicas y sociales de quienes la demandan. Por lo tanto, como refieren Losoncy e Mesturini, la movilidad de la práctica chamánica y de la Ayahuasca se va expandiendo por diversas zonas

de América del Norte y Europa estableciendo nexos con los lugares emblemáticos de consumo de Ayahuasca, como Iquitos en Perú. Es así como se produce la circulación de objetos, imágenes y representaciones en torno a la Ayahuasca, que a su vez reconfiguran las formas del ritual y el brebaje para, en muchos casos, armar una oferta “*turística ayahuasquera*” (Losonczy y Mesturini:2011:165). Sin embargo estos autores insisten en que la circulación y movilidad de la práctica chamanística y ayahuasquera no debe reducirse simplemente al llamado “turismo ayahuasquero” ó “turismo espiritual” por lo que se perderían de vista muchas otras conexiones que se forman en las “*rutas del chamanismo internacionalizado*” como por ejemplo: personas que migran varias veces al mismo lugar a tomar Ayahuasca como parte de un tratamiento ó entrenamiento, ó chamanes que salen de sus localidades para ofrecer sus rituales y conocimientos (Losonczy y Mesturini:2011:166).

Labate (2011) en su tesis de doctorado investiga sobre “la internacionalización del vegetalismo ayahuasquero peruano” y explora, entre otras cosas, las opiniones de diversos autores con respecto al tema del turismo ayahuasquero, como Marlene Dobkin de Rios (1975), quien considera que los turistas consumen ayahuasca motivados por su obsesiva necesidad de autoconocimiento y crecimiento, generando así una relación de consumo con las plantas de poder, lo que, a su vez, estaría acabando con las tradiciones indígenas (Labate:2011) Asimismo, Daniela Peluso (2006), otra autora citada por Labate, define al turismo ayahuasquero como una aventura *new age* donde un grupo de occidentales viajan a lugares exóticos para tener experiencias con Ayahuasca. Peluso critica estas actividades porque afirma que la mercantilización de las tradiciones indígenas para fines turísticos aliena y destruye las tradiciones de esos pueblos y que, los extranjeros usan estos rituales como formas de consumo de drogas recreacionales. Labate discute dicho punto de vista aludiendo que se trata de un pre-concepto y advierte sobre las complejidades que se van formando en torno al consumo de la ayahuasca en una época globalizada. Por tal motivo, Labate sugiere que las categorías sobre ritual y profano, en la definición del consumo de Ayahuasca, deben ser deconstruidas para ampliar el análisis de la internacionalización de la Ayahuasca. (Labate: 2011:32). Labate reflexiona sobre la importancia de dar la misma credibilidad a los puntos de vista de organizadores turísticos, extranjeros y curanderos que

---

<sup>19</sup> Rosa Giove. La liana de los muertos al rescate de la vida: 7 años de experiencia del Centro Takiwasi.

se da a los chamanes tradicionales como parte del tratamiento antropológico sobre la invasión turística. Para graficar esa reflexión, Labate menciona la crítica que se le hace a la antropología tradicional, por mantener la mirada del otro desde una perspectiva colonialista, donde se instaura una noción sobre autenticidad indígena, que, por lo general, desprecia a nativos por generar dinero y convertirse en parte de la *Nueva Era*. Por tal motivo Labate insiste en tratar los datos etnográficos entendiendo las transformaciones por las cuales está pasando el vegetalismo peruano, así como el hibridismo entre nativos, gringos y antropólogos presentes en este contexto (Labate:2011:30).

Otra investigación citada por Labate es la de Verónica Davidov (2010), quien hace una etnografía sobre la comunidad Kichwa en Ecuador, quienes están dentro de un circuito llamado turismo étnico, ofreciendo servicios que apelan a características de naturaleza pura y exótica para los extranjeros. Aquí Davidov resalta la idea del chamanismo como un producto mercantilizado, donde la toma de ayahuasca representa la inmersión del turista en el mundo indígena. Para esta autora, el turista toma ayahuasca para vivir una experiencia de alteridad, lo que Labate cuestiona, pues considera que las motivaciones espirituales y terapéuticas podrían estar más presente que el simple hecho de querer vivir la experiencia del otro. La conclusión de dicho estudio sugiere que “el turismo espiritual contemporáneo, a diferencia del turismo religioso o la peregrinación, puede ser una nueva forma de turismo posmoderno (Munt,1994), donde los discursos de consumismo e individualismo están ligados a una búsqueda de otro auténtico y étnico situados en un estado actual de globalización y economía cultural” (Labate,2011:36).

Otro estudio similar al de Davidov es recogido por Labate, se trata de la etnografía realizada por Eugenia Fotiou (2010) en Iquitos, donde presenta las motivaciones de extranjeros que consumen Ayahuasca en diversos albergues. Fotiou encontró que la mayoría lo hace por curiosidad, para curar la depresión o algún malestar físico o psicológico, conectar con la naturaleza, contactar con lo sagrado y lo ancestral. Esta autora argumenta que el turismo chamánico es una forma de peregrinación, y una reinención del chamanismo, que se instaura como una actividad híbrida y dinámica que cuenta con aspectos occidentales de espiritualidad y cura (Labate:2011:38). Adicional a ello, Labate

menciona rasgos particulares de la reinención del chamanismo ayahuasquero. Por ejemplo, la flexibilidad en las dietas del tratamiento de la Ayahuasca, la aparición de mujeres guiando ceremonias de Ayahuasca, así como mujeres asistiendo a ceremonias en etapas de menstruación, el traspaso de conocimiento chamánico a extranjeros aprendices, etc. Estas son algunas de las necesidades que emergen dentro del mercado del turismo espiritual importantes para entender el vegetalismo contemporáneo. Labate, también menciona las investigaciones de Herbert (2010) quien observa la aparición de mujeres shipibas ofreciendo ceremonias a un público femenino, con motivo de los peligros y riesgos que sufren muchas mujeres a manos de falsos chamanes. Esta autora afirma que el chamanismo femenino sería una invención contemporánea, lo que Labate rectifica al citar los argumentos de (Colpron 2005) que afirma que las médicas mujeres siempre existieron en la cultura shipiba (Labate:2011:43).

Labate expone la diversidad de centros y albergues que ofrecen rituales ayahuasqueros guiados por chamanes mestizos de amplia reputación a nivel local, quienes además, producen un escenario óptimo para la comodidad de extranjeros que buscan conocer la experiencia ayahuasquera, insertándose así dentro del mercado turístico. Por otro lado, esta autora también expone los muchos casos de extranjeros residentes que cuentan con alguna especialización en plantas medicinales, medicina occidental, o científicos sociales que critican las flexibilidades con las que algunos médicos vegetalistas, chamanes indígenas o promotores turísticos tratan el consumo de la Ayahuasca, promoviendo así la tradicionalización de las formas de consumo de esta planta. Frente a estas diferencias Labate menciona la aparición de nociones sobre tradición, originalidad y autenticidad que se oponen a nociones de apertura, flexibilidad y mercantilización que aparecen sobre el consumo de Ayahuasca. Asimismo esta autora argumenta que no todos los extranjeros tienen la visión ingenua del turista convencional, pero sí convergen en una búsqueda de autenticidad y tradición en las sesiones de vegetalismo contemporáneo (Labate: 2011).

Otro punto de vista interesante con respecto al turismo ayahuasquero lo da Oscar Calavia cuando reflexiona sobre el bajo costo que tienen los viajes en busca de autenticidad y trascendencia a la Amazonía en comparación con los viajes a países del Norte, donde la

búsqueda de trascendencia se encuentra en manos de iglesias, donde el requisito para adquirir conocimiento y trascendencia, está dado por la obediencia al sistema jerárquico, lo cual en estos tiempos poco son los que están dispuestos a someterse de esa manera. Además, sugiere, que la autenticidad de los pueblos nativos de la Amazonía es más llamativa y pintoresca que la autenticidad cultural de países nórdicos que se basan en nacionalismos y memorias de guerras. Por lo tanto, el turismo chamánico dentro de este sistema económico y social globalizado, encuentra un amplio mercado económico que va en desarrollo (Calavia :2014:xx).<sup>20</sup>

### **1.3 Concepciones en torno a la materialidad, intercambio y circulación de mercancías aplicadas al circuito de la Ayahuasca desde la Antropología.**

Para analizar los datos que encontré durante mi trabajo de campo sobre los circuitos de circulación de la ayahuasca usaré los conceptos elaborados por Appadurai (2015) sobre las mercancías y la política de valor, que están bastante correlacionadas con los conceptos de la “biografía social de las cosas” de Kopytoff (1986), así como las concepciones de materialidad que brinda Daniel Miller (2005). Considero que estos conceptos se relacionan y dan un marco adecuado para el análisis de la circulación de la ayahuasca desde el punto de vista económico y social.

Daniel Miller en su libro “Materialidad” recoge una definición sobre lo que significa ser humano y su relación con su propuesta de materialidad, donde el punto de conexión entre ambas definiciones es la capacidad de producir. *“La humanidad es vista como el producto de su capacidad para transformar el mundo material en producción, reflejo a través del cual nos creamos a nosotros mismos. El capitalismo está condenado sobre todo por interrumpir este ciclo virtuoso mediante el cual creamos los objetos que a su vez crean nuestra comprensión de quiénes podemos ser”* (Miller:2005:2) Dicha reflexión sobre el

---

<sup>20</sup> Oscar Calavia en Prólogo de Beatriz Caiuby en Shamanism in the Amazon Xx

efecto del capitalismo en la producción, en este caso de la Ayahuasca, me servirá para reflexionar sobre las situaciones en las que se cosecha, transforma y vende la Ayahuasca y determinar así las fuerzas que impulsan el crecimiento del mercado de este brebaje.

Daniel Miller también reflexiona sobre el estudio de los “dones” de Marcel Mauss y afirma que en estos tiempos tanto los obsequios como las mercancías son *coetáneas*<sup>21</sup>, por lo tanto ambos términos están en constante diálogo en las diversas formas de intercambio y circulación. Por eso, es importante analizar las formas en que se realizan las transacciones y las formas de poder que emergen en las mismas.

Appadurai en su libro *“El Futuro como Hecho Cultural. Ensayos sobre la condición global”* (2015) toma los estudios de Marcel Mauss sobre “los dones” y hace una serie de debates sobre las mercancías dentro de las teorías de intercambio y circulación. La definición que este autor propone sobre mercancía tiene que ver principalmente con su condición social “la situación de mercancía en la vida social de cualquier “cosa” se define como la situación en el cual su carácter de intercambiable por alguna otra cosa sea su rasgo socialmente relevante” (Appadurai, 2015, 35). Con esa base explica las características que diferencian tanto *intercambio de obsequios*, como *circulación de mercancías*. “Los obsequios y el espíritu de reciprocidad, sociabilidad y espontaneidad que son típicos de su intercambio suelen oponerse de manera rotunda al espíritu de lucro, egoísta y calculador que anima la circulación de mercancías” (Appadurai, 2015, 34). El autor explica que las relaciones sociales, que supuestamente son el único eje del intercambio de obsequios, se vinculan también con la circulación de mercancías, generando de esta manera una interrelación entre las formas de intercambio y las de circulación, donde tanto obsequios y mercancías pueden estar cargadas o libres de restricciones morales o culturales.

Appadurai argumenta que la “candidatura” a la mercancía de un objeto está dada por criterios de intercambio dentro de un contexto social e histórico. Para reflejar estas incorporaciones de valor en las mercancías, este autor habla de *“Regímenes de Valor”* y explica que las valoraciones de una mercancía no solo se rigen por aspectos culturales, sino

---

<sup>21</sup> Daniel Miller: *Alienable gifts and inalienable commodities*

que van más allá de éstos y son las partes involucradas quienes, finalmente, definen los estándares para dichas valoraciones. Asimismo, Appadurai determina que la mercantilización se da cuando se entrelazan factores temporales, culturales y sociales, por lo que explica algunas razones de los procesos y flujos de mercantilización.

Uno de los flujos que permite clasificar los objetos en posibles mercancías tiene que ver con las rutas y desvíos que éstos toman. Se refiere a que los objetos salen de sus rutas habituales para generar nuevas rutas o volver a las antiguas, algunas veces estas desviaciones están marcadas por la moda, o el robo en algunos casos. Appadurai también menciona el aporte de Kopytoff en "*La vida social de las cosas*" quien enfatiza que la mercancía es una fase en la vida de las cosas, las cuales pueden entrar o salir del estado de mercantilización. Esta transformación se rige por las valoraciones que se dan de acuerdo a las circunstancias e intereses del tiempo y la cultura.

Otra explicación importante que recojo de Appadurai para poder analizar la circulación de la Ayahuasca es entender la naturaleza de la demanda en función de las prácticas y clasificaciones sociales. De ahí aparecen las clasificaciones que hace Appadurai sobre *bienes de lujo* y *mercancías mundanas* que también usaré para analizar las transformaciones por las que pasa el brebaje de la ayahuasca.

Otro aspecto que tomo de los conceptos que brinda Appadurai son los referidos al conocimiento y las mercancías. "las mercancías representan formas sociales y distribuciones de conocimientos muy complejas"(Appadurai,2015,69). Lo que quiere decir que el objeto carga con un determinado conocimiento que se distribuye a lo largo de su "historia de vida". Asimismo existen diferencias entre el conocimiento del que produce y el conocimiento de quien consume. En este aspecto, Appadurai habla sobre los *puentes mercantiles* que serían las brechas que existen entre los conocimientos del productor y del consumidor y cómo esto tiene implicancias en términos de "exclusividad" y "autenticidad. Tomando en cuenta todo el conocimiento que se encuentra adherido a la Ayahuasca, me parece importante mencionar los aportes de Annette Weiner en su teoría sobre las posesiones inalienables, que explica cómo algunos objetos son poseedores de legados e

identidades intransferibles, que a su vez brindan valor al objeto en sí, pero sobretodo a quienes lo producen. En este sentido, la autora enfatiza lo que sería “*el acto de quedarte con algo, mientras lo das*” apelando a las estrategias que usan muchas culturas para conservar y preservar en el tiempo sus identidades culturales, frente a una de las características del capitalismo, que tiene que ver con estandarizar objetos, gustos y formas de consumo.

Todas estas teorías sientan las bases del análisis que haré en el capítulo 3 para contextualizar las rutas que he encontrado por donde se mueve la Ayahuasca en los últimos años dentro del mercado local de Iquitos, ya que se creía que antiguamente la liana Ayahuasca mantenía rutas clandestinas, que obedecían a intereses de orden sagrado y eran de uso exclusivo de chamanes , en su mayoría.

#### **1.4 Referentes Fílmicos usados en el documental “Ruta Madre”**

Los documentales que he revisado para la realización de mi proyecto documental han tenido, por un lado, temáticas directamente relacionadas a la Ayahuasca; y, por otro lado, estructuras relacionadas a lo que quería lograr con mi propuesta documental.

Documentales como “Ayahuasca” (2014) (producción chilena) y “The last shaman” (2015) (producción estadounidense), tratan el tema del consumo de la Ayahuasca dándole un enfoque personal e íntimo desde la mirada del extranjero que viaja a Iquitos buscando una cura para males de índole mental y emocional. Mientras que en “Ayahuasca” se opina sobre las consecuencias de la explotación y colonización en los grupos indígenas, de manera muy superficial. En “The Last Shaman” se critica la proliferación de chamanes y de oferta ayahuasquera, lo que abre una discusión sobre la autenticidad de la labor de los chamanes. Aquí también se aborda el tema de la mercantilización de la Ayahuasca y de las pugnas de poder entre los pobladores de algunas comunidades indígenas. He encontrado pocas películas donde se vea el uso de la planta desde la cultura popular, lo mestizo y urbano en

Iquitos, que es el enfoque que quise darle a mi documental. Un buen referente de esto es la película de Luis Eduardo Luna “Don Emilio and his little doctor” (1982), que cuenta todo el proceso previo de preparación de la ayahuasca, desde su cosecha hasta su consumo, dándole lugar al retrato del chamanismo en el contexto urbano, comúnmente llamado Vegetalismo<sup>22</sup> donde las prácticas tradicionales son parte de las dinámicas sociales en la ciudad de Iquitos. A diferencia de “Don Emilio and his little doctor” en mi documental (Ruta Madre) vemos el dinamismo, producto del crecimiento del mercado ayahuasquero, con el que se mueve el proceso de producción de la Ayahuasca y que moviliza las prácticas curanderiles. Asimismo, también se escuchan los discursos de quienes consumen Ayahuasca e inserto un enfoque sensorial del recorrido de las rutas de la Ayahuasca.

Por otro lado, la película de Nora de Izcue “Vientos del Ayahuasca” (1983) que a través de la ficción hace un recuento de las investigaciones que se han dado sobre esta planta, así como las motivaciones de las personas locales de Iquitos para acceder a este tipo de curas. Lo interesante de esta ficción es que retrata las tomas de ayahuasca como algo ajeno a los mismos iquiteños, dándole un rol significativo al consumo foráneo del brebaje Ayahuasca. En mi documental (Ruta Madre) investigo y pregunto sobre las formas que tienen los mismos productores de la Ayahuasca de percibirla. Si bien es cierto, mi investigación no es sobre el consumo local de Ayahuasca, si no sobre las rutas que sigue, me interesó abrir una ventana hacia la percepción local de esta liana y del uso de algunas otras plantas que engloban las prácticas curanderiles dentro de los pobladores Iquiteños.

Con respecto a documentales que retratan la Amazonía está “Visión de la Selva”<sup>23</sup> un documental del año 1979 que a modo de documental reflexivo hace una denuncia sobre la explotación en la selva. Sus recursos visuales son bastante expresivos por momentos, pues usa sonido diacrónico e imágenes de otros films para graficar metafóricamente algunas escenas de la vida en la selva. En ese mismo film se retrata Iquitos, tomando como referencia el barrio de Belén, y describiendo a modo de reportaje los problemas sociales más comunes en esa zona. En “Radio Belén” (1983) vemos, a través de un estilo

---

<sup>22</sup> Esta película hace referencia al libro de Eduardo Luna titulado “Vegetalismo”, en el que sigue a diversos chamanes mestizos que se llaman Vegetalistas, por haber adquirido sus conocimientos de los espíritus de las plantas.

<sup>23</sup> Francisco Adrianzen “La Selva Vista a través del cortometraje peruano”

observacional, las dinámicas sociales y económicas que se generan en torno al barrio de Belén. Lo importante en este film es mostrar la radio como el vínculo que une a las personas y sus oficios en dicho barrio. En “Good morning Belén” (2013) vemos un recorrido por el mercado de Belén, donde los sonidos son el hilo conductor de una cámara reflexiva, por su fluidez y observacional, por su continuidad, que va mostrando a los habitantes de este barrio de Iquitos. Belén se ha retratado de maneras tan diversas entre sí en los documentales antes mencionados, que me inspiraron de varias formas para tratar mi propia visión de este barrio. Uso el estilo observacional de Radio Belén para ilustrar las dinámicas de venta que usan Lita y Elizabeth con sus clientes, donde tenemos toda la atención del espectador en la relación que se produce entre ambos personajes y sus clientes. De “Good Morning Belén” también tomé el estilo de la cámara flotante para hacer el recorrido de entrada al mercado de Belén, dándole un sentido de búsqueda y exploración al espectador a través del recorrido que hace la cámara por estos espacios. Esto se corresponde con las aproximaciones visuales que propone Sniadecki en “Peoples Park”, donde usa “la cámara como activador y provocador de diversos tipos de la realidad social” (Sniadecki, 2013), pues la cámara genera miradas y reacciones que reflejan las interacciones entre los sujetos y el camarógrafo, de ahí que este autor también usa el término *intersubjetividades*, a modo de generar un espacio de diálogo a través de las miradas. Sniadecki forma parte del Sensory Ethnography Lab (SEL), que es un centro de experimentación e investigación etnográfica, donde usan soportes tecnológicos de grabación visual y sonora para encontrar perspectivas que apelen a diversos sentidos. Leviathan (2012) es un film producido por el SEL, que me ha servido en la investigación de otras perspectivas visuales para abordar las texturas, colores, movimientos y recorridos que se relacionan con el circuito de producción de la ayahuasca. Por ejemplo, el uso del lente macro sobre la liana, para ver a detalle sus surcos, colores y las hormigas que la recorren. Así mismo, para retratar algunos discursos que se producen en torno a ésta planta, cuando se habla de las experiencias sensoriales que se producen en el ritual de la ayahuasca.

En todas estas películas vemos que la Amazonía se representa de diversas formas. Mientras que en varias de ellas se habla sobre lo exótico de los conocimientos y plantas ancestrales, en otras se hace énfasis en el olvido y la pobreza en la que se encuentra sumergida esta

zona del Perú. Para mí ha sido importante reflejar en este documental (Ruta Madre) que la Amazonía es un lugar donde residen las representaciones antes mencionadas sobre conocimientos y plantas ancestrales, pero también es un lugar susceptible a los cambios del sistema económico, que cuenta con el dinamismo de un mundo globalizado, donde los discursos y prácticas se muestran flexibles y en constante cambio, como en cualquier otra parte del mundo, donde la fuerza de trabajo y el comercio son los elementos comunes que responden a las rutas de consumo y moda. En Ruta Madre, a diferencia de los otros documentales etnográficos, se representa la Amazonía a través de la materialidad de la ayahuasca, de los lugares que esta liana recorre y de los sujetos que encuentra en dichas rutas.

En Ruta Madre apelo a la sensorialidad a través de mi propia experiencia de búsqueda e investigación con la cámara y los diversos puntos de vista que retrato. El giro sensorial que se dio en la antropología y en los estudios culturales permitió cuestionar otras formas de narrar historias y hacer etnografías, formas que estuvieran ligadas al análisis de las experiencias vividas, así como a la expresión de los sentidos. Dichas formas pueden expresarse en recursos visuales experimentales como las que menciono en el caso de Leviathan, pero también en imágenes o escenas que rompen con lo establecido, por ejemplo las películas de Jean Rouch innovaron en las estructuras narrativas clásicas de los films etnográficos donde se mostraban las interacciones que se producían entre el director y los personajes del documental para crear nuevas formas y texturas de contar historias. Paul Stoller le atribuye a Rouch el “Poder del Medio”<sup>24</sup> debido a su capacidad, como antropólogo y cineasta, para crear espacios que describan y retraten la vida social de personas que han tenido que adaptarse a varias culturas sociales y económicas, como los chamanes africanos de las películas de Rouch, que viven entre el mundo material y espiritual. De esa misma manera intento retratar a la ayahuasca como la mediadora entre el mundo espiritual y material en el que se desenvuelve. La relación que propone Rouch entre el director y los personajes del documental también es importante porque incluye de manera más activa al espectador en el argumento de la película, pero además porque deja en claro que lo que estamos viendo es una porción de la realidad que está siendo

---

<sup>24</sup> Jean Rouch and the Power of the Between “Three documentary filmmakers” William Rothman

interpretada por un grupo de personas. En “Ruta Madre” hago evidente la presencia de todo el equipo de producción, insertándonos como personajes curiosos, que descubren, exploran y participan en las conversaciones con los demás personajes del documental.

“Crónica de un verano” (Rouch,1961) me ha servido como referencia para tratar las conversaciones con los personajes, los diálogos entre ellos y las secuencias donde la cámara sigue a los personajes, mientras hablan sobre sus experiencias en el circuito de la ayahuasca. Asimismo me inspiré en esta película para armar la escena final, en donde el equipo de grabación, junto a otros personajes, dialogan y conversan sobre sus experiencias consumiendo Ayahuasca. Sin embargo al momento de editar esta escena decidí cubrir gran parte de las entrevistas con imágenes de la playa, para despersonalizar los testimonios y que se entienda que dichas experiencias van más allá de quien las cuenta.

El documental de Ross McElwee, “Shermans March” (1986) me sirvió como referencia para producir las interacciones que se dan entre los personajes y la cámara, donde mi mirada como directora evidencia la búsqueda del circuito de la ayahuasca. A diferencia de Ross McElwee, que cuenta su situación personal en paralelo a la búsqueda del circuito de Sherman, en mi documental comparo el circuito de producción de la ayahuasca con un viaje a través de diversas rutas por Iquitos, dándole pinceladas de sensorialidad y expresividad.

“Darwins Nightmare” (2004) de Huber Sauper, cuenta la situación de la industria pesquera en el lago Victoria en Tanzania. Este documental entrelaza las historias de los personajes vinculados a la industria pesquera usando los procesos de producción y consumo como hilo narrativo, lo que me ha servido como referencia, en términos de edición, para hablar de los procesos de comercialización y consumo de la ayahuasca.

Otra película que usé de referencia en términos de estructura narrativa es “Entretejidos” de Patricia Alvarez que toma como eje el proceso productivo de la alpaca, que a través del estilo observacional, viaja por los diversos escenarios que entrelazan las dinámicas sociales y económicas que se vinculan con la alpaca. Al igual que “Entretejidos” mi documental

busca recrear un viaje reflexivo sobre las cadenas de valor económicas y sociales para generar una conciencia de los procesos iniciales y de transformación a las que se someten las materias primas para satisfacer necesidades que nacen en un mundo consumista y globalizado.

## **Capítulo 2: Sobre el método y los estilos que crearon este documental.**

El registro audiovisual de las rutas de circulación de la ayahuasca que encontré en Iquitos ha servido como material de investigación para analizar las dinámicas económicas y sociales que se generan en torno a la ayahuasca, para encontrar semejanzas y diferencias entre los discursos que cada una de ellas contiene, y que están alineadas con los mercados a los que se dirigen. De esa misma manera y tomando como referencia a Appadurai (2015), las prácticas tanto de cosecha como de producción de la ayahuasca hacen evidentes los vínculos que se tejen entre los sujetos involucrados en las labores relacionadas a la ayahuasca en tiempos globalizados, donde el consumo y la comercialización de este brebaje va en aumento. Hemos visibilizado personas que cumplen un rol especial en la cosecha, producción y distribución de la ayahuasca. La Antropología de los sentidos me ha servido como base para hacer una etnografía visual que retrate diversas dimensiones de la Ayahuasca y de los lugares por donde circula. He tomado la idea de “place making” que sugiere Sara Pink como método de investigación, para a través de los recorridos con la cámara, darle un lugar al circuito de la ayahuasca, creando así un espacio para la interacción con las personas, los escenarios, las sensaciones y las texturas.

Tal como lo hacían Mead y Boas en los primeros años de la antropología visual, el material

audiovisual me ha servido como cuaderno de notas para pensar y reflexionar sobre la construcción de mi documental según los hallazgos antropológicos en un primer momento. Posteriormente, he organizado grabaciones con situaciones relevantes al trayecto y circuito que sigue la ayahuasca, pensando en la corporalidad de la imagen, que como expresa MacDougall (2006), hago evidente a través de la interacción con las personas que están delante de la cámara y detrás de la misma, al permitirle tener un movimiento espontáneo, errático y rítmico. En la edición de este documental busqué entrelazar las dos rutas retratadas que sigue la ayahuasca para buscar analogías y contrastes entre ellas, para evidenciar un viaje que surca caminos y encuentra espacios diversos entre sí; y finalmente para hacer una representación visual sobre las implicancias económicas y sociales de la ayahuasca. Haciendo referencia a Alisenda Ardevol (2006), en su análisis sobre la antropología visual y el cine etnográfico, uso las imágenes que son el resultado de una investigación etnográfica para crear un contenido y una forma de mirar y comunicar las rutas por donde se desplaza la ayahuasca, lo que me permite ubicar a este documental dentro del campo de la antropología visual. La producción de este documental etnográfico ha sido creada en función a una diversidad de métodos y estilos surgidos a lo largo de la historia del cine etnográfico para así encontrar una forma de crear una narrativa, que comunique los hallazgos antropológicos referidos al recorrido de la ayahuasca y su materialidad.

A lo largo de este capítulo contaré sobre la experiencia de producción, los estilos que guiaron este documental y las técnicas que me ayudaron a armar esta película.

## **2.1 La entrada a campo y los caminos recorridos:**

Hacer un documental sobre ayahuasca significaba enfrentarme a la diversidad y complejidad de temas relacionados al consumo de este brebaje, muchos de los cuáles están expuestos en el capítulo 1 de esta tesis. La mayoría de películas documentales que tratan este tema han sido realizadas en base a enfoques indigenistas o terapéuticos, lo que me

parece sumamente interesante, además de ser los aspectos más populares y resaltantes en torno a esta liana. Sin embargo, en mi investigación visual y bibliográfica encontré pocos referentes sobre la producción y el proceso de circulación de la Ayahuasca. Sthephan Beyer (2009) hace referencia a las “plantas abuelos” que se encuentran en lo profundo de la selva y a los sembríos de Ayahuasca que algunos chamanes tienen en sus propiedades. Por otro lado, Oscar Calavia (2014), menciona la poca información sobre los tipos de Ayahuasca que existen, debido al hermetismo de algunos chamanes y comunidades nativas que preservan dicha información ante la amenaza del biocolonialismo global. Por mi lado, también había escuchado que la Ayahuasca se extrae de lo profundo del monte<sup>25</sup> y que además algunos maestros siembran esta liana en lugares escondidos de la selva. Frente a ese escenario decidí buscar los lugares de cosecha de la ayahuasca en Iquitos. Recuerdo haber preguntado sobre cultivos de Ayahuasca en Ninarumi<sup>26</sup> lugar al que tuve acceso gracias a la cercanía de mi prima con dicho lugar. Fue así como apareció el nombre de Dorotheo, curandero y agricultor que tiene su chacra en el camino entre Ninarumi y Yanchama<sup>27</sup>, conocido por sembrar ayahuasca y ser médico vegetalista. Mientras me dirigía a la chacra de Dorotheo, pregunté a varias personas que encontré en el camino sobre cultivos de ayahuasca en los alrededores, quienes me indicaron varios lugares más. En ese momento entendí que el sembrío de Ayahuasca dejó de ser exclusivo de chamanes para convertirse en un cultivo rentable para pobladores de los alrededores de Iquitos, lo que aumentó mi interés por seguir investigando la producción de esta liana. La llegada a la chacra de Dorotheo fue bastante accidentada, pues los caminos son de tierra y barro. Los mototaxis se quedan atorados en el camino, por lo que muchos de ellos no quieren surcar estas rutas durante muchos días a la semana. Caminar una hora por el barro fangoso, bajo el sol abrasador con la humedad y los altos grados de calor, típicos de la selva amazónica son experiencias que permiten abrir los sentidos a otras percepciones del tiempo, que dan información valiosa para entender las rutinas que se construyen en esas localidades.

---

<sup>25</sup> Así se le llaman a las profundidades del bosque en muchos de los lugares de la Amazonía.

<sup>26</sup> Poblado rural en la periferia de Iquitos.

<sup>27</sup> Estas comunidades están en la zona de amortiguamiento de la Reserva Nacional Allpahuayo-Mishana y se encuentran a 15 Kms de la ciudad de Iquitos. Esos territorio tienen sus tierras debidamente demarcadas, sin embargo al crecer empezaron a ocupar el territorio de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, que permitió el uso de dichas tierras a sus respectivas comunidades.

Como sustenta la antropología de los sentidos<sup>28</sup>, no contar dichas experiencias, o no intentar retratar la diversidad de escenarios y las largas distancias entre un lugar y otro, hubiese sido omitir información recopilada desde los sentidos, usando el cuerpo como medio de análisis etnográfico para sumar a la descripción antropológica de la historia que quería contar, tanto a nivel visual como escrito. A nivel de producción documental, pensé en el Sensory Lab<sup>29</sup>, quienes buscan hacer cine documental etnográfico llevándolo al límite con el cine arte, donde la investigación visual se basa en la transmisión de sensaciones y en las posibilidades de registro sensorial para crear o recrear narrativas. Las tecnologías de cine y video, lejos de responder exclusivamente al lenguaje cinematográfico se convierten en herramientas para encontrar ángulos y nuevas perspectivas para comunicar los elementos de la naturaleza, buscar metáforas y analogías. Es así que durante estos procesos exploratorios de pre-producción decidí que este documental también debía retratar las experiencias que se generaban en la búsqueda de las personas que participaban en el circuito de la ayahuasca. Por lo tanto, mi entrada a campo estuvo directamente relacionada a las experiencias que se generaron en los caminos recorridos, de ahí que este documental intenta ser un viaje que atraviesa el ruido de la ciudad y la tranquilidad del río en busca de anécdotas y personas que se encuentran en constante movimiento con la producción de la Ayahuasca.

## **2.2 Las experiencias y los sentidos en el quehacer documental**

Los caminos de la Selva son tan bellos como impredecibles, aunque a primera vista todo parece verde, eso cambia en la medida en que te adentras en ella. Los colores del suelo, ya sean de barro, agua, piedras o arena, oscilan entre rojos y negros, pasando por diversas escalas de grises. Lo mismo sucede con los árboles, hay de todos los colores y tamaños. La lluvia, el sol, el ruido, la falta de acceso y las largas caminatas tenían que ser parte de la

---

<sup>28</sup> David Howes en el “El creciente campo de los estudios sensoriales” hace un repaso sobre el giro sensorial en los campos de las ciencias sociales, como en la Antropología y la Historia.

<sup>29</sup> SEL es el laboratorio experimental de la Universidad Harvard que promueve combinaciones innovadoras de etnografías y estéticas.

narrativa visual que empleo en este documental, pues de esa manera siento que retrato un circuito, un camino que voy descubriendo con la cámara, y a través de diferentes lentes, en diferentes momentos. Paul Stoller (1986), quien ha hecho un arduo y extenso trabajo etnográfico en temas relacionados a chamanismo, magia y parentesco, ha cuestionado los métodos etnográficos clásicos que abordan miradas desde enfoques racionalistas y científicos. Este autor propone una “*investigación sensual*” en donde la premisa es “dejar que el mundo que estamos viviendo penetre nuestros sentidos” en vez de simplemente “abrir nuestros sentidos para que el mundo entre” (1989:39) evidenciando la diferencia de quienes interpretan el mundo de otros a través de sus propios conceptos y quienes; comunican con el sentir y desde la experiencia personal. En este sentido Stoller recomienda usar un lenguaje evocativo (1989) para cautivar al lector y, a través de sus sentidos, enviarle información que le permita tener nuevos pensamientos y experiencias. En esta producción usé la naturaleza de los caminos recorridos para expresar las sensaciones que ciertos temas me generaban, por ejemplo en medio de la lluvia saco mi cámara y me atrevo a grabar las texturas de las gotas cayendo en el río. La lluvia no fue propicia para el equipo de producción ni para el plan de rodaje, sin embargo, me regaló otra textura y otra forma de enlazar temas polémicos, que me generaban incertidumbre, como el uso de hierbas y sortilegios para amarrar parejas. La lluvia en el mercado de Belén fue, coincidentemente, el primer día de rodaje, donde entrevisté a Lita sobre dicho tema, así que consideré usar el clima oscuro y tormentoso para hacer la transición a esa escena.

Mi incursión en este proceso documental me hizo reflexionar sobre las sensaciones que había tenido en mis diversas experiencias consumiendo ayahuasca. Sensaciones como angustia, miedo, asombro y trascendencia fueron algunas de las experiencias sensoriales que pude relacionar con esta historia que narra un camino, una travesía o un viaje.<sup>30</sup> Como bien refiere Cox “Cada texto, historia o viaje, en pocas palabras, es un trayecto hecho más que un objeto encontrado. Además, con cada viaje, así sea al mismo lugar, los movimientos son siempre nuevos” (1989:4). En este caso el viaje cuenta, desde lo concreto y lo banal, un recorrido terrestre y fluvial cargado de esfuerzos físicos, dinámicas sociales y económicas que forman parte de la producción del brebaje Ayahuasca. Dichos esfuerzos y dinámicas se

---

<sup>30</sup> Forma coloquial de llamar a la toma de ayahuasca.

ven invisibilizados por la efervescencia de los discursos, que se basan principalmente en lo místico y exotizante con la que se vende al mundo la ayahuasca.

Detalles en primer plano de la liana ayahuasca son contrapuestos con imágenes aéreas para hacer analogías de las texturas que se encuentran a nivel micro y macro de los caminos. Mirar desde adentro de la liana para enfocar sus formas, surcos, grietas y texturas fue un ejercicio para retratar la materialidad de esta planta y compararla con varias imágenes que miran desde lo alto, en cenital, los caminos que se dibujan buscando las semejanzas de ambas materialidades para reflexionar sobre las similitudes que, tanto la ayahuasca y las rutas, pueden tener en términos de distancias, circulación de objetos y discursos que se encuentran instauradas dentro de un circuito económico y social. Así mismo las imágenes panorámicas hechas en cenital intentan hacer una analogía a la propiedad terapéutica de expansión de conciencia que varios autores mencionados en el capítulo 1 le atribuyen a la ayahuasca.

Otras dinámicas que se refieren a los sentidos, incluidas en este documental, han sido todas aquellas en donde los personajes de este film invitan al equipo de producción a probar y oler frutas y hierbas que encuentran en su entorno. Esto demuestra cómo Elizabeth, Dorotheo y Abraham nos enseñan y comparten sus entornos, pero además con estos pequeños actos invitan al foráneo, y por lo tanto al espectador, a ser parte de una experiencia sensorial compartida. Estudios sobre los sentidos en diversas culturas de la Amazonía dan cuenta de la importancia de las percepciones a través de los sentidos, en las formas de entender el mundo, las relaciones y sus configuraciones sociales. Classen (1990) hace una amplia investigación sobre los modelos sensoriales de la Amazonía y los Andes para determinar la importancia de otros sentidos en dichas culturas, a parte de la visión y la audición, que son los que gobiernan la cultura occidental. Así mismo Glenn H. Shepard JR (2004) menciona cómo los sabores y olores son determinantes para reconocer las propiedades terapéuticas de las plantas en algunos pueblos Amazónicos, lo que me remite a las escenas en que Dorotheo, Lita, Luis y Elizabeth cuentan sobre los estándares de calidad

de un buen preparado de Ayahuasca, aludiendo a los efectos alucinógenos que despiertan visiones y mareaciones<sup>31</sup> en quien la consume.

En suma, retratar experiencias que evocan a los sentidos como prácticas relacionadas a procesos terapéuticos, espirituales y religiosos requiere un tratamiento reflexivo y experimental para dar a conocer otras formas de percepción que comparten significados de orden social y cultural.

### 2.3 Un equipo que viaja, participa y reflexiona.

El proceso de producción y grabación de este documental fue extenso y complejo. Después de varios meses de investigación en octubre del 2018 ya tenía el contacto de quienes serían los personajes principales del documental. A Lita y a Elizabeth las conocí por medio de mi prima Itala, quien fue parte importante de la investigación previa a este documental. Itala y Lita trabajaban con niños y fue en el ámbito educativo donde coincidieron. Elizabeth e Itala se conocieron a través de la investigación de plantas medicinales. Las tres compartían no sólo una amistad y el interés por encontrar soluciones a los problemas sociales de Iquitos, sino también el vínculo con la ayahuasca.

Los viajes exploratorios que realicé entre octubre del 2018 y mayo del 2019 fueron para hacer las primeras entrevistas, establecer vínculos con los personajes, reconocer locaciones y recorridos. Itala y su esposo Carlos me ayudaron a mapear la ruta de la ayahuasca. Nunca estuve sola en el proceso de investigación, pues entrar al mercado de Belén o viajar a Ninarumi sola con los equipos de grabación, no es seguro. Sin embargo, las personas que con buena voluntad me ayudaban en este proceso no tenían el tiempo necesario para producir un documental. Fue entonces cuando pensé necesario darle un rumbo propio a este proyecto y buscar un equipo de producción. Mi foco debía estar enteramente en la

---

<sup>31</sup> Mareación es un termino muy usado entre quienes consumen ayahuasca, apela a la sensación de mareo que produce la ayahuasca.

investigación y grabación, ya me había pasado que por coordinar temas logísticos había dejado de grabar detalles o sucesos importantes. Una productora de campo era necesaria y Trilce Patrón realizó una impecable labor organizando al equipo de trabajo en las grabaciones, así como ayudándome a investigar sobre nuevas rutas por donde se moviliza la ayahuasca.

Durante mi segundo viaje exploratorio en mayo del 2019 me dediqué a armar al equipo de grabación. Al primero que contacté fue a Luis Chumbe, camarógrafo y realizador audiovisual con larga trayectoria a sus 27 años. Él sería el sonidista y yo seguiría haciendo cámara, pues parte de mi método de investigación es a través del lente óptico, detallaré sobre esto más adelante. La primera grabación fue donde Doroteo. Al pausar dichas imágenes vi, que el proceso de grabación había superado la simple idea de hacer un seguimiento a Doroteo mostrando sus ayahuascas. Vernos y escucharnos en aprietos por las dificultades del camino daba cuenta de, precisamente lo que quería retratar: el recorrido. Por otro lado, tenía a Doroteo mostrando su chacra, las plantas y árboles que había sembrado, así como invitándonos a probar fruta fresca del monte y tratándonos con mucha cercanía y cordialidad. Consideré fundamental incluir partes de esos recorridos, donde tanto el equipo de grabación como, en este caso Doroteo, descubriamos cosas nuevas mientras grabábamos. Por ejemplo, como cuando descubrí una flor extraña y se la señalo a Doroteo con la cámara. Casualmente grabé la forma en como miró a esa flor y reflexionó sobre ella y dijo “es de la naturaleza” dando a entender que él no la había sembrado, sino que había crecido salvajemente en sus tierras, como muchas de las ayahuascas que él tiene en su chacra.

Este tipo de situaciones motivaron a que mi propuesta de grabación incluyera una *cámara corporea*, como la llamaría Mac Dougall (2006), que es más bien un personaje que mira más allá de lo retratado, una cámara que busca, pero que también se cae, se choca, tiembla, cuadra y re-encuadra. Quise darle vida a mi cámara a través, no sólo de los movimientos y miradas que intentaba hacer, sino también a través de una voz que cuestiona, pregunta, reflexiona y dirige o cuida al equipo, porque precisamente era necesario estar atentos al devenir del día. Mi intención era invitar al espectador a ser parte de este recorrido, que

quien mira el documental sienta curiosidad y sea parte de mi búsqueda, reconociendo la investigación en curso de lo que se está grabando.

“De esta forma la presencia del cineasta, su materialidad como cuerpo-sujeto, se localiza ya en el acto mismo de producción de la imagen. De hecho, la aparición del cuerpo en imagen no es el único medio que el cineasta tiene para señalar su presencia. Esta se inscribe ya en el encuadre, en los movimientos del aparato, en la elección del ángulo y la distancia del cuerpo que filma, en el espacio entre cuerpos..” (Fernandez:2008:97)

Mi propuesta de mostrar ante cámaras mi método de trabajo calza con algunos de los lineamientos del cine participativo o interactivo que define Nichols (1997), donde se busca borrar las fronteras entre el realizador y el personaje filmado. En mi caso, al buscar la naturalidad de los testimonios y el desenvolvimiento espontáneo de los personajes, intento evitar las entrevistas formales que en muchos casos dan como resultado preguntas y respuestas acartonadas que entran en un juego de jerarquías y roles de poder, de los que si bien es cierto no se escapa fácilmente, no propicia la inmersión del espectador en el documental. Como plantea Nichols “la entrevista está rodeada por una serie paralela de cuestiones políticas de jerarquía y control, poder y conocimiento” (1997). Durante mis viajes exploratorios de pre producción realicé varias entrevistas a los personajes del documental con la finalidad de obtener información sobre ellos y las rutas de la ayahuasca, lo que me di cuenta con el transcurrir del tiempo fue que, felizmente, ya había agotado las posibilidades de uso de esa herramienta durante las grabaciones y en varias ocasiones las respuestas nos llevaban al mismo lugar de las entrevistas pasadas.

Las grabaciones del documental empezaron en Julio del 2019 durante 3 semanas. El equipo de grabación estuvo conformado por Trilce Patrón, como productora. Luis Chumbe como sonidista. Jairo Ramirez, un chico de 18 años quien además fue el gran ejecutor del dron y en muchos casos ayudó con el sonido y la cámara. Y Andrés Florett, un amigo que llegó a ayudarnos en todo, asistiendo a la cámara y a la producción.

Al inicio del rodaje tenía confirmada una ruta de la ayahuasca empezando con la cosecha de Dorotheo y la preparación del brebaje con Lita. Decidí armar esta ruta, ya que de esa

manera tendría acceso a representar el recorrido que sigue la liana desde el campo hasta el pasaje Paquito, en el mercado de Belén, que es popular por su venta de todo tipo de preparados medicinales y exóticos en Iquitos. Además, Doroteo no quería vender su ayahuasca a sus vecinos, que son albergues aledaños especializados en la toma de ayahuasca, porque no le pagaban lo que él pedía.

La segunda ruta de la ayahuasca la tenía planeada a través de Elizabeth, quien me presentó a sus proveedores que son Abraham y Jhonny, quienes cosechan y cocinan respectivamente. Así mismo, aquí aparece el agente turístico, dueño de un albergue especializado en la toma de ayahuasca, Coco, quien emplea a Jhonny como chamán y cocinero de su albergue.

Con las rutas casi completas y los contactos establecidos se empezaría la grabación del documental. Sin embargo, el clima y la imprevisibilidad de los horarios de los personajes que participarían en el documental eran un riesgo para el plan de rodaje, lo cual sería otro motivo para usar las técnicas de seguimiento a personajes, cámara en mano y sonido sincrónico que caracterizan al cine directo<sup>32</sup>. Además, en mis exploraciones previas, ya había notado que siempre lo mejor sucedía cuando las entrevistas formales se acababan, así que, en mi ímpetu de grabar detalles, o situaciones que son muchas veces irrepetibles, decidí hacer las veces de una cámara que sigue y persigue. La naturalidad y espontaneidad con la que los personajes del documental se mostraban fuera de las entrevistas y en interrelación con sus clientes y personal de trabajo era información más valiosa que lo que me pudiesen responder frente a cámara. Tanto Elizabeth como Lita son mujeres con la agenda llena, trabajan todo el día y atienden a clientes en sus negocios, por lo que la cámara debía acoplarse a esas situaciones. De esa manera y ya sin entrevistas programadas durante las grabaciones, me concentré en observar los recorridos de los personajes, así como en generar dinámicas entre mi equipo de grabación y los sujetos grabados, así nacieron varios debates en torno a la ayahuasca, sus formas de consumo y nuestras propias percepciones. Así mismo, como mencioné anteriormente, se grabaron casi todas las escenas del

---

<sup>32</sup> Estilo de cine documental que nace en Estados Unidos y busca romper con las técnicas del cine de ficción, así como del periodismo clásico para convertirse en un estilo de cine donde predominan, a grandes rasgos, los seguimientos, las cámaras en mano, la voz detrás de la cámara y todo aquello que busque la espontaneidad del momento.

documental bajo el estilo de cine directo, donde la importancia radicaba en capturar esos momentos que nos hablan de relaciones sociales, estilos de vida y vínculos de negociación.

En ese sentido, a nivel técnico, pienso que el uso del estabilizador durante la realización de mi documental ha servido para hacer de la cámara en mano un recurso más amable, que describa largos trayectos con la fluidez necesaria que permite la contemplación de los personajes en movimiento. Un ejemplo de ello es la escena donde los cargadores llevan la chacruna de Abraham desde el puerto de productores al mototaxi. En esta secuencia donde se evidencia un *cine directo* haciendo un recorrido improvisado a los cargadores, junto con la fluidez de la cámara, sin cortes y con el sonido ambiental, se enaltece las propiedades de un estabilizador que permite la inmersión con los cargadores en su trayecto, donde podemos apreciar una serie de obstáculos en un contexto donde las dimensiones del lugar se vuelven surreales para el trabajo que deben realizar estos hombres. Evadiendo rendijas, para no caer al agua, mientras cargan 25 kilos cada uno. El estabilizador es el elemento que nos permite mirar el espacio resquebrajado y olvidado de este lugar, sin interrumpirnos con los movimientos temblorosos e inestables típicos de una cámara en mano, para enfocarnos en la pericia del cargador que viaja con tremenda hazaña. Esta cámara flotante que nos da el estabilizador nos permite concentrarnos en el seguimiento y en el espacio en el que estamos, donde los sonidos nos revelan aspectos culturales a través de los estilos musicales, los tonos de voz, e incluso nos advierte de una expresión aduladora que un extraño, sin vergüenza alguna, emite a una mujer diciéndole “*Hola mi amor*”. Con el sonido sincrónico de esta escena me permito hacer una mirada detenida y reflexiva que invita al espectador a forzar su mirada hacia los detalles de este trayecto. Este es el único recorrido completo y sin cortes que uso en el documental, que me permite pensar, como antes mencioné en “Peoples Park” (2012) de Sniadeki, quien asegura que todo espacio requiere de un enfoque distinto y creo que la escena de los cargadores amerita ese ritmo contemplativo y audaz de intentar ser un cargador más. Así mismo, Jean Rouch afirma “...la única manera de filmar es caminando con la cámara, llevándola a donde sea más efectiva e improvisando un ballet en el que la cámara misma llega a estar tan viva como la gente que está filmando.” (1995:109 ). Testimonio que, a mi parecer, se corresponde con el uso de la cámara en la

escena de los cargadores y a la experiencia que he tenido durante las grabaciones de este documental.

El estilo de cámara que decidí usar buscaba gestos, discursos y sobretodo estaba siempre atenta a recibir los hallazgos y la “*epifanía del azar*” (Ortega;2008:21) refiriéndose a la liberación del libreto y a la entrega hacia las experiencias que se van generando en el momento. “Aquella senda del cine moderno por la que toda película podría ser leída como el documental de su propio rodaje”(Ortega:2008:21). Escenas como la de los lagartos y los perritos en la chacra de Dorotheo aparecieron como productos del azar, que fueron grabadas y posteriormente usadas en el corte final como anécdotas cotidianas que dan cuenta del contexto salvaje e improvisado que es muy representativo de Iquitos, donde la vida se abre paso ante cualquier obstáculo y se desarrolla en el lugar o momento que sea.

Por otro lado, consideré necesario recrear algunas escenas que había visto en mis viajes de pre-producción. Me hubiese gustado grabar al manicurista y pedicurista que pasaba de puesto en puesto en el mercado de Belén, sin embargo, por motivos de plan de rodaje y al no encontrarlo nuevamente, decidí armar la escena. Lita llamó a la chica que suele ponerle pestañas postizas para recrear esta escena con lo que muestro, no sólo sus hábitos de cuidado y arreglo personal, sino también las configuraciones del entorno y de cómo este espacio de trabajo en el mercado se convierte en un espacio que abarca muchos más aspectos, como el personal, familiar y social.

La ultima escena que grabé fue la escena de la playa, donde el equipo de producción y otro grupo de amigos foráneos y locales dan cuenta de sus testimonios sobre ayahuasca. Esta escena fue grabada y pensada para ser usada como el cierre del documental, ya que representa el discurso de los consumidores de ayahuasca. Durante estas grabaciones y como parte de mi proceso de investigación visual, experimenté grabando texturas que encontré en la playa, como la arena, el agua, el contacto de la piel y dichos elementos, así como los sonidos que eso generaba. La idea era explorar sobre las materialidades que voy encontrando en los caminos que recorrí a lo largo de este circuito, y así como realicé primeros planos de la liana y sus diversas formas de transformación , también lo hice con

los elementos que componen estas rutas. Usando el análisis de Mcdougall (2006) sobre el registro de materialidades a través de los primeros planos para “explorar como los cuerpos humanos y los objetos materiales oscilan entre vidas fluidas, materias muertas y símbolos” es que encuentro las analogías entre los testimonios de los consumidores de ayahuasca con las imágenes de pies en la arena, la mano en el agua, la persona sumergiéndose en el río, que serán tomas que acompañan esta escena final a modo de símbolos que describen expresiones de emoción, sentimiento, conciencia, apertura y demás procesos que están relacionados al discurso terapéutico y místico que lleva consigo la Ayahuasca.

Finalmente, me parece importante mencionar que durante el rodaje se grabaron varias escenas, como a Lita en el colegio donde trabaja como profesora, a Dorotheo visitando a su hija que tiene un puesto de comida en Iquitos, y yendo a resolver pendientes sobre su chacra a instancias del estado. Lamentablemente estas escenas quedaron fuera de este documental, porque las historias, como suele suceder en el documental, se abrían a otros rumbos y se alejaban de lo que quería contar con respecto a la cadena productiva de la Ayahuasca. A continuación, detallaré más sobre la narrativa construida en el proceso de edición y cómo los estilos, que en un principio motivaron mi rodaje se fueron entrelazando hacia una mirada más reflexiva.

#### **2.4 Construcción narrativa y proceso de edición.**

La historia que quería contar sobre el proceso de producción de ayahuasca, a partir de dos rutas de producción de la misma se fue formando, naturalmente, desde el proceso de pre-producción con la investigación y la escritura de un guión tentativo. Luego, en la elaboración de la propuesta de grabación y el rodaje, donde, como he mencionado anteriormente, surgieron situaciones que enriquecieron el proyecto. Finalmente, la edición sería el momento cúspide para darle forma y significado a todo lo que anteriormente se registró.

La etapa de edición de un documental implica un momento de apertura hacia las variadas maneras de hilar una historia, en donde surgen ideas nuevas, cuestionamientos y conflictos relacionados a la selección de escenas, discursos, imágenes y formas de plasmarlas en un producto documental.

Mi participación en este documental, como productora, investigadora, directora, camarógrafa y editora hicieron de este proceso de edición un trabajo riguroso de desapego de todos los roles anteriores, que podrían haber interferido en el proceso de edición para centrarme únicamente como directora y editora de este proyecto.

La primera etapa de edición consistió en editar las escenas de acuerdo a los ejes con que fueron grabados, por ejemplo, se armaron por separado las siguientes escenas:

- Doroteo mostrando sus ayahuascas.
- Doroteo yendo a su casa y el encuentro con los lagartos y los perritos.
- Abraham mostrándonos las ayahuascas y chacrunas.
- Abraham llegando donde Elizabeth con la chacruna.
- Lita atendiendo a clientes.
- Lita cocinando la Ayahuaca.
- Lita en su puesto maquillándose.
- Lita embotellando la ayahuasca.
- Elizabeth atendiendo clientes.
- Elizabeth recibiendo la chacruna.
- Elizabeth mostrándonos su laboratorio.
- Elizabeth recibiendo la ayahuasca y la llegada de Coco (dueño del albergue).
- Jhonny preparando la Ayahuasca.
- Equipo de producción en playa.

En el segundo momento debía decidir cómo entrelazar todas esas escenas para contar la historia que me había propuesto mostrar. Realicé varias líneas de tiempo en la isla de edición buscando las combinaciones más adecuadas para llegar al corte final. Finalmente, la

idea de retratar un viaje, que recorre largas distancias, en diversos contextos, haciendo la analogía con un viaje de ayahuasca fue el hilo conductor que mantuvo la esencia del documental. Así mismo, era importante mostrar el contraste de la ciudad, el mercado, la selva y sus caminos rurales para establecer la representación de una ciudad donde las ideas de religiosidad, espiritualidad y misticismo conviven y se retroalimentan con las labores de producción y consumo de este brebaje, que cada vez es más popular. Recurriendo a los aportes de Irving y Cox sobre la importancia de generar narrativas que vinculen no sólo las realidades documentadas sino también que generen empatía, me motivé a usar una serie de recursos de montaje, que me permitan traspasar la barrera hacia lo artístico y así generar una narrativa que muestre a través de los movimientos y las acciones formas de pensar y entrar en otras realidades sensoriales (Cox-Irving:1998:18) como para recrear una suerte de realidad de la Ayahuasca.

La reflexión sobre los procesos productivos de la Ayahuasca en este documental están presentes de varias maneras y en distintos momentos. En primer lugar, el mismo hecho de grabar el proceso de investigación es lo que le da un matiz de reflexividad a este documental, que intenta poner en evidencia todo el tiempo, que hay una directora enlazando rutas y recorridos de la Ayahuasca. Al poner en evidencia las dificultades del trayecto y de la producción; así como el usar la cámara participante, el cine-ojo, la voz detrás de la cámara y otros recursos antes descritos, busco ensamblar una película que trate, no sólo de los procesos productivos y del trabajo imparable de comerciantes de Ayahuasca, sino también de experiencias personales, de cuestionamientos y preguntas que buscan rutas de expresión y conocimiento alternativos en un medio un tanto caótico y desbordante. Para poder comunicar todo ello he empleado diversos recursos, que a través del ritmo en la edición y la narrativa me permitan “manifestar estados interiores, realidades sensoriales, afectivas y psicológicas” (Alvarez:2018:120) Todo ello le abre el camino a este documental hacia la ruta del cine reflexivo. “Mostrar que la película es un artefacto y no un fiel reflejo de la realidad será una de las máximas del cine reflexivo”<sup>33</sup>. El uso de varios efectos visuales y de sonido han podido darle un sentido más amplio que el simple recorrido de un circuito de producción de la Ayahuasca. La edición se basa en una narrativa entrelazada,

---

<sup>33</sup> Elisenda Ardevol “Participación y reflexividad”

donde *el cine directo* permite la inmersión del espectador en el seguimiento de los personajes que están presentes en las rutas que se proponen. El audio del documental, está representado por sonido ambiental que ha sido, en algunos casos, desincronizado de la imagen para generar un efecto de atemporalidad, lo que refiere a un estado alterado que puede presentarse en cualquier momento de la película, ya que estamos tratando sobre un brebaje con el poder de alterar nuestros sentidos. Pero también se refiere a la exaceración del mundo sonoro en Iquitos, ya que tanto en la selva como en la ciudad, el sonido toma dimensiones importantes en todos los espacios. Mi idea es buscar referencias visuales y sonoras para recrear y “comunicar narrativas de complejos mundos sensibles que habitamos y nos rodean” (Alvarez:2018:121). Este juego entre efecto ayahuasquero y característica iquiteña lo uso por momentos a lo largo de todo el documental con lo cual le agrego una dosis de extrañeza y misterio para caracterizar esta historia. Además, uso algunas técnicas de contraposición de imágenes y cámaras rápidas para denotar la amplificación de los sentidos y el exceso de energía que se le atribuyen a las experiencias sensoriales que genera la Ayahuasca. También realicé un efecto de cámara rápida mezclada con superposición de imágenes en una parte donde los agricultores se encuentran cosechando la chacruna, para graficar la energía y fuerza de trabajo que vemos en esa imagen, y que se corresponde con el testimonio que escuchamos sobre la energía que le da la naturaleza a ese lugar. Con esto intento hacer una analogía sobre la energía del lugar y la energía del trabajo que se encuentra detrás del proceso de esta planta.


Con respecto al desenvolvimiento de las rutas como parte de este documental pienso en las conexiones posibles que existen entre la ayahuasca y los caminos, por lo que recurrí al dron para retratar, en planos cenitales: los caminos, la ciudad y el río, que son los medios por donde se moviliza esta liana. Estas analogías entre la ayahuasca y los caminos vistos desde arriba hablan, también, de un discurso muy frecuente entre los consumidores de esta planta, que, como ya mencioné antes, tiene que ver con “*el poder mirarlo todo*” que propicia la toma de Ayahuasca, lo que se grafica mejor en el travelling hacia arriba que hace el dron en la escena de la playa. Así mismo es como quise ir retratando esta escena del documental, donde un grupo de personas, incluidos el equipo de grabación, se encuentran en una playa de río, para disfrutar y conversar sobre experiencias ayahuasqueras, que en lo anecdótico

distan de las formas que se encuentran descritas dentro de las dos rutas que retraté a lo largo del documental. En esta escena, y ya fuera de las faenas de trabajo, que nos han mostrado los personajes productores de ayahuasca, nos abrimos a escuchar testimonios que dan cuenta de un discurso sobre el consumo de Ayahuasca, que es precisamente, la fuerza que promueve la producción y circulación de la Ayahuasca antes retratado. La razón de esta escena final es generar un contraste entre las prácticas de producción y transformación a la que es sometida la liana y algunos de los discursos sobre consumo de la misma. Las personas que contamos nuestras experiencias de consumo de este brebaje en la escena de la playa damos cuenta de una mirada que sólo abarca la parte final del circuito, que es el consumo. A diferencia de las experiencias de Doroteo, Abraham y Jhonny, quienes manejan el circuito completo de la Ayahuasca, pues ellos son especialistas en este tema y conocen el circuito completo de transformación de la liana desde su cosecha hasta su consumo.

El inicio del documental empieza con un testimonio que hace referencia al efecto alucinógeno de la ayahuasca, mientras vemos la liana, un camino desde lo alto y una mano que sostiene arena debajo del agua. Dicha imagen se repite en la escena final y toma un sentido metafórico con respecto al hecho de remover las arenas internas de la psique y las emociones humanas, que vendría a ser parte de uno de los efectos atribuidos a la ayahuasca. Además el recurso de repetir estas imágenes al inicio y al final lo uso como gancho para que el espectador una vez acercándose al final recuerde la imagen y le de un sentido a través de todo lo expuesto durante el desarrollo de la historia.

El documental termina con mi propia interpretación de un ritual de ayahuasca, que se desenvuelve en una noche, como se acostumbra en los rituales de ayahuasca. El canto de los Ícaros. El fuego podría hacer las veces del tabaco. Un grupo de personas alrededor del fuego, un bote que representa el viaje. El chofer del bote, que es el guía. Y tanto, relámpagos como luces de colores podrían ser las visiones que dan fin a esta historia, que podría ser también el inicio de un vuelo ayahuasquero. “Si el conocimiento sensorial es la nueva reivindicación de los estudios culturales, la sintonía del cine documental con la contemporaneidad vuelve a actualizarse. Su carácter fronterizo entre documento, arte,

técnica, narrativas, pensamiento y -espectáculo? Le aseguran una fructífera aunque agitada existencia”(Vasquez:2014)<sup>34</sup>. La yuxtaposición de estilos cinematográficos en el proceso de edición me acerca al objetivo de abordar las percepciones y los sentidos implicados en los discursos y prácticas que se muestran en este documental sin dejar de lado la observación del circuito de producción de la Ayahuasca. Esta producción documental ha buscado a través de los recursos usados para graficar diversas perspectivas, en conjunto con el uso de tecnologías visuales, representar un circuito a través del cual viaja y se transforma una planta, poniendo ese proceso en contraste con mi experiencia personal de búsqueda y transformación del vínculo que he tenido con la ayahuasca.



### **Capítulo 3 Iquitos y la Ruta Madre: Sobre los hallazgos que organizaron la construcción narrativa del documental.**

#### **3.1 Sobre las Rutas:**

Durante mi búsqueda de las rutas que sigue la ayahuasca fui encontrando a muchas personas involucradas en la cadena productiva de esta liana. Mi investigación me llevo a conocer a varios sembradores de Ayahuasca, así como a chamanes y vendedores de esta planta. Cada vez que le contaba sobre mi proyecto a alguien de Iquitos, saltaba un nombre nuevo y una nueva posibilidad de ruta. Sin embargo, las circunstancias del tiempo y la

---

<sup>34</sup> Estéticas de lo diverso El SEL y el conocimiento sensorial. Carlos Vasquez

buena voluntad de las personas con las que llevé a cabo este proyecto documental, fueron quienes hicieron posible organizar las rutas que he logrado retratar en esta película. Para analizar algunos de los hallazgos que encontré en estas rutas sobre la producción de la ayahuasca usaré las teorías sobre regímenes de valor, circulación y materialidad que proponen Appadurai (2015) Miller (2005) y otros autores mencionados en el capítulo 1.3. Esas teorías me permiten describir el circuito que recorre la ayahuasca, las formas en las que se transforma materialmente, así como los diferentes valores que adquiere la ayahuasca en cada fase de la ruta, pero también el valor que le da cada persona que trabaja con esta liana.

### **3.1.1 Ruta Doroteo y Lita**

En Ninarumi eran muchas las personas que sembraban ayahuasca en sus chacras, pero yo decidí establecer un vínculo con Doroteo, quien es uno de los más antiguos sembradores de Ayahuasca de esa zona, además de ser curandero de 70 años con varios años de experiencia trabajando con plantas. Cuando Doroteo se presentó, dejó en claro que él es médico Vegetalista. Luna (1986) en su libro “Vegetalistas”, mencionado en el capítulo 1, coincide con algunas de las características que Doroteo presenta. Por ejemplo, es mestizo y no se adjudica la pertenencia a ninguna comunidad indígena, su conocimiento viene de las plantas y de las largas dietas a las que se sometió, así como que su chacra es parte esencial de su desempeño como curandero puesto que ahí siembra todo tipo de plantas medicinales. Doroteo también es agricultor, en su chacra siembra frutas, verduras, cría animales, prepara carbón y todo ello además de ser parte de su sustento diario, representa parte importante de sus ingresos. Doroteo vive de su chacra, en ese lugar él también cierra un círculo completo de producción de la Ayahuasca al ser el responsable de manipularla y convertir la materialidad de la Ayahuasca de madera, en brebaje y finalmente a medicina. En cada fase de su materialidad la Ayahuasca carga con una valoración diferente para Doroteo. La liana sembrada en medio de la chacra tiene un costo monetario y una valoración de acuerdo a los años que lleva sembrada. Lo mínimo de años que necesita una liana para ser cortada y usada en el brebaje es de tres años, mientras más años tiene la liana, mayor es su fuerza. Así mismo, existen diferentes variedades de Ayahuasca (las variedades trueno y cielo

Ayahuasca son las más populares) y cada uno tiene un efecto diferente en quien la consume. Además, a la liana se le atribuye la característica de espíritu protector dentro del terreno en el que se encuentra, dándole un valor extra a la liana.

La liana es cortada en trozos y chancada para ser sólo una parte de los ingredientes que conforman el brebaje llamado Ayahuasca, que contará con una valoración positiva para Doroteo siempre y cuando la cocción de la misma deje como resultado un líquido espeso y oscuro. Doroteo afirma que si la Ayahuasca no queda bien oscura y espesa mejor no tomarla, porque asegura que no provocará las visiones y mareos necesarios para una buena experiencia ritual con este brebaje.

Uno de los primeros testimonios que escuchamos de Doroteo en el documental es sobre el bajo precio (80 soles) que quiere pagarle uno de sus vecinos que posee un albergue que brinda ayahuasca a turistas extranjeros. Esto le genera mucha indignación a Doroteo, puesto que esas personas cobran a sus clientes 500 soles aproximadamente por una ceremonia en donde la cantidad del brebaje que injieren es una cantidad muy pequeña. Aquí Doroteo nos permite reflexionar sobre el dinamismo que tienen el valor de las cosas y sobre cómo estos valores se insertan dentro las dinámicas de producción de los mercados. Quien quiere mal baratear la ayahuasca de Doroteo está intentado excluirlo del acceso al valor mercantil que el mercado turístico le ha dado a la ayahuasca debido a su cada vez más demandado consumo. Doroteo sabe muy bien el valor de circulación que tienen sus plantas, sobretodo entre los albergues aledaños a su chacra, que realizan ceremonias de Ayahuasca para extranjeros. Para él el valor medicinal y de protección que cumple la liana dentro de su chacra no corresponde al precio que le quieren pagar, teniendo en cuenta la lógica mercantilista que mueve el mercado de turismo ayahuasquero expuesto en el capítulo 1.2.7. De acuerdo a Doroteo, el valor y el precio de la Ayahuasca se han desconectado por completo. Vemos entonces que el acto en sí de que Doroteo renuncie al valor mercantil de la ayahuasca, al negarle la venta a su vecino chamán, quien se mueve dentro de la ruta turística del consumo de ayahuasca, es más un acto político y social de reivindicación a su labor como médico vegetalista frente al mercado turístico de extranjeros, que una simple negociación. Es importante mencionar que el brebaje Ayahuasca no tiene un precio

estándar en el mercado, pues dicho valor cambia de acuerdo a las rutas que tome. En este caso, Doroteo conoce muy bien las rutas por donde circula la Ayahuasca y él que atiende mayormente a lugareños de la zona, hace un reclamo legítimo, pues la ruta a la que iría destinada su Ayahuasca es la ruta donde mayor valor monetario tiene. Dorotheo, desde un inicio, pone énfasis en sus conocimientos y saberes como médico vegetalista y nos comenta el alto valor curativo que tiene la Ayahuasca por ser una planta con muchísimas propiedades medicinales. Así mismo, nos advierte sobre la precaria situación en la que vive, cuando nos cuenta que no le dirá a los doctores que lo han llamado para saber cómo ha curado a algunas personas que han llegado a él. Es pertinente mencionar el análisis que hace Annette Weiner (1996) sobre posesiones inalienables, pues el mundo que rodea a la ayahuasca está lleno de información que no se transfiere, que se queda con quienes trabajan de cerca la Ayahuasca, así como Dorotheo que guarda los secretos de sus métodos curativos con plantas, en este caso, porque él es consciente de que nadie le reconocerá monetariamente tremenda labor y terminaría transfiriendo conocimientos a cambio de nada. Nuevamente, Doroteo sabe las rutas por donde se mueve la ayahuasca y se protege de las injusticias que se comenten con las poblaciones mestizas e indígenas frente a los grandes agentes e instituciones de salud occidental.

Finalmente le compro a Dorotheo un saco de Ayahuasca al valor que él le pone (100 soles) en retribución a su participación voluntaria en el documental. De esta manera, entre nosotros se genera una suerte de intercambio recíproco con rasgos mercantiles. La reciprocidad y el cálculo son elementos sobre los que reflexiona Kopytoff (1986) para analizar las formas de intercambio y circulación que se dan en las diversas sociedades. En un principio, de acuerdo a los estudios sobre el “don” de Marcel Mauss (1925), estos elementos eran contrarios y dependían de los tipos de sociedades en los que establecían las negociaciones. Kopytoff (1986) propone que en las sociedades modernas y capitalistas dichos elementos se entrelazan todo el tiempo, tal como vemos en esta ruta de la Ayahuasca, que es sólo una pequeña muestra de las formas en como se construyen las relaciones sociales y económicas a través de las cadenas productivas en esta sociedad Iquiteña. Doroteo también cocina la Ayahuasca y la ofrece en rituales, mayormente a Iquiteños y personas de los alrededores. Sin embargo, decidí llevar la liana de la chacra de

Dorotheo para que Lita la cocine y la venda. De esta manera, me permití tomar agencia en esta ruta, para entrar a “Pasaje Paquito” que es un lugar bastante recurrido por turistas y locales, donde se ofrecen además de Ayahuasca otros brebajes y objetos que enmarcan el mundo del curanderismo en la ciudad de Iquitos. Así se conformó el circuito de esta ruta.

Lita es vendedora de productos medicinales en “Pasaje Paquito” en el Mercado de Belén. Ella prepara licores regionales y brebajes medicinales. Lita aprendió de su mamá, quien también tiene un puesto en el mercado, ninguna de las dos se dedican al curanderismo, sin embargo ambas preparan medicina a base de plantas. Su preparados los vende con etiquetas que llevan su nombre y teléfono, para afianzar los lazos con sus clientes. Vemos en esta secuencia, que Lita le ofrece tragos exóticos a un grupo de turistas peruanos. Aquí su relación con los clientes es de darles de probar para que ellos compren. Es decir, usa las estrategias del intercambio recíproco para vender sus productos y ganar clientela, pero también hace uso de los estereotipos loretanos como estrategia de venta, apelando a las características afrodisiacas de los tragos que llevan nombres que apelan a la sexualidad, al dominio y al poder. Lita como productora de diversos productos, cuenta con un espacio en su casa para cocinar diversas plantas, en esta ocasión preparará Ayahuasca para después venderla. Antes de cocinar la Ayahuasca fuimos a comprar el resto de ingredientes que este brebaje contiene. Es así como en este recorrido, vemos los ingredientes que Lita usa para preparar la Ayahuasca, pues no existen fórmulas ni recetas estrictas para este brebaje. Labate en su tesis doctoral menciona que las preparaciones de Ayahuasca han ido cambiando de acuerdo a las migraciones de los chamanes así como al contacto que han tenido con los extranjeros. Sin embargo, menciona que lo determinante para seleccionar los ingredientes será el objetivo del ritual, lo elemental es la liana Ayahuasca y un complemento, que en la mayoría de casos es la Chacrana (Labate:2011). Lita va en busca de carbón, tabaco, toé y chacruna para hacer el brebaje, y así nos hace un recorrido por los puestos del “Pasaje Paquito” y comprendemos que el brebaje que cocinará es mucho más que una liana, siendo por el contrario, una constelación de elementos poderosos que cuentan con una función particular. Por ejemplo, Lita usa el tabaco en la cocción para inducir al mareo y purgar el cuerpo. Un dato importante sobre el tabaco es que es considerado un elemento esencial en todas las prácticas chamánicas de la Amazonía

siendo una de las plantas más importantes, ya que de acuerdo a Luna (1986) cumple un rol mediador entre el chamán y los espíritus. En este caso Lita no le atribuye el valor de mediador al tabaco -valor que es dado por médicos vegetalista y chamanes- pero sí el de purgante, ejemplo de cómo las valoraciones sobre un mismo elemento cambian de acuerdo a las rutas que atraviesan y a las personas que los poseen. Lita también agrega toé a su preparación y cuenta que ese es el ingrediente que ayuda a ver si alguien está haciendo brujería, lo que se corresponde con uno de los usos más popularizados entre los consumidores locales de Ayahuasca a quienes ella les vende. En casa de Lita, nos acercamos al espacio que usa para la preparación de los productos que vende, donde vemos un gran barril que cumple la función de cocina. Después de cocinar por varias horas la Ayahuasca y obtener el espesor, que también recomendó Doroteo, Lita deja reposar el brebaje durante la noche y al día siguiente lo deposita en botellas de plástico de 500 ml para venderlas a 30 soles cada botella en su puesto de “Pasaje Paquito”. Ella comenta que es un precio al alcance del bolsillo de todos, refiriéndose a los clientes que siempre le compran, que son curanderos locales. Lita tiene como objetivo vender su preparación, por lo que la valoración que le da al brebaje es parte de la mercantilización y homogeneización a la que se refiere Appadurai (2015:69) con respecto a la historia de vida del objeto, en este caso la Ayahuasca como mercancía pasó a ser un objeto altamente valorado por Doroteo en su chacra a ser un objeto estándar en el puesto de Lita en el mercado “al alcance de todos”. En esta ruta la participación de Lita culmina con la venta del brebaje, ya que sobre ella no recae la labor de inducir los rituales de ayahuasca. Mientras que Doroteo ofrece rituales con Ayahuasca, por lo que le da un valor especial de medicina y protección a la Ayahuasca alejándola de su condición de mercancía homogeneizada. Además, Doroteo singulariza su medicina a partir de su conocimiento como médico vegetalista, lo que le permite atender a sus pacientes de manera personalizada, de acuerdo a las necesidades y pedidos que cada uno requiere, como cuando menciona que hará volver al marido de su paciente que la dejó por otra mujer.

Con esta secuencia culmina una de las rutas más accesibles al público en general, pues el brebaje está posicionado en un lugar de alta concurrencia como es el mercado de Belén. Podríamos decir que aquí la vida social de la ayahuasca hace las veces de un brebaje

estándar debido al tratamiento que le dio Lita en su preparación y quien la ofrece al público en general.

### **3.1.2 Ruta Elizabeth-Abraham-Jhonny**

En esta ruta podemos apreciar que la elaboración del brebaje de Ayahuasca pasa por un circuito más elaborado, donde el proceso de producción se alarga y se involucran más actores dentro de la cadena de producción. Elizabeth, quien es la que dirige esta cadena de producción, por ser la empresaria que busca tanto a proveedores como a distribuidores de Ayahuasca, se rige por ciertos estándares de calidad que son valorados por sus clientes, en su mayoría, extranjeros. El valor que le da Elizabeth a su brebaje está directamente relacionado a sus cualidades químicas que han sido validadas por estudios e investigaciones científicas que reconocen las propiedades medicinales y terapéuticas de la Ayahuasca, por lo tanto, para Elizabeth es muy importante la calidad de la materia prima que compra. En general, Elizabeth, que es ingeniera agrónoma, busca rescatar las propiedades medicinales de los productos que vende a través de los activos químicos que éstos contienen. Ella se encarga de supervisar personalmente el estado de las plantas que llegan a su establecimiento. Ella huele, palpa, observa texturas, y prueba todo lo que recibe. También nos cuenta que para que la Ayahuasca sea buena tiene que tener una forma específica en el interior de su tronco, la chacruna debe de tener la hoja verde y fresca; y el sabor del brebaje debe de estar un tanto dulce y tener buen espesor antes de entrar a las mezcladoras, donde se cocina durante varias horas hasta obtener una consistencia espesa.<sup>35</sup> Luego, la Ayahuasca es depositada en tapers de un kilo y empaquetada en una elegante bolsa de papel para ser vendidas a 500 soles, esta pasta de Ayahuasca es fácilmente transportable y no corre los riesgos de chorrearse de la botella, lo que es muy común cuando se moviliza, ya que suele fermentarse y emitir un gas que produce una pequeña explosión cuando está embotellada. Elizabeth nos comenta que la mayoría de personas que le compran este tipo de Ayahuasca son personas que viajan a Cuzco o al extranjero para ofrecer ceremonias.

---

<sup>35</sup> Consistencia espesa, tipo pasta, similar al toffe.

La Ayahuasca en general puede entrar dentro de la categoría que propone Appadurai (2015) de bienes de lujo, ya que cumple con las características que este autor menciona, 1. Cuenta con restricción legal en varios países. 2. Su adquisición es escasa en el extranjero y en el Perú no se consigue en cualquier tienda. 3. Transmite mensajes sociales bastantes complejos, como la idea de la “Purga” “Limpieza energética” o “Búsqueda personal” 4. Requiere de un conocimiento especializado para su consumo, que en este caso es ser parte de un ritual y estar bajo la supervisión de un chamán. 5. El consumo está ligado al cuerpo, la persona y la personalidad. Sin lugar a dudas, la ayahuasca es un bien de lujo, pero esa realidad está cambiando con el tiempo. Elizabeth comenta que ahora todos preparan ayahuasca, por lo que se está convirtiendo en un producto cada vez más estandarizado debido a su popularidad y demanda de su consumo.

Podría decirse que la Ayahuasca dentro su propia categoría de bien de lujo cuenta con una subcategoría que la hace más lujosa y ésta podría ser el caso de la ruta de Elizabeth, pues aquí los precios son más elevados y los estándares de calidad más rigurosos. Por ejemplo, Jhonny quien cocina la Ayahuasca, cuenta con el conocimiento especializado necesario para su preparación. Él tiene formación de curandero y cómo tal, nos cuenta que prepara la Ayahuasca en ayunas para que el brebaje sea más poderoso, lo que le da un valor extra a la calidad de éste brebaje. Así mismo, Jhonny trabaja de la mano con un albergue que se dedica a ofrecer ceremonias de Ayahuasca y Coco, el dueño de este establecimiento, es quien se encarga de ser el intermediario entre Jhonny y Elizabeth, es así como este circuito se reatrealimenta entre sí, pues Elizabeth también recomienda el albergue de Coco. Por otro lado, Abraham que es el agricultor que le consigue la materia prima a Elizabeth, cuenta con todo un sistema de técnicas especializadas que él mismo ha inventado para la siembra de ayahuasca. También siembra Chacrana y Huambisa<sup>36</sup>, que son sembríos que tienen mayor valor en el mercado, ya que, tanto su cosecha como distribución requieren de mayor mano de obra. Antiguamente la chacruna crecía sólo en el monte y su recolección era más compleja debido a que había que buscarla y trasladarla desde las profundidades de la selva a la ciudad. En cambio, el proceso de siembra de la Ayahuasca es más simple y siempre ha sido cultivada por los chamanes.

Como hemos visto, Elizabeth ha logrado crear un producto diferenciado de la Ayahuasca. Por tal motivo, este producto cuenta con un precio más elevado que el de las otras formas de Ayahuasca, pues requiere de varios días de cocción y a su vez está dirigido a foráneos. Tanto Abraham como Elizabeth se han convertido en productores especializados de la Ayahuasca, estandarizando la producción de la misma y elaborando un producto que cuenta con variaciones específicas para su mejor y mayor circulación sobretodo en el extranjero.

Abraham cultiva Ayahuasca y les da un valor mercantil, ya que la finalidad íntegra de sus sembríos es ser vendidos a un público foráneo directamente, o a productores como Elizabeth que le sirven de ventana al mercado extranjero. Aquí vemos el caso, de un agricultor inserto completamente en la circulación mercantil de la Ayahuasca y otras plantas medicinales como la Chacrana y Huambisa, que son parte del mercado terapéutico que crece con fuerza debido al incremento del turismo chamánico y de los movimientos relacionados a las medicinas alternativas.

La Ayahuasca, cada vez más, deja de ser un producto exclusivo de chamanes para ser un producto más comercializado y consumido tanto en Perú como en el mundo. Sin embargo, al ser cada vez más demandada y consumida, la noción de elemento *exclusivo* de chamanes cambia por la de elemento *auténtico* en función a sus características, que es lo que intenta garantizar Elizabeth cumpliendo los estándares de calidad que le han determinado sus clientes extranjeros, quienes buscan un brebaje potente con efectos alucinógenos. Todo esto es el reflejo de lo que Losonczy e Mesturini (2010) llaman la “*occidentalización del ritual de la ayahuasca*” donde el consumo de este brebaje está dirigido a un grupo de personas, mayormente extranjeros, *neo chamanes* y *new age* que la usan con fines terapéuticos y psicológicos. Esto es consecuencia de la expansión de la Ayahuasca y de la integración de diversas técnicas y herramientas rituales de diversos pueblos indígenas del mundo.

Otro hallazgo importante sobre los discursos y las relaciones que se tejen en torno a la ayahuasca fue escuchar lo que piensa Abraham sobre la Ayahuasca, quien consume este

---

<sup>36</sup> Planta muy similar a la chacruna, que según nos cuenta Coco, Elizabeth y Abraham tiene efectos más alucinógenos que

brebaje de vez en cuando a modo de purga y lo hace solo o con amigos. Él no se considera chamán, ni médico vegetalista, sino un aficionado que ha trabajado con chamanes y en la siembra de ayahuasca. Abraham se empodera cuando habla de la liana e incluso llega a acusar de “miedosos” a los chamanes. Además, cuenta que a la gente de su pueblo no le gusta sembrar la ayahuasca porque trae plagas. Nuevamente trae el término “miedoso” a colación, retando incluso a uno de sus trabajadores, quien desmiente dicho argumento.

Aquí podemos ver cómo las dinámicas sociales en las arenas productivas están envueltas no solo en jerarquías de poder, sino que las mercancías envuelven también discursos que promueven dichas jerarquías. Según lo que propone Appadurai “En todas las mercancías, el conocimiento técnico siempre está impregnado de presupuestos cosmológicos, sociológicos y rituales”( 2015: 70). Por un lado tenemos que la Ayahuasca genera plagas y por otro que quita la saladera y el mal de ojo. Estos discursos que se encuentran en los campos de cosecha de la Ayahuasca se van perdiendo en la medida en que la liana viaja en su propio circuito de producción hasta llegar al consumidor. A esto Appadurai llama “*el paradigma de los puentes mercantiles*” con lo que afirma que el mercantilismo a lo largo de la historia ha hecho que las brechas de conocimiento entre productor y consumidor sean cada vez más amplias. En el caso del albergue donde trabaja Jhonny la brecha entre productor y consumidor de ayahuasca se reduce, por lo cual estos lugares adquieren un aura de autenticidad al ofrecer los discursos y prácticas que acompañan las ceremonias de Ayahuasca. Durante los testimonios recogidos tanto a consumidores como productores de Ayahuasca descubrí que los discursos y prácticas que están asociadas a las culturas indígenas y cuentan con elementos de cosmología amazónica, son los que tienen mayor demanda entre los extranjeros consumidores de esta liana. Labate menciona que el turismo espiritual contemporáneo es una forma de turismo posmoderno, debido “a la búsqueda de un Otro auténtico y étnico situado en la etapa actual de globalización económica y cultural”(2011:36). Lo que responde al uso, cada vez más difundido, de discursos místicos y espirituales relacionados al consumo de Ayahuasca. En esta ruta la vida social de la Ayahuasca está marcada principalmente por dos características que le dan valor. Por un lado, encontramos la materialidad de la ayahuasca como un producto en pasta, peculiar y

---

la Chacrana.

único, fácil de transportar y listo para ser servido; y por otro lado tenemos un discurso místico cargado de elementos indígenas que le dan autenticidad al ritual de la Ayahuasca en sí.

### **3.2 Entre los sortilegios y las limpias:**

Muchas de las personas entrevistadas en este documental dieron testimonios referidos a brujería, amarres y limpias, cuando hablaban de ayahuasca y otras plantas medicinales.

De hecho, Lita vende todo tipo de artefactos y medicinas referidas a diferentes tipos de sortilegios, como las velas que ella misma presenta para unir, alejar ó mantener a los pies a la pareja. También vende pócimas para la buena suerte en el trabajo y para alejar las envidias y las malas vibras. Lita cuenta que todo este tipo de artículos mágicos funcionan y son bastante consumidos. Dice que es bueno proteger a la pareja y que para eso sirven las velas de unión de pareja, pero también advierte sobre el mal uso que algunas personas le dan a estos instrumentos, pues buscan hacer daño y destruir la felicidad de las personas para beneficio propio.

Doroteo hace la diferencia entre brujo y curandero, proclamándose a sí mismo como curandero, de igual manera, a parte de los testimonios sobre las personas que ha curado de diversas enfermedades, cuenta que él puede hacer regresar a los hombres que abandonan a sus parejas.

Elizabeth también trabaja y procesa plantas para hacer limpias y amarres, pero ella asegura que su línea no es esa, sino mostrar las propiedades medicinales de las plantas. Todos los personajes del documental usan o conocen los términos “saladera” “mal de ojo” “amarre” “susto” y afirman que la ayahuasca limpia y hace botar todas esas cosas. Los discursos de las personas que consumen recurrentemente esta planta, tanto como los especialistas que

entrevisté están de acuerdo con la existencia de estas prácticas relacionadas a la magia y brujería.

Marlene Dobkins (1976) hizo una etnografía publicada en su libro “Visionary Vine” sobre la ayahuasca en el Iquitos de 1970 . Entre las causas a las que atribuye el uso de plantas medicinales en esta zona es a la falta de acceso a un sistema de salud público efectivo y respetuoso con los pacientes más pobres, quienes son, según ella, los principales usuarios de esta medicina natural. Pero, principalmente, argumenta sobre los factores culturales de raíces indígenas que enmarcan el uso de la Ayahuasca. “ Creencias mágicas florecen en situaciones de cambios culturales, en la medida en que los hombres intentan alcanzar maestría y control sobre lo desconocido en rituales y ceremonias especiales” (1976:49). Dicha investigación da cuenta de la fuerte desintegración social que existe como producto de la pobreza, donde el uso del curanderismo está fuertemente ligado a prácticas de adivinación ó brujería relacionadas, en su mayoría, a temas amorosos.

Para Dobkins (1976), la manera en cómo se construyen las ideas de amor y los valores que deben esperarse en hombres y mujeres, así como los roles que deben ser desempeñados en la sociedad, son los motores que impulsan el uso de la magia en la construcción o destrucción de relaciones sociales. Idea que actualmente se reafirma con los testimonios que dan Lita y Doroteo sobre el uso de la magia, ya sea con ayahuasca, velas u otros preparados para resolver temas amorosos.

El estudio de Marlene Dobkins (1976) es sin duda de gran ayuda para analizar las motivaciones sobre las prácticas y discursos referentes a las ideas de magia y ritual con las plantas en Iquitos. Sin embargo, tomando en cuenta las reflexiones de Alfredo Menacho (1988) en su artículo “*Ritos mágicos y Estados alterados*”, considero que tanto Marlene Dobkins como los discursos sobre el uso terapéutico de la ayahuasca dejan de lado concepciones referidas a realidades de orden anímico y físico que son el sustento de una práctica curanderil ancestral. “Se trata de verificar el valor intrínseco de la práctica curanderil, más allá de interpretaciones basadas sobretodo en el manido recurso explicativo de la sugestión, del placebo ritual o de las implicancias de la relación médico-paciente, que

sólo nos muestran una parte del amplio espectro físico, síquico, social e histórico-cultural en que se mueve esta antigua medicina”<sup>37</sup> Dicho valor intrínseco que comenta Menacho cuando se refiere a la práctica curanderil muchas veces es dejado de lado en los discursos turísticos, académicos o fomarles sobre las características medicinales de la ayahuasca. Sthepen Beyer (2009) en su libro “Singing to the Plants” hace una clasificación de las causas a las que se les atribuyen las enfermedades en los entornos amazónicos y deduce que los discursos más usados para generar una enfermedad tiene que ver con los factores externos como, la brujería, el mal de ojo, la envidia, la venganza, etc. Por lo que existe un amplio repertorio de plantas, técnicas y rituales para sanar enfermedades que están vinculadas a conflictos sociales.

Labate menciona cómo muchos extranjeros interesados en Ayahuasca ignoran los discursos sobre brujería, de la misma manera que los oficiantes de ceremonias con este brebaje usan discursos ligados al individuo, a la psicología y a la terapia. Vemos de esta manera , como los discursos sobre ayahuasca van cambiando de acuerdo al orden social al que se dirige. Tanto Doroteo como Jhonny ponen atención a las prácticas sobre la ingesta de ayahuasca, que tienen que ver con la limpieza y preparación del cuerpo. Mientras Doroteo se refiere a la saladera y mal de ojo, Jhonny habla sobre la limpieza del cuerpo y el espíritu. Dentro del albergue donde trabaja Jhonny se han incorporado dos prácticas relacionadas a la purificación y limpieza del cuerpo. Una es la cabaña de sudor, típica dentro de los rituales de los indios de México y Norteamérica y la otra es el Kambo, que es una práctica de comunidades indígenas de la Amazonía, que consiste en aplicarse el sudor de una rana en la piel. Aquí se demuestran las valoraciones que se le dan a los rituales dependiendo del contexto en el que se desempeñan. Como mencionan Losonczy y Mesturini (2010), mientras que para un grupo de turistas y extranjeros el poder de un chamán radica en su origen indígena, para los locales un buen curandero es aquel que demuestra sus detrezas en la lucha contra la brujería. Y como hemos visto, dentro del turismo ayahuasquero, el poder económico está guiado por la atracción al turista y extranjero, por lo que las ceremonias de

---

<sup>37</sup> Alfredo Menacho . Ritos mágicos y Estados Alterados. Medicines tradicionales

Ayahuasca son cada vez más adornadas con elementos de sacralidad y cosmologías amazónicas que hacen referencias a culturas indígenas.

### **3.3 Rutas: Contraste y semejanzas**

Ambas rutas de circulación de la Ayahuasca se desenvuelven en la ciudad de Iquitos, siendo sus inicios en comunidades periféricas de la ciudad. Las cosechas de Ayahuasca que hemos visto en el documental están situadas a una hora aproximadamente de la ciudad de Iquitos. Ambos caminos son de acceso complejo ya que tanto para llegar a Mazan como a Ninarumi se requiere tomar bote o deslizador, mototaxi y caminar por senderos de tierra y barro.

La situación de Doroteo y Abraham, ambos cultivadores de Ayahuasca y plantas medicinales es bastante diferente. Doroteo trabaja solo en su chacra y ocasionalmente recibe ayuda de su hijo o de alguna persona que llega a su chacra, por lo que la producción de Ayahuasca o frutas que genera es a pequeña escala. Abraham cuenta con personal de apoyo para su trabajo en el campo. Doroteo recibe pacientes eventualmente para sanarlos con las hierbas y medicinas que él mismo prepara y se mantiene dentro de la ruta local del circuito de producción de la Ayahuasca. Abraham no es médico, ni curandero, por lo tanto no recibe pacientes, él es básicamente un empresario. Doroteo al igual que Lita se insertan dentro del circuito local de producción de plantas medicinales, sin embargo la producción de Lita se expande a nivel nacional, ya que ella cada cierto tiempo viaja a Lima a vender sus productos. Además su exposición en el mercado de Belén la mantiene en contacto con turistas y extranjeros. Tanto Doroteo como Lita se insertan dentro de las prácticas y discursos del curanderismo mestizo, también llamado vegetalismo.

En ambas rutas por donde se moviliza la Ayahuasca tanto Doroteo como Abraham dan cuenta de lo que Appadurai (2015) llamaría *desvios de la mercancía*, en estos casos,

relacionado al plagio o robo del conocimiento. Doroteo lo comenta cuando dice que no le dirá a nadie las hierbas que usó para curar a sus pacientes, pues luego los médicos se hacen millonarios y él se queda sin nada en su chacra. Igualmente, Abraham hizo un comentario, diciendo que seguro algún ingeniero se robaría sus técnicas sobre siembra de Ayahuasca, para escribir un libro. Vemos aquí, como el *biocoloniamismo*<sup>38</sup>, es la razón de la desconfianza generada por los desvíos que ha sufrido la información sobre ayahuasca o medicina tradicional. Personas como Doroteo y Abraham no han sido parte de un sistema económico que priorice la promoción de técnicas tradicionales desde sus propias esferas de producción, dejando a merced de las grandes industrias del mercado el uso de un conocimiento ajeno sin ningún tipo de retribución.

Tanto Elizabeth como Lita están expuestas al turismo chamánico y ayahuasquero, ambas mantienen contacto con agentes turísticos que les llevan clientes para que ellas puedan vender sus productos. Sin embargo, ambas se relacionan con discursos y prácticas diferentes hacia la Ayahuasca. Mientras Lita promociona productos de todo tipo relacionados a los imaginarios y estereotipos selváticos, pasando por tragos exóticos, amarres para parejas, velas y preparados para malestares físicos y espirituales. Elizabeth busca discursos científicos formales alejándose de las “creencias” y acercándose a la mirada científica y terapéutica de la llamada medicina alternativa, sin embargo entre los productos que ella vende también se encuentran mezclas de plantas para limpiezas y baños de florecimiento.

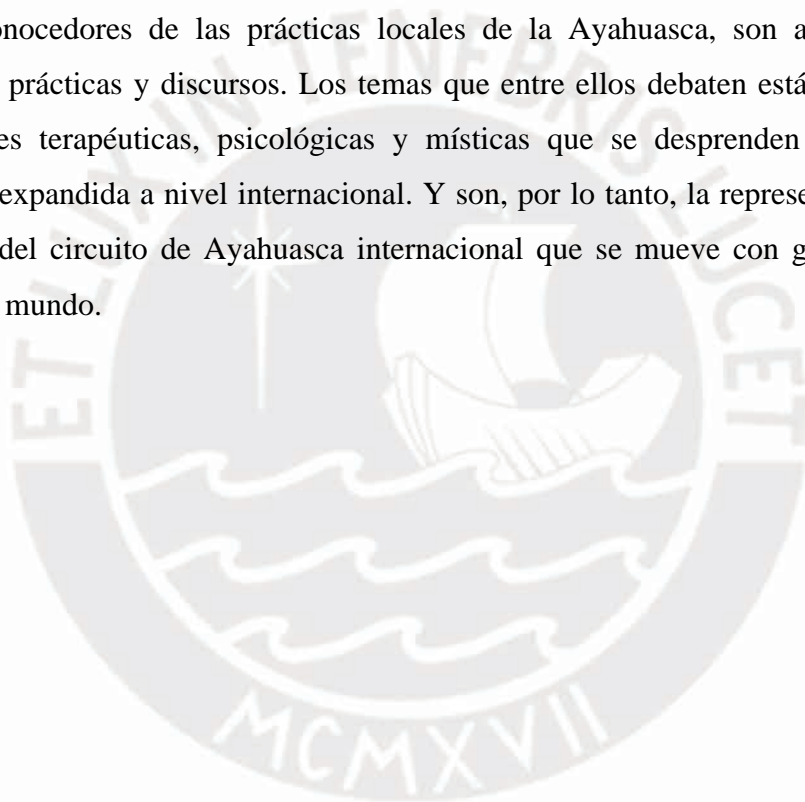
A través de Elizabeth y Lita vemos las dos culturas chamánicas que se gestan en la ciudad de Iquitos, donde los discursos y los circuitos están ampliamente diferenciados entre locales y extranjeros, donde la Ayahuasca adquiere una aura de autenticidad entre quienes buscan la iluminación, trascendencia y sanación. Mientras que por otro lado, a nivel local, es un brebaje misterioso, popular y muy usado, pero casi siempre desde una perspectiva oculta atribuida a resolver conflictos sociales.

---

<sup>38</sup> Oscar Calavia Teorías actores y redes de la Ayahuasca

Los objetivos con los que se manejan las sesiones de Ayahuasca tanto para Doroteo como para Jhonny tienen que ver con la idea de purga y limpieza, sin embargo Jhonny al estar expuesto a una clientela extranjera hace uso de rituales estandarizados, como la cabaña de sudor y el Kambo y emite discursos que apelen a la expansión de conciencia y al camino del aprendizaje. Mientras que Doroteo orienta sus rituales a la sanación, al diagnóstico de enfermedades y al conocimiento de verdades ocultas con miras a ejercer la voluntad del paciente.

Los consumidores de Ayahuasca que han sido representados en ese documental, si bien es cierto, son conocedores de las prácticas locales de la Ayahuasca, son ajenos a dicho circuito, a sus prácticas y discursos. Los temas que entre ellos debaten están orientados a las capacidades terapéuticas, psicológicas y místicas que se desprenden de la cultura ayahuasquera expandida a nivel internacional. Y son, por lo tanto, la representación de los impulsores del circuito de Ayahuasca internacional que se mueve con gran ímpetu en Iquitos y en el mundo.



## Conclusiones

La ayahuasca en su condición de mercancía circula por diversas rutas como un bien cada vez más estandarizado, puesto que su adquisición se encuentra, con mayor frecuencia, al alcance de todos. Sin embargo, esta liana tiene una versión como bien de lujo y es esta precisamente la que está generando mayor impacto dentro de las prácticas de circulación en Iquitos, puesto que se relaciona al turismo en general. El turismo espiritual, como sostiene Labate, se está convirtiendo en una nueva forma estandarizada de turismo postmoderno guiado por factores consumistas dentro de una economía cultural que busca relacionarse con el otro desde las ideas que apelan a lo auténtico y tradicional. Así mismo, los albergues especializados en brindar sesiones de ayahuasca amplían cada vez más sus servicios relacionados a prácticas asociadas a rituales espirituales, como yoga, cabañas de sudor, círculos de sanación y experiencias en general relacionadas a una cultura relacionadas a lo que Langdon y Santana llaman chamanismo contemporáneo.

Todo este boom ayahuasquero genera mayores espacios dentro del mercado peruano e internacional generando trabajo a muchos agricultores, que han vivido y lo siguen haciendo, en situación de pobreza y precariedad, precisamente porque las condiciones para el agricultor en Iquitos no son favorables. Por lo tanto, esta liana al estar siendo más valorada y buscada, encuentra mayores agentes de circulación, como promotores turísticos e intermediarios, que amplían las brechas entre productores y consumidores.

La economía de mercado en la que se está insertando a la Ayahuasca promueve estilos de consumo, como antes mencioné, que se corresponden con los discursos del chamanismo contemporáneo, que apela principalmente a experiencias sensoriales y místicas, dejando de la lado otras propiedades curativas. Esto incentiva el mayor consumo de plantas con efectos

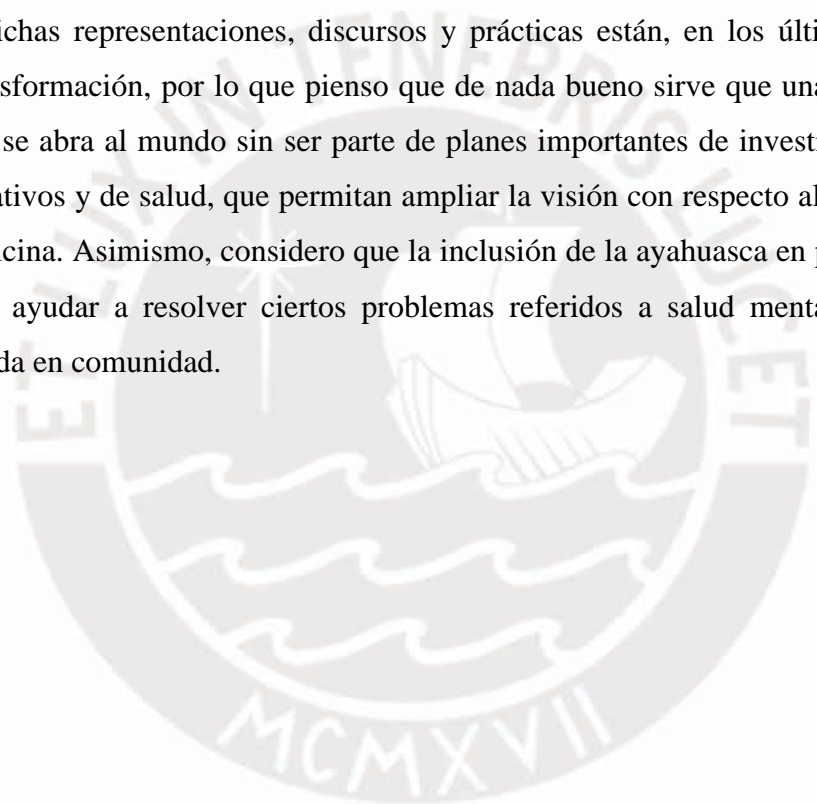
alucinógenos, como la chacruna, el toé o la huambiza, en la preparación de este brebaje. A mi parecer esto tiene un efecto adverso en el incentivo a la investigación y promulgación de la medicina tradicional, si es que en vez de apuntar a la investigación referida a la salud, se apunta sólo a la fiscalización de la ayahuasca.

La intencionalización y popularización de la ayahuasca ha intentado, en parte, sacarla de su contexto ancestral, ritual y sagrado enfatizando sobre las propiedades químicas beneficiosas de esta liana para la salud. Tomando como referencia la teoría de Annette Weiner (1992) sobre posesiones inalienables, se ha intentado despojar de su identidad cultural amazónica a la ayahuasca, para que sea una planta de consumo generalizado en otros ámbitos, como el terapéutico y turístico, motivo por el cual el Perú convirtió a este brebaje en patrimonio cultural de los pueblos amazónicos, para así preservar la identidad cultural de pueblos que han sido golpeados por el capitalismo, la globalización y el libre mercado. Irónicamente, las posesiones inalienables de la ayahuasca que remiten a su ancestralidad y poder son también usadas en los ámbitos turísticos, como discursos para promocionar la comercialización de la misma.

Desde un inicio quise hacer un documental sobre ayahuasca, porque sentí necesario encontrar formas visuales, sonoras y narrativas que me permitan contar algo más que una historia, una experiencia, para ir más allá de lo que todos piensan o saben sobre la ayahuasca como planta generadora de visiones. Quise develar parte de un mundo humano y social que se encuentra en las cadenas de producción y consumo. Además, este proceso de producción documental me permitió investigar sobre formas de exploración sensorial a través del video, así como a explorar y encontrar perspectivas que me acercaran a mirar a la ayahuasca desde su materialidad, con lo cual pude explorar formas de expresión a través del montaje y encontrar un lenguaje que me permita crear analogías y metáforas. De igual manera, con este producto documental he explorado a través de una narrativa que intenta dar a conocer la perspectiva materialista que se esconde detrás de una planta que genera tanta polémica.

Teniendo en cuenta el proceso de realización documental reflexiono con respecto a la importancia de evidenciar la mirada subjetiva, sobretodo en temas que generan tanta controversia como es el de la Ayahuasca. De esa manera, intento integrar otras miradas y reflexiones a la narrativa documental que agrupa diversas formas de acercarse a la liana, incluyendo la mía y guardando mucho respeto por cada una de ellas.

Finalmente, intento dar cuenta que las representaciones y discursos de la ayahuasca son materiales e inmateriales, se dan como liana, polvo, pasta, visiones, discursos, fuerzas de trabajo, percepciones del mundo terrenal y espiritual, conexiones entre personas y naturaleza. Dichas representaciones, discursos y prácticas están, en los últimos años, en constante transformación, por lo que pienso que de nada bueno sirve que una planta como la Ayahuasca se abra al mundo sin ser parte de planes importantes de investigación en los ámbitos educativos y de salud, que permitan ampliar la visión con respecto al uso que se le da a esta medicina. Asimismo, considero que la inclusión de la ayahuasca en programas del estado podría ayudar a resolver ciertos problemas referidos a salud mental, educación, identidad y vida en comunidad.



## Bibliografía

ADRIANZEN, Francisco

1981 “La Selva Vista a través del cortometraje peruano”

ALVAREZ, Patricia

2018 “Por una cámara animista: Manifiesto sobre la simbiosis en el Cine Documental Sensorial y Afectivo” ISSN:2305,año 7,nro9, pp.109-120.

APPADURAI, Arjun

1986 “La vida Social de las Cosas” México: Grijalbo.

2015 “El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global” Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

ARDEVOL, Elisenda.

2006: “La Búsqueda de una mirada” Antropología visual y cine etnográfico. Barcelona. UOC.

BENNY Shanon.

2014 “Moments of Insight, Healing, and Transformation: A Cognitive Phenomenological Analysis. En Therapeutic use of Ayahuasca. Springer-Verlag Berlin Heidelberg pag 59-76.

BEYER, Stephan.

2009 “Singing to the Plants” A guide to mestizo shamanism in the Upper Amazon. University of New Mexico Press 2010.

CALAVIA Sáez, Oscar.

- 2014 “Teorías actores y redes de la Ayahuasca” *Ilha : Revista De Antropologia*, 16, 1
- 2014 Prefacio: “Autentic Ayahuasca”. *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. New York. Oxford University Press XIX-XXV

CHAUMELL, Jean Pierre.

- 1998 Ver, saber y poder. Chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, 1998 (generado el 18 juillet 2019).
- 2012 “Una manera de vivir y actuar en el mundo: Estudios de chamanismo en la Amazonía”. En : “No hay país más diverso” Compendio de antropología peruana II. Instituto de Estudios Peruanos, pp. 411.432

COX, Rupert, Andre Irving and Christopher Wright

- 2016 “Introduction: The sense of the senses”. *Beyond Text?: Critical Practices and Sensory Anthropology*. ManchesterUniversity Press

CLASSEN, Constance

- 1990 Sweet Colors, Fragrant Songs: Sensory Models of the Andes and the Amazon. *American Ethnologist*. Wiley on behalf of the American Anthropological Association Nov., 1990, Vol. 17, No. 4 pp. 722-735

DOBKIN de Ríos, Marlene.

1972. *Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco: Chandler Publishing.

FERNANDEZ Cristobal.

- 2008 “Johan Van Der Keuken: La imagen-Cuerpo”. *Cine directo. Reflexiones en torno a un concepto*. Maria Luisa Ortega y Noemi García. T&B. pp 93-101

FÁBREGAS, Josep María and Xavier Fernández

2014 Experience of Treatment with Ayahuasca for Drug Addiction in the Brazilian Amazon. En *The therapeutic Use of Ayahuasca*. Springer-Verlag Berlin Heidelberg pp 161-182

FAVARON, Pedro.

2017. *Las visiones y los mundos: sendas visionarias de la Amazonía occidental*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)

GIOVE, Rosa

2002 . *La liana de los muertos al rescate de la vida: 7 años de experiencia del Centro Takiwasi*.

GOW, Peter

1987 *La vida monstruosa de las plantas*. En *Amazonía Peruana*-vol.8, no.14 (May.1987)

HOWES, David

2014 “El creciente campo de los Estudios Sensoriales”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°15. Año 6. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 10-26.

KOPYTOFF, Igor

1986: *La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso*. En “*La vida Social de las Cosas*” Appadurai, Arjun

LABATE, Beatriz Caiuby, Clancy Cavnar y Francoise Barbira Freedman

2014 “Notes on the Expansion and Reinvention of Ayahuasca Shamanism”. *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. New York. Oxford University Press, pp. 3-16.

LABATE, Beatriz Caiuby,

2011 “Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup. Internacionalización y diversificación del vegetalismo ayahuasquero peruano. Tesis de doctora en Antropología Social. Campinas. Universidad Estatal de Campinas, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas. 18 de Marzo del 2011.

LABATE, Beatriz Caiuby, Clancy Cavnar

2014 The Therapeutic Use of Ayahuasca. Springer-Verlag Berlin Heidelberg.

LABATE, Beatriz Caiuby, Brian Anderson y Henry Jungaberle.

2009 “Ritual Ayahuasca Use and Health: An Interview with Jacques Mabit Beatriz Caiuby Labate, Brian Anderson and Henrik Jungaberle” Internalization of Ayahuasca. LIT, pp. 223-242.

LANGDON, Esther Jean e Isabel Santana de Rose

2014 “Medicine Alliance: Contemporary Shamanic Networks in Brazil”. Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond. New York. Oxford University Press, pp. 81-104.

LOSONSCY Y MESTURINI

2010 “La Selva Viajera. Rutas del Chamanismo ayahuasquero entre Europa y América” Religión y Sociedad, Rio de Janeiro, 30(2):164-183

LUNA, Luis Eduardo.

1986 “Vegetalismo. Chamanismo entre la población mestiza de la Amazonía peruana”. Tesis de doctorado en Humanidades. Estocolmo: Universidad de Estocolmo, Departamento de Religión Comparada. 5 de Junio de 1986.

MABIT, Jacques

1992. “Consideraciones acerca del brebaje ayahuasca y perspectivas terapéuticas”. Revista de neuro-psiquiatría -- Tomo 55, no. 2

MAC DOUGALL

2006 "The Corporeal Image. Film, Ethnography and The Senses. New Jersey. Princeton University Press.

MENACHO J.Alfredo.

1988: "Ritos mágicos y Estados Alterados" .Medicines tradicionales. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA. 26 pags

MILLER, Daniel

2005: Materiality. Durham, N.C. Duke University Press.

MUGUIRO,Carlos.

1998 Cine Directo. "Apuntes para una poética de la sombra en Raymond Depardon"  
María Luisa Ortega. T&B.

NICHOLS, Bill

1997. La representación de la Realidad. Paidós Barcelona

2013: Introducción al documental. Universidad Autónoma de México, D.F.

ORTEGA, María Luisa y Noemi García

2008 Cine directo. Reflexiones en torno a un concepto T&B.

PATIÑO RABINES, PAOLA

2007. "Ayahuasca y tecnologías del yo entre consumidores limeños: mecanismo de auto-configuración en el contexto de la postmodernidad" Tesis de Licenciatura de Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú.

PEREZ Gil, Laura

2004 "Chamanismo y Modernidad: Fundamentos etnográficos de un proceso histórico".  
Paraíso abierto, jardines cerrados. Pueblos Indígenas Saberes y Biodiversidad.  
Quito:Abya-Yala, pp 179-199

PRICKETT, James I. Y Liester Michell B.

2014 “Hypotheses Regarding Ayahuasca’s Potential Mechanisms of Action in the Treatment of Addiction”. *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. Springer-Verlag Berlin Heidelberg, pp.111-132.

ROUCH, Jean

1995 El hombre y la cámara. En *Imagen y cultura : perspectivas del cine etnográfico*. Elisenda Ardévol, Luis Pérez Tolón, eds. -- Granada : Diputación Provincial de Granada.

SHEPARD JR, Glenn H.

2014 “Will the Real Shaman Please Stand Up? The Recent Adoption of Ayahuasca Among Indigenous Groups of the Peruvian Amazon”. *Shamanism in the Amazon and Beyond*. New York. Oxford University Press

2004 Sensory Ecology of Medicinal Plant Therapy in Two Amazonian Societies .*American Anthropologist* , Jun., 2004, Vol. 106, No. 2 (Jun., 2004), pp. 252-266 Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association.

STOLLER, Paul

1989 The Taste of Ethnographic Things. *The Senses in Anthropology*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.

TIAGO Coutinho Cavalcante.

2013. Os mecanismos terapêuticos de un rito urbano de consumo de Ayahuasca. *Ciencia da Religiao. História e Sociedade*. Vol. 11 Issue 2, p92-114

VAZQUEZ Carlos.

2014 Estéticas de lo diverso El SEL y el conocimiento sensorial.

VIRTANEN, Pirjo kristiina

2014 “Materializing Alliances: Ayahuasca Shamanism in and Beyond Western Amazonian Indigenous Communities”. Shamanism in the Amazon and Beyond. New York. Oxford University Press. pp59

WEINER, Annette B.

1992 Inalienable Possessions. Berkeley, Los Angeles and California. University of California Press.

WINKELMAN Michael J..

2014 “Therapeutic Applications of Ayahuasca and Other Sacred Medicines”. The Therapeutic Use of Ayahuasca. Springer-Verlag Berlin Heidelberg, pp.1-22

**Links:**

<http://www.regionloreto.gob.pe/Descargas/PDRCLORETOAL2021.pdf>

<https://andina.pe/agencia/noticia-declaran-patrimonio-cultural-de-nacion-a-los-conocimientos-y-usos-tradicionales-del-ayahuasca-184254.aspx>

<https://gestion.pe/economia/loreto-despegar-economia-industrializacion-productos-nativos-128500>

<http://www.acuartaparedede.com/es/entrevista-sniadecki-1/>

[https://www.takiwasi.com/docs/arti\\_esp/ritualayahuascaRosa.pdf](https://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/ritualayahuascaRosa.pdf)

## Filmografía

Ayahuasca: Fabiola Simonetti / Coto Cañas  
Ayahuasca, Iquitos y Mounstro Voraz: Carlos Suarez  
Crónica de un verano: Jean Rouch  
Darwins nightmare: Hubert Sauper  
Don Emilio & His Little Doctors: Luis Eduardo Luna  
El viento del Ayahuasca: Nora de Izcue  
Entretejidos. Patricia Alvarez  
Esas Voces que curan: Delia Ackerman  
Good morning Belén: Vincent Moon  
Ícaros: Georgina Barreiros  
La travesía chumpi: Fernando Valdivia  
Leviathan: Verena Paravel y Lucien Castaing-Taylor  
Peoples Park: Sniadecky 2012  
Radio Belén: Gianfranco Annichini  
Shermans March: Ross McElwee  
Sobre las Brasas: Mary Jimenez  
The Last shaman : Raz Degan  
Visión de la Selva: Liberación sin Rodeos