



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

Del autoconocimiento a la sanación y a la trascendencia:
experiencias de mujeres en el consumo ritual de Ayahuasca
en Tijuana, Baja California

Tesis presentada por
Karla Ivonne Moreno Constantino

Para obtener el grado de

MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2022

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director(a) de Tesis: Dra. Olga Lidia Olivas Hernández

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dra. Olga Odgers Ortiz, lectora interna
2. Dr. Juan Scuro, lector externo

*A la Ayahuasca
y a quienes emprenden caminos de autoconocimiento y
transformación en soles nacies.*

*Lo que tiene que destacarse de una vez es que todas
estas hierofanías [botánicas] apuntan a un sistema de
afirmaciones coherentes, a una teoría de la importancia
sagrada de la vegetación¹.*

MIRCEA ELIADE

¹ Dudley, Guilford III. Religion on Trial. p.52, citado en Harrod Buhner, 2010, p. 27.

AGRADECIMIENTOS

Gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo económico brindado que me permitió realizar esta investigación, al Colegio de la Frontera Norte por la oportunidad de formarme como investigadora y por considerar la relevancia académica de esta propuesta de investigación.

Agradezco a mi directora de tesis, la Dra. Olga Lidia Olivas Hernández por su acompañamiento atento y sensible en este proceso formativo y por incentivar horizontes metodológicos y teóricos en los estudios del fenómeno religioso que dan centralidad a los procesos de corporización. Su entusiasmo y su compromiso en la vida y en la investigación es semilla en mí.

Mi gratitud a mis lectores de tesis, la Dra. Olga Odgers Ortiz y el Dr. Juan Scuro por haber aceptado acompañarme en el desarrollo de este estudio, por su genuino interés en el tema, por sus sugerencias y sus observaciones para mejorar el presente trabajo.

Gracias a cada una de las colaboradoras del estudio por su confianza brindada y por el relato de una imaginación creadora.

Por la compañía y el apoyo: Saraya, Yaqui, Mangel, Naomi, Aarón, Eugenia, Mariana, Edén, Dani, Roxana, Alex, Liz, Rodolfo, Martín, Madison, Maricela, Tania y José Luis, la MEC 2020-2022.

A mi familia por su amor y apoyo incondicional, a mi madre Ana Livi Constantino Méndez y a mi padre Carlos Esteban Moreno Maldonado, a mi hermana y hermano Ana Estefanía y Carlos Rodrigo Moreno Constantino, a mi hermosa sobrina Ana Victoria Bautista Moreno, a su padre Armando Bautista. Gracias Erika Montoya, Elsy Hernández y Memo Montoya, Alejandro Reyes, Raúl Soler y Rafael Solórzano por su cariño, respaldo y guía.

A los maravillosos cachorros, siempre presentes: Sócrates, Fela, Dundun, Eusebio, Hoshi, Touille, Izza, Kirikú, Kushi y Loto.

Gracias Arturo Montoya Hernández, mi compañero de vida, por el amor, por la palabra oportuna y la música, a Tijuana Baja California y a San Cristóbal de Las Casas, Chiapas por ser nuestros hogares.

RESUMEN

La presente investigación analiza la relación entre las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca, los procesos de subjetivación y las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en las tomas rituales en la ciudad de Tijuana, B.C. La práctica ritual de Ayahuasca, de origen indígena, forma parte de los circuitos de terapias alternativas o *new age* en la ciudad de Tijuana y se incorpora a los ensamblajes de bienestar y espiritualidad de las participantes. Las diversas experiencias catalizadas por la práctica ritual, se analizan desde la perspectiva de los procesos de subjetivación para comprender su incidencia en la construcción como sujetos de las participantes. Así también, este estudio se interesa en comprender la reconfiguración de las nociones de salud y enfermedad y espiritualidad vividas y corporizadas por las colaboradoras, que reorganiza sistemas simbólicos y culturales, ligados a nuevas religiosidades, creencias espirituales y búsquedas personales, que inciden en sus construcciones identitarias y procesos de vida.

Palabras clave: religión, *new age*, neochamanismos, ayahuasca, experiencias corporizadas, procesos de subjetivación, mujeres, sanación, espiritualidad, bienestar.

ABSTRACT

This research analyzes the relationship between the experiences of ritual consumption of Ayahuasca, the processes of subjectivation, and the embodied experiences of health, spirituality, and well-being in women who participate in ritual intakes in Tijuana, B.C. The ritual practice of Ayahuasca, of indigenous origin, is part of the alternative therapies and new age circuits in the city of Tijuana and is incorporated into the wellness and spirituality assemblages of the participants. The experiences catalyzed by ayahuasca ritual practices are analyzed from the perspective of the subjectivation processes, allowing us to understand their impact on the construction of the participants as subjects. Likewise, this study is interested in understanding the reconfiguration of the notions of health, illness, and spirituality, which are lived and embodied by the collaborators—leading them to reorganize symbolic and cultural systems linked to new religiosities, spiritual beliefs, and personal search, which affect their constructions of identity and life processes.

Keywords: religion, new age, neoshamanism, ayahuasca, embodied experiences, subjectivation processes, women, healing, spirituality, well-being.

ÍNDICE

ÍNDICE	6
INTRODUCCIÓN	1
I.- Planteamiento de la investigación	5
1.2.- Delimitación de la investigación (espacio-temporal)	10
1.3.- Pregunta(s) de investigación	11
1.4.- Justificación	12
1.5.- Objetivos de la investigación (general y particulares)	13
II.- Hipótesis	14
III. Estado de la cuestión	14
3.1 Ayahuasca y contextos urbanos	14
3.2 Sobre la relación entre Ayahuasca, salud y espiritualidad	16
3.3 En relación con el consumo de enteógenos por parte de mujeres	18
CAPÍTULO I - CONTEXTUAL	20
1.1 Modernidad y prácticas alternativas terapéutico-espirituales	20
1.2 Reterritorialización de la práctica ritual del consumo de Ayahuasca	23
1.3 Representaciones mediáticas de la Ayahuasca	33
1.4 Investigación clínica con Ayahuasca	36
1.5 En México plantas enteógenas y Alianza de medicinas	42
1.6 Circuito internacional de Ayahuasca en Tijuana	43
1.7 Oferta de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana	46
1.7.1 Centros de Atención Terapéutica y Grupos Itinerantes que ofrecen Ayahuasca	51
1.7.2 Modalidades de la oferta de Ayahuasca en Tijuana	57
1.7.3 Centro de Atención Terapéutica: Canto Colibrí	61
CAPÍTULO II - MARCO TEÓRICO	63
2.1 Procesos de secularización y nuevos movimientos religiosos	63
2.2 <i>New Age</i> y neochamanismos	74
2.3 Religión vivida	81
2.4 Antropología del cuerpo	84
2.5 Procesos de subjetivación	86

2.6 Bienestar y sanación	87
CAPÍTULO III - DISEÑO METODOLÓGICO	90
3.1 Sujetos de estudio	93
3.2 Temporalidad del estudio	95
3.3 Implicaciones en el desarrollo de trabajo de campo durante la pandemia	96
3.4 Técnicas de investigación y propuesta analítica	97
CAPÍTULO IV OFERTA TERAPÉUTICA DE AYAHUASCA EN TIJUANA: LA ABUELITA PARA SANAR CON AMOR	108
4.1 Centro de Atención Terapéutica y Grupos Itinerantes que ofrecen Ayahuasca en la Ciudad de Tijuana	108
4.2 Canto Colibrí, Centro de Atención Terapéutica	117
4.3 Ensamblajes terapéutico-espirituales	121
4.4 Un cuerpo hecho de muchos cuerpos: Concepciones de salud, enfermedad y bienestar	126
4.5 Motivaciones para participar del ritual de Ayahuasca	131
4.5.1 Sentir el llamado de la Ayahuasca	133
4.5.2 Búsquedas holísticas de bienestar	137
4.5.3 Exploración enteogénica	139
4.6 Mujeres y Ayahuasca	142
4.6.1 Motivaciones y perspectivas relacionadas con su construcción sociocultural de género	143
4.6.2 La Abuela Ayahuasca, espíritu femenino	146
CAPÍTULO V ANALÍTICO EXPERIENCIAS CORPORIZADAS DEL RITUAL CON AYAHUASCA Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN DE LAS MUJERES QUE PARTICIPAN DE LA TOMA	150
5.1 Rituales de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana	151
5.2 Descripción del proceso ritual de Ayahuasca	155
5.2.1 Prescripciones rituales. Articulaciones de diversos elementos en la práctica ritual	156
5.2.2 Apertura de espacio tiempo (sacralización del espacio, elementos y sentidos de lo sagrado)	163
5.2.3 Toma de Ayahuasca (elementos de sacralidad, cantidad, propósito, disposición del espacio sagrado)	169

5.2.4 Cierre del ritual	172
5.3 Experiencias de sanación y autoconocimiento con Ayahuasca	174
5.3.1 Experiencia de autoconocimiento: Sanarme a sí misma	175
5.3.2 Experiencia de Muerte Simbólica	178
5.3.3 Experiencia de Renacimiento/Sanación	182
5.4 Integración y sentidos que adquiere las experiencias de Ayahuasca en la vida de las mujeres: Procesos de subjetivación	186
5.4.1 Para mi más alto bien, Gabriela	187
5.4.2 Sanar con amor, María	190
5.4.3 Como una certeza de ser mi propia chamana, Xóchitl	194
5.5 Relación entre las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en el consumo ritual de Ayahuasca y los procesos de subjetivación	197
CONCLUSIONES	200
BIBLIOGRAFÍA	207

ÍNDICE DE GRÁFICOS Y TABLAS

Figuras

<i>Figura 1. Fotografía de un tablón de carteles en el centro de la ciudad de S.C.L.C. Chiapas.</i>	47
<i>Figura 2.. Fotografía de una pared con carteles en el centro de la ciudad de S.C.L.C., Chiapas</i>	47
<i>Figura 3. Fotografía de una pared con carteles en el centro de la ciudad de S.C.L.C., Chiapas</i>	48
<i>Figura 4. Publicaciones en FB en torno a la Ayahuasca</i>	49
<i>Figura 5. Cartel digital de Ayahuasca, Bufo y Teonanacatl</i>	58
<i>Figura 6. Cartel digital de Kambó, Cacao y Ayahuasca</i>	58
<i>Figura 7. Cartel digital de Ayahuasca</i>	59
<i>Figura 8. Cartel digital de Ayahuasca</i>	59
<i>Figura 9. Cartel digital de Ayahuasca</i>	59

<i>Figura 10. Cartel digital, Talleres de terapias. Figura 11. Cartel digital, Talleres de terapias.</i>	112
<i>Figura 12. Publicación de CAT en FB, María Sabina</i>	113
<i>Figura 13. Publicación de CAT en FB, Lakota.</i>	114
<i>Figura 14. Información sobre Ayahuasca-Sanación</i>	115
<i>Figura 15. Convocatoria al ritual de Ayahuasca-Sanación</i>	116

Tablas

<i>Tabla 1. Centros de Atención Terapéutica (CAT) que ofrecen Ayahuasca en Tijuana</i>	53
<i>Tabla 2. Grupos Itinerantes (GI) en FB que ofrecen Ayahuasca en Tijuana</i>	54
<i>Tabla 3. Perfil de colaboradoras del estudio que participan de la práctica ritual de Ayahuasca en Tj.</i>	94
<i>Tabla 4. Ejes temáticos de la guía de entrevista, 2021-2022</i>	105
<i>Tabla 5. Temáticas que se eligieron para definir las categorías analíticas</i>	106
<i>Tabla 6. Ensamblajes de bienestar y espiritualidad: Prácticas alternativas de sanación y bienestar, además de la práctica ritual de Ayahuasca</i>	125

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se vincula con el camino de sanación y bienestar que decidí emprender hace 10 años. Mi primera experiencia con un enteógeno² fue con hongos (*Psilocybe caerulescens*) en la comunidad de San José el Pacífico, Oaxaca. Esta primera experiencia implicó en mí, la potencia de la posibilidad de la vida. Mi disposición ante el mundo se transformó, fundido en el entramado vegetal de ese bosque de filamentos vibrantes, un auténtico milagro, una celebración de la vida. Nací en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas y renací en Oaxaca.

A partir de esa experiencia, mi visión del mundo cambió hacia reestablecer mi conexión con todas las formas de vida, e imaginar en comunión posibilidades de la existencia, orientados por un agradecimiento profundo. Este proceso implicó y sigue implicando un camino de autoconocimiento y de reconocimiento del mundo, y de todas quienes le habitamos. Sí bien, mi camino de bienestar se ha nutrido de diferentes presencias, considero que las plantas tienen un lugar importante en mi trayectoria, son para mí, poetizas de una imaginación creadora de lo que soy, de qué quiero ser, y de las razones por las que he venido.

² Tras las controversias que surgen con ciertos términos que designan el tipo de sustancias que provocan estados modificados de conciencia como narcótico, alucinógeno, psicodélico, psikedélico, psicomimético, psicogenético, visionarios, etc., Carl A. P. Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott y Robert Gordon Wasson propusieron en 1979 el neologismo *enteógeno* como alternativa frente a estos diversos términos. El término enteógeno procede de la palabra griega *entheos*, cuyo significado es <<dios (*theos*) adentro>> y génos que quiere decir "origen". El concepto designa "aquellas drogas que producen visiones y de las cuales puede mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos" (Gordon, Hofmann, y Ruck, 1980, p. 235). Este término, para los autores corresponde por completo a las necesidades expresivas y de resonancia cultural evocadas por dichas sustancias, el cual también puede incluir fármacos sintéticos, como, por ejemplo, el LSD. De esta forma, los enteógenos pueden catalizar la experiencia divina o develar el contacto con lo trascendente a través de la experiencia directa, encarnada, desde adentro de quienes participan de su consumo. En esta investigación se utiliza el concepto de enteógeno para referirse a la Ayahuasca, por el contrario, no se utiliza los términos de narcótico, alucinógeno o psicodélico porque el significado de estos conceptos resulta inapropiado para referirse a la cualidad, y al modo en él se concibe a la Ayahuasca en esta investigación. Para ver más sobre las diferencias entre estos términos, consultar Santiago López (2003).

La Ayahuasca, con A mayúscula, a quién agradezco profundamente nuestra coincidencia, ha implicado desvelar la existencia de un corazón sabio en mí.

Esta investigación surge con el propósito de comprender de qué formas la experiencia ritual de Ayahuasca en Tijuana inciden en las búsquedas personales de bienestar y espiritualidad por parte de mujeres. A su vez, esta investigación tiene el objetivo de aportar al diálogo socio-cultural sobre la vigencia de sus usos en procesos de sanación, espiritualidad, religiosos y epistemológicos, que pueden incidir en procesos individuales, sociales, políticos y culturales.

El objetivo principal de la propuesta de investigación consiste en analizar cómo se relacionan las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca con los procesos de subjetivación y las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en estas ceremonias en la ciudad de Tijuana, Baja California.

Este documento presenta las preguntas de investigación, la justificación y los objetivos que permiten validar la viabilidad del estudio y su importancia en la construcción de conocimiento científico socio-cultural sobre las nuevas religiosidades y su relación con los procesos de salud, enfermedad, sanación y bienestar en los circuitos de terapia alternativa de la ciudad de Tijuana. También se presenta una revisión del estado de la cuestión sobre investigaciones que abordan el consumo de Ayahuasca en contextos urbanos; sobre la relación entre la práctica de consumo de Ayahuasca, la salud y la espiritualidad; y sobre el consumo de enteógenos por parte de mujeres.

En el primer capítulo que corresponde al contexto, se enmarca el contexto temporal, histórico y sociocultural de la práctica de consumo ritual de Ayahuasca para entender su proceso de reterritorialización global. En consecuencia, la reterritorialización de esta práctica ha generado la reinvención y diversificación de su sentido en diversos contextos urbanos, lo cual reconfigura el campo religioso y de la salud en estos entornos. En un segundo momento, se presenta la delimitación de este estudio y la importancia actual de su desarrollo en la ciudad de Tijuana, se caracterizan los facilitadores y grupos que organizan ceremonias de Ayahuasca y se presenta el Centro de Atención Terapéutica en donde se hizo observación participante, y en donde se contactaron a la mayoría de las colaboradoras del estudio.

El segundo capítulo teórico se enmarca en un primer momento en los estudios sobre religión, *new age* y neochamanismos. Al tratarse de una práctica ritual en donde la participación de mujeres es relativamente mayor que la participación de los hombres, se delimitó el objeto de estudio al análisis de las experiencias vividas por parte de mujeres que participan del ritual. De esta forma, para este análisis se considera relevante incorporar una dimensión de género que permita conocer los aspectos particulares que configuran las experiencias y las implicaciones socioculturales del consumo de Ayahuasca por parte de mujeres. El enfoque teórico recupera los *procesos de subjetivación* planteados por Wieviorka (2012) para el análisis de estas experiencias en relación con la constitución de las mujeres como sujetos. Posteriormente, se recupera la perspectiva analítica del *embodiment* (Csordas, 2002) y los modos somáticos de atención (Csordas, 1994) que permitirá el análisis de las experiencias de espiritualidad, de sanación, curación y de relación con lo sagrado desde el estudio de las corporalidades.

En el tercer capítulo se presenta el diseño metodológico, el cual consiste en una metodología cualitativa con orientación etnográfica, se realiza la descripción del trabajo de campo y se abordan los principales instrumentos implementados para la recopilación de información y el análisis, como la observación participante, la etnografía digital, las entrevistas a profundidad y se plantea una estrategia de análisis que recupera la operacionalización de conceptos, vinculados a las experiencias de salud, espiritualidad y bienestar.

Finalmente, se presentan en este documento el capítulo IV y V que ambos integran resultados y análisis del estudio. El capítulo IV ofrece un panorama general de las características y dinámicas de los Centros de Atención Terapéutica y los Grupos Itinerantes que organizan rituales de Ayahuasca y que forman parte de los circuitos de terapia alternativa de la ciudad de Tijuana. Posteriormente se describe el Centro de Atención Terapéutica en donde se contactó a las colaboradoras del estudio y en donde se llevó a cabo el trabajo de campo. Del mismo modo, se incorporan los ensamblajes terapéutico espirituales que las colaboradoras del estudio elaboran para sí mismas, con el objetivo de comprender de qué formas se articula la práctica de consumo ritual de Ayahuasca en relación con otras prácticas terapéuticas de diversos orígenes en las trayectorias de bienestar de las participantes. En relación a lo anterior, se presentan las concepciones personales de salud, enfermedad y bienestar de las

colaboradoras del estudio y las motivaciones por las cuales deciden participar en una ceremonia de Ayahuasca, esto con la finalidad de dar cuenta los sentidos que se le confiere a la práctica ritual de Ayahuasca vinculada a sus procesos de salud, enfermedad y bienestar. Por último, se expone de forma breve las motivaciones y perspectivas de las mujeres en relación con su consumo ritual de Ayahuasca, las cuales integran aspectos socioculturales relativos a su género.

En el capítulo V se presentan algunas características que dan forma a las convocatorias de los rituales de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana, estas recuperan información sobre el origen indígena de esta práctica, sus usos terapéuticos y su farmacología. También se presentan algunas dinámicas de interacción y comunicación relativas a los preparativos que anteceden al ritual. Así mismo, se presentan las características que las colaboradoras del estudio consideran importantes al momento de elegir un facilitador, esto se vincula a los sentidos que adquiere el contexto ritual en los procesos de bienestar y sanación. En relación con lo anterior, se traen a cuenta reflexiones sobre las experiencias negativas en el consumo de Ayahuasca que refieren las participantes del estudio. Estas experiencias se derivan del descuido de los elementos que componen el ritual y de otros aspectos.

Por otra parte, se exponen las prescripciones rituales que las colaboradoras del estudio integran en su preparación para las tomas de Ayahuasca y se describen las etapas que componen el ritual de Ayahuasca con el objetivo de tener una base común para comprender las experiencias con Ayahuasca, desde una perspectiva del *Set and Setting* (Hartogsohn, 2017). Las experiencias que se destacan se han clasificado como experiencias de muerte simbólica, experiencias de renacimiento-sanación, y experiencias diversas, lo cual permite el análisis y la comprensión de experiencias corporizadas y narrativas de sanación, de contacto con lo divino y de bienestar. Finalmente, se analiza cómo estas experiencias con Ayahuasca, vividas por las participantes, se incorporan como procesos de subjetivación en su vida cotidiana y se recuperan las preguntas que guían esta investigación en las conclusiones.

Esta introducción recupera los elementos principales que delimitan el estudio de las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca por parte de mujeres en la ciudad de Tijuana. La relación entre el consumo de Ayahuasca y los procesos de subjetivación, se encuentra en las experiencias de espiritualidad, sanación y bienestar narradas por las participantes del

ritual. Estas experiencias inciden en su configuración como sujetos en el proceso de definir y conformar una identidad, y en producir relaciones que les permiten integrarse en su contexto histórico y social. La perspectiva de los procesos de corporización resulta importante al situar analíticamente la experiencia corporizada como punto de partida en la configuración de la cultura. Es decir, esta perspectiva entiende el cuerpo como un campo experiencial y existencial de la cultura (Csordas, 1994), lo cual permite abordar analíticamente las experiencias corporizadas del consumo ritual de Ayahuasca. Por otra parte, la práctica ritual de Ayahuasca que parte del contexto amazónico de Sudamérica, ha tenido un proceso de expansión transnacional en su consumo. Su inserción en nuevos escenarios implica procesos de reterritorialización, tanto de la sustancia, como de las construcciones simbólicas que la acompañan. De esta forma, al integrarse como opción terapéutica-espiritual en contextos urbanos conlleva a la generación de nuevos ensamblajes terapéutico-espirituales que reconfiguran el campo de la salud y la espiritualidad.

I.- Planteamiento de la investigación³

La Ayahuasca es un preparado vegetal a partir de la decocción de dos plantas que en conjunto resultan una pócima psicoactiva⁴. Diversos grupos étnicos de América del Sur consideran a esta bebida sagrada y la utilizan para diferentes propósitos con profundas implicaciones filosóficas y mitológicas. De acuerdo al grupo étnico-territorial, es referida de diferente manera, algunos de estos nombres son: *caapi*, *dápa*, *oni*, *mihi*, *kahi*, *natema*, *pindé* o *yajé*. La etimología de la palabra -Ayahuasca- proviene de la lengua quechua y puede traducirse como “liana de los muertos”, “soga del ahorcado” o “enredadera del alma”, su significado hace alusión a la liberación del alma que se experimenta al ser ingerida. Los efectos se consideran visionarios, aunque pueden variar en relación con el método de preparación, la dosis, el

³ Parte de la información que aquí se presenta fue publicada en la revista digital Reflexiones Marginales, Saberes de Frontera (Moreno Constantino y Montoya Hernández, 2022).

⁴ La decocción de la liana a *Banisteriopsis caapi* contiene harmina, harmalina y tetrahidroharmina, y las hojas del arbusto *Psychotria viridis* contienen *N, N-dimetiltriptamina* (DMT) (Schultes y Hofmann, 2000).

contexto ritual, la mezcla de otras plantas, el propósito de quien consume y la guía. (Schultes y Hofmann, 2000).

La práctica ritual de consumo de Ayahuasca se ha extendido más allá de su lugar de origen y actualmente su uso medicinal se presenta con intensidad en contextos urbanos (Labate y Cavnar, 2013). De acuerdo con Losonczy y Mesturini (2010) la expansión transnacional de esta práctica ritual, se vincula a la referencia con el chamanismo, concepto que articula a diversos actores sociales, discursos y prácticas psicoterapéuticas insertas en el movimiento *new age*, proyectos ecológicos, reivindicaciones de la identidad étnica, y el consumo ritual de psicoactivos vegetales. Para Losonczy y Mesturini (2010) la representación predominante de la Ayahuasca, difundida por diversos actores sociales (facilitadores, participantes de rituales, medios de comunicación, entre otros) en los circuitos de intercambio y en el internet, es la que refiere el potencial psicoactivo y místico de esta bebida. Esto implica asociarla como remedio idóneo para los males existenciales y sociales que aquejan a occidente; y que lo contraponen dialécticamente a un imaginario indígena. Por su parte, Josep Ma. Fericgla (2018) menciona que lo que ha permitido la expansión de la Ayahuasca es su *función integradora* del consciente e inconsciente, de lo individual y lo colectivo, a través de la experiencia enteógena. Esto implica la existencia de elementos similares en las visiones y en las experiencias de distintos consumidores, lo cual da cuenta de procesos psíquicos comunes entre seres humanos y que se diferencian al momento de tomar forma en interpretaciones culturales diversas.

Las ceremonias oficiadas por indígenas, no indígenas y por diversos profesionales de la salud han estimulado la producción literaria y las prácticas sobre el uso ritual y religioso de la Ayahuasca. Lo cual, ha conllevado a que se incorporen a la práctica, significados y características propias de cada lugar, por lo que es posible encontrar elementos del contexto indígena junto a elementos de la cultura occidental y de diversos orígenes (Vélez Cárdenas & Pérez Gómez, 2004). De igual forma, la circulación de la práctica ritual de Ayahuasca en diversos contextos ha implicado procesos de traducción, negociación de sentido y legitimidad entre sociedades indígenas, locales, urbanas latinoamericanas e internacionales (Losonczy y Mesturini, 2011). De esta forma, la multiplicidad de prácticas rituales asociadas al consumo

de Ayahuasca distribuidas globalmente, han transformado tanto las corrientes religiosas como las prácticas neochamánicas en occidente.

La práctica contemporánea del consumo ritual de Ayahuasca forma parte del fenómeno social emergente neochamánico. La noción de neochamanismo refiere al “fenómeno global a partir del cual se están convocando nuevas subjetividades, filosofías, éticas, y estéticas de vida bajo el referente de la espiritualidad indígena como alternativa al modelo hegemónico” (Perrin 1995, Vazeilles, 2003, citado en Caicedo-Fernández, 2015, p. 2). Estas manifestaciones llevadas a cabo, generalmente, por personas no indígenas, implican la reelaboración de las formas y sentidos que adquieren diversas prácticas de origen indígena y reconfiguran el campo de la salud y la proponen formas alternativas de espiritualidad en diversos contextos.

Uno de los elementos que caracteriza a los neochamanismos, es que su legitimación apela al carácter étnico y ancestral articulado en creencias, prácticas y saberes que se diferencian de occidente, pero que apelan a experiencias universales de la conciencia humana (Caicedo-Fernández, 2007). Por otra parte, Juan Scuro (2018) considera que los neochamanismos que tienen como núcleo fundamental el uso de plantas maestras (así es como la autora las refiere), se constituyen principalmente por dos aspectos “una particular concepción acerca de la Naturaleza (en sentido ontológico); y una relación específica con mecanismos de cura diferentes a los comúnmente conocidos dentro de la medicina alopática” (p.261).

Así mismo, el autor (Scuro, 2015) señala que las categorías de religión y salud, se han diferenciado como resultado de un proceso moderno de secularización. Por tanto, la dimensión espiritual y la dimensión material distinguen cada una sus dominios: espíritu y cuerpo, y producen a sus especialistas: médicos y sacerdotes. No obstante, las prácticas neochamánicas tienden un puente entre estas dimensiones, haciendo que se generen otras formas de concebir tanto el campo religioso como el campo de la salud. En el campo de la medicina tradicional indígena y en particular, en relación a los rituales de Ayahuasca, la dimensión de lo espiritual se integra en las formas en que se entienden y atienden los padecimientos/malestares.

La incorporación gradual del consumo ritual de Ayahuasca en contextos urbanos, se da en un marco socio-cultural en el que diferentes prácticas espirituales de orígenes diversos, constituyen parte del abanico de opciones terapéutico-espirituales a las que las personas

recurren en búsqueda de bienestar. De esta forma, la práctica de Ayahuasca se suma a las doctrinas, corrientes y prácticas de los distintos movimientos de espiritualidad y transformación personal que pueden enmarcar en el fenómeno denominado como la Nueva Era (*new age*).

Desde la perspectiva de Renée de la Torre (2013) la *new age* es concebida como una matriz de sentido o “un marco interpretativo basado en el principio holístico a partir del cual la sacralización del *self* genera sacralización del cosmos, y los proyectos de auto-superación adquieren una dimensión potencial de transformación de su entorno y la conciencia universal” (p.33). Desde esta matriz de sentido se pueden interpretar las prácticas rituales que incorporan el consumo de enteógenos, como medios que promueven una convivencia armónica con la vida, una revaluación de la relación con uno mismo, con los otros y con la naturaleza, y al mismo tiempo, un replanteamiento de los procesos de sanación en un sentido amplio (cuerpo, mente, emociones, espíritu). De esta forma, el consumo ritual de Ayahuasca junto con otras prácticas terapéutico-espirituales de diversos orígenes conforman el ensamblaje terapéutico que dotan de sentido a las trayectorias de búsqueda de bienestar de quienes participan del ritual.

El consumo ritual de Ayahuasca en contextos urbanos ha sido considerado, por parte de quienes promueven su consumo, como fuente de sabiduría, de autoconocimiento, de curación y de experiencia con lo sagrado, lo cual, ha fomentado el surgimiento de grupos y organizaciones dirigidos a la transformación personal y social (Tofoli, 2018). De acuerdo con Ávila Carbajal Pedroza y Angulo (2019) la emergencia de prácticas alternativas de sanación y en concreto, el auge del consumo ritual contemporáneo de Ayahuasca, responde a las deficiencias de la medicina moderna. Es decir, responde a una crisis epistemológica y socio-cultural de occidente en torno a sus concepciones de salud y enfermedad las cuales se han fundamentado principalmente en una perspectiva biomédica. Esto implica reducir el fenómeno de la salud y la enfermedad a su carácter biológico, excluyendo la dimensión de lo emocional, mental, espiritual y descontextualizando al individuo de su universo de relaciones sociales, culturales y cosmológicas.

Entre las diversas propuestas analíticas de la relación entre procesos de salud, enfermedad y cultura, se encuentran las de Langdon y Braune Wiik (2010) quienes sugieren que toda

producción subjetiva ligada a los procesos de salud y enfermedad, forma parte del sistema sociocultural total de cada contexto. Enfatizan que los diferentes sistemas médicos de atención son sistemas culturales que definen, organizan, y dan sentido a las experiencias de enfermedad, salud y terapéuticas. De igual forma, Kleinman (1978) entiende los sistemas médicos como sistemas culturales y presenta un modelo teórico para comprender y comparar entre los diversos sistemas médicos de atención la forma en que se emplea y entiende la salud, la enfermedad y la curación en las sociedades.

Así mismo, Kleinman (1978) distingue el concepto de enfermedad (*disease*), que refiere a aspectos biológicos o psicológicos (relevante en la perspectiva del sistema médico de la biomedicina), del concepto de padecimiento (*illness*), el cual entiende como experiencia y percepción subjetiva de la enfermedad desde la perspectiva individual y social. Estos sentidos socioculturales de la salud y la enfermedad hacen posible aproximarse a las experiencias subjetivas que las personas perciben, expresan y contienen en relación a condiciones psicológicas, físicas, emocionales, espirituales y socio-culturales.

La experiencia ritual de Ayahuasca es vivida y recreada a través del cuerpo por cada una de las personas que la consumen. Esta experiencia subjetiva se manifiesta de manera sensorial, emocional, psicológica, biográfica, trascendental, espiritual y de sanación, dimensiones que se relacionan entre sí (Apud, 2019). A este respecto, los afectos y sentidos que adquiere esta práctica pueden ser analizados desde la experiencia corporizada. Desde la antropología del cuerpo, Thomas Csordas (2002) plantea la propuesta metodológica y analítica del *embodiment* (corporización). La perspectiva del *embodiment* comprende al cuerpo como sujeto y como base existencial de la cultura. En este trabajo se propone partir de la experiencia corporizada para estudiar y analizar la experiencia vivida en el consumo ritual de Ayahuasca y su interpretación en relación a procesos de salud, espiritualidad y bienestar. Tales experiencias se entienden como fenómenos vinculados a procesos de sanación y de relación con lo sagrado, en cuanto modalidades de la experiencia humana.

Los procesos de corporización relativos a la práctica ritual de Ayahuasca corresponden a las búsquedas de sanación y de experiencia con lo trascendente de quienes participan. Estas

trayectorias de búsqueda de bienestar, que implican el consumo de un *Phármakon*⁵ contrastan con la representación del consumo de sustancias como un problema de salud. Las representaciones de abuso y vulnerabilidad del consumo de sustancias que se distinguen de acuerdo al género, implican interpretaciones reduccionistas del fenómeno y promueven estereotipos que conllevan la estigmatización de mujeres usuarias de sustancias. (Rekaldes y Vilches, 2005). La dimensión de género para el estudio del uso y consumo de sustancias permite conocer las diferencias de estas prácticas más allá de los estigmas sociales, aportando a la complejidad del fenómeno protagonizado por mujeres consumidoras.

En resumen, esta investigación propone estudiar el consumo ritual de Ayahuasca por parte de mujeres en contextos urbanos desde el análisis de las experiencias corporizadas de sanación, espiritualidad y bienestar. La toma de Ayahuasca forma parte de prácticas tradicionales indígenas que toman lugar en los circuitos de terapias alternativas en la ciudad de Tijuana y se incorpora a los ensamblajes de bienestar y espiritualidad de las participantes. Las diversas experiencias catalizadas por la práctica ritual, se analizan desde la perspectiva de los procesos de subjetivación (Wieviorka, 2012) para comprender su incidencia en la construcción como sujetos de las participantes. Por otra parte, este estudio se interesa en comprender la reconfiguración de las nociones de salud y enfermedad, vividas por las colaboradoras, que implique reorganizar sistemas simbólicos y culturales, ligados a nuevas religiosidades, creencias espirituales y búsquedas personales, que podrían incidir en sus construcciones identitarias y procesos de vida.

1.2.- Delimitación de la investigación (espacio-temporal)

La propuesta de investigación se llevó a cabo en la ciudad de Tijuana, Baja California, en donde la oferta terapéutica se diversifica en diferentes terapias alternativas y prácticas de diversos orígenes, entre las cuales se encuentran las ceremonias de Ayahuasca. El periodo de investigación corresponde al 2021-2022, durante ese tiempo fue posible observar una

⁵ De acuerdo con Antonio Escobedo (2005) *Phármakon* y *Phármaka* (*en plural*) concepto griego, que puede ser entendido como una sustancia que comprende a la vez remedio y veneno. (p.30) en función de la dosis y forma de uso. Es de interés en este trabajo de investigación recuperar esta acepción para referir a las diferentes sustancias que abarcan plantas psicoactivas con usos terapéuticos, religiosos y epistemológicos.

multiplicidad de oferta de Ayahuasca organizadas por diversos grupos en los que participan actores; individuales y colectivos.

En cuanto a la temporalidad, el fenómeno del consumo ritual de Ayahuasca se explorará a través del análisis de los relatos de mujeres que participan de los rituales. Por medio de estos relatos, las mujeres interpretan sus experiencias y producen los significados de sí mismas y de sus proyectos de vida. En este proceso será relevante considerar la sucesión temporal de los eventos pasados, presentes y futuros, que se entranan de forma multidimensional, en términos de salud, espiritualidad y en la construcción de prácticas sobre lo femenino en las mujeres. Esto abre la temporalidad del estudio a la consideración de los acontecimientos relevantes en las identidades narrativas.

1.3.- Pregunta(s) de investigación

Pregunta central

¿Cómo se relacionan las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca con los procesos de subjetivación y las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en estas ceremonias en la ciudad de Tijuana, B.C.?

Preguntas específicas

- ¿Cómo se vinculan las experiencias corporizadas de salud y espiritualidad a partir de la práctica de consumo ritual de Ayahuasca por parte de mujeres?
- ¿Cómo se articula la práctica del consumo ritual de Ayahuasca con otras prácticas alternativas de sanación y bienestar en la experiencia de las mujeres?
- ¿De qué formas se relacionan las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar vividas por mujeres con su construcción sociocultural de género?

1.4.- Justificación

Esta investigación permite una caracterización cualitativa de las formas en que la experiencia ritual con Ayahuasca, en el marco de las espiritualidades alternativas emergentes en la ciudad de Tijuana, B.C., es corporizada y significada por las mujeres que participan en tales ceremonias. La descripción y el análisis de las experiencias, prácticas y discursos en torno al uso y consumo ritual de este enteógeno, hace visible la revitalización de tradiciones y prácticas de origen indígena, y da cuenta de las hibridaciones culturales que toman lugar en esta ciudad. Así mismo, aporta conocimiento acerca de formas y contenidos del fenómeno ayahuasquero en contextos urbanos fronterizos.

Por otra parte, el estudio del consumo ritual de Ayahuasca de mujeres explora experiencias corporizadas de sanación emocional, espiritual y física, vinculados a los movimientos de espiritualidad alternativa, que ofrecen modelos de bienestar en Tijuana. En consecuencia, esta investigación aporta a los estudios sobre corporalidades orientados a prácticas y experiencias terapéuticas con enteógenos, cuyo estudio es relevante para conocer cómo inciden las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca en la experiencia de vida de mujeres que participan de estas ceremonias en la ciudad de Tijuana.

Si bien, existen investigaciones sobre el consumo ritual de Ayahuasca en contextos urbanos, sobre todo en América del Sur, la investigación de este fenómeno en la ciudad de Tijuana, no ha sido tan explorada desde una perspectiva sociocultural (vinculada a los Estudios Culturales). Esto puede aportar particularmente a los estudios del fenómeno religioso y del campo de la salud en el marco interpretativo de la Nueva era en Tijuana, ciudad que se caracteriza por una amplia oferta de terapias alternativas y complementarias, las cuales orientan procesos de bienestar personal y colectivo y en donde se inserta la práctica ritual de Ayahuasca. Así mismo, el contexto fronterizo presente en las narrativas puede dar cuenta de la influencia de los flujos migratorios, de información y el intercambio o préstamos culturales que dinamizan la región fronteriza, en la definición de las experiencias centradas en las nuevas formas de creer y de practicar la religiosidad.

Por otra parte, el estudio explora el consumo de enteógenos como parte de los procesos de subjetivación de las mujeres. De esta forma, la investigación dirige la mirada a las prácticas

de consumo de enteógenos por parte de mujeres, aportando a los estudios realizados sobre mujeres y enteógenos (Palmer, C. y Horowitz, M., 1982); (Papasprou, Baldini, y Luke, 2019) desde una perspectiva de agenciamiento frente a las representaciones de abuso y vulnerabilidad de sustancias que se han generalizado en la diferenciación del consumo de sustancias según el género.

Finalmente, la investigación atiende a los fenómenos contemporáneos de los neochamanismos en sociedades occidentales. Los hallazgos que se encuentren en las prácticas y discursos de mujeres que consumen de forma ritual la Ayahuasca, resultan de interés para los campos de antropología, antropología de la religión, antropología médica, sociología, etnología, psicología y el campo interdisciplinario de los Estudios Culturales; ya que contribuye a la construcción de conocimiento socio-cultural sobre las nuevas religiosidades y su relación con los procesos de salud, enfermedad, sanación y prácticas de bienestar. De igual forma, el trabajo puede aportar a las personas y/o colectivos interesados en contribuir científicamente a la dimensión cultural, social y global sobre el uso y consumo ritual de enteógenos, frente a las retóricas prohibicionistas y reduccionistas de los psicoactivos.

1.5.- Objetivos de la investigación (general y particulares)

Objetivo general

El objetivo principal de la propuesta de investigación consiste en analizar cómo se relacionan las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca con los procesos de subjetivación y las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en estas ceremonias en la ciudad de Tijuana, B.C.

Objetivos específicos

- Comprender cómo se vinculan las experiencias corporizadas de salud y espiritualidad de mujeres a partir de la práctica de consumo ritual de Ayahuasca.
- Analizar la articulación del consumo ritual de Ayahuasca con otras prácticas alternativas de sanación y bienestar desde la experiencia de las mujeres.

- Identificar la relación entre las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar vividas por mujeres y su construcción sociocultural de género.

II.- Hipótesis

Las mujeres que participan del consumo ritual de Ayahuasca, generan procesos de subjetivación a través de sus experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar. Tales procesos se relacionan con el sentido terapéutico que adquiere el ritual y se expresan en sus prácticas y discursos de agenciamiento en torno a su crecimiento personal y desarrollo del *self*. Las prácticas de agenciamiento conllevan una percepción valorada de sí mismas y de sus acciones, así como un mayor conocimiento de sus cuerpos y emociones. Tales experiencias de autoconocimiento derivadas de la experiencia con Ayahuasca, posibilitan la reelaboración del vínculo consigo mismas, con los otros, con su entorno y con lo trascendente. Estas reelaboraciones en su conjunto inciden en sus procesos de subjetivación, es decir en la construcción de sí mismas como sujetos, los cuales plantean modelos de bienestar y sanación en contextos atravesados por construcciones de género.

III. Estado de la cuestión

3.1 Ayahuasca y contextos urbanos

Al respecto de las investigaciones sobre el consumo ritual de Ayahuasca en contextos urbanos, el antropólogo catalán Josep Ma. Fericgla (2018) ofrece un panorama general del uso de la Ayahuasca en contextos indígenas y como práctica de espiritualidad emergente en occidente, que abarca desde mediados del siglo XX hasta la actualidad. El autor también presenta algunas referencias de las bases farmacológicas y neuroquímicas de la Ayahuasca, así como algunos procedimientos para su aplicación en contextos de psicoterapia.

Los aportes hechos en Colombia por Vélez Cárdenas y Pérez Gómez (2004), cuyo trabajo analiza las motivaciones que se asocian al consumo de Ayahuasca en la ciudad de Bogotá a través del diseño de una escala valorativa y la realización de entrevistas semiestructuradas a

los sujetos participantes del estudio. Por su parte, la investigación de Córdoba, Vallejo, y Saa (2012) es un análisis cualitativo de los fenómenos transferenciales que se registran entre los médicos indígenas yajeceros y los tomadores en las ceremonias de Ayahuasca en la ciudad de Cali. Esta investigación, resalta la influencia de la figura del yajecero y las características históricas y contextuales de la personalidad de los tomadores en las situaciones de transferencia. A estos aportes se suma la contribución etnográfica de Marín Valencia (2018) sobre los procesos de producción simbólica y su relación con los estados modificados de conciencia, atenta a la psicofarmacología del yajé, los sistemas chamánicos Kamëntšá (departamento del Putumayo, Colombia) y los neochamanismos urbanos de la ciudad de Medellín.

Por otro lado, Caicedo-Fernández (2015) estudia las transformaciones en el campo yajecero de Colombia a través del análisis de las relaciones y representaciones sociales sobre la alteridad indígena. De esta forma, su estudio multisituado y con enfoque biográfico vincula políticas de la identidad, políticas nacionales y relaciones interétnicas, las cuales se vinculan al fenómeno del neochamanismo en relación con la aparición de nuevos actores, generaciones de yajecero jóvenes en las prácticas chamánicas urbanas.

Al respecto de las transformaciones del ritual en relación a la preparación y dieta en torno al consumo ritual de Ayahuasca en contextos urbanos, Gearin y Caiuby Labate (2018) delinear un estudio sobre la diversidad de dietas y prescripciones de conducta en torno a la práctica del consumo de Ayahuasca en diferentes contextos; comunidades indígenas, no indígenas y en contextos terapéuticos neochamánicos occidentales. Este análisis revisa textos etnográficos de la Amazonia, Australia, Estados Unidos, Europa y Perú en relación con el trabajo de campo de los autores. Realizado en Australia (Gearin) entre 2011 y 2014, y en Perú, Europa y Estados Unidos (Labate) entre 1996 y 2017.

La investigación de Uribe (2008) expone la relación entre los medios de comunicación, el papel de publicidad que juegan algunos músicos y actores de televisión y el auge del consumo de Ayahuasca en la ciudad de Bogotá. En esta línea, el trabajo de Conrad (2018) apunta que el internet como medio de información y de relaciones sociales, ha jugado un papel crucial en la difusión, en la reformulación cultural y en la expansión global de la Ayahuasca en contextos contemporáneos.

Las investigaciones que se reúnen en este apartado permiten identificar la presencia y la diversidad de rituales de Ayahuasca en contextos urbanos, abordan discusiones sobre la resignificación de la práctica ritual, el involucramiento de actores indígenas y no indígenas, perspectivas terapéuticas vinculadas al consumo ritual y el rol que juega los medios de comunicación y las redes socio-digitales en la expansión global del consumo de Ayahuasca. En conjunto, estos estudios permiten conocer los antecedentes sobre investigaciones sobre el consumo ritual de Ayahuasca en contextos urbanos. La presente investigación contribuye a este campo de estudio, retomando la experiencia de mujeres que participan de los rituales de Ayahuasca y su relación con procesos de subjetivación y de búsqueda de bienestar en Tijuana, Baja California. Así mismo, presenta elementos para entender la importancia de la región fronteriza Tijuana-San Diego en la definición de las experiencias.

3.2 Sobre la relación entre Ayahuasca, salud y espiritualidad

El estudio longitudinal de Bouso y et al. (2013) complementan las investigaciones en el área de la salud y la biomédica. Su trabajo presenta los efectos a largo plazo del consumo de Ayahuasca en practicantes de la Iglesia del Santo Daime de la Vila do Céu do Mapiá, Brasil, quienes llevan más de quince años participando de forma frecuente en la práctica ritual. Los estudios evaluaron aspectos de la salud mental a través de la aplicación de diferentes test: de personalidad, salud general, funciones neuropsicológicas, de bienestar psicosocial, propósito vital y espiritualidad, en un intervalo de ochos meses, los resultados confirman que dicho consumo no es perjudicial a la salud.

Desde una perspectiva de la psicología cognitiva y fenomenológica, Benny Shanon (2013) analiza los momentos, durante la experiencia con Ayahuasca, en que la persona llega a un *insight psicológico*, el cual, refiere a una comprensión interna que lo conduce a una transformación personal y de sanación. Este estudio da importancia al conjunto de elementos que conforman y configuran la experiencia, como: la dimensión física, el ambiente y la dimensión afectiva, las visiones, la dimensión religiosa y espiritual, las experiencias de luz y los patrones de comportamiento.

Janine Tatjana Schmid (2014) ofrece los resultados de un estudio cualitativo longitudinal de las experiencias personales de curación que las personas reportan a partir del consumo ritual de Ayahuasca en Europa (Suiza, Austria, los Países Bajos y Alemania), en el período 2002 a 2010. Las experiencias de sanación comprenden además de las enfermedades físicas y mentales, los problemas espirituales (*spiritual problems*) y los desafíos relacionados a la vida. Los resultados de este análisis, indican los efectos terapéuticos de la Ayahuasca⁶ para el tratamiento de diversas enfermedades y su incidencia en el bienestar en general en la vida de los sujetos de estudio.

Es relevante el trabajo de Ronderos Valderrama (2003) quien plantea desde una perspectiva antropológica y sociológica, la relación entre la medicina tradicional del yagé, la salud y la enfermedad, al respecto de la espiritualidad y las formas neo-religiosas contemporáneas en la ciudad de Manizales, Colombia. Winkelman (2018), ofrece un análisis de la aplicación terapéutica-espiritual de la Ayahuasca para el tratamiento de una variedad de enfermedades físicas, psicológicas y sociales y lo vincula con datos etnográficos de los usos autóctonos y con estudios de los efectos farmacológicos, lo que llama como; psicointegración. También presenta los mecanismos que posibilitan su eficacia terapéutica entre los que se encuentra, la influencia del contexto, por ejemplo, los rituales, y las expectativas de los consumidores, las cuales inciden en los efectos de esta sustancia.

Los estudios que se traen a cuenta en este apartado, aportan al planteamiento de la investigación en relación con la Ayahuasca, la salud y la espiritualidad. Se presentan los efectos y las implicaciones del consumo de Ayahuasca en el área de la salud y la biomedicina, del mismo modo se demarca el potencial terapéutico de este enteógeno para el tratamiento de trastornos físicos, psicológicos y sociales. Las experiencias de sanación y transformación personal, que reportan los participantes, toman relevancia en sus búsquedas de bienestar y espiritualidad. De igual forma, es relevante el conjunto de elementos que conforman la práctica y configuran las experiencias al consumir Ayahuasca.

⁶ Schmid (2014) menciona que los occidentales consideran a la Ayahuasca únicamente como medio curativo. En contraste con las culturas tradicionales en las cuales la Ayahuasca también puede ser usada para hacer daño a otros.

3.3 En relación con el consumo de enteógenos por parte de mujeres

El libro de Palmer, C. y Horowitz, M. (1982) presenta un contexto amplio de la relación entre mujeres y sustancias en la mitología y la historia. También reúne escritos de mujeres que escribieron sobre sus experiencias con sustancias como el peyote, la Ayahuasca, el LSD, la mescalina, los hongos psilocibios, cannabis, cocaína entre otras sustancias. Las experiencias narran visiones, estados de percepción oníricos y amplificados, estados de curación, estados de placer y consumos de abuso de sustancias que toman lugar desde la época victoriana hasta las épocas post-psicodélicas actuales.

Entre las propuestas de investigación que exploran las prácticas desde el feminismo psicodélico⁷, se encuentra el trabajo de Hewitt, (2019) el cual expone, desde un enfoque eco-feminista, que las prácticas psicoespirituales psicodélicas empoderan a las mujeres y cambian sus relaciones con el entorno. En *Psychedelic mysteries of the feminine* editado por Papaspyrou, Baldini y Luke (2019), se ofrece una revisión que va desde la antigüedad hasta el contexto actual del vínculo entre la experiencia femenina y los estados no ordinarios de conciencia producidos por enteógenos (incluyendo a la Ayahuasca) y otras técnicas que inducen a estados de trance y éxtasis, como, por ejemplo: la respiración holotrópica y la danza-trance. La experiencia femenina psicodélica toma lugar desde la experiencia corporizada del *psychedelic self*; el chamanismo y la dimensión arquetípica del principio femenino en un mundo moderno, se señala que la sabiduría que deviene *femtheogenic*⁸ se enuncia como índice para ayudar a trascender las lógicas patriarcales.

Los trabajos que se plantean en este apartado permiten encuadrar el estudio referente al consumo de enteógenos por mujeres. Se presentan perspectivas como; el eco-feminismo psicodélico que se relaciona con corrientes del feminismo, radical, cultural y espiritual,

⁷ El concepto feminismo psicodélico, fue acuñado por Zoe Helene, artista multidisciplinaria, ambientalista y activista y fundadora de Cosmic Sister, colectivo feminista medioambiental y estudio creativo fundado en 2007. De acuerdo a la página oficial de zoehelene.com el colectivo tiene como objetivo: “We advocate for the right to journey with sacred psychedelic plants and fungi as a way to jump-start rapid cultural evolution, starting with women's healing, empowerment and self-liberation”.

⁸ De acuerdo a María Papaspyrou (2019) el concepto *femtheogenic*, refiere a la capacidad de la experiencia enteogénica para revivir el Sagrado Femenino roto. La autora propone enlazar los estados enteogénicos con la dimensión femenina a través de las cualidades que comparten ambas dimensiones: curativas, nutritivas y transformadoras.

vinculado a la agencia de las mujeres y las transformaciones de bienestar para sí mismas y para su entorno en un mundo moderno y patriarcal a través del consumo de psicodélicos. La literatura sobre mujeres y sustancias amplía el panorama sobre la implicación de las mujeres en las experiencias con sustancias y estados modificados de conciencia, al mismo tiempo, esto complejiza la diversidad de experiencias espirituales femeninas con enteógenos.

Además, los planteamientos que se presentan pueden aportar a la comprensión de cómo se articulan las propuestas ecologistas, la recuperación de saberes ancestrales, la reivindicación del uso de sustancias y diversos discursos contraculturales con las trayectorias de bienestar y espiritualidad de las consumidoras de Ayahuasca en contextos urbanos. De esta forma, estos trabajos permiten generar un marco histórico y analítico en la propuesta de investigación sobre consumo ritual de Ayahuasca por mujeres en Tijuana, Baja California.

Este documento cuenta con cinco capítulos. El primer capítulo presenta el planteamiento del problema, la pregunta central y las preguntas específicas de la investigación, los objetivos, la justificación, la hipótesis y el segundo capítulo presenta el contexto que delimita el objeto de estudio de la investigación. El tercer capítulo es el marco teórico, en el cual, se exponen las perspectivas teóricas que sustentan el estudio. Se presentan los análisis de la antropología del cuerpo, la propuesta teórica del *embodiment*, los procesos de subjetivación, y se integran discusiones sobre bienestar y sanación. De la misma forma, se delinea brevemente los procesos de secularización, los nuevos movimientos religiosos, los orígenes de la *new age* y el neochamanismo. También se plantean algunas perspectivas de género. El cuarto capítulo contiene el diseño metodológico, la caracterización de los sujetos de estudio, la región de estudio, la temporalidad de la investigación y los instrumentos de investigación y de análisis que se emplearon. El quinto capítulo que lleva por nombre: *Ayahuasca, salud, espiritualidad y prácticas de bienestar*, presenta los resultados y el análisis del circuito de prácticas terapéuticas y las ceremonias de Ayahuasca. El sexto capítulo, presenta los resultados y el análisis de las experiencias corporizadas de sanación y espiritualidad vinculadas al consumo de Ayahuasca y las experiencias corporizadas de espiritualidad femenina, salud y bienestar. Se desarrolla la perspectiva del *embodiment* en estas experiencias vinculadas a los procesos de subjetivación en las mujeres que participan de estos rituales. Finalmente se incorporan unas conclusiones, la bibliografía y los anexos correspondientes.

CAPÍTULO I - CONTEXTUAL

En el presente apartado se elabora una caracterización del contexto de la investigación. Se parte de un marco global, posteriormente se concentra en América latina y finalmente en México, con particular énfasis en Tijuana, lugar en donde se realiza el estudio. En ese sentido, primero se sitúa la emergencia de prácticas alternativas de bienestar, en concreto el auge del consumo ritual de Ayahuasca vinculada a las concepciones holísticas de salud y enfermedad, frente a los procesos de racionalización e industrialización, que conlleva la modernidad.

En seguida, se presentan aspectos que permiten comprender el proceso de reterritorialización de la práctica ritual de Ayahuasca, como la internacionalización de las Religiones Ayahuasqueras Brasileñas y la apertura de ceremonias y retiros organizados por indígenas y no indígenas en los contextos de origen y en contextos urbanos, los desplazamientos multidireccionales de mujeres y hombres especialistas en rituales, principalmente de Brasil, Colombia, Perú y de diversos profesionales de las áreas de la salud.

A continuación, se presenta el rol fundamental de los medios de comunicación (páginas web y las redes sociales digitales) en la difusión de la Amazonía y la práctica ritual de la Ayahuasca en occidente. Así también, se delinean las investigaciones científicas que abordan el estudio de las propiedades y efectos de la Ayahuasca. Posteriormente, se plantea el contexto enteogénico en México y la convergencia de prácticas rituales de Sudamérica y Norteamérica. Por último, se expone el contexto y las características de la práctica ritual de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana.

1.1 Modernidad y prácticas alternativas terapéutico-espirituales

La emergencia de corrientes y movimientos de diversas tradiciones espirituales que se incorporan en contextos urbanos como prácticas alternativas de bienestar (entre las cuales destacan las de origen indígena) responde a las búsquedas de sentido y de experiencia con lo trascendente, haciendo frente a los procesos de racionalización e industrialización de las sociedades modernas que han escindido el campo de la salud y la espiritualidad. De acuerdo con Harvey (2008) el proyecto de la modernidad (Habermas, 1983) puede rastrearse hasta el

siglo XVIII, como producto del trabajo del pensamiento ilustrado que daba un lugar predominante a la ciencia objetiva, a las leyes universales y la creencia en el perfeccionamiento progresivo del ser humano. De este modo, el trabajo científico tenía el objetivo de satisfacer las necesidades del ser humano y de aproximarlos al conocimiento de la verdad. Esta creencia en la ciencia reemplazó la centralidad del mito y de las religiones, a las cuales marcó con el estigma de la irracionalidad.

Además de la organización de estilos de vida urbanos que generan un malestar de la modernidad, la racionalización moderna conlleva lo que Max Weber señaló como el desencantamiento del mundo, a lo cual Jenkins, (2000) entiende como: “el proceso histórico por el cual el mundo natural y todas las áreas de la experiencia humana se experimentan y comprenden como menos misteriosas; definidas, al menos en principio, como cognoscibles, predecibles y manipulables por los seres humanos; conquistadas e incorporadas en el esquema interpretativo de la ciencia y el gobierno racional.” (Jenkins, 2000, p.12). La razón intenta dar cuenta de todo lo existente a través del dominio teórico de la realidad, por lo que el mundo deviene una organización técnica de la vida que despoja otros modos de entenderla y organizarla.

La modernidad, en tanto proyecto orientado a fines a través de la racionalización e intelectualización de la sociedad, tuvo impacto en la vida interior de los individuos. Gil Villegas (2020, 22:07-22:30) enfatiza que la tragedia de la cultura moderna consiste en que “la angustia existencial del individuo moderno proviene de la paradoja de que aun cuando formalmente tiene un mayor grado de control sobre su mundo externo y muchos instrumentos tecnológicos a su disposición, no puede encontrar allí el significado último para su existencia”. Las relaciones sociales son atravesadas por los modos de producción capitalista. El capitalismo en su lógica de racionalización de la producción y reproducción de la vida, apoyada en la reproductibilidad técnica, deja fuera la dimensión mágica, animista, y sacra de la experiencia. El desarrollo de las nuevas tecnologías de reproducción mecánica vinculadas a condiciones de producción económica, paradójicamente, no logran el cometido de liberar el trabajo humano de sus pesados afanes, y acometen la realización de un sistema racional y abstracto de opresión.

En ese sentido, la emergencia de prácticas alternativas de bienestar, espiritualidad y desarrollo personal en contextos urbanos, que se asocian a la matriz de la *new age*, recuperan una dimensión ritual desde la que es posible imaginar un proceso de “reencantamiento del mundo”, al religar salud y espiritualidad en torno a una noción holística de bienestar. Estas experiencias se contraponen al predominio de la racionalización instrumental de la vida moderna y al mismo tiempo redefinen los valores y las filosofías relacionadas a las prácticas de terapéutico espirituales y de experiencia con lo sagrado que se articulan en contextos urbanos. A este respecto, es posible relacionar la emergencia global contemporánea de la práctica ritual de Ayahuasca a la búsqueda de concepciones de salud y enfermedad, que integran aspectos de lo biológico, de lo emocional, lo mental, lo espiritual y lo socio-cultural.

Desde la perspectiva de Antonio Escohotado (2011) las tres dimensiones que han sido inseparables desde los comienzos de las culturas de cazadores-recolectores son: medicina, religión y magia, las cuales se encuentran fusionadas en las prácticas chamánicas extendidas alrededor del mundo. Los chamanes y chamanas administran técnicas de éxtasis que tienden un puente entre la realidad ordinaria y la realidad extraordinaria para llevar a cabo prácticas de adivinación, ceremonias religiosas y terapéuticas. En ese sentido, los chamanismos en la actualidad (que comprenden el consumo de plantas psicoactivas, como la Ayahuasca) insertos a la oferta terapéutica en las ciudades, son concebidos como filosofías de vida, alternos y en contraposición a las concepciones occidentales del mundo. De esta forma, el consumo ritual de Ayahuasca contemporáneo que vincula la dimensión terapéutica y religiosa, abre la posibilidad a la dimensión mágica, animista, y sacra de la experiencia (Caicedo, 2007).

1.2 Reterritorialización⁹ de la práctica ritual del consumo de Ayahuasca

La Ayahuasca¹⁰ bebida vegetal y ceremonial preparada de la liana *Banisteriopsis caapi* y otras plantas como la *Psychotria viridis* empleada con fines místicos, adivinatorios y religiosos por comunidades indígenas del sur de América¹¹, población no indígena y como sacramento en religiones sincréticas de origen brasileño (Vélez Cárdenas y Pérez Gómez, 2004) ha crecido en popularidad en México y en occidente (Méndez, 2015). La práctica ceremonial con Ayahuasca se abrió al mundo occidental en 1852, cuando el botánico inglés, Richard Spruce (1873) describió que “[...] las tribus de indios tukanoa del río Vaupés, afluente del Amazonas que discurre por Brasil y Colombia, utilizaban una poción enteogénica conocida como caapi [...] que preparaban con una liana que él describió y a la que asignó el nombre de *Banisteria caapi*” (Schultes, 1968 citado en Ott, 2000, p. 195). En el siglo XX, la Ayahuasca fue popularizada a través de científicos y escritores literarios como William Burroughs y Allen Ginsberg y de las investigaciones etnobotánicas de Richard Evans Schultes (Schultes y Raffauf, 1992) (Schultes, Raffauf y Davis, 1992).

Por otra parte, las investigaciones antropológicas también contribuyeron a que se conociera la Ayahuasca más allá de sus lugares de origen, al respecto, se encuentra las aportaciones del etnólogo y explorador alemán Theodor Koch-Grünberg quien registró mitos y sistemas de creencias indígenas en torno al uso de la Ayahuasca en 1903, los reportes experienciales con Ayahuasca del antropólogo francés P. Reinburg (1921), también las etnografías de Reichel-Dolmatoff sobre el chamanismo tukano en las décadas de 1960 y 1970 (Kahpi, 2022). Asimismo, se sitúa el trabajo de Marlene Dobkin de Ríos, quien escribió sobre los curanderos urbanos de Ayahuasca en Perú en la década de 1970, las contribuciones de Michael Harner

⁹ De acuerdo con Argyriadis y De la Torre (2008), la reterritorialización de lo global, entendida también como relocalización refiere a que en “el contexto de la globalización elementos simbólicos que se encontraban en circulación son finalmente trasplantados en otros lugares y territorios. La relocalización transversaliza las prácticas locales y las conecta con circuitos y redes globales; asimismo, se resignifican los usos y maneras de experimentar la religiosidad popular y se conforman nuevos hibridismos religiosos, producto de la interacción entre las llamadas culturas populares (magia, santería, nativismo, paganismo) y las culturas híbridas o culturas de la sobremodernidad (orientalismos o neoindianismos, seudociencia, tecnología de la información y cultura de masas, ancestralidades ficcionalizadas, neomagia y neoesoteria, técnicas terapéuticas y de superación personal, contacto con extraterrestres, etc.) (p.20)

¹⁰ En diferentes regiones de Sudamérica a la Ayahuasca también se le llama yagé o huasca, los Shipibo-Conibo la conocen con el nombre de *oni*.

¹¹ Luis Eduardo Luna (1986) enumera 72 grupos étnicos de la cuenca amazónica de Brasil, Colombia, Perú que incorporan la Ayahuasca tradicionalmente.

(1980), Michael Taussig, Luis Eduardo Luna y más recientemente, los estudios psicoterapéuticos de Claudio Naranjo y las aportaciones farmacológicas y botánicas de Dennis McKenna (Apud, 2013).

En lo que respecta a la expansión global de la Ayahuasca, las agrupaciones religiosas sincréticas¹² que incorporan el uso de la Ayahuasca como sacramento (como en el Santo Daime¹³) se han extendido más allá de sus lugares de origen. En Brasil, es posible distinguir tres grandes vertientes organizadas e institucionalizadas: la línea del Mestre Irineu, ramificada en el Círculo de Iluminação Cristão Luz Universal “Alto Santo”, y en el Santo Daime/CEFLURIS, la cual se ha extendido en 43 países del mundo. En la segunda vertiente, conocida como Barquinha, se encuentran tres líneas autónomas que comparten denominación. La tercera vertiente es el Centro Espírita Benéfico: “União do Vegetal” (UDV) (Groisman, 2008). Esta última, fundada en 1962 en Rondônia, Brasil, se encuentra difundida en la región y en países como Inglaterra, Australia, Holanda, Suiza, España, Italia y los Estados Unidos. En su conjunto se les conoce con el nombre de -Religiones Ayahuasqueras Brasileñas-, las cuales, se han establecido en cada país con diversos grados de legalidad respecto al uso de esta bebida (Scuro y Apud, 2015; ICEERS, s.f.).

Además de la internacionalización de las religiones brasileñas¹⁴ en el proceso de diáspora global de la práctica de Ayahuasca, se encuentra la apertura de ceremonias y retiros organizados por indígenas y mestizos en los contextos de origen y en contextos urbanos, también los desplazamientos multidireccionales de mujeres y hombres especialistas en rituales: vegetalistas, médicos tradicionales o chamanes principalmente de Brasil, Colombia, Perú y Ecuador, y de diversos profesionales de las áreas de la salud, quienes han aprendido de la práctica en los lugares de origen y han transportado el brebaje a otras latitudes (Scuro, 2018a). La movilización de objetos y prácticas rituales en torno a la Ayahuasca ha permitido

¹² En general, las Religiones Ayahuasqueras Brasileñas incorporan elementos indígenas, afrobrasileños, espiritistas y cristianos en las ceremonias de toma de Ayahuasca.

¹³ De acuerdo con Guzmán Chávez (2012) el Santo Daime es una religión de origen amazónico-brasileño que se distingue por hacer uso sacramental de la bebida Ayahuasca. El Santo Daime entrelazó en su origen un catolicismo popular brasileño, religiosidades de origen africano y tradición chamánica sudamericana.

¹⁴ Labate y Loures de Assis (2018) ofrecen una revisión de la producción literaria e intelectual sobre el proceso de internacionalización de las religiones brasileñas de la Ayahuasca, organizada en los siguientes apartados: Ciencias Sociales, diáspora de Ayahuasca, asuntos legales y regulación de la Ayahuasca, biomedicina, psicología y salud pública; literatura nativa y textos religiosos.

la generación de redes sociales en las que se promueve el intercambio de saberes y prácticas implicando la reelaboración de las formas y sentidos que adquieren esta práctica ritual de origen indígena. Al tiempo que se reformulan las concepciones sobre la salud y la enfermedad y de atención terapéutica en los diversos contextos socioculturales en donde se inserta esta práctica.

En Colombia, en comunidades de los Andes, del Piedemonte y de la selva en el occidente amazónico en la región del Putumayo-Caquetá conocida como el -complejo del yagé-, los principales grupos indígenas que compartieron conocimiento botánico y aprendizajes en la utilización del yagé fueron: los kamentsaes, los ingas, los sionas, los kofanes y los koreguajes. (Caicedo-Fernández, 2015). Anterior a la colonización española, el intercambio material y simbólico de estos grupos indígenas se centró en el conocimiento de plantas visionarias. Los ingas del valle de Sibundoy se especializaron en el comercio y suministro de plantas medicinales y visionarias, y establecieron relaciones de aprendizaje con curanderos mestizos en diferentes regiones. De esta forma, ampliaron las redes de intercambio articulando saberes de la Amazonía y de los Andes con los curanderos mestizos (Caicedo-Fernández, 2015).

El proceso de evangelización, las transformaciones económicas, políticas y productivas (ganadería, caucho y sistemas de endeudamiento) caracterizaron las relaciones materiales, simbólicas y de dominación colonial y establecieron representaciones como la de -brujos o curanderos- que, a ojos de los colonos, incluía a los taitas yajeceros (Caicedo-Fernández, 2015). En 1940 y 1960 los proyectos de industrialización, urbanización, la expulsión de campesinos de sus tierras, la migración hacia la ciudad, las políticas desarrollistas relacionadas con la agroindustria de monocultivo, las transnacionales petroleras, la expropiación de tierras y la explotación capitalista¹⁵ desarticuló el poder ligado al territorio de los curacas sionas y los koreguajes, hasta su extinción, modificando la red de intercambio de saberes y prácticas con otros grupos (Caicedo-Fernández, 2015).

Los ingas asumieron el relevo de las prácticas asociadas a la Ayahuasca y sus rutas se expandieron a otras regiones de Colombia y países fronterizos: Panamá, Ecuador, Venezuela

¹⁵ Ver Taussig ([1987] 2002).

y con indígenas andinos: los guambianos, paeces, tamas, timanaes, coyaimas, natagaimas, los emberas y los wayus, entre otros (Pinzon y Suárez, 1991). La itinerancia de los ingas posibilitó la enseñanza de sus saberes y prácticas, conocimiento obtenido de curacas de las tierras bajas, a curanderos populares, campesinos, obreros negros, indios y mestizos de las ciudades y pueblos, al mismo tiempo, en los circuitos de intercambio también incorporaron a su práctica otros saberes.

Históricamente las redes de intercambio de saberes y prácticas del campo yajecero se han caracterizado por la flexibilidad y dinamismo entre los sectores populares rurales vinculados con tradiciones indígenas. Sin embargo, Caicedo-Fernández (2015) apunta que, a partir de la década de 1990, la práctica ritual de Ayahuasca responde a un proceso de urbanización y, por tanto, a un público urbano, de clase media y alta. Lo cual, conlleva a que la práctica tradicional de origen indígena promovida por taitas yajeceros se transforme continuamente con nuevos actores y escenarios. La autora enfatiza que, ante una reinvenición continua de la práctica, es necesario atender los imaginarios y representaciones de la indianidad vinculada a los discursos nacionales y del Estado multicultural (Segato, 2007)¹⁶.

En ciudades como Bogotá, Cali, Medellín y Pasto, la toma de Ayahuasca fue introducida como “medicina tradicional indígena” por intelectuales y académicos, quienes promovieron su uso legítimo y legal para los sectores de élites ubicados en contextos urbanos. Paralelamente, la práctica ritual de consumo de Ayahuasca se articuló de otras prácticas en la ciudad: “Hoy en día las tomas de yajé hacen parte de encuentros ceremoniales mucho más amplios de rituales de distintas procedencias: inipis, y búsqueda de visión lakota, temazcales otomís, danzas sagradas sufís, [sic] peyote huichol, danzas de concheros aztecas, tomas de san pedro o awacuya andinas, hongos mazatecas y yopo sikuani, rituales de tabaco, meditación trascendental, mambeaderos, entre otros rituales de nuevo cuño” (Caicedo-Fernández, 2015, p.85). La toma de Ayahuasca en la ciudad, señala la autora, se constituye de factores culturales y de clase que son propios del público que convocan.

¹⁶ Rita Segato (2007) presenta un análisis crítico sobre la incidencia de las políticas de identidades globales, (principalmente en Brasil y Argentina), como constructos de la diferencia otrificadora y racializadora del poder en principio por las metrópolis y posteriormente por los estados poscoloniales (p.20). El concepto Formaciones Nacionales de Alteridad, que refiere a las “representaciones hegemónicas de nación que producen realidades” (p.29) implica la producción de lo étnico en relación con los Estados-Nación, en ese sentido, el Otro es históricamente construido y homogenizado que enfatizan idiosincrasias nacionales.

En Brasil, las Religiones Ayahuasqueras Brasileñas principalmente las doctrinas del Santo Daime y la *União do Vegetal* son las que han difundido globalmente la práctica del uso de Ayahuasca en la actualidad. En la primera mitad del siglo XX el contexto cultural, social, político y económico en la región de la Amazonía brasileña y de países con territorios amazónicos, como, Perú, Colombia, Bolivia, Ecuador y Venezuela se caracterizó por la extracción y comercialización del caucho, históricamente conocido como la Fiebre del caucho -Ciclo da Borracha- (Groisman, 1991). Es en este contexto en el que se funda en 1930 en el Estado de Acre, el Santo Daime, posteriormente tomó lugar en los alrededores de la capital: Rio Branco a través del Centro de Iluminação Cristã Luz Universal “Alto Santo” liderado por Raimundo Irineu Serra¹⁷, quién migró en 1912 de su natal Maranhão a Acre para trabajar en la extracción y producción de látex (Moreira y MacRae, 2011).

De acuerdo a Moreira y MacRae (2011) Raimundo Irineu Serra conoció la Ayahuasca en una plantación de caucho en Perú junto con su compañero Antônio Costa, quien supo de la práctica por *cablocos* amazónicos de la tradición vegetalista¹⁸. Las interpretaciones en torno a sus experiencias con Ayahuasca, sugieren que Irineu entabló comunicación con una identidad femenina, quien le reveló ser su instructora espiritual y tras un proceso de dieta iniciática con la bebida, ésta le confirió el poder de curar. Irineu la identificó como Deusa Universal. Los nombres atribuidos a esta identidad fueron: Princesa, Mulher, Senhora, Clara, Rainha da Floresta y Virgem da Conceição. Monteiro da Silva (1986) plantea que la emergencia del culto del Santo Daime respondió a la necesidad de "despoluirm-se"[descontaminarse] que tenían los grupos de poblaciones originarias del campo y del campo/urbanizadas quienes sufrieron las presiones y las violencias provocadas por la expansión económica capitalista del contexto macrosocial amazónico.

En relación al tema de difusión de los cultos religiosos brasileños, la investigación de Walter Dias Junior (1992) centra su análisis en la propagación del Santo Daime hacia los centros urbanos e indica la diversificación de usos urbanos y la pluralidad de tradiciones que

¹⁷ Raimundo Irineu Serra, descendiente de negros esclavizados de África, nació en 1892, cuatro años después de la abolición de la esclavitud en Brasil (Moreira y MacRae, 2011).

¹⁸ Se sugiere que la tradición con la que entra en contacto Raimundo Irineu es vegetalista debido a los elementos que recupera en las narraciones como: la realización de las sesiones por la noche y el uso de tabaco. Por otra parte, la investigación de Sandra Goulart (1996) apunta que la doctrina daimista tiene filiación en dos tradiciones culturales: el vegetalismo amazónico y el antiguo catolicismo popular.

convergen en esta doctrina como el “indigenous magico-religious thought primitive Christianity, western esoteric traditions and spiritism (including Kardecism as well as umbanda and candomblé)” (p.47). También se encuentra la investigación de Alberto Groisman (1991) la cual atiende la propagación del Santo Daime en Europa, y para un panorama más general del uso de la Ayahuasca en Brasil entre los grupos ayahuasqueros brasileños -el Santo Daime, la Barquinha y la União do Vegetal (UDV) es posible consultar el estado de arte sobre los estudios realizados sobre el tema de Beatriz Caiuby Labate (2001).

En la década de 1980 y 1990, el Santo Daime y la União do Vegetal fueron las dos vertientes religiosas que se extendieron en los principales centros urbanos, ocuparon un lugar simbólico en cuanto a tradición amazónica, lo cual ocasionó paralelamente que indígenas brasileños usuarios de esta bebida tuvieran poca visibilidad (Labate y Coutinho, 2014). Sin embargo, en la década del 2000, diversos grupos indígenas (Kaxinawa, Guaraní, Apuríña, Kuntanawa e Yawanawa) de diversas regiones: Rio Branco, Vila Céu do Mapiá, Rio de Janeiro, São Paulo, Florianópolis, Curitiba y Alto Paraíso, ingresaron a los circuitos de oferta de Ayahuasca, organizando festivales multiculturales en sus lugares de origen, para turistas y no indígenas (Labate y Coutinho, 2014). Al mismo tiempo, la presencia de Santo Daime y la União do Vegetal en los contextos urbanos derivó en la conformación y en la multiplicación de otros grupos que incorporaron el uso de la Ayahuasca y aspectos de la religiosidad urbana (prácticas nativas de origen del norte de América, prácticas hinduistas y otras de corte terapéutico) enmarcadas en el movimiento Nueva Era, estos sujetos fueron llamados por Caiuby Labate (2004) neo-ayahuasqueros urbanos.

En Perú, actualmente se llevan a cabo retiros y ceremonias individuales o colectivas, organizadas por especialistas locales: indígenas, no indígenas, o extranjeros. Algunas de estas ceremonias se promueven por agencias turísticas para la clase media y para extranjeros, principalmente de Europa y Estados Unidos. Los centros rituales se encuentran ubicados en entornos selváticos y ofrecen servicios que cubren las necesidades de atención del visitante (alimento, áreas de descanso, áreas de aseo). Destaca la ciudad de Iquitos, nodo que conecta una serie de regiones que se extienden en la periferia desde Pucallpa, ciudad habitada por comunidades nativas de la etnia Shipibo-Conibo, hasta Leticia, ciudad del sur de Colombia y la región de las tres fronteras Brasil, Colombia y Perú (Losonczy y Mesturini, 2010).

De acuerdo con Evgenia Fotiou (2016) en las últimas décadas, la ciudad de Iquitos se ha convertido en uno de los puntos más importantes que conectan con la Amazonía para el turismo ecológico. En 1990, los alojamientos en la selva destinados al mercado turístico aumentaron y se transformaron ante la demanda de Ayahuasca principalmente por parte de europeos y estadounidenses. Los alojamientos incluyeron la opción para participar en ceremonias en los paquetes de viaje, se promocionó el servicio de los rituales desde los sitios web, en oficinas de *tours*, restaurantes y hoteles ubicados en la ciudad. Lo anterior ha derivado en competencias y rivalidades entre los habitantes porque quienes se benefician de este capital, resultan en su mayoría, ser propietarios extranjeros y médicos tradicionales, que se asociaron con extranjeros. Asimismo, se han organizado, en Iquitos Perú, las *conferencias internacionales sobre chamanismo amazónico*, desde el año 2005 hasta su 12a. edición en 2016. En las cuales, han participado miembros de la comunidad psicodélica, cineastas, músicos, científicos e investigadores de Estados Unidos, Australia y Europa. Los participantes de estas conferencias podían elegir asistir a las ceremonias de toma de Ayahuasca, organizadas los días de conferencia, con diferentes médicos tradicionales. De acuerdo con Kahpi-publishes, s.f., después de llevarse a cabo la primera conferencia *Amazonian Shamanism Conference*, se pusieron en marcha espacios de oferta de Ayahuasca para atender visitantes extranjeros, lo cual derivó en la modificación de la práctica ritual tradicional, el rol del médico tradicional y la dietas que anteceden la toma.

Por otra parte, Evgenia Fotiou (2016) indica que la práctica de Ayahuasca, al entrar a la lógica del mercado internacional en su uso terapéutico omite otros aspectos del chamanismo de la Ayahuasca, como: la hechicería. Lo que imposibilita captar la complejidad de la naturaleza del conocimiento indígena. La práctica generalmente se vincula (por parte de occidente) con nociones unilaterales idealizadas, romantizadas y estereotipadas de los pueblos indígenas (sabios, espirituales, que viven en armonía con la naturaleza y en peligro de extinción) en consecuencia estas representaciones ocultan la complejidad histórica de sus luchas y resistencias relacionadas con su cultura y territorio. Fotiou (2016) llama turismo chamánico, a la práctica de Ayahuasca que se ha desarrollado en las últimas décadas en Iquitos, lo cual supone la comercialización de una espiritualidad indígena, la apropiación de conocimientos y las relaciones de poder y explotación del contexto histórico que aún se entraman en la actualidad.

Uno de los centros de retiro que ofrecen Ayahuasca es Takiwasi Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales, ubicado en la Alta-Amazonía peruana y fundado en 1992 por el médico francés Jacques Mabit en colaboración con tres peruanos y una española; Rosa Giove. Este centro de rehabilitación recibe anualmente a cientos de personas nacionales y extranjeras interesadas en participar en las tomas rituales de Ayahuasca, por su orientación terapéutica. Takiwasi¹⁹ se caracteriza por articular el chamanismo mestizo peruano (que implica el uso de plantas con efectos psicosomáticos) con la biomedicina y la psicología clínica²⁰.

La conjugación de la biomedicina, de la medicina tradicional amazónica, así como de los elementos de la corriente *new age*, el catolicismo, conforma y distingue a este centro. Dupuis (2018) señala que las transformaciones en los discursos y prácticas que permiten construir y mantener a esta institución se pueden interpretar como recursos y estrategias que vinculan procesos de legalidad y legitimación frente al estigma y prohibición del brebaje por parte de las autoridades médicas y religiosas.

La multiplicidad de rituales religiosos, terapéuticos o de desarrollo personal que se articulan alrededor del uso de la Ayahuasca, implican los desplazamientos hacia lugares de experimentación, y también las rutas internacionales de la práctica que corresponden a fenómenos de movilidad y asentamiento en nuevos lugares. Losonczy y Mesturini (2010) señalan que, los desplazamientos continuos de especialistas en rituales, de practicantes y de usuarios ocasionales de Ayahuasca, conlleva el entrecruzamiento y la constante reconfiguración de discursos y prácticas que originan formas de itinerancia circulares y de larga distancia, las cuales trazan rutas multi-situadas de la práctica. Las autoras entienden que este tipo de movilidad incorpora la circulación de individuos y lugares, los cuales conforman relaciones, modos de intercambio e interacción social a través del tránsito de bienes, capitales, ideas, prácticas, imaginarios y representaciones entre diferentes regiones de Europa y del continente americano. La creación de estas rutas y relaciones se llevan a cabo

¹⁹ Del quechua: taki = música y wasi = casa; 'la casa que canta'.

²⁰ Takiwasi es el primer centro de rehabilitación en utilizar Medicina Tradicional Amazónica (MTA) en el tratamiento de adicciones (Cervi et al., 2019).

también en el espacio web en donde se visibilizan las prácticas y discursos sobre los indígenas de Sudamérica y la ingesta ritual de Ayahuasca.

Por su parte Caicedo-Fernández (2021) destaca que la noción de *globalización de la Ayahuasca*, que se caracteriza por la expansión del uso de esta bebida desde Sudamérica hacia el mundo, es también promovida por la idea de una comunidad ayahuasquera internacional, la cual entiende como una comunidad imaginada. Ésta implica producciones y representaciones sociales (imágenes, metáforas y prácticas) que moldean la existencia de una comunidad ayahuasquera internacional. Al ser un campo discursivo simbólico que configura y materializa a esta comunidad imaginada, se nombran y visibilizan a ciertos actores, prácticas y elementos que ganan representatividad en los circuitos internacionalizados de la Ayahuasca, al tiempo que dejan al margen otra variedad de manifestaciones que se producen en los contextos nacionales o locales, esenciales para comprender la geopolítica de la Ayahuasca.

Al respecto, las actividades que refiere Caicedo-Fernández (2021) en torno a la Ayahuasca, han sido organizadas por el *International Center for Ethnobotanical Education Research and Service* (ICEERS), organización no gubernamental con sedes en Europa (España y Holanda) y América Latina (Uruguay) y con el apoyo del financiamiento internacional. ICEERS ha coordinado desde el 2014 la *World Ayahuasca Conference*²¹, la cual ha tenido lugar en Ibiza, Rio Branco, Brasil y en Girona. En 2020, en conmemoración de la conferencia de AYA2019²², se organizó una sesión de *streaming*, llamada: *World Ayahuasca Conference: micro-evento online gratuito*. Las discusiones que se suscitan en estos encuentros corresponden a diversos intereses y también a objetivos comunes, los cuales han incidido en la opinión pública y en los debates sobre políticas de drogas a nivel mundial; a este respecto

²¹ Assis, Glauber Loures y Rodriguez (2018) plantean que la II Conferencia Mundial de la Ayahuasca (*II World Ayahuasca Conference*) realizada en el mes de octubre de 2016, en Rio Branco, Brasil forma parte de las redes neochamánicas contemporáneas que surgen alrededor de la ayahuasca y otras plantas psicoactivas. Estas redes implican el tránsito y circulación de personas, tradiciones, alianzas entre diversos grupos, patrimonio, turismo religioso, entre otros elementos. Desde una perspectiva del conflicto, los autores problematizan el análisis *II World Ayahuasca Conference* para visibilizar que estas redes implican el establecimiento de relaciones de poder, lógicas de mercado, intereses en conflicto y diferentes perspectivas sobre la cultura y la religión en torno a la ayahuasca, configurando disputas, rupturas y tensiones, continuamente en el campo ayahuasquero.

²² Tercera edición de la *World Ayahuasca Conference* (AYA2019) en la ciudad de Girona, Cataluña, España.

se enfatiza en el respeto, la reivindicación y defensa legal de usos de carácter religioso de la Ayahuasca.

De igual forma, *chacrana Institute for Psychedelic Plant Medicines* y su enlace *chacrana Latinoamérica* es una organización que promueve a través de sus diferentes programas; educación y promoción cultural sobre las plantas medicinales y psicodélicas²³, así como la relación entre su uso ceremonial y la ciencia psicodélica. Su objetivo es preservar y proteger las plantas medicinales y psicodélicas como parte de la identidad cultural, de los sistemas sociales, legales y de salud. Esta organización ha coordinado en conjunto con centros de investigación y colectivos²⁴; diversas conferencias y congresos de alcance internacional en relación con la Ayahuasca, destacan: *Plantas Sagradas en las Américas 2018* en Ajijic, Jalisco, *Foro Plantas Sagradas 2018* en Cd. de México, *Women and Psychedelics Forum 2018* en San Francisco, California, *Queering Psychedelics 2019* en San Francisco, *Plantas sagradas en las Américas II 2021* en virtual. Entre otras actividades relacionadas con política de drogas, y en atención a otras plantas como: el peyote, los hongos psicoactivos y el cannabis.

Las organizaciones y actividades internacionales en torno a la Ayahuasca han incidido en el ámbito legal, en la difusión de sus potenciales terapéuticos, en los usos éticos y responsables, y en el campo artístico y estético. Al mismo tiempo los discursos y prácticas de los diferentes usos de la Ayahuasca se conectan con tradiciones espirituales y curativas en el Amazonas y son referentes simbólicos que estructuran los relatos de sus seguidores en la actualidad. En ese sentido, resulta relevante, considerar el análisis de los imaginarios sobre los indígenas y la Amazonía que se referencian a ideas de -autenticidad y de origen-, los cuales se elaboran a partir de la concepción del –otro- desde la mirada de occidente (Caicedo-Fernández, 2021). De esta forma es posible comprender las relaciones de poder presentes en el desarrollo

²³ El psiquiatra británico, Humphrey Osmond acuñó en 1957, el término psicodélicos (deriva de las raíces latinas, *psyche*: mente, alma y *delos*: develar, manifestar) para referirse a un grupo específico de sustancias psicoactivas, tanto de origen natural (presentes hongos, incluso animales y plantas [incluyendo la Ayahuasca]) como sintético, y que inducen a estados no ordinarios de conciencia a partir de la interacción con receptores neuronales de serotonina.

²⁴ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS)*, Centro de Investigación Wixárika, Asociación Interdisciplinaria para la Preservación de las Tradiciones Indígenas de las Plantas Sagradas del Continente Americano; NIERIKA A.C., *Núcleo de Estudios Interdisciplinarios sobre Psicoactivos (NEIP)*, *The Chaikuni Institute*, *Indigenous Peyote Conservation Initiative (IPCI)*, *Limina Foundation*, *We are the Drug Policy Alliance*.

histórico del fenómeno que han influido en la visibilización y regulación de estas prácticas de origen indígena, implicando muchas veces su persecución y prohibición, y definiendo las reglas de aceptación y legitimación que las vuelven aceptables en contextos contemporáneos.

1.3 Representaciones mediáticas de la Ayahuasca

La religiosidad contemporánea vinculada a la *new age* se encuentra relacionada fuertemente con la masificación mediática de su consumo. En ese sentido, los medios comunicación, como lo son las redes socio-digitales, entre otras plataformas en internet, juegan un papel importante en la oferta y consumo de prácticas alternativas de terapia y espiritualidad. El internet, en tanto medio de comunicación e información, facilita múltiples intercambios en diversos contextos. Además, ha jugado un papel crucial en la difusión de la práctica ritual de Ayahuasca, en la generación de relaciones sociales, debates e intercambios culturales en torno a esta práctica ritual (Conrad, 2018).

Si bien esta investigación no centra su estudio en la relación entre la Ayahuasca y el internet²⁵, resulta importante proporcionar un panorama general de la cultura mediática de esta práctica que toma lugar en plataformas de *streaming*, en redes sociales digitales como youtube, Facebook, y otros sitios web. La difusión mediática sobre la Ayahuasca (generalmente dinamizada por quienes cuentan con la tecnología y las habilidades que se requieren) incide en las representaciones de la Amazonía y la práctica de la Ayahuasca en occidente y podrían estar incidiendo en el interés hacia esta práctica. De esta forma, este apartado corresponde a una serie de representaciones mediáticas en torno a la práctica de Ayahuasca.

En México, algunas plataformas de *streaming* de pago como *Netflix*, *Clarovideo* y *Gaia*, alojan películas de corte documental generalmente autobiográfico y series enfocadas al tema de los psicodélicos, del chamanismo y en particular de la selva amazónica y la práctica de consumo de Ayahuasca. Los largometrajes en estas plataformas, califican a la Ayahuasca de

²⁵ Conrad (2018) resalta algunas investigaciones que centran su estudio en la influencia que internet ha tenido sobre la expansión global de la Ayahuasca, entre estas: *Surfing for a Shaman: Analyzing an Ayahuasca Website* de Holman (2011), *Shamans and shams: The discursive effects of ethnotourism in Ecuador* de Davidov (2010), entre otras.

medicina sagrada ancestral, capaz de curar enfermedades del cuerpo, mente y el alma, al tiempo que la experiencia se vincula con la posibilidad de una consciencia expandida de espiritualidad moderna y de evolución humana. Algunas de estas producciones son: *Tabú Latinoamérica: Drogas ancestrales* del 2009 por *National Geographic Channel*, *El ojo de la aguja: un viaje de Ayahuasca* por Daniel Lemunyan del 2012, la película del 2013 *Ayahuasca: Vine of the Soul* de Richard Meech, la película del 2015, *El abrazo de la serpiente* de Ciro Guerra, *The last shaman* película documental británica del 2016 dirigida por Raz Degan, *Aya: Awakenings* una adaptación del libro: *AYA: A Shamanic Odyssey* de Rak Razam del 2013, la serie *Psychedelica* con su episodio: *Ayahuasca Viaje Hacia el Infinito* del 2018 y *La canción que te llama a casa*, película del 2020 por Luis Robledo y Vanni Mangoni.

Otro sitio web importante para la circulación de contenidos relacionados con la Ayahuasca y la Amazonía es la red social digital *Youtube*. En este portal se encuentra una variedad de canales creados por organizaciones, colectivos, empresas y por creadores audiovisuales llamados *youtubers*, quienes difunden videos de corte informativo, educativo, de difusión cultural sobre la Ayahuasca y de relato vivencial sobre la experiencia al consumir este brebaje en contextos de la Amazonía peruana, brasileña, colombiana, ecuatoriana y en contextos urbanos. Algunos de estos canales en *Youtube* son: *History Channel Latinoamérica*, *Vice*, *MindSurf*, *Lugo Potamio*, *Lethal Crysis (Rubén Díez)*, *Sabiduría Psicodélica con Yannina Thomassin*, *Caja de Pandora*, *Ayahuasca México*, entre otros. De igual forma, facilitadores hombres y mujeres medicinas de Ayahuasca que se movilizan en América Latina y Europa generan contenido sobre el brebaje y sobre sus implicaciones terapéuticas a través de testimonios y entrevistas a otras/os facilitadores, también retoman aspectos que vinculan la práctica con otros aspectos del chamanismo y promocionan cursos, talleres y retiros con Ayahuasca. Ejemplo de esto son los siguientes canales en youtube: *Ayahuasca México*, *Ronald Rivera Ayahuasca Sabiduría*, *La Casa De la Luz*, *Chamanismo Para Todos*, entre otros.

También es posible identificar colectivos y organizaciones que se posicionan desde el activismo psicodélico en la defensa de los derechos de los consumidores y en la descriminalización de las sustancias. Estos colectivos cuentan con espacios *online*, en los

cuales, desde una perspectiva interdisciplinar, generan y facilitan recursos e información²⁶ sobre plantas psicoactivas, sustancias químicas y derivados. El objetivo de estos espacios *online* es la *reducción de riesgos y daños* a través del uso responsable e informado de sustancias psicodélicas, algunas de estas plataformas son: *mind-surf.net/drogas/*, *mindsurfers.net*, *erowid.org*, *ladosis.org*, *reverdeser.org*, *viasynapsis* en FB y *pijamasurf.com* en su categoría de psiconáutica²⁷.

En relación a las redes sociales digitales y la Ayahuasca, Facebook es la red principal en donde se difunde información y se convoca a los rituales de consumo, en algunas ciudades, como en Tijuana. En esta red social se crean grupos y *fanpages* en torno a este brebaje en los cuales se discute diversos temas como: el origen y las características terapéuticas de la Ayahuasca, sus efectos y contraindicaciones. De la misma forma, se promocionan los centros que ofrecen ceremonias a través de fotografías grupales de las personas que participaron del ritual y videos e imágenes de la elaboración de la Ayahuasca.

Además, se publican documentales y entrevistas a especialistas en rituales de diferentes países, que difunden la cosmovisión indígena de esta bebida. De la misma forma, se comparten noticias de los músicos, actrices, actores e *influencers* que cuentan su experiencia con Ayahuasca, como: Will Smith, Lindsay Logan, Megan Fox, Mario Domm, entre otros. Igualmente, en esta plataforma se ofertan productos relacionados a la práctica ritual, como aplicadores de rapé, tabaco y microdosis de Ayahuasca y se comparte contenido sobre los proyectos musicales de los usuarios que componen música medicina.

La promoción del consumo de Ayahuasca en esta plataforma, usualmente se enmarca desde la perspectiva de la psicología asociada al desarrollo personal. Ejemplo de lo anterior son los post, imágenes y videos, que contienen nociones sobre la mejora de competencias personales al consumir el brebaje, como la autoestima, asertividad, la resiliencia, la comunicación

²⁶ Estos espacios refieren investigaciones científicas de corte psicológico, neurológico y farmacológico que dan sustento a la información que se comparte a través de sus plataformas, también se incorporan perspectivas fenomenológicas de quienes participan en el consumo de estas sustancias; y ensayos de divulgación de la cultura psiconáutica.

²⁷ Psiconáuta, del griego *psyche* "mente" y *naútes* "navegante" puede traducirse como "navegante de la mente". Este concepto fue empleado por el escritor Ernst Jünger para describir a Arthur Heffter por su extensa experiencia en drogas en su ensayo: *Annäherungen: Drogen und Rausch* 1970. Posteriormente el etnobotánico Jonathan Ott en 2001 publicó este término en un contexto académico en 2001 (Ott, 2001).

interpersonal, la inteligencia emocional y la empatía. Así mismo, se hace énfasis en el amor como sentimiento universal y originario, el cual, permite sanar. También, la publicidad del consumo de Ayahuasca se asocia con nociones de evolución interior, del tránsito más allá del ego y de la personalidad, lo que permite liberar la mente humana para alcanzar una expansión de conciencia.

Como se ha revisado hasta aquí, una variedad de espacios *online* genera y facilita el intercambio de información sobre la Ayahuasca. De acuerdo con Conrad (2018) el internet como medio facilita el desarrollo de relaciones sociales y motiva el diálogo intercultural entre espacios geográficos y culturales diversos en torno a esta bebida, configurando continuamente *culturas de la Ayahuasca*. Este intercambio de información y creación de relaciones sociales implica representaciones de la Amazonía y de los imaginarios sobre el uso y consumo de Ayahuasca, lo que motiva la proliferación de su uso en occidente.

1.4 Investigación clínica con Ayahuasca

La investigación clínica de la Ayahuasca también ha contribuido a la difusión de esta bebida. En la última década del siglo XXI ha tomado relevancia el llamado *Renacimiento psicodélico*, movimiento social y cultural que se caracteriza por la investigación clínica con sustancias psicodélicas²⁸ y sus aplicaciones psicoterapéuticas para el tratamiento de diversas dolencias y enfermedades (depresión, ansiedad, adicciones, estrés postraumático, entre otras). La investigación contemporánea con psicodélicos puede ubicarse en el descubrimiento de la *Dietilamida de ácido lisérgico (LSD-25 ó LSD)* sintetizada por Albert Hofmann en 1938 y caracterizada por su psicoactividad en 1943. Posteriormente, en la década de 1960, el estudio de las sustancias psicodélicas, principalmente de cannabis y LSD en Estados Unidos se distinguió en el campo de la psiquiatría en el tratamiento de

²⁸ Del griego *Psyché*: alma, mente y *Delos*: visible, manifiesto, cuya traducción puede ser <<*mind-manifesting*>>. En 1956, el psiquiatra británico Humphry F. Osmond propuso el término *psychedelic* a la Academia de Ciencias de Nueva York para designar a ciertas sustancias (como la mescalina y otras sustancias) los cuales, sirven como catalizadores para un “enriquecimiento de la mente y un ensanchamiento de la visión” (Osmond, 1957). Este término se ha usado en los ámbitos del activismo y la investigación antropológica y médica para referirse a las sustancias psicoactivas de origen vegetal, animal y de origen sintético, como la Ayahuasca, el Peyote, el veneno del Bufo Alvarius, LSD, los hongos psilocibios entre otros.

enfermedades psicológicas por sus potenciales usos psicofarmacológicos (Timmermann, 2014).

En la segunda mitad del siglo XX, algunas sustancias psicoactivas, entre ellas: la *Dietilamida de ácido lisérgico* (LSD), Cannabis (marihuana), Mescalina y la *N,N-dimetiltriptamina* (DMT), se clasificaron como peligrosas para la salud y se fiscalizaron por los tratados internacionales de Naciones Unidas. En 1961, se llevó a cabo La Convención Única de Estupefacientes de las Naciones Unidas con el objetivo de combatir el consumo de drogas a través de la intervención internacional, y dio origen a la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE), responsable de supervisar la aplicación de los tratados de fiscalización internacional de estupefacientes por los Estados. Posteriormente el Convenio sobre sustancias psicotrópicas de 1971 y el Protocolo de 1972 que modificó el Convenio de 1961. Estos fueron los primeros estatutos que controlaron, prohibieron y regularon el uso de estas sustancias (Scuro y Apud, 2015).

De acuerdo con Martínez Oro, Apud, Scuro y Romaní (2020) el modelo prohibicionista corresponde al contexto histórico del proceso de medicalización y de disputas ideológicas, científicas y religiosas: “Así surgió el modelo prohibicionista, bajo la convergencia de movimientos protestantes, el ascenso y hegemonía del estamento médico y la industria farmacéutica, y los intereses de control político, centrados en la instauración de una potente burocracia especializada en el tema. A través del estereotipo del adicto y una concepción diabolizada de las drogas –que justificó su gestión social de una forma totalmente distinta a la de los medicamentos–, se desarrolló un nuevo imaginario cultural del prohibicionismo moral, que consiguió elevar a política mundial su aversión a la ebriedad” (p.3).

A pesar el alcaloide psicoactivo, identificado como *N,N-dimeltriptamina* (DMT) se encuentra fiscalizado en la Lista 1 del Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971, sin embargo, la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE) en su artículo 284, afirma que la decocción de Ayahuasca o alguna planta o preparado que contenga DMT no se encuentran bajo control internacional (JIFE, 2010). De la misma forma los alcaloides: harmina, harmalina y tetrahidroharmina de la liana *Banisteriopsis caapi* no están sometidos a fiscalización internacional (ICEERS, 2017).

En Perú desde el 2008, la Ayahuasca es considerada oficialmente patrimonio cultural de la nación debido a su uso ancestral como medicina tradicional amazónica y, por tanto, es legal (INC, 2008; Rodríguez Pérez, 2012). En Brasil, el uso con fines religiosos es legal (Labate, Rose, y Santos, 2009). También es legal o se encuentra regulado el uso por determinadas iglesias situadas en diferentes países: Holanda, Canadá y Estados Unidos y en otros países de Europa, América y Asia (Labate y Jungaberle, 2011). Sin embargo, la situación legal varía en cada país.

En México no existe un marco regulatorio ni se encuentra prohibido el uso ritual de la Ayahuasca, aunque recientemente existen restricciones aduanales que dificultan la entrada de la bebida al país por falta de permisos de las autoridades sanitarias: Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (COFREPIS) y Secretaría de Salud (Genet Guzmán, 2015). A este respecto, en el año en curso, 2022, se reportó la primera detención de dos personas (una proveniente de Colombia y otra de Perú) quienes fueron detenidos en el Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México por transportar Ayahuasca en su equipaje y quienes fueron procesados por narcotráfico, ya que la *Dimetiltriptamina* (DMT), alcaloide triptamínico de la Ayahuasca, es una sustancia controlada (Behar, 2022). El programa de defensa legal de la fundación ICEERS, *Ayahuasca Defense Fund* (ADF) apoya la defensa jurídica de estas dos personas y ha seguido el caso de otros facilitadores de Ayahuasca en diferentes países para probar el carácter no delictivo del consumo de Ayahuasca, en tal sentido el panorama actual es un parteaguas para la discusión del estado legal de la Ayahuasca en México, así como para su reivindicación y la reivindicación de otras sustancias similares en un marco más amplio de las políticas de drogas (Sánchez y Bouso, 2015).

El panorama de investigación actual con la Ayahuasca toma lugar en el campo psicoterapéutico y en las neurociencias. De acuerdo con Guimarães Dos Santos (2019) los principales grupos de investigación clínica de Ayahuasca se encuentran en Brasil, México, Estados Unidos, Canadá, España, Reino Unido, Holanda, República Checa y Australia, siendo España y Brasil los que más destacan. En Europa, se llevaron a cabo las primeras investigaciones clínicas sobre la farmacología y neuropsicología de la Ayahuasca realizadas por el investigador Jordi Riba del Instituto de investigación biomédica *Sant Pau* en Barcelona, España. Sus investigaciones permitieron caracterizar los efectos subjetivos del

brebaje en función de la dosis y concentración de *Dimeltriptamina* (DMT) en la sangre (Riba, 2003), también a través del registro de la actividad neuronal por electroencefalograma fue posible dar seguimiento al curso temporal que seguía el DMT, y por neuroimagen se observó por vez primera, la actividad de la corteza prefrontal y del hipocampo del cerebro, áreas vinculadas a los efectos terapéuticos de la sustancia (Bouso, 2020).

También se ha demostrado desde estudios clínicos que la Ayahuasca no produce tolerancia (dos Santos et al., 2012) y que puede ser una herramienta útil en el tratamiento de las adicciones (Bouso, Fábregas, Antonijoan, Rodríguez-Fornells, y Riba, 2013). Estos estudios han sido relevantes para evaluar el potencial tratamiento para enfermedades psíquicas, emocionales y mentales. Actualmente, el grupo del instituto de investigación de *San Pau* continúa haciendo investigación en torno a cuáles podrían ser las bases psicológicas que puedan explicar el cambio terapéutico, comparándolo con técnicas de *mindfulness*.

Por otra parte, el *International Center for Ethnobotanical Education Research and Service* (ICEERS) ha centrado su investigación en los efectos a largo plazo del uso de Ayahuasca por más de diez años. Entre sus investigaciones se encuentra el estudio longitudinal en el cual, se evaluaron aspectos de la salud mental en practicantes de la Iglesia del Santo Daime de la Vila do Céu do Mapiá, Brasil, a través de la aplicación de test de personalidad, salud general, funciones neuropsicológicas, de bienestar psicosocial, propósito vital y espiritualidad (Bouso et al., 2013). También se encuentra la investigación que da seguimiento a personas que acuden por primera vez a una ceremonia, dicho estudio dio como principal resultado que el 80% mejoraba sus condiciones de salud mental (Jiménez-Garrido, Gómez-Sousa, Ona et al., 2020). También es relevante la investigación en conjunto con la Agencia de Salud Pública de Cataluña (ASPC) que evaluó, con los indicadores de salud pública en España, el perfil de personas participantes de Ayahuasca. El estudio originó el informe (Bouso, 2020) que demuestra que las prácticas asociadas con la Ayahuasca podrían integrarse en la sociedad española sin causar impacto negativo en la salud pública. Así mismo, se enfatiza que, en entornos seguros, con cuidados éticos y preparación adecuada que minimicen los riesgos, las personas participantes mejoran su salud y bienestar (Dos Santos et al., 2019).

De acuerdo con Guimarães Dos Santos (2019) los estudios observacionales y clínicos de la Ayahuasca en Brasil se realizan en las siguientes universidades, en el municipio Ribeirão Preto en el estado de São Paulo, en la *Universidade de São Paulo* (USP), en la *Universidade Federal de São Paulo* (UNIFESP), y en la *Universidade Estadual de Campinas* (UNICAMP); en Ilhéus en el estado de Bahía en la *Universidade Estadual de Santa Cruz* (UESC), y en Natal en el estado de Rio Grande do Norte: la *Universidade Federal do Rio Grande do Norte* (UFRN). En la década de 1990, el Dr. Labigalini fue uno de los primeros en publicar en una revista científica los resultados de que la Ayahuasca podría ayudar a tratar la dependencia del alcohol y de la cocaína (Labigalini, Grob, Mckenna, Callaway, y et al., 1996).

En la década de los 2000 se realiza uno de los primeros estudios con adolescentes de la União do Vegetal (UDV) (Da Silveira et al, 2005)) quienes han tomado Ayahuasca desde que sus madres estaban embarazadas, cuando eran niños y hasta la adolescencia. Este estudio ha sido relevante para la práctica de consumo de Ayahuasca como un derecho religioso de la familia, ante el cuestionamiento de las autoridades brasileñas sobre la ingesta de Ayahuasca por niños y adolescentes. También, los primeros estudios con neuroimagen, los cuales demuestran las bases neurológicas de las visiones de la experiencia con Ayahuasca (Hallak, Araujo, Ribeiro, Carvalho, y et al, 2012) entre otras investigaciones clínicas.

La investigación contemporánea con sustancias psicodélicas impulsada por organizaciones civiles, universidades privadas y con el financiamiento de gobiernos, ha conllevado, entre otras cosas, a conocer los usos potenciales en el área de la salud y la biomédica, al tiempo que estos estudios inciden en la regulación de sus usos terapéuticos y religiosos, en los movimientos de despenalización y en la expansión de estas sustancias. Por esta razón, diferentes actores ofrecen perspectivas críticas de carácter ético que permiten comprender la complejidad del llamado *Renacimiento Psicodélico*. Al ser prácticas de origen indígena, es fundamental integrar la perspectiva de estos grupos, con el objetivo de abordar desde la interdisciplina y desde la pluralidad epistemológica y ontológica, la producción de conocimiento sobre esta práctica. En ese sentido, también resulta crucial atender los

planteamientos relacionados a vulnerabilidades ecológicas y sociales vinculados a plantas y prácticas extendidas en distintos escenarios culturales y geográficos (Negrín, 2020).

En México, el panorama actual de investigación con sustancias psicodélicas responde a una necesidad teórica y práctica en torno a sus diferentes usos: terapéuticos, espirituales y lúdicos. La necesidad de generar espacios de diálogo y reflexión crítica en México, toma lugar a través de la organización de colectivos, centros de investigación, y de otras instituciones e individuos²⁹ quienes hacen frente al estigma y discriminación de las personas usuarias de sustancias que se derivan de un fenómeno social, cultural, económico y político, que ha sido denominado como: la guerra contra las drogas (González Romero, 2021). Parte del trabajo contra la estigmatización y discriminación de las personas usuarias de sustancias, se relaciona con el conocimiento sobre los psicoactivos, sus vínculos históricos con tradiciones originarias y la vigencia de su uso en procesos de sanación, espiritualidad, religiosos y epistemológicos.

En este apartado se hace una revisión general de las principales investigaciones clínicas con Ayahuasca realizadas en las últimas décadas en diferentes países. Estas investigaciones se suman a los diferentes campos de conocimiento (antropológicos y sociológicos) que permiten ampliar el panorama en torno a las implicaciones sociales, culturales y médicas del uso de este brebaje. Para fines de la investigación, esta revisión permite comprender desde una perspectiva interdisciplinar, la cual considera las investigaciones sobre los efectos neuropsicológicos de la Ayahuasca y sus mecanismos de acción, las experiencias de los usuarios de Ayahuasca. Por otra parte, la inserción de esta práctica ritual en Tijuana ha implicado estrategias de legitimación que implican que su difusión en plataformas socio

²⁹ Algunas de estas iniciativas son: el Programa de Política de Drogas (PPD) del Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C (CIDE) con un enfoque de análisis de políticas de drogas desde las ciencias sociales, así también el Colectivo por Una Política Integral Hacia las Drogas (CUPIHD), La Asociación Mexicana de Estudios sobre Cannabis (AMECA), Espolea con la defensa de derechos humanos, y contra el estigma y la discriminación de personas usuarias de sustancias. Los Congresos de la Escuela de Antropología e Historia (ENAH) sobre la práctica de las drogas, el congreso internacional Plantas Sagradas en las Américas, la organización Chacruna Latinoamérica, la sociedad académica: Vía Synapsis, quienes se han centrado principalmente en el Congreso Universitario sobre Sustancias Psicoactivas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM desde el año 2014, entre otros.

digitales se acompaña de perspectivas biomédicas y psicológicas (realizada por investigadores y clínicos) las cuales enfatizan los usos terapéuticos.

1.5 En México plantas enteógenas y Alianza de medicinas

México es uno de los territorios con más biodiversidad de plantas endémicas con propiedades psicoactivas que inducen a estados no ordinarios de conciencia. La evidencia arqueológica del consumo ritual de estas plantas visionarias se remonta al menos a tres mil años de antigüedad (Glockner, 2008). Los hongos como el *Psilocybe caerulescens*, las semillas de la *Rivea corymbosa* u ololiuhqui e *Ipomoea violacea*, el arbusto del tabaco, *Nicotiana tabacum*; el cactus del peyote, *Lophophora williamsii*³⁰ y la hoja de la pastora *Salvia divinorum*, entre otras plantas³¹, han sido utilizados ritualmente por indígenas autóctonos, quienes los relacionan con aspectos mágico-religiosos de adivinación, sanación y de comunicación con la divinidad. Los relatos por cronistas y evangelizadores, la evidencia arqueológica, la identificación botánica desde los siglos XVIII y XIX, y actualmente, la suma de investigaciones de diferentes disciplinas ha evidenciado la presencia de consumo de hongos y de otras plantas psicoactivas en México, visibilizando la persistencia y preservación de conocimientos y prácticas relacionadas a *estados de éxtasis* que se remontan al México precortesiano (Fagetti y Lilián, 2012).

La incorporación de la práctica ritual de Ayahuasca proveniente de Sudamérica, en diferentes regiones de México ha implicado modalidades de encuentro con prácticas y saberes vinculados a otras plantas visionarias: peyote y hongos en América Central; San Pedro y Ayahuasca en América del Sur. De acuerdo con Genet y Labate (2018) la noción de *alianza de medicinas*, parte del movimiento Nueva Era y puede ser entendida como “los contactos entre dos o más tradiciones o corrientes rituales que mantienen en el seno de sus variadas prácticas el uso de alguna sustancia de origen natural con propiedades psicoactivas y que

³⁰ Fray Bernardino de Sahagún (1657-1726), hace probablemente, la primera referencia histórica sobre el uso ritual del peyote entre los pueblos indígenas de México del siglo XVI en su obra “La historia general de las cosas de la Nueva España” conocida como Códice Florentino.

³¹ También se encuentra la planta *Hueytlacatzintli* (*Solandra guerrerensis*) utilizada por la cultura nahua en Guerrero y recientemente identificada (González-Chávez, 2012), la planta *Kieri*, consumida por wixaritari (huicholes), estudiada por Aedo, 2011, el *Bufo Alvarius* (*incilius alvarius*) de la región semiárida de Sonora y Sinaloa y la *mimosa tenuiflora*, identificada como *tepezcohuite* que contiene *DMT* (*N,N*-dimetiltriptamina).

nominalmente se conciben como ampliadoras de la conciencia, plantas maestras o guías espirituales” (p.115).

La articulación entre distintas tradiciones implica la reinvención de discursos y prácticas rituales, particularmente las relacionadas a la reindianización, la neondianización y los neochamanismos, al tiempo que conforma procesos de emergencia y expansión de grupos y colectivos que se caracterizan por establecer circuitos terapéuticos/espirituales en conexión transnacional. En ese sentido, los circuitos de intercambio de objetos, prácticas y saberes en torno a la Ayahuasca y otros *Phármaka* vegetales y animales de orígenes diversos implican negociaciones, acuerdos, tensiones y disputas. Estos elementos nos permiten entender un fenómeno global que tiene expresiones particulares locales, como veremos a continuación.

1.6 Circuito internacional de Ayahuasca en Tijuana

La creciente visibilización de oferta y demanda de la práctica ritual de Ayahuasca en Tijuana generalmente toma lugar en la plataforma de Facebook (FB), red social digital que ofrece una variedad de formatos publicitarios. De acuerdo con las exploraciones de campo realizadas en esta plataforma, la oferta de Ayahuasca se rastrea aproximadamente desde del año 2015 y a través de la información de colaboradores del estudio se sabe que la práctica ritual se realiza desde principios de la década de los 2000 en esta ciudad. La incorporación o llegada de la práctica a este contexto se da por diferentes vías, entre las cuales destacan, la de los individuos que emprendieron trayectorias terapéutico-espirituales hacia la ciudad de México, y otras ciudades y países, con el propósito de sanar a través del consumo de Ayahuasca. Estos sujetos vivieron experiencias de orden transcendental, lo cual repercutió en sus trayectorias de bienestar. Estas experiencias les motivaron a contactar con especialistas en rituales (indígenas y no indígenas) principalmente de Perú, Colombia y Brasil, a quienes invitaron a la ciudad de Tijuana para realizar ceremonias de Ayahuasca, solventando gastos de movilidad y viáticos. En esa época, la Ayahuasca era poco conocida y no había sido fundada la red social digital: Facebook, por lo que las primeras ceremonias de Ayahuasca en la ciudad se convocaron entre familiares y amigos de los organizadores de esta actividad.

Otras personas decidieron aprender de la práctica ritual con médicos tradicionales indígenas, principalmente se distingue el intercambio con el grupo étnico Shipibo-Conibo de Perú. Tras un proceso de aprendizaje, lo cual implicó realizar una dieta adecuada con diferentes plantas, incluyendo la Ayahuasca en la amazonía peruana, colombiana y brasileña, los aprendices trasladaron el brebaje y organizaron y facilitaron tomas en Tijuana, así como en otras ciudades de Baja California: Tecate, Rosarito y Ensenada, y en otros estados de la República Mexicana. Por otra parte, y más recientemente, se encuentran aquellas personas, quienes contactaron con facilitadores de rituales a través de la plataforma de Facebook, de acuerdo con la información de las colaboradoras del estudio, estos facilitadores se seleccionaron por las personas residentes en Tijuana a partir de su popularidad y reputación en esta plataforma digital, y otros fueron recomendados por compañeros y conocidos de los circuitos de terapias alternativas.

Es posible que la inserción de la religión institucionalizada del Santo Daime en Oregón, Washington, California, Massachusetts, y en México, localizadas desde Quintana Roo, hasta San Luis Potosí y Jalisco pasando por Puebla, la Ciudad de México y Querétaro (Genet Guzmán, 2015) sean vías de ingreso de la Ayahuasca a la ciudad de Tijuana, sin embargo, no se tiene información de campo sobre usuarios y facilitadores de estas congregaciones que hayan transportado el brebaje hacia la ciudad. Aun así, se cuenta con información que identifica algunas participantes que asistieron por vez primera a una ceremonia de Ayahuasca en congregaciones del Santo Daime en Los Ángeles California. Lo cual motivó a que estas participantes encontraran otros circuitos de oferta de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana para continuar sus experiencias.

De igual forma, las primeras ceremonias de Ayahuasca que se organizaron en uno de los Centros de Atención Terapéutica que se ubica en la ciudad, fueron realizadas por un integrante del Santo Daime proveniente de Brasil en el año 2017. Este facilitador vincula su

práctica ritual de Ayahuasca con la profecía de los guerreros arcoíris, el sincronario *tzolk'in* maya³² y la mitología mexicana³³.

Algunos facilitadores urbanos no indígenas de Ayahuasca se encuentran asentados en la ciudad de Tijuana, sus trayectorias de aprendizaje como facilitadores coinciden en el intercambio de saberes con comunidades indígenas de Sudamérica y como aprendices de hombres y mujeres medicina indígenas y no indígenas urbanos de diferentes partes de México. Los especialistas rituales de Ayahuasca que llegan a la ciudad de Tijuana provienen principalmente de Perú, Colombia y Brasil. Ha sido posible distinguir atuendos tradicionales *Shipibo-Conibo* que portan algunos facilitadores indígenas y no indígenas urbanos. El atuendo consta de una *cushma* o túnica masculina y el gorro ceremonial llamado *maiti*, ambas piezas con diseños de patrones geométricos (*kené*). Se sabe por información proporcionada de un facilitador urbano, no indígena que porta un atuendo con las características de la tradición Shipibo-Conibo, que éste lo consiguió. Los diseños de estas prendas se vinculan a los ícaros, cantos ceremoniales del ritual de Ayahuasca, los cuales inciden en las experiencias de cura de las participantes.³⁴

Los circuitos de intercambio internacional se establecen con las siguientes regiones: uno de los Centros de Atención Terapéutica que se localiza en la ciudad de Tijuana ofrece el servicio de retiros de ceremonias de Ayahuasca en la población de San Alejandro ubicado en el distrito de Irazola, en la región de Ucayali en Perú. También, algunos facilitadores de la etnia Shipibo-Conibo que llegan a Tijuana provienen de la comunidad de San Francisco, ubicada en el distrito de Yarinacocha, también del departamento de Ucayali, Perú.

Entre los especialistas rituales que llegan de Colombia, se encuentran taitas o médicos tradicionales de la etnia Inga de la zona indo amazónica de Santiago Putumayo y de la etnia

³² En idioma quiché: *ch'ol q'ij* -el orden de los días-, el *sincronario* o *calendario maya*, de origen precolombino, es una herramienta oracular y de sintonización con la energía natural del Sol, de la Luna y de los planetas. Equivale a 260 días y está constituido por veinte trecenas (o trece veintenas) representados cada uno por -el rostro de los días- (en sentido simbólico) o -la energía- de cada uno de los 20 *Nahuales* y en vínculo con otro ciclo de 13 numerales. (Cano, Estrada, Page, & Zen, 2020).

³³ La información sobre este facilitador del Santo Daime fue proporcionada por un administrador de CAT ubicado en la ciudad de Tijuana y se trianguló con información obtenida en la etapa de etnografía digital, por lo que se sabe que este facilitador ha estado en ciudades como San Cristóbal de Las Chiapas, Palenque y Tijuana.

³⁴ Al respecto, Susana Bustos (2008) realizó un estudio sobre los estados no ordinarios de conciencia catalizados por la Ayahuasca, los estados terapéuticos y la relación con los estados curativos de la música (ícaros) en las prácticas del vegetalismo amazónico peruano.

Uitoto de la Amazonía colombiana y peruana. También llegan a Tijuana facilitadores no indígenas urbanos provenientes del departamento Quindío, estos facilitadores conforman el Grupo Umbral, especializados en música medicina, entre ellos, se encuentra un laudero, con más de 20 años de experiencia tocando música en ceremonias de Yajé en Colombia y con álbumes publicados que se distribuyen por internet.

También llega desde la ciudad de Cali, Colombia un facilitador urbano, no indígena y cantautor, quien ha denominado a la música que compone como: canción propuesta³⁵, cuenta con cinco álbumes con canciones de su autoría. Por otra parte, se identifica un facilitador urbano, no indígena que se ubica en la ciudad de Tijuana, y quien ha aprendido de la práctica ritual para dar ceremonias con la etnia *cofán* de Orito, Putumayo, Colombia³⁶ y un facilitador urbano, no indígena de la línea institucionalizada del Santo Daime, proveniente del municipio de Quixeré del estado de Ceará en la región noreste de Brasil, quien, como se mencionó antes, vincula su práctica ritual de Ayahuasca con la profecía de los guerreros arcoíris, el sincronario *tzolk'in* maya y la mitología mexicana.

Es posible identificar otros facilitadores urbanos, no indígenas principalmente mujeres que han aprendido sobre el uso de plantas entre ellas la Ayahuasca, con taitas colombianos y vegetalistas de Perú, otras han aprendido con diversos hombres y mujeres medicina. Estas facilitadoras residen en la ciudad de Tijuana y algunas de ellas promueven retiros espirituales en el municipio de Sasaima Cundinamarca en Colombia.

1.7 Oferta de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana

La difusión de la práctica ritual de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana se realiza generalmente en redes socio-digitales. En esta plataforma se organizan los servicios y la información alrededor de esta práctica ritual. La exposición de carteles físicos en esta ciudad respecto al tema, no ha sido constatada, excepto por un cartel en el tablón de una panadería ubicada en

³⁵ La composición de este tipo de música refiere a las enseñanzas que ofrece la Ayahuasca y de acuerdo al cantautor se vincula con la creatividad, intuición e imaginación, que permiten una *creatividad sanadora* desde la que se reconfiguran el trauma y la enfermedad (Grajales, 2022).

³⁶ Algunos médicos tradicionales de la etnia Cofán organizan campamentos de sanación con Yajé con la guía de diferentes taitas durante el período de diez días de campamento. Revisar bibliografía: Yagé Cielo, 2022.

Playas de Tijuana que anunciaba los servicios de psicoterapia con el uso de “medicinas sagradas”. Sin embargo, éste anuncio no especificaba cuáles plantas se utilizaban. En contraste con la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas en donde los tableros y paredes en las vías públicas publicitan la oferta de ceremonias de Ayahuasca, y de otras terapias alternativas y culturales (Figuras: 1 y 2).

Figura 1. Fotografía de un tablón de carteles en el centro de la ciudad de S.C.L.C. Chiapas.



Fuente: fotografía de la autora, 2022.

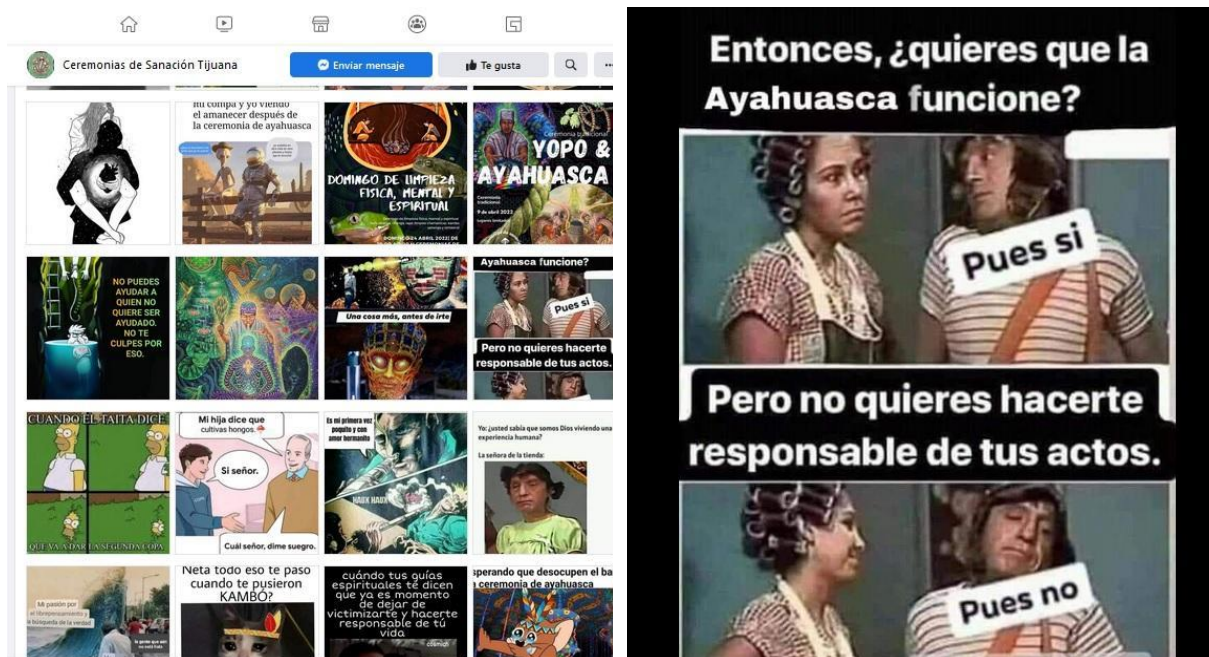
Figura 2.. Fotografía de una pared con carteles en el centro de la ciudad de S.C.L.C., Chiapas



Fuente: fotografía de la autora, 2022.

La publicidad y oferta de Ayahuasca en Tijuana se promueve a través de cuentas de perfil personal, grupos o páginas de centros y facilitadores que publicitan las ceremonias en Facebook. La información que circula además de las convocatorias a las ceremonias, son fotografías, videos, imágenes, podcast, memes y post relacionados a la práctica de Ayahuasca (Figuras: 3 y 4).

Figura 3. Fotografía de una pared con carteles en el centro de la ciudad de S.C.L.C., Chiapas



Fuente: GI, CAY 10, 2022.

Figura 4. Publicaciones en FB en torno a la Ayahuasca



Fuente: GI, CAY 16. 2021

Los rituales de Ayahuasca en Tijuana se convocan a través de carteles digitales, los cuales refieren la práctica a un origen indígena y ancestral. Esta información se acompaña de explicaciones sobre las propiedades farmacológicas del brebaje, vinculadas con su acción terapéutica la cual, se relaciona con la capacidad de abrir la conciencia y el corazón para sanar los padecimientos que aquejan el cuerpo físico, energético, psíquico, emocional y espiritual. Además de la perspectiva farmacológica de las explicaciones del potencial terapéutico de esta bebida se recuperan perspectivas desde la psicología y la neurociencia, y se hace énfasis que la Ayahuasca no causa alguna adicción y que no es una droga, ni una sustancia recreativa.

Estas convocatorias proporcionan información de contacto, quién organiza, cuándo y dónde se realizan las ceremonias, e información relacionada a las modalidades del ritual (las cuales especifican si habrá música en vivo, el consumo opcional de otras sustancias y de servicios/prácticas que se integran al ritual, como las armonizaciones previas con cuencos, meditaciones, limpiezas espirituales y energéticas con sahumerios, sonoterapias y la aplicación

opcional de rapé, Yopo³⁷ y de otros preparados como la Sananga³⁸, además se incluye adicionalmente, los Círculos de palabra³⁹.

Una de las frases que frecuentemente aparecen en estos textos que convocan a la toma, es la invitación a escuchar “el llamado de la Ayahuasca”. Quienes comparten las publicaciones, vinculan esta frase con la capacidad de atender un propósito de vida que está relacionado con los procesos de sanación y trascendencia espiritual, como comenta una colaboradora del estudio: “Yo no busqué a la Ayahuasca, la Ayahuasca me buscó a mí” (Diana, comunicación personal, 23 octubre, 2021). Al respecto se profundizará en el capítulo IV.

Si bien, las convocatorias al ritual de Ayahuasca se difunden en las plataformas de Facebook de algunos Centros y facilitadores que ofrecen Ayahuasca, otros, en particular los facilitadores, que no tienen espacio físico en la ciudad, mantienen la difusión de las convocatorias a las tomas de Ayahuasca a través de WhatsApp. La difusión de las convocatorias se comienza con un mes o dos meses de antelación a la fecha programada de las tomas. Por la vía de mensajería instantánea (WhatsApp) se crean grupos privados que se conforman por usuarios que participan regularmente del ritual de Ayahuasca con la guía de un mismo facilitador. Los administradores de estos grupos privados, que al mismo tiempo son los que organizan las ceremonias, pero que no son los facilitadores del ritual, van agregando a nuevos miembros interesados en participar en las tomas.

La información más detallada de los rituales de Ayahuasca es proporcionada por los administradores de las páginas de los Centros y los facilitadores a través del messenger de Facebook y el WhatsApp, a través de estas plataformas se especifican los requerimientos previos a la toma, se señalan las modalidades de pago y los costos por sesión, algunos ofrecen preventas y cobran en dólares. Por otra parte, se especifican las características del lugar (al

³⁷ El Yopo son semillas trituradas de la planta *Anadenanthera peregrina*, que se ingieren por vía nasal.

³⁸ La Sananga son gotas oculares hechas de la raíz y de la corteza de la *Tabernaemontana Undulata*. De acuerdo a los facilitadores que promueven su uso, estas ayudan a mejorar la visión y a generar una mejor percepción y enfoque.

³⁹ Los círculos de palabra se integran como práctica de cierre al ritual de Ayahuasca. Los integrantes del ritual forman un círculo y cada participante relata al facilitador (médico tradicional indígena o no indígena, urbano) su experiencia con la Ayahuasca, el grupo escucha y voluntariamente dan retroalimentación sobre lo narrado por cada participante. Algunos facilitadores consideran que el círculo de palabra ayuda a la integración de las experiencias vividas por los participantes y permite resolver dudas o inquietudes que pueden surgir por la experiencia.

aire libre, en centros terapéuticos, etc.), las fechas y horarios de la ceremonia. También se menciona los años de experiencia que el facilitador tiene guiando ceremonias (sobre todo si éste es facilitador urbano, no indígena) si éste es indígena (se alude a la tradición generacional como médicos y precisan la tradición origen).

Otro elemento que destaca en la información que se comparte en los grupos de Facebook y WhatsApp, son las instrucciones de preparación previas a las tomas de Ayahuasca y las indicaciones posteriores a la toma ritual, las cuales se engloban a lo que se conoce como la dieta. Las dietas pueden variar dependiendo de la tradición de cada facilitador/a de Ayahuasca, pero en general coinciden en evitar el consumo de carnes rojas, sal, azúcar, estimulantes y fármacos contraindicados y mantener abstinencia sexual (al respecto de este elemento se profundizará en el capítulo V).

Solo algunos grupos de WhatsApp, que se abrieron para proporcionar información de las tomas de Ayahuasca, se mantienen abiertos y activos para dar seguimiento a quienes participaron del ritual (ya que los administradores de los grupos en relación con los facilitadores, consideran que la experiencia de Ayahuasca no termina en el ritual y se disponen a brindar atención personal para la integración de estas experiencias a través de recursos del ámbito de la psicología). Mientras tanto, en estos grupos de WhatsApp, se comparten con frecuencia reflexiones de desarrollo personal y motivacionales, y cada cierto periodo se vuelve a convocar a las tomas de Ayahuasca.

1.7.1 Centros de Atención Terapéutica y Grupos Itinerantes que ofrecen Ayahuasca

Se identificó a los centros y grupos que ofrecen productos y servicios de Ayahuasca en Tijuana mediante la revisión de páginas web y redes sociales (principalmente de Facebook) y esta información se trianguló con visitas de campo. En Tijuana es posible distinguir *Centros de Atención Terapéutica* (CAT) que cuentan con espacios físicos en donde se organizan, además de las ceremonias de Ayahuasca, otras terapias alternativas y actividades relacionadas al desarrollo humano y social, y *Grupos Itinerantes* (GI) conformados por especialistas en rituales no indígenas y urbanos que se ubican en la ciudad, así como los

especialistas en rituales indígenas que viajan desde sus lugares de origen desde diferentes partes del Sudamérica. Resulta relevante mencionar que en esta investigación se decidió diferenciar únicamente entre facilitadores urbanos no indígenas y médicos tradicionales de origen indígena. Sin embargo, los colaboradores del estudio diferencian entre chamanes, facilitadores y oferentes, en ese orden de mayor y menor preparación para guiar un ritual de Ayahuasca. A este respecto se profundizará en los capítulos analíticos.

Los GI movilizan sus servicios con más personas con quienes trabajan en conjunto, organizan ceremonias de Ayahuasca y sólo algunos también ofrecen tomas rituales con otras sustancias en diversos espacios (casas en renta y privadas, haciendas, gimnasios, centros de yoga y en Centros de Atención Terapéutica).

Los Centros de Atención Terapéutica y los Grupos Itinerantes organizan actividades en formato virtual y presencial, ejemplo de esto, son los *live webinars* sobre “medicinas sagradas y bienestar holístico” que informan sobre el origen y las características de la Ayahuasca, sobre los protocolos que anteceden las tomas y sobre los beneficios a la salud integral vinculados a la toma de Ayahuasca. A través de esas actividades en línea también se intenta resolver las dudas de interesados en participar en las tomas de Ayahuasca. Además de las ceremonias de Ayahuasca, las cuales pueden ser privadas o grupales (cada opción varía en costo y duración), se organizan otras actividades presenciales como las conferencias sobre salud y Ayahuasca, en el marco de exposiciones de terapias holísticas que se realizan en la ciudad, como la Expo Holística Tijuana 2021, llevada a cabo los días 27 y 28 de noviembre del mismo año.

Las siguientes Tablas (1 y 2) integran información acerca de los Centros de Atención Terapéutica (Tabla 1) y los Grupos Itinerantes (Tabla 2) que ofrecen Ayahuasca en la ciudad de Tijuana. En la Tabla 1 y 2 se condensa la siguiente información: 1) nombre del centro o grupo, 2) fecha de inicio de publicaciones en Facebook, ya que esta información permitirá tener un panorama general de cuándo se comienza a difundir la práctica ritual por este medio, 3) texto de presentación, para conocer de qué forma definen su labor o servicios vinculados a la práctica ritual de Ayahuasca, 4) servicios que ofrecen, para saber cuáles otras prácticas se relacionan con la práctica ritual de Ayahuasca, 5) Ciudades en donde se realizan las ceremonias, y *URL* que permite localizar espacialmente los centros y grupos.

Tabla 1. Centros de Atención Terapéutica (CAT) que ofrecen Ayahuasca en Tijuana

Centros de Atención Terapéutica (CAT) que ofrecen ayahuasca en Tijuana					Ciudades en donde se realizan las ceremonias
Código	Nombre del centro	Inicio de publicaciones	Texto de presentación	Servicios que ofrecen	
CAY 01	Ayahuasca Tijuana-ITK	26/03/2020	Medicinas ancestrales	Rituales de Kambo, Ayahuasca y retiros espirituales, Hongos Psicobios.	Tijuana, Tecate, Mexicali, Ensenada, Culiacán y Guasave.
CAY 02	CASA AYA Tijuana	16/10/2019	Encontrando paz	Ayahuasca, Xanga,	Tijuana y Culiacán
CAY 03	Casa de las Bugambilias BC	27/07/2020	Casa de las Bugambilias, rincón mágico que sana con amor y pensando bonito	Terapias de sonido, círculos de mujeres y hombres, música medicina y de palabra, rituales de cacao, de Kambo, Xanga/Tepezcohuite, Rapé, Niños santos [hongos], Hikuri/Peyote, San Pedro/Wachuma y Ayahuasca, Temazcales, Arte-terapia, Meditaciones, Ritos de útero, y otras terapias.	Tijuana
CAY 04	Santuario del Alma	04/09/2018	Compartimos la medicina del Alma, con Amor, Respeto y Humildad. Ceremonias de Plantas Sagradas, (ayahuasca, Kambo, Hikuri, Bufo Alvarius, rapé). Temazcal, Terapias holísticas, Música Medicina, Círculo de Mujeres, Meditaciones	Rituales de Ayahuasca, Kambo, Hikuri, Bufo Alvarius, Rapé, Temazcales, Círculo de mujeres, sonoterapia, meditaciones guiadas, arte-terapia, astrología, cuarzos, numerología, terapia con ventosas, y otras terapias.	Tijuana
CAY 05	Teocalli Ecoalde Tijuana (zorro rojo)	2017	Casa de medicinas Teocalli Crisol es un espacio para sanar por medio de la evolución y crecimiento espiritual del ser humano a través de las diferentes herramientas mágicas	Rituales de rapé, ayahuasca, Tepezcohuite, San Pedro/Wachuma, Bufo Alvarius, Teonanacatl (hongos), ceremonias aymaras y temazcales.	Tijuana
CAY 06	Ayahuasca Aventura Tijuana	09/02/2019	Somos una asociación civil mexicana, que organiza ceremonias, retiros y dietas con medicinas sagradas ancestrales, para brindar la oportunidad a todos de lograr una auto-sanación, física, mental y espiritual.	Rituales con Bufo Alvarius, Kambo, Niños santos, Ayahuasca, Yopo, Sananga, Rapé, Retiros a Perú y promueven Escuela de facilitadores	Tijuana Perú
CAY 07	Ayahuasca Tijuana -Abuelita Cura Sana	31/07/2016	Ayahuasca Tijuana se crea con la finalidad de informar de una manera objetiva y clara lo que es la Ayahuasca y sus beneficios	Ayahuasca	Tijuana
CAY 08	Ayalife Ayudando entre amigos	02/12/2018	Vamos a demostrar que todos somos parte de un plan perfecto llamado vida, todos somos uno y todos nos necesitamos. Sanemos corazones para conectar	Ayahuasca, San Pedro, Kambo, retiros budistas y servicio social para personas en situación de calle.	Tijuana, Rosarito, Ciudad de México, Culiacán
CAY 09	Ahogg Centro de meditación	14/03/2021	sesiones psicoterapéuticas y ceremonias con plantas ancestrales para el despertar de la conciencia	Changa (DMT), Hongos, San Pedro, Kambo, Ayahuasca, Peyote, microdosis de ayahuasca, Bufo Alvarius.	Tijuana

Fuente: elaboración propia, 2021.

Tabla 2. Grupos Itinerantes (GI) en FB que ofrecen Ayahuasca en Tijuana

Grupos Itinerantes (GI) que ofrecen ayahuasca en Tijuana					
Código	Nombre del grupo	Inicio de publicaciones	Texto de presentación	Servicios que ofrecen	Ciudades en donde se realizan las ceremonias
CAY10	Ceremonias de Sanación Tijuana	05/05/2020	Se realizan ceremonias utilizadas por diferentes comunidades indígenas, con plantas medicinales para la auto sanación y toma de conciencia	Yopo, Hongos, Changa, Kambó, Bufo Alvarius, Ayahuasca, Samadhi, Rapé.	Tijuana
CAY11	Curación para el Alma -yagé ayahuasca	01/05/2018	Ayahuasca trabaja en nuestra sanación a nivel de todos nuestros cuerpos, físico, mental, emocional y el espiritual. Nos ayuda a soltar apegos, enfrentar miedos, resolver conflictos individuales, así como con otras personas y/o situaciones.	Rapé, ayahuasca	Tijuana, Tecate, Rosarito
CAY12	Tierra de Magia - Casa de Plantas Sagradas	02/02/2020	Las sagradas medicinas de la tierra son activadores espirituales y limpiadores muy poderosos.	Ceremonias cannábicas, de Ayahuasca, Cacao, Rapé. Retiros de respiración, Ciclos mixtos (integración fenomenina y masculina) y Carpa tola.	Tijuana, Jilotepec, Edo. de México, Chenuyil, Quintana Roo, Valle de Guadalupe, B.C., Tres Marias y Huitzilac, Morelos, Teotihuacán, Ciudad de México, Puebla.
CAY13	Ayahuasca Plantas de Poder Li	06/12/2020	Ceremonias de Medicinas con Plantas ancestrales, una herramienta para el despertar de conciencia y espíritu para la sanación emocional y física.	Hongos psicobiotos, Ayahuasca y Temazcales	Tecate, Tijuana, Rosarito.
CAY14	Abuelita Pachamama	28/08/2020	Pacha Mama, Medicina del alma	Kambó y Ayahuasca	Mexicali, Ensenada y Tijuana
CAY15	Illa Painalli (Nihuen Soy)	17/02/2012	Somos un grupo de personas comprometidas con el trabajo de expansión de conciencia individual y grupal, a través del uso responsable de la Ayahuasca.	Ayahuasca	Guachochi, Ciudad Juárez, Parral Chihuahua, Samalayuca, Durango, Xochimilco cd. México, Tijuana, Tecate, Rosarito, Mexicali, Ciudad Obregón, Nogales, Hermosillo, San Carlos Sonora, Torreón Coahuila, Oaxaca.
CAY16	Stephanie Gudiño	N/A	Carta Maya Tzolkin, Lectura de Runas, Reiki Estelar y Angelical, Ceremonia Ayahuasca	Lecturas de carta maya tzolkin, de Runas. Reiki estelar y angelical Ceremonia ayahuasca y microdosis de ayahuasca.	Tijuana, Mexicali
CAY17	Alma Franco	N/A	Comparto medicina del Putumayo y su ancestralidad. La cocino, le rezo y garantizo que solo contiene dos plantas. Hice pagos, un largo recorrido, ofrendas en los diversos territorios Peruanos y Colombianos para poder en mi ser integrar las plantas maestras y el rezo del yagé para hacer este servicio.	Yagé, Kambó, y servicios como: Lectura de cartas y revisión energética y guía espiritual.	Tijuana, Rosarito.

Fuente: elaboración propia, 2021.

Los nueve *Centros de Atención Terapéutica* (CAT) y los ocho *Grupos Itinerantes* (GI) se identificaron a partir de las aproximaciones a campo y en la plataforma digital de Facebook. A diferencia de los *Grupos Itinerantes* (GI), los CAT cuentan con espacios físicos en donde llevan a cabo diversas actividades: terapias alternativas y culturales orientadas a la sanación y el bienestar. También es preciso mencionar que algunos de estos centros se consolidaron como espacio físico antes de tener una cuenta de usuario en Facebook, en ese sentido, la información que aquí se presenta recupera parte de su actividad en redes sociales digitales y de la información proporcionada por colaboradores del estudio.

Los *Grupos Itinerantes*, que no cuentan con espacios propios, realizan las sesiones de Ayahuasca en algunos CAT, otras veces en casas y establecimientos particulares y en los municipios colindantes a Tijuana: Tecate, Playas de Rosarito, y Ensenada. Generalmente los facilitadores urbanos no indígenas han tenido procesos de aprendizaje con la bebida y con otras plantas (algunos con comunidades indígenas de Sudamérica) para posteriormente dirigir las sesiones de las tomas rituales en Tijuana, algunos se autodenominan como “chamanes urbanos” y “facilitadores”, otros adoptan el nombre que reciben tras un proceso de aprendizaje e iniciación.

Se identificó la fecha de creación de las páginas en Facebook de los CAT y de los GI a partir de la fecha de la primera publicación de cada página. De esta forma, fue posible distinguir que se crearon cuentas de los CAT a partir del 2016, hasta el año 2021. En su mayoría, estas primeras publicaciones son convocatorias de las tomas rituales de Ayahuasca y de otras sustancias de origen vegetal y animal. Sólo en una de estas páginas se iniciaron publicaciones en el año 2010, como una cuenta personal, y es hasta el año 2017 que sirve como página de uno los centros para la promoción de los servicios de terapias y de ceremonias de Ayahuasca. Del año 2019 al 2021 se crearon páginas de FB de cinco Centros de Atención Terapéutica, tres de estos iniciaron la oferta de Ayahuasca en contexto de pandemia. En contraste, las páginas de los grupos itinerantes (particularmente de facilitadores urbanos, no indígenas) se crean en su mayoría en el año 2020 a excepción de dos casos que inician las publicaciones de las convocatorias a las tomas ritual de Ayahuasca en el año 2012, y 2018.

En algunas páginas de los CAT, antes de publicitar ceremonias de Ayahuasca, se promocionaron otras actividades vinculadas a terapias (temazcales, círculos de mujeres, arte

terapia, meditaciones, terapias de sonido) y de servicio social (colectas de ropa, comida y regalos para personas menos favorecidas o en situación de calle), posteriormente estos centros incorporaron a sus servicios las tomas rituales de Ayahuasca y de otras sustancias psicoactivas de origen vegetal y animal. En cambio, otros CAT desde el inicio de sus publicaciones ofertaron únicamente el servicio de tomas de Ayahuasca y posteriormente algunos diversificaron su oferta organizando otras ceremonias rituales con Hongos, Bufo Alvarius, Xanga, Kambó, entre otras.

Acerca de los nombres, los *Centros de Atención Terapéutica* la mayoría recupera la palabra: Ayahuasca, y en otros casos las primeras tres palabras: Aya, la cual refiere al brebaje. En el caso de los GI, también los nombres de perfil refieren a la bebida: Ayahuasca, Abuelita Pachamama, y a la práctica ritual. Es muy probable que, al insertarse en una lógica de venta de servicios, este criterio en el nombre se relacione con querer ser encontrado con mayor facilidad en las búsquedas en Facebook. Por otra parte, los nombres se relacionan con los sustantivos: casa, santuario, centro y tierra; se sabe por información de colaboradoras del estudio, que el nombre de uno de estos centros fue elegido como símbolo de la vida interior, del templo sagrado que se erige y cultiva con el autoconocimiento y la sanación a través de la Ayahuasca. Algunos GI, usan su nombre propio y otros usan el nombre que adoptan tras cumplir con cierto periodo de iniciación.

En general, los textos de presentación, por parte los CAT, refieren al uso de “medicinas ancestrales”, también nombradas, “medicinas sagradas”, “herramientas mágicas”, “plantas ancestrales”, junto a otras terapias holísticas. Así mismo, manifiestan su interés por los procesos de autosanación física, mental y espiritual, lo cual incluye, el desarrollo personal, el pensamiento positivo, la búsqueda de paz y tranquilidad y el despertar de una conciencia en conexión con el entorno y los demás. Los GI, se concentran sobre todo en promover el uso de “plantas ancestrales” con fines medicinales, despertar de conciencia y de sanación emocional.

En cuanto a los servicios que se ofrecen, los CAT y los GI incluyen además de ceremonias de Ayahuasca, rituales de Kambó, de Cacao, Xanga/Tepezcohuite, Rapé, Niños Santos (Hongos *Psilocibes*), Hikuri/Peyote, Yopo, Cannabis, Bufo Alvarius, San Pedro/Wachuma, microdosis de Ayahuasca, terapias de sonido, círculo de mujeres y de hombres, de música

medicina y de palabra, temazcales, arte terapia, meditación, ritos de útero, runas, reiki estelar y angelical, astrología, cuarzos, retiros espirituales a Perú, servicio social a personas en situación de calle, lectura de carta *Maya-Tzolkin* y carpa roja. Quienes únicamente ofrecen el servicio de ceremonias de Ayahuasca, son hasta el momento algunos GI y un CAT.

1.7.2 Modalidades de la oferta de Ayahuasca en Tijuana

Es frecuente la referencia al origen indígena y ancestral de la práctica, proveniente de la selva amazónica, y brindada por la “Pachamama” como medicina natural. La toma de Ayahuasca se convoca como “ceremonia sagrada” y es cada vez más regular su oferta junto al consumo opcional de otras “medicinas sagradas ancestrales” provenientes de Sudamérica, como: el Rapé, el cual es un preparado de las hojas de la planta del Tabaco (*Nicotiana tabacum*) que se secan y muelen para su consumo por vía nasal, o la aplicación de Sananga que son gotas oculares hechas de la raíz y de la corteza de la *Tabernaemontana Undulata*, y la ingesta por vía nasal de semillas trituradas del Yopo (*Anadenanthera peregrina*).

Estas tres sustancias se ofrecen como opcional por algunos facilitadores de Ayahuasca, quienes también divulgan sus propiedades, las cuales (de acuerdo con lo que mencionan) sirven como potenciadores de la experiencia, ya que cada una y en conjunto permiten purificar, clarificar, limpiar energías bloqueadas en el cuerpo emocional, físico y espiritual con el propósito de una nueva forma de percepción y enfoque. Otra modalidad de oferta son las ceremonias mixtas. Se convoca a la toma ritual de Ayahuasca y a la ingesta de Hongos Psilocibios (Figura 5) el mismo día, hora y lugar y los interesados eligen entre una u otra sustancia. Otra versión de oferta es la opción del consumo de otras sustancias psicoactivas de origen animal y vegetal, que anteceden a la toma ritual de Ayahuasca, como la aplicación subcutánea de Kambó (secreciones de la rana *Phyllomedusa bicolor*) y la toma ritual de Cacao (Figura 6).

Figura 5. Cartel digital de Ayahuasca, Bufo y Teonanacatl



Fuente: CAT, CAY 10,, Tijuana 2021.

Figura 6. Cartel digital de Kambó, Cacao y Ayahuasca



Fuente: CAT, CAY 03, Tijuana, 2022.

Otra variante de oferta son las tomas que se convocan como festivales, en donde se lleva a cabo música en vivo llamada *Healing Music* y espacios de *Ecstatic dance*. Otras actividades que pueden acompañar a la toma ritual además de las prácticas meditativas, limpiezas energéticas con Tabaco y Salvia (*S. apiana*) y el consumo opcional de otros preparados vegetales, son los círculos de palabra e información sobre estas sustancias generalmente desde una perspectiva de la psicología transpersonal. Por otra parte, algunos de estos grupos y centros venden productos alusivos a estas sustancias, como tazas y camisetas con diseños de la moléculas de diferentes sustancias, como la *N,N-Dimetiltriptamina* (DMT) y algunos diseños de patrones habituales en las visiones de Ayahuasca: animales (especialmente serpientes y felinos).

En cuanto a los diseños de los carteles son muy variados, sin embargo, tienen en común las ilustraciones del arte psicodélico⁴⁰ que se inspira de las visiones, sensaciones, emociones y generados de los estados de conciencia inducidos por enteógenos (Figura 7). Los diseños de arte psicodélico presentes en los carteles que convocan a las ceremonias de Ayahuasca

⁴⁰ El arte psicodélico puede entenderse como el arte que tiene como propósito transmitir la naturaleza y la esencia de los estados perceptuales o estados de conciencia que se producen tras el consumo de psicodélicos.

recuperan figuras de animales de la selva amazónica: como el jaguar, la serpiente y el águila, animales que forman parte de las visiones inducidas por este brebaje (figura 6). Por otra parte, también se encuentran los diseños que recuperan aspectos de la planta o del ritual (figura 7).

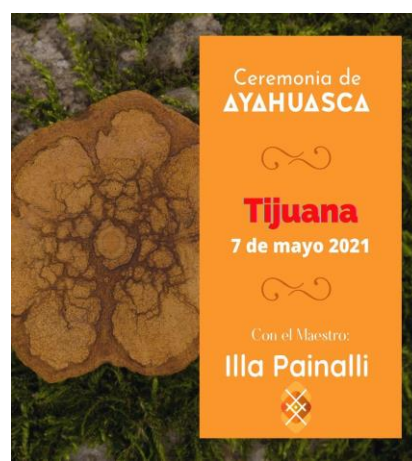
Figura 7. Cartel digital de Ayahuasca



Figura 8. Cartel digital de Ayahuasca



Figura 9. Cartel digital de Ayahuasca



Fuente: CAT, CAY 10, Tijuana, 2021

Fuente: CAT, CAY 04 Canto Colibrí, Tijuana, 2021

Fuente: CAT, CAY 15, Tijuana, 2021

Algunas veces en el cartel se especifica si habrá música medicina en vivo, este elemento del ritual es importante ya que, de acuerdo a las colaboradoras de la investigación, existen sesiones de tomas de Ayahuasca que se llevan a cabo con música reproducida por *vía streaming* o desde los reproductores de música de la computadora. Lo cual, puede entorpecer la experiencia debido a las interrupciones del reproductor. La música y el canto en vivo durante la ceremonia de Ayahuasca tiene un papel fundamental en la orientación de la experiencia de sanación, por lo que algunos facilitadores de la línea Shipibo-Conibo enfatizan en la importancia de este elemento ritual.

La música en vivo es interpretada por especialistas en rituales de origen indígena y generalmente por facilitadores urbanos no indígenas que guían la ceremonia, y por asistentes que tocan algún instrumento (guitarra, cuencos, flautas, sonajas y tambores nativos

americanos) quienes han aprendido mantras y cantos en español, muchas veces llamada: música medicina. Las letras de las canciones cuentan historias sobre la experiencia de sanación con Ayahuasca y de agradecimiento; también se canta y bendice a los cuatro elementos, a la naturaleza y al gran espíritu y otros cantan los ícaros que aprendieron tras un proceso de aprendizaje/dieta con diferentes plantas, como la bobinsana (*Calliandra angustifolia*), el shihuahuaco (*Dipteryx micrantha*), el ayahuma (*Couroupita guianensis*), entre otras. Regularmente la participación de los asistentes que interpretan música lo hacen al término de los cantos de los facilitadores del ritual.

En los primeros meses de la pandemia causada por el virus SARS-CoV-2 se siguieron realizando prácticas rituales de Ayahuasca con algunas modificaciones. La oferta pública de las convocatorias en redes sociales disminuyó, limitando la difusión a los contactos personales, en algunos casos para evitar la aglomeración de personas y atender las medidas de prevención que se establecieron como el distanciamiento social y la recomendación de permanecer en casa, algunos facilitadores ofrecieron ceremonias privadas en las casas de los participantes. Por otra parte, la continuidad a las prácticas rituales generó cierta controversia en redes sociales digitales, hubo quienes criticaban la asistencia a las ceremonias por la falta de responsabilidad social al no seguir las recomendaciones emitidas y, por otra parte, hubo quienes consideraban estas prácticas rituales necesarias como parte de su repertorio de cuidados frente al virus.

El costo de una sesión de Ayahuasca oscila entre los \$1300 a \$2500 MXN (cuotas que suponen un criterio de admisión) aunque también se supo de personas interesadas en participar en los rituales de Ayahuasca que no tenían la cantidad estipulada y tras una valorización de su caso (motivos por los cuales quería participar) por parte de los administradores de los Centros, si participaron del ritual, a pesar de no contar con el recurso económico. En algunos Centros se dan facilidades de pago, lo cual supone poder reservar con el 20% del costo total y el resto del monto se paga en efectivo al llegar al lugar donde se llevará a cabo la ceremonia. En caso de no asistir, el monto de reservación no es reembolsable. Las modalidades de pago contemplan transferencias bancarias al número de cuenta de los organizadores de los Centros de Atención Terapéutica o de las personas que colaboran con los facilitadores (GI) y a través de la plataforma de *Paypal*, cuando existe esta

opción. Regularmente las participantes de las ceremonias pertenecen a estratos socioeconómicos medio y alto, y son en su mayoría profesionistas. Las edades de participación se encuentran entre 18 a 59 años y es relativamente mayor la participación de mujeres que hombres.

Lo que se presentó en estos últimos tres apartados tiene la finalidad de brindar un panorama general de la incorporación y oferta de la práctica ritual de Ayahuasca en los circuitos de terapias alternativas en la ciudad de Tijuana. El trabajo de campo permitió distinguir entre Centros de Atención Terapéutica y Grupos Itinerantes, los cuales, se retoman en el IV capítulo con el objetivo de presentar, de forma sucinta, su dinámica organizativa. Así mismo, se distinguió entre facilitadores urbanos no indígenas y médicos tradicionales indígenas que transitan en la ciudad y se recuperaron algunas modalidades de la práctica ritual de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana, aspectos que se suman al análisis de las experiencias rituales de consumo de Ayahuasca vividas por las mujeres que participan de este estudio.

1.7.3 Centro de Atención Terapéutica: Canto Colibrí⁴¹

Este estudio toma como referencia principal el Centro de Atención Terapéutica: CAY 04, a partir del cual fueron contactadas las colaboradoras de la investigación. La elección de este CAT se hizo de acuerdo con los criterios de selección de este estudio, el cual considera espacios que lleven a cabo prácticas éticas y toman en cuenta parámetros de seguridad en la oferta de sus servicios, particularmente en la práctica ritual de Ayahuasca. Estos aspectos resultan relevantes ya que los efectos de las plantas psicoactivas y de otras sustancias, no depende únicamente de sus cualidades farmacológicas, también se encuentra los aspectos psicológicos, sociales y culturales, los cuales van a determinar el sentido de las experiencias. Por esta razón, los parámetros de seguridad que se consideran en este CAT, que vinculan prácticas de reducción de riesgos y daños, además permiten fortalecer las prácticas que provean un uso responsable e informado de estas sustancias vegetales psicoactivas. El CAY 04, Canto Colibrí organiza diversas terapias alternativas entre las cuales se encuentran las

⁴¹ Para conservar el anonimato se cambió el nombre original de este CAT por Canto Colibrí (CAY04).

terapias a través del arte, curación con cuarzos, actividades de sonoterapia, astrología de carácter terapéutico, aplicación de ventosas, prácticas adivinatorias a través de la numerología y el tarot, también se organizan rituales de temazcal, rituales de agua y la organización de ceremonias diferentes sustancias psicoactivas de origen vegetal y animal: Ayahuasca, Kambó, Hikuri, Bufo Alvarius y Rapé.

Las ceremonias de Ayahuasca son guiadas tanto por facilitadores no indígenas urbanos como por médicos tradicionales indígenas de Sudamérica y de la región de México. Una característica de este centro, es que su fundación está relacionada por la visión ofrecida por la Ayahuasca en una ceremonia. Su creadora menciona que esta visión materializa su propósito de servicio y compromiso que tiene con las medicinas sagradas (así es como las refiere). A partir de sus experiencias sanación y de autoconocimiento con diversos enteógenos, los cuales forman parte de su trayectoria de bienestar, la participante de este estudio y fundadora del Centro CAY 04 Canto Colibrí refiere su labor de servicio social es poner alcance de las personas las *medicinas sagradas*. De esta forma las personas que no pueden viajar por diferentes motivos al lugar de origen de estas plantas, puedan también recibir el mensaje de estas plantas sagradas, a este respecto se profundizará en los capítulos analíticos.

En este capítulo se elaboró una caracterización del contexto de la práctica ritual de Ayahuasca. Se presentaron algunos elementos del proceso de reterritorialización de la práctica ritual, vinculado a la emergencia de prácticas alternativas de bienestar frente a los procesos de racionalización e industrialización, que conlleva la modernidad. Se revisó el rol fundamental de los medios de comunicación, de investigaciones científicas y de otros organismos en la difusión de la práctica. Posteriormente se planteó la convergencia de prácticas rituales de diversos territorios como lo es la Ayahuasca vinculado con al contexto enteogénico que caracteriza a México. Por último, se expuso un marco general del contexto y las características de la práctica ritual de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana.

CAPÍTULO II - MARCO TEÓRICO

En este segundo capítulo se exponen las perspectivas teóricas que sustentan el estudio. Se presentan brevemente los procesos de secularización, los nuevos movimientos religiosos, los orígenes de la *new age* y el neochamanismo, los análisis de la antropología del cuerpo, la propuesta teórica del *embodiment*, los modos somáticos de atención, los procesos de subjetivación, y se integran discusiones sobre bienestar y sanación y se plantean algunas perspectivas de género y espiritualidad.

2.1 Procesos de secularización y nuevos movimientos religiosos

A finales de la década de los sesenta y principios de los setenta del siglo XX, la teoría de la secularización tomó lugar en el campo de las ciencias sociales con el objetivo de dar cuenta del fenómeno religioso en la modernidad. De acuerdo con Blancarte (2012) las diferentes perspectivas de esta teoría relacionaron el desarrollo de la modernidad, tanto en su dimensión sociocultural como económica -que implicó la racionalización científica, técnica y capitalista en las sociedades occidentales-, con la inevitable disminución de las creencias religiosas y de la influencia social y política de sus instituciones.

Entre los diferentes teóricos de la secularización, se encuentra Luckman (1967) quien argumenta que la dimensión religiosa es parte de la condición humana y que más allá de las instituciones que la organizan socialmente, el individuo selecciona y construye su propio sistema de creencias, lo cual, supone una privatización de la creencia. Por otra parte, Berger (1969) define la secularización como “*the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols*” (p.125). Así mismo, afirmó que la secularización es un fenómeno que repercute en todas las dimensiones de la sociedad: estructurales, simbólicas y subjetivas. También, Berger (1969) sostuvo que el proceso del capitalismo industrial contenía la “semilla de la secularización” y que el protestantismo influyó en la pérdida de sentido del individuo moderno y por tanto, y en el proceso de “desencantamiento del mundo”.

En relación a las críticas realizadas a las teorías de la secularización, Blancarte (2012) señala que el principal problema fue su limitación al momento de intentar explicar las manifestaciones político-religiosas que se suscitaban en Europa y en otras partes del mundo en la década de 1970, englobadas como “nuevos movimientos religiosos”. Así mismo, el autor critica el sesgo evolucionista, que proyecta a occidente como vanguardia del desarrollo, situando a otras sociedades (no secularizadas) en los márgenes.

Entre los debates que cuestionan, complejizan y descartan la vigencia de los postulados de la teoría de la secularización, se encuentran la perspectiva de Hervieu-Léger (1986) quien entiende por secularización “el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente incapaz de cumplir o llenar las expectativas que necesita suscitar para existir como tal” (Cap.1, citado por Blancarte, 2012, p.69). Por su parte, Hervieu-Léger (1996) identifica los “nuevos movimientos religiosos” y otras manifestaciones ligadas a la religión en las sociedades modernas, caracterizadas por una racionalización científica, técnica y capitalista, como condición de posibilidad del replanteamiento de la teoría de la secularización.

Para Hervieu-Léger (1996), la emergencia de estos *nuevos movimientos religiosos* es una respuesta al desorden y a la incertidumbre de la sociedad moderna, que limita la capacidad de las iglesias convencionales en cuanto instituciones religiosas y sistemas de significación. La autora señala dos cuestiones: 1) los hechos religiosos que se desarrollaron en el mundo a partir de la década de los setenta, referidos como “el retorno de lo sagrado”, evidenciaban que la religión no tiende a desaparecer, 2) el desarrollo de las renovaciones religiosas y de una “nueva cultura espiritual” son centrales en las sociedades modernas. En conjunto, estas dos cuestiones tenían implicaciones culturales y políticas, al señalar que la dimensión religiosa seguía siendo un factor importante en la construcción de identidades y en la conformación de grupos sociales.

En ese sentido, la secularización se relaciona con la pérdida de centralidad (política y como sistemas explicativos del mundo) de las iglesias y el debilitamiento de los mecanismos de control social que se operaban en sociedades tradicionales. La desregularización del campo religioso conlleva a la constitución de un panorama complejo en torno a la proliferación de la creencia, por lo que la producción y demanda de nuevos sistemas de significados religiosos

tienen más posibilidades de existir en las sociedades contemporáneas. Así, las búsquedas personales y colectivas vinculadas a creencias y prácticas espirituales o religiosas se caracterizan por distanciarse de las normas y dogmas institucionales tradicionales de la religión (como la católica). Estas experiencias de espiritualidad, a su vez, producen y reproducen sentidos sociales que organizan nuevos sistemas de significados para la autorrealización y la organización de expectativas, ligados a procesos de desarrollo personal (De la Torre, 2016).

Por su parte Frigerio (2018) critica la discusión con base en la propuesta de Berger (1969), que refiere que, ante el establecimiento de la modernidad se dio fin al monopolio del catolicismo. El cual, orientaba el sentido, las creencias, las prácticas religiosas y la identidad de la población, y como resultado de su quiebre, se generó un mercado religioso, en el cual, los individuos eligen y crean sus propias síntesis de creencias y prácticas religiosas. De acuerdo con Frigerio (2018) esta perspectiva acentúa un *antes* y un *después* en el fenómeno de la religión, pues el pasado se entiende como monopolizado por el catolicismo, y la diversidad religiosa actual se caracteriza como una novedad derivada de la ruptura del catolicismo. La crítica a esta perspectiva, por parte de Frigerio, consiste en que no considera la importancia que ha tenido la diversidad religiosa como proceso de larga duración. Además, oculta las distintas formas de regulación religiosa llevadas a cabo por diversos actores sociales y que persisten en el mercado religioso contemporáneo.

En ese sentido, Frigerio (2018) distingue que, si bien existe un monopolio católico, éste reside en las creencias (socialmente) legítimas y no, en las creencias (efectivas) de las personas; puesto que las personas creen y practican de formas muy diferentes. Así mismo, el autor recupera las perspectivas de Beckford (2003), Stark (1993), Finke (1997) y Iannaccone (1993) quienes consideran que la pluralidad religiosa es consecuencia de la organización de sociedades complejas, en tanto responden a las demandas religiosas de los distintos grupos de la población. En ese sentido, Frigerio (2018) enfatiza en atender la dimensión del poder en el fenómeno religioso para develar diferentes grados de regulación existentes en la diversidad religiosa latinoamericana.

A este respecto, el autor plantea orientar el análisis con categorías que visibilicen aspectos de la realidad fuera del marco de las instituciones religiosas, en atención a la circulación de

contenidos religiosos en grupos y en contextos muy diversos, y en vínculo con la industria cultural, lo medios de comunicación, internet y las redes sociales, los cuales también reconfiguran el fenómeno de la religión. Por tanto, propone una comprensión menos institucionalizada y sistematizada de la noción de religión, como “una red de relaciones que involucra a los humanos con una serie de diferentes seres y poderes suprahumanos” (p. 76). También considera la multiplicidad de grupos y escenarios, liderados por agentes laicos o seculares, en los cuales se crea y transmite la religión como un continuum, por lo cual, propone la noción de “grupos lábiles⁴²” y recupera la propuesta analítica de “religión vivida” que posibilita estudiar las religiones desde las prácticas de vida cotidiana, los lugares, objetos y seres que son sacralizados por el creyente (Pereira Arena, 2020). Esta categoría se discutirá más adelante.

Por su parte, De la Torre (2016) señala que la práctica de espiritualidades desinstitucionalizadas e individualizadas (caracterizadas por su volatilidad, su dinámica transitoria y de transformación permanente) en las sociedades contemporáneas, comprenden autonomías en la experiencia de lo sagrado y en la concepción de lo trascendente (en las que la centralidad de la institución religiosa es desplazada). Por tanto, las espiritualidades contemporáneas son entendidas por la autora como parte de un proceso de espiritualización, que por su naturaleza dinámica “(...) tiende a actualizarse, diversificarse, ‘alternativarse’, o individualizarse (desde el catolicismo milagrero, el espiritismo, la solidaridad de los damnificados, las ecofeministas, el orientalismo, un curso empresarial, el neopaganismo, o un baño de temazcal para relajar el espíritu)” (De la Torre, 2016, p. 15). Tales espiritualidades, de acuerdo con la autora, conforman una red de espiritualidades en movimiento y en continua transformación que conllevan a generar hibridaciones.

Ejemplo de los *nuevos movimientos religiosos* o de espiritualidades desinstitucionalizadas en sociedades contemporáneas son los neochamanismos⁴³ en América Latina, los cuales,

⁴² De acuerdo con Frigerio (2018) los *grupos lábiles* crean y diseminan creencias, prácticas y experiencias religiosas (social e individualmente) por fuera de las instituciones religiosas pese a que su existencia sea efímera, y a veces regular e irregular. Ejemplo de estos grupos son: grupos de oración en casas particulares, cursos, talleres, fiesta de devotos, grupos de Facebook, etc. (p.78)

⁴³ Se profundizará en el análisis del concepto neochamanismo en el siguiente apartado: *New age* y neochamanismos.

organizan de manera sincrética procesos de bienestar, sanación y espiritualidad, ligados a sistemas de creencias y nuevas formas de religiosidad en las sociedades modernas. Los neochamanismos integran y revitalizan prácticas y creencias de origen indígena, entre las cuales se encuentra el consumo ritual de sustancias vegetales; como la Ayahuasca, y se configuran como alternativa terapéutica y de espiritualidad ante la crisis epistémica de occidente y operan bajo un modelo organizativo, que contrasta con la lógica institucionalizada y centralizadora del control religioso.

Para comprender cómo se configuran los neochamanismos, atendiendo a la continuidad existente (pasada y presente) de la diversidad religiosa que sugiere Frigerio (2018), resulta importante considerar las particularidades históricas de lo religioso en América Latina, en particular en México. En este contexto, lo religioso se caracteriza por su dinamismo sincrético, compuesto por diversos sistemas religiosos. Entre estos sistemas religiosos se encuentra la religión católica, las cosmovisiones indígenas y afrodescendientes. En ese sentido, la religiosidad popular que se caracteriza por la pervivencia de creencias que anteceden a la colonización, como el curanderismo y el chamanismo, comprende el consumo ritual de hongos, animales y sustancias vegetales, también conocidos como enteógenos⁴⁴. De esta forma, la práctica ritual de Ayahuasca que se inserta contemporáneamente a diversos contextos puede dialogar en el entramado de la religiosidad popular en México.

En México, se han identificado desde los siglos XVIII y XIX, diversas plantas, hongos, animales y bebidas fermentadas que forman parte del uso y consumo ritual de las comunidades indígenas originarias, que se remontan, al menos, a tres mil años de antigüedad (Glockner, 2008). Se distinguen los hongos (*Psilocybe caerulescens*), el ololiuqui (*Rivera corymbosa*), el tabaco (*Nicotina tabacum*), la María Pastora (*Salvia divinorum*), el peyote

⁴⁴ Tras las controversias que surgen con ciertos términos que designan el tipo de sustancias que provocan los estados modificados de conciencia (narcótico, alucinógeno, psicodélico, psikedélico, psicomimético, psicogenético, visionarios, etc.). Carl A. P. Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott y Robert Gordon Wasson propusieron en 1979 el neologismo *enteógeno* como alternativa frente a estos diversos términos. El término, enteógeno procede de la palabra griega *entheos*, cuyo significado es <<dios (*theos*) adentro>> y designa “aquellas drogas que producen visiones y de las cuales puede mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos” (Gordon, Hofmann, y Ruck, 1980, p. 235). Este término, para los autores, corresponde por completo a las necesidades expresivas y de resonancia cultural evocadas por dichas sustancias, el cual, también incluye fármacos sintéticos, como, por ejemplo, LSD. De esta forma, los enteógenos son catalizadores que develan lo ya existe en nosotros, como la experiencia divina.

(*Lophophora williamsii*) (Fagetti y Lilán, 2012) y el veneno del bufo alvarius (*Incilius alvarius*), entre otros. Pese a la prohibición y persecución del uso de estos enteógenos durante el periodo colonial, es posible distinguir la permanencia de estas prácticas rituales actualmente. Lo cual, ha implicado una continua dinámica adaptativa, de resistencia cultural y de negociación. En atención a esta particularidad, y al igual que Frigerio (2018), De la Torre (2012) propone una mirada analítica transversal entre lo tradicional y lo emergente, que vaya más allá del dilema entre lo institucional y lo individual y que atienda las continuidades históricas de los procesos culturales vinculados a las tradiciones religiosas de larga duración y a la creación de nuevos cultos. Los cuales, implican procesos de transformación, legitimación, relaciones de dominación y de resistencia en el campo religioso.

En ese sentido, la configuración de los neochamanismos y en particular el consumo ritual de enteógenos en contextos contemporáneos, puede ser atendido como transversal a la institución y a tradiciones de larga duración, lo que implica atender el intercambio y el entrecruzamiento con la religiosidad popular. Desde la perspectiva de De la Torre (2012) las creencias populares (como el curanderismo, el chamanismo, entre otras prácticas) son reinterpretadas en los marcos neo-esotéricos y de nueva era, vinculados a procesos de sanación y bienestar. Al mismo tiempo, la religiosidad popular redefine símbolos y prácticas de la *new age* a su propia gramática. De esta forma, los sujetos creyentes interseccionan diversas creencias y prácticas religiosas, transitan entre lo institucional y lo desinstitucionalizado, entre lo nuevo y lo tradicional conllevando a redefiniciones y reinterpretaciones del sentido práctico de la religión.

Los participantes del consumo ritual de Ayahuasca en contextos urbanos (en su mayoría *buscadores espirituales* no indígenas) incorporan la práctica ritual a sus trayectorias de bienestar y espiritualidad y la articulan con otras creencias, prácticas y objetos de diferentes tradiciones, como las de tipo orientales, nativo norteamericanas, afrodescendientes, indígenas, del catolicismo, entre otras. Esto se hace visible en las trayectorias de búsqueda de bienestar de quienes participan del ritual, quienes también incorporan prácticas de

formulación de mantras, yoga, meditación y reiki, el Camino Rojo⁴⁵, el uso de la pipa, la Danza del Sol y de la Luna, la Búsqueda de Visión y temazcales. Asimismo, participan de creencias de la tradición judeocristiana que toman lugar con la virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo y el Sagrado Corazón de Jesús. Igualmente se distinguen creencias de la religión africana *yoruba*, el uso de cristales y gemas, así como de tradiciones herméticas y ocultistas como interpretaciones de la Geometría Sagrada y la Cábala, entre otras. Sumado a esto se encuentran prácticas y creencias que se enmarcan en el campo de las *neurociencias del bienestar* (Castellanos, 2021) que incluyen prácticas de *mindfulness*, inteligencia emocional, programación neurolingüística, entre otros y el consumo de otros enteógenos provenientes de Sudamérica como: el tabaco mapacho y el rapé de Brasil, entre otros.

La articulación de elementos de diversas tradiciones presente en las trayectorias de búsqueda de bienestar y espiritualidad implican múltiples procesos de reinterpretación, apropiación y recomposición de la práctica ritual de Ayahuasca. Así mismo, la configuración de estas trayectorias terapéutico-espirituales, las cuales corresponden a la gestión y diseño de cada individuo, expresan a su vez creencias y formas de vivir espiritualidades que no necesariamente se enmarcan en lógicas doctrinarias y normativas bien delimitadas. A este respecto, De la Torre (2014) señala que los *buscadores espirituales* o *new agers* (principalmente interesados en saberes y prácticas de tradiciones étnicas de América Latina) generan *hibridaciones culturales*. En ese sentido, las trayectorias de búsqueda de bienestar de los *buscadores espirituales* (que entran en contacto cultural con hombres, mujeres medicina y otros buscadores espirituales cosmopolitas) generan nuevas síntesis culturales y reubican prácticas y saberes a otros contextos, lo cual conlleva a intercambios, alianzas y encuentros entre culturas: *new age* y nativoamericanas dando lugar a movimientos neoindianistas (como los neochamanismos) que conforman el escenario religioso contemporáneo en México.

⁴⁵ La noción del Camino rojo ha sido inspirada por las creencias y enseñanzas espirituales de diversos grupos nativoamericanos, especialmente los siouxs/lakotas. Se refiere al camino de la forma correcta de vivir desde la perspectiva de las tradiciones nativoamericanas. Lo cual ha sido apropiado por diversos grupos indigenistas, nativistas e incluso new age, conformados por personas no-indígenas, quienes se apropian de diversas prácticas rituales de origen autóctono para el desarrollo de su bienestar mental, emocional, físico y espiritual (Olivas, 2018, p. 198)

En relación a los procesos de apropiación y resignificación cultural entre dos o más sistemas culturales, De la Torre (2011) señala que estos conllevan a dinámicas de tensión y conflicto en el marco de las políticas de identidad nacional, que ponen a debate las lógicas esencializadoras y de hibridismo de las prácticas. La práctica ritual de Ayahuasca al salir de su lugar de origen e insertarse a la oferta terapéutica de contextos urbanos y occidentales, genera procesos de intercambio cultural entre diversas tradiciones que propician dinámicas de negociación y legitimación en diversos contextos. En ese sentido, uno de los elementos que caracteriza a los neochamanismos, es su referencia al carácter étnico y ancestral de creencias, prácticas y saberes que se diferencian de occidente, los cuales toman forma a través de los imaginarios y referencias de lo indígena que se difunden a través de diversos actores (indígenas, no indígenas, buscadores espirituales y diversos profesionales de la salud) lo cual, ha influido a que la práctica de Ayahuasca se legitime en otros contextos.

El consumo de Ayahuasca como práctica alternativa de bienestar (que liga construcciones sobre la religión, la salud y la espiritualidad) en contextos urbanos se ofrece y difunde a través de los medios de comunicación (páginas web, blogs, redes sociales) como una medicina nativa y ancestral con capacidad de resolver muchos males. Las representaciones de esta práctica convocan al mismo tiempo, representaciones de lo indígena y la Amazonía en relación a occidente (Caicedo-Fernández, 2021), que muchas veces ocultan la complejidad histórica de las luchas y resistencias de los pueblos indígenas relacionadas con su cultura y territorio (Fotiou, 2016). Al respecto, el indígena chamán y sus prácticas tradicionales se han configurado a través de los relatos de la imaginación colonial, en un proceso de larga duración. Un ejemplo de esto, es el trabajo, *Chamanes a través de los tiempos* de Narby y Huxley (2005), en el cual, la representación del indígena chamán pasa de ser el brujo poseído por el diablo a guardián de conocimiento ancestral.

La definición y valoración de lo indígena y de sus prácticas religiosas se encuentran atravesadas por la regulación social de diversos actores. En ese sentido, se entranan relaciones de poder en el campo religioso a través de las estrategias homogeneizantes de los estados nacionales que gestionan las diversidades étnicas y raciales. Ejemplo de esto, es lo que refiere Caicedo-Fernández (2015a) en Colombia, sobre los imaginarios de lo indígena que cobran valor después de la proclamación de la carta constitucional de 1991 (reconocido

y legitimado como política de Estado) en la cual, se reivindica la diversidad étnica y cultural de la nación. Al mismo tiempo, la autora menciona que, para algunas organizaciones indígenas en Colombia, las tomas de Ayahuasca (reconocida como medicina tradicional indígena) se implementan como una estrategia de reivindicación política e identitaria.

Si bien, los neochamanismos pueden entenderse como parte de los *nuevos movimientos religiosos* (Hervieu-Léger, 1986) derivados de los procesos de secularización, estos incorporan en su constitución prácticas milenarias de origen indígena, como el consumo religioso de enteógenos visionarios. En ese sentido, es relevante comprender el consumo de Ayahuasca contemporáneo como un fenómeno de larga duración, en el cual, las representaciones de lo indígena y sus prácticas tradicionales se han configurado por colonizadores, Estados-nación y otros actores sociales (medios de comunicación, industrias culturales, etc.). De este modo las relaciones de poder presentes en los procesos históricos de prácticas de origen indígena han influido en la visibilización y regulación de estas prácticas religiosas, implicando muchas veces su persecución y prohibición, y definiendo las reglas de aceptación y legitimación que las vuelven aceptables en contextos contemporáneos.

En relación con lo anterior, es de interés abordar de qué formas las prácticas neochamánicas, en diversos contextos, establecen estrategias de legitimación que les permite integrarse a las trayectorias terapéutico-espirituales de los individuos. Para esta cuestión Hervieu-Léger (1996) plantea centrarse en el modo particular en el que se organizan las significaciones y las prácticas de la creencia religiosa. La autora señala que la *legitimación de la creencia*, ya sea individual o colectiva, es posible a través de la referencia imaginaria de pertenencia a un linaje que se expresa en la continuidad de las creencias y de las prácticas religiosas, lo cual a su vez constituye una comunidad o un conjunto de comunidades, ya sea por adscripción o por diferenciación social.

En tal sentido, la religión para la autora puede delimitarse “a todo tipo de dispositivo-ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo- mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu-Léger, 1996, p.39). De este modo, la creencia, central para esta conceptualización de religión, se vincula con la memoria, repertorio imaginario y colectivo que se sostiene a través del tiempo y permite la invención, legitimidad y la continuidad de la

creencia. Sin embargo, la incertidumbre y el imperativo de lo inmediato de la vida social moderna, que enmarca los acontecimientos históricos en un flujo homogéneo, obstaculizan el proceso de memoria colectiva que legitima la creencia en el linaje. A pesar de ello, Hervieu-Léger (1996) señala que las sociedades modernas generan sus propios mecanismos de producción religiosa. Frente a la pérdida de unidad de la memoria colectiva, se desarrollan procesos de invención y significación de memorias creativas, múltiples, novedosas, las cuales, se organizan, reorganizan, articulan y favorecen un imaginario mínimo de continuidad (no dependientes del pasado) para la producción y reproducción del vínculo social.

El linaje creyente (imaginado) que fundamenta la práctica del consumo de Ayahuasca en contextos occidentales y que da referentes para organizar comunidad, responde a la invención de la tradición desde la perspectiva de Hobsbawm (1992), quien considera que la apropiación de una tradición en la modernidad cumple principalmente una función social de cohesión social. La pertenencia a un grupo en la cual participan de la toma ritual de Ayahuasca, ofrece a los participantes formas alternativas de entender la salud y la enfermedad, posibilita conocimiento sobre la naturaleza de la conciencia y de otras formas de habitar y coexistir en la vida frente a la racionalidad instrumental que organiza a las sociedades modernas. En ese sentido, los buscadores espirituales que participan del ritual eligen identificarse (sin ser indígenas) como pertenecientes a este linaje, que implica: el acceso a la sabiduría ancestral vinculada al brebaje, a los mitos, a los relatos cosmogónicos, y a los imaginarios sobre los usos tradicionales indígenas y sobre el chamanismo, lo cual, les permite dar sentido y coherencia a las experiencias subjetivas vividas durante el ritual, entre las cuales se encuentran las experiencias de sanación.

En ese sentido, los relatos sobre el origen mitológico del brebaje, que se comparten por médicas/os tradicionales de la Selva Amazónica en los contextos urbanos, convoca un tiempo original y de vínculo entre plantas, humanos y demás seres que habitan la Tierra. Estas concepciones mitológicas ligan, a su vez, sentidos ontológicos que posibilitan la comprensión del lugar de la especie humana y que lo dotan de un sentido de vida. De esta forma, los relatos cosmogónicos sobre la Ayahuasca y su práctica en contextos occidentales dan cuenta de una tradición que se apropia, que se reelabora y adapta, la cual reinventa una

memoria de un pasado mitológico, hecha de retazos a través de su referencia ancestral. Los participantes interesados en búsquedas de bienestar y de experiencia trascendental, sin ser indígenas se inscriben a esta práctica ritual que convoca experiencias de otro orden de conciencia (espirituales y de trascendencia), las cuales se vinculan al mismo tiempo a una memoria colectiva de la cual participa la especie humana.

La incorporación de la práctica ritual de Ayahuasca a las trayectorias terapéutico-espirituales puede vincularse con la actualización de ese pasado original y sagrado. Este brinda conocimientos y aporta nociones de salud, enfermedad y espiritualidad a quienes consumen Ayahuasca, lo cual confiere coherencia y legitimidad a la práctica ritual. Por tanto, el relato mitológico del brebaje, y las referencias de la práctica de la Ayahuasca (indígena y originaria de la amazona) encuentran su anclaje en un tiempo histórico moderno, en donde se diferencian de las narrativas de las sociedades occidentales. La identidad colectiva de esta práctica puede estar vinculada con las formas de conocimiento que se actualizan en la experiencia y que favorecen un imaginario mínimo de continuidad para la producción y reproducción del vínculo social.

En este apartado se retoman los principales postulados de la teoría de la secularización, principalmente los expuestos por Berger (1969), así también, algunas de sus críticas. Entre estas perspectivas se encuentran las de Hervieu-Léger (1986) (1996), la cual nos permitió replantear la teoría de la secularización para dar cuenta de que la religión en sociedades modernas e industrializadas no tiende a desaparecer, por el contrario, son centrales en la construcción de identidades y en la conformación de grupos sociales. De igual forma, la perspectiva de Frigerio (2018) nos permitió matizar sobre los “nuevos movimientos religiosos” al considerar la importancia de la diversidad religiosa (pasada y presente) como proceso de larga duración en América Latina, lo que implica atender el intercambio y el entrecruzamiento con la religiosidad popular, y tomar en cuenta las distintas formas de regulación religiosa para el estudio de los neochamanismos (en concreto con el consumo de Ayahuasca) en la actualidad.

También, este apartado retomó algunas discusiones de De la Torre (2011, 2012, 2014, 2016) para entender algunos aspectos del entramado de las espiritualidades desinstitucionalizadas que se vinculan a los neochamanismos, y también, las hibridaciones culturales que se generan

a partir de procesos de apropiación, resignificación y negociación cultural entre diversos sistemas religiosos. Por último, la perspectiva de Hervieu-Léger (1986, 1996) sobre *linaje creyente* es útil para comprender cómo la práctica del consumo de Ayahuasca en contextos contemporáneos logra cierta producción imaginaria del vínculo a una memoria colectiva y pasada, que permite cierta adhesión o filiación a la práctica en contextos contemporáneos. En el siguiente apartado se profundizará en las conceptualizaciones de los neochamanismos y *new age*.

2.2 *New Age* y neochamanismos

Las manifestaciones alternativas de espiritualidad en la modernidad, pueden ser entendidas como procesos transversales a la religión institucionalizada, que operan complejizando el campo religioso. Para Gauthier (2021) el concepto de *Neo-Nebula* reúne una serie de perspectivas como el *new age*, el neopaganismo, el neoindianismo, el neochamanismo y otros fenómenos relacionados, en una matriz de sentido que permite abordar críticamente su lugar como producto y proceso reconfigurador del fenómeno religioso contemporáneo. Con ello, el autor se distancia críticamente del paradigma de la secularización, al considerar que éste es insuficiente para comprender las transformaciones contemporáneas en la religiosidad. Esto se debe a que la secularización se plantea en términos internos al Estado-nación moderno, promoviendo: un nacionalismo metodológico que vincula la religión a su arraigo territorial, un sesgo político e institucional que comprende la religión en términos de formación de iglesias, un sesgo de género que privilegia las expresiones masculinas racionales sobre las femeninas emocionales, un foco en la creencia y la pertenencia exclusiva a cierta adscripción religiosa, la comprensión de la religión en términos de dicotomías como público/privado, religioso/secular, la importancia de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, el desplazamiento de las cuestiones culturales fuera del estudio de lo religioso, y un foco etnocéntrico en la comprensión de la religión.

En contraste, los fenómenos comprendidos dentro de la *Neo-Nebula* se caracterizan por el cambio, el flujo, la horizontalidad, la formulación de opciones integrales de vida, la immanencia de lo espiritual y religioso, y las formas no institucionales de relación. Estas

características no son consideradas por Gauthier (2021) como una novedad aportada por la religiosidad *Neo-Nebula*, sino, como expresión dentro del campo religioso de ciertos valores, formas de producción y relaciones socioculturales, derivadas de la globalización y mercantilización neo-liberal. En este sentido, la *Neo-Nebula* es un fenómeno surgido en el tránsito del Estado-nación, como gestor y garante de las necesidades sociales, culturales, políticas, económicas y religiosas, hacia el mayor peso del mercado global y de las prácticas de la sociedad civil y las organizaciones no gubernamentales en la satisfacción de diversas necesidades. El mercado y la organización del consumo operan como idea, ideal e institución que configuran estilos de vida, y va colocando la expresividad del individuo (con las soluciones biográficas a los problemas estructurales) sobre la comunidad y su organización.

Otro efecto de este proceso es la transnacionalización de prácticas e identidades y la sustitución de la autoridad racional moderna, por la autoridad carismática de aquellos legitimados para facilitar prácticas holísticas de salud, espiritualidad y bienestar. En última instancia, la *Neo-Nebula* genera un conjunto de entornos de consumo, marcados por la política, los medios de comunicación, el arte, el entretenimiento, la salud y el turismo, que sustituyen a las instituciones sociales, asentándose en los campos de la salud, la psicología y la administración-marketing, y que obtiene su legitimidad de la eficacia ritual (y simbólica) de sus prácticas. Así mismo, se caracteriza por su recuperación de saberes indígenas tradicionales y por el nuevo papel (no androcéntrico) de las mujeres en la práctica espiritual y religiosa. Algunas características de esta forma contemporánea de religión son la búsqueda de autorrealización, el cambio personal que surge como consecuencia de esta autorrealización, la importancia de la elección personal en los procesos de adhesión y pertenencia fluida, la autenticidad de las prácticas y de la expresividad individual, la búsqueda de un estilo de vida holístico, y el papel de la espiritualidad. Así mismo, se trata de una disposición religiosa con una marcada dimensión de clase, al tratarse de una oferta cultural, de salud, espiritualidad y bienestar, dirigida a las clases medias en contextos urbanos.

Desde la perspectiva de Gauthier (2021) los neochamanismos están vinculados a las formas de producción contemporánea y las relaciones socioculturales derivadas de la globalización y mercantilización neo-liberal. La práctica de consumo de Ayahuasca, inserta en contextos

urbanos, forma parte de la oferta y demanda de bienes y servicios culturales, de salud, espiritualidad y bienestar dirigida mayoritariamente a las clases medias, generalmente de sectores sociales favorecidos. En ese sentido, las prácticas, los discursos e imaginarios en torno a esta bebida ritual que se difunden en diversos entornos (medios de comunicación, redes socio-digitales, etc.) entran en contacto con los modelos de vida establecidos por el sistema moderno capitalista. Al respecto, Caicedo-Fernández (2007) comenta:

En la época contemporánea lo que existe en el mercado es una sobreoferta de creencias contradictorias. De hecho, el carácter de competencia, de todas maneras, no trasciende su condición de alternativa (así se las conoce) [...] La condición de dicha oferta de creencias está en el poder del sistema para crear mercancías dirigidas a la construcción “a la carta” de subjetividades. La oferta se convierte en oferta de sentidos que, puesta a disposición del consumidor, le permite armar y rearmar como un rompecabezas versiones de sí mismo adaptadas al sistema. (p.118).

Al mismo tiempo, esta práctica ritual, inserta en los circuitos alternativos de espiritualidad y terapéutica de los contextos urbanos, se encuentra vinculada a lo que se conoce como la *new age*. La cual, puede ser entendida, desde la perspectiva de De la Torre (2013), como “un marco interpretativo basado en el principio holístico a partir del cual, la sacralización del *self* genera sacralización del cosmos, y los proyectos de auto-superación adquieren una dimensión potencial de transformación de su entorno y la conciencia universal” (p.33). Desde esta perspectiva, la *new age*, se considera un matriz de sentido que caracteriza un tipo de espiritualidad no institucionalizada, cambiante, ecléctica y diversa, en la cual se resemantizan distintas prácticas religiosas/terapéuticas y que, al mismo tiempo, responden a utopías universales de bienestar.

Ante la capacidad sincrética que se le atribuye a la construcción conceptual *new age*, y en atención a los límites de su apropiación, Frigerio (2013) sugiere diferenciar entre apropiaciones, préstamos e influencias *new age*. En particular en el contexto Latinoamericano en donde el sincretismo caracteriza la religiosidad popular, por lo que el autor enfatiza diferenciarlo del sincretismo *new age*. Además, señala la distinción entre creencias y prácticas de la Nueva Era de las que no pertenecen a este movimiento. En ese sentido, Frigerio (2013) distingue versiones *new age*, no *new age* y usos *new age*.

Al respecto, Frigerio (2013) apunta que el Pentecostalismo, la renovación carismática, el espiritismo kardecista, las religiones afroamericanas y las devociones a santos populares presentes en los diferentes países latinoamericanos, no forman parte de esta matriz, sin embargo, es posible ver *influencias* que la *new age* ejerce sobre estos grupos religiosos o *préstamos* de alguna imagen o símbolos de otras tradiciones que se encuentran esporádicamente en los bricolajes que realizan algunos participantes, sin que estos grupos religiosos pasen a pertenecer en los circuitos Nueva Era.

Así mismo, el autor sugiere identificar las creencias que subyacen en el conjunto de determinadas prácticas religiosas, terapéuticas o esotéricas, y las cuales podrían constituir o no un hibridismo Nueva Era. A propósito, Frigerio (2013) resalta tres aspectos clave presentes en el marco interpretativo de la *new age*, como: 1) La primera relaciona la existencia de un *self* sagrado, la necesidad de un desarrollo espiritual y manifestación, dentro de una cosmovisión holista, 2) la organización social del movimiento, es decir, la circulación constante de los individuos por diferentes prácticas, talleres, grupos, vinculado a la autonomía personal y al desarrollo espiritual. 3) La valoración positiva de alteridades vinculadas con las ideas del Otro (étnico y religioso, así también, respecto a otras minorías dentro de Occidente) que guían la preferencia por determinadas prácticas terapéutico-religiosas (pp. 55-61).

En cuanto a la caracterización histórica de la *new age*⁴⁶, diversos autores refieren sus antecedentes en los años siguientes de la segunda Guerra Mundial (De la Torre, 2013), movimiento derivado del desencanto de posguerra en Estados Unidos (Wuthnow, 1998) y vinculado a las escuelas ocultistas y esotéricas del siglo XIX (Melton, 1992). En las décadas de 1970 y 1980 en las metrópolis de Inglaterra, California y Finlandia, los sociólogos de la religión dieron cuenta a través del estudio de comunidades utópicas y circuitos de oferta de

⁴⁶ De la Torre y Gutiérrez, 2016) señalan que en la comprensión genealógica de la Nueva Era, como lo indica Teisenhoffer (citado en De la Torre y Gutiérrez, 2016), es necesario considerar “la influencia de las escuelas esotéricas, los movimientos artísticos y las asociaciones espiritistas que, muchas veces son previas al desarrollo del *New Age*, y que por tanto no pueden ser explicadas como respuestas contraculturales a la Segunda Guerra Mundial, aunque de hecho fueron las pioneras en la difusión de concepciones típicamente New Age como son el principio creador de la energía cósmica, el anuncio del cambio de era de acuario a la de piscis, las nociones orientales tomadas del budismo y el hinduismo (como son karma, reencarnación y chakras, mantras) y las prácticas corporales centradas en la meditación, el yoga y el vegetarianismo” (p. 56).

sanación alternativa que el movimiento de la *new age* se generaba como un movimiento cosmopolita que surgía en contraposición con los valores y concepciones de la modernidad occidental. La *new age*⁴⁷, implicaba otras formas de relacionarse en la vida y con el mundo, opuestas a las lógicas de la guerra, el racismo, el sexismo y las amenazas industriales contra la naturaleza y el medio ambiente (De la Torre, 2013).

En esa misma década (1970) los cambios derivados de los flujos globales influyeron en la antropología “cuando el postmodernismo anunció (...) la muerte de las grandes narrativas asociadas con la modernidad Occidental, varios antropólogos trataron de reevaluar la etnografía –tanto el trabajo de campo como la escritura–” (Trouillot, 2002, p. 43). En el continente americano, la antropología clásica definía su interés por los estudios étnicos y algunos antropólogos establecieron rutas para el trabajo de campo en los lugares más alejados de la civilización occidental con el objetivo de encontrar culturas “genuinas” y “auténticas”, apartadas de formas de vida modernas en donde aún se mantuvieran rituales y lenguas originales. De esta forma, los antropólogos, al trazar rutas hacia estos territorios y grupos étnicos, sirvieron de guía para el encuentro de estas culturas.

Ejemplo de lo anterior, es la obra del antropólogo Carlos Castaneda, la cual influyó fuertemente en la difusión de las prácticas chamánicas y de estados no ordinarios de conciencia a partir del uso de Daturas, Hongos Psilocibios y Peyote. El relato de sus experiencias como aprendiz del chamán yaqui don Juan Matus, vinculó el concepto de chamanismo con una sabiduría universal inmanente (Caicedo-Fernández, 2015). Esto “[...] alentó a cientos de buscadores espirituales *new agers* a recorrer el sendero de los psicotrópicos como posibilidad de acceso a la experiencia interior y del encuentro con los chamanes para experimentar novedosos estados de conciencia” (Renée De la Torre, 2013, p.28).

También, se encuentra el trabajo del antropólogo Michael Harner quien fue uno de los primeros occidentales en iniciarse entre indígenas chamanes amazónicos ecuatorianos y

⁴⁷ La *new age*, también refiere al final de una era planetaria marcada por lo racional y material, y regida por las constelaciones de piscis, al mismo tiempo, inaugura una nueva era, la era de Acuario, cuyos rasgos son el equilibrio con la naturaleza, experiencias místicas y creatividad. Véase en: De la Torre, R. (2013)

peruanos (Shuar y Shipibo-Conibo). Tras una larga trayectoria de aprendizaje con diferentes grupos étnicos en varios países, en 1979 junto con su esposa Sandra Harner fundan el Centro de Estudios Chamánicos, ahora Fundación de Estudios Chamánicos. Este espacio actualmente se dedica a difundir, preservar y facilitar el estudio y la enseñanza del conocimiento chamánico para occidentales a través del método de curación, propuesto por Michael Harner, llamado: *chamanismo transcultural*. También se destaca la influencia del estudio histórico sobre el chamanismo de Mircea Eliade (2009). Los ensayos del filósofo y escritor Aldous Huxley (1997a, 1997b, 2007) promovieron el interés y la búsqueda por las experiencias místicas y espirituales a través del uso de diferentes *Phármaka*. En estos tres ensayos, Huxley narra los cambios en las percepciones sensoriales y en la conciencia que experimentó con mescalina, posteriormente con LSD y Psilocibina.

Las expresiones que revitalizan tradiciones y prácticas chamánicas de origen indígena por parte de personas no indígenas y urbanas, como es el consumo de sustancias psicoactivas de origen vegetal y animal, se erigen en las narrativas e imaginarios como formas alternativas de autoconocimiento, espiritualidad y de bienestar, las cuales, contrastan al modelo dominante moderno. En relación con la *new age*, este fenómeno ha sido denominado *neochamanismo*, el cual, refiere al “conjunto de discursos y prácticas que involucran la integración de técnicas chamánicas (especialmente del continente americano) y psicoterapéuticas por parte de sujetos urbanos occidentales y/o occidentalizados” (Scurio 2018b, p.263). Entre las diversas técnicas chamánicas se encuentra el consumo ritual de enteógenos pertenecientes a las tradiciones indígenas de pueblos originarios del continente americano, los cuales, han conformado social y culturalmente las cosmovisiones de estos grupos. Ejemplo de esto, son los rituales vinculados al consumo del peyote entre los wixárikas, y del consumo de Ayahuasca (yajé) entre los pueblos de la selva amazónica colombiana de la región del Putumayo-Caquetá como los kamentsaes, ingas, sionas y kofanes. Estas prácticas de origen indígena se han difundido más allá de sus regiones de procedencia y se han incorporado en los circuitos de oferta terapéutica urbana.

De la Torre (2013) señala que el creciente interés por las creencias y sistemas rituales de ciertas comunidades indígenas étnicas de América, ha conllevado a un proceso de diseminación de estas prácticas, identificadas como referentes de “ancestralidad” y

“autenticidad” por los buscadores espirituales cosmopolitas, en entornos donde existían prácticas vinculadas a la *new age*. Este proceso ha implicado la reapropiación e introducción de discursos y prácticas neochamánicas como formas alternativas de espiritualidad, salud y experiencia de lo trascendente. Estas prácticas, por medio de la agregación de elementos de diversos orígenes y culturas, se recrean, sintetizan y se establecen en vínculo con diferentes tradiciones.

En atención a los aspectos constituyentes del neochamanismo, Juan Scuro (2018) propone entenderlo como un *dispositivo*⁴⁸, en el cual circulan saberes, prácticas, discursos e imaginarios de una espiritualidad indígena que tiene como núcleo fundamental el uso de plantas maestras (Scuro, 2016) y mecanismos de cura que se diferencian de la medicina alopática. El neochamanismo, en cuanto dispositivo, articula procesos decoloniales que implican discursos contra hegemónicos, y al mismo tiempo, es producto del proyecto de modernidad/colonialidad, en el cual se siguen operando desigualdades en relaciones de poder-saber-subjetividad.

Para Juan Scuro (2018) resulta importante plantear un *posicionamiento de frontera* (pensamiento entremedio) que vaya más allá de las dicotomías que atraviesa el dispositivo neochamanismo. Esto es, no limitar la observación y la interpretación únicamente a los extremos que idealizan o esencializan lo indígena como “bueno” y “ancestral”, o a los que encapsulan lo no indígena como moderno/colonial. Este posicionamiento conlleva una mirada crítica sobre los múltiples trazos discursivos y prácticas que circulan en el neochamanismo, para comprender de forma amplia la circulación de sus elementos (los cuales tienden direcciones tanto neocoloniales como decoloniales). El *neochamanismo como dispositivo entremedio* posibilita espacios de encuentro, de intercambio cultural y de epistemologías, que permiten a los saberes subalternizados tomar lugar contemporáneamente. Desde esta perspectiva se hace posible comprender “El potencial emancipatorio real que el dispositivo del neochamanismo pueda poner en práctica (...)” (Scuro, 2016, p.256)

⁴⁸ Juan Scuro (2016) recupera el concepto de *dispositivo* de la propuesta de Michel Foucault, Deleuze y otros autores franceses para dar cuenta del fenómeno neochamanismo, para profundizar en esta conceptualización Véase en Scuro, J. (2016).

La propuesta de Juan Scuro (2016, 2018) resulta relevante para esta investigación, ya que permite recuperar la diversidad de discursos, prácticas e imaginarios (neocoloniales o decoloniales) que se dinamizan en el fenómeno del neochamanismo. La práctica de consumo de Ayahuasca en contextos urbanos, en concreto en la ciudad de Tijuana, es practicada generalmente por sujetos no indígenas. Esta práctica ritual vincula representaciones de lo étnico en donde lo indígena y sus prácticas aparecen referidas como “ancestrales” “originarias” “auténticas”, lo cual puede ser entendido como una esencialización romantizada de lo indígena; sin embargo, estas no pueden ser reducidas a interpretaciones ingenuas, pues convocan experiencias que pueden generar procesos de subjetivación articuladas en concepciones de salud, enfermedad y bienestar que abren el campo entremedio propuesto por Juan Scuro. Debido a esto, quienes participan del ritual negocian continuamente las interpretaciones modernas, que exotizan lo indígena, con elaboraciones de un posicionamiento de frontera, que les permite apropiarse del dispositivo neochamánico, con distintos grados de reflexividad crítica. Las experiencias corporizadas de sanación y espiritualidad que expresan las mujeres que participan del ritual de Ayahuasca, requiere de perspectivas analíticas que atiendan el cuerpo, la emociones y las sensaciones. En los siguientes apartados se expondrán algunas de estas perspectivas.

2.3 Religión vivida

La sociología de la religión suele dar prioridad a las cualidades cognitivas de las religiones, tales como las creencias, los credos y las propuestas teológicas, así como a las estructuras organizacionales de las instituciones religiosas. En consecuencia, las experiencias sensoriales, que forman parte de la religiosidad vivida, son tratados como meros epifenómenos. Este es el panorama general que lleva a McGuire (2016) a plantear una aproximación fenomenológica de las religiones vividas, considerando que la sensorialidad de las experiencias religiosas se encuentran en el núcleo de las prácticas religiosas, y que su estudio, permite transitar de la perspectiva institucional de la religión (pregonada por las lecturas canónicas o por voceros especialmente designados para difundir una versión oficial de lo religioso) a la experiencia individual, ordinaria y cotidiana de lo religioso, en la cual se lleva a cabo el proceso de creación, adaptación y mezcla de prácticas y creencias, que ensamblan narrativas religiosas individuales y colectivas (Orsi, 1997).

Parte central de este proceso de apropiación y creación de una religiosidad vivida y sensorial, de especial relevancia en las formas contemporáneas de religiosidad, se hace a través de las prácticas corporizadas, las cuales enlazan el cuerpo, la mente y el espíritu. De este modo, prácticas como los ejercicios de respiración (Lyon, 1997) y la interpretación musical colectiva (Schutz, 1964) convocan memoria, sensaciones, emociones y experiencias, que dan actualidad y corporización a los aspectos simbólicos de las religiones. Se trata de una puesta en práctica de los sentidos, a partir de la atención a las sensaciones y movimientos del cuerpo, que se despliegan ya sea para la organización afectiva-temporal de la experiencia individual o para vivir la experiencia intersubjetiva de las prácticas religiosas colectivas. Con esta atención a la experiencia McGuire (2016) argumenta que, mediante la práctica y la reflexión sobre estas prácticas corporizadas, es posible enriquecer nuestro conocimiento sobre los aspectos vividos de la religión.

A propósito, el enfoque analítico de la *religión vivida*, resulta sugerente para comprender cómo la religión es vivida por las personas, particularmente desde sus perspectivas y vivencias cotidianas. Este enfoque posibilita acercarse a otros aspectos del fenómeno religioso, los cuales contemplan prácticas de vida cotidiana, lugares, objetos y seres que son sacralizados por el seguidor o practicante de alguna religión (Pereira, 2020). La religión vivida es definida como “el trabajo de los agentes y/o actores sociales en sí mismos como narradores e intérpretes (y re-intérpretores) de sus propias experiencias e historias, reconociendo que las historias que contamos sobre los demás existen junto con las muchas y variadas historias que ellos mismos cuentan” (Orsi, 1985, citado en Pereira, 2020, p. 3).

La definición de *religión vivida* reconoce la autonomía del sujeto creyente y lo posiciona como agente y autor de sus propias explicaciones que dan sentido y lugar a las creencias y prácticas de su vida cotidiana en relación con su trayectoria religiosa. En este sentido, resulta relevante atender los ensamblajes religiosos de las participantes en este estudio que permitan a su vez, dar cuenta de las formas diversas en que integran a su vida cotidiana, significaciones de lo sagrado, así como las formas en que se da un proceso de *bricolage* (Hervieu-Léger, 2008) en el que se ensamblan diversas orientaciones religiosas. Por tanto, el enfoque de la religión vivida también permite, a través de las narrativas de los creyentes, hacer visible otros espacios, objetos y prácticas que comprenden la creencia más allá de la dimensión

institucional o de la comunidad espiritual en la que se enmarcan determinadas participaciones rituales, como es el caso de las comunidades en las que se participa del consumo ritual de Ayahuasca.

Este enfoque resulta relevante para el análisis de las prácticas religiosas, ya que, a través de los relatos que las participantes expresan en relación con el consumo ritual de Ayahuasca y de otras prácticas alternativas de bienestar, se incorpora la experiencia subjetiva, corporal, emocional, sensitiva de las experiencias de sanación, espiritualidad y bienestar vividas por los individuos, tanto en el proceso ritual de toma del brebaje, como en prácticas de integración posteriores, que relacionan la experiencia del consumo de Ayahuasca con la vida cotidiana. Esto permite vincular objetos, lugares, sentidos de prácticas, y creencias de lo sagrado y trascendente a distintos ámbitos de la vida social, partiendo de la experiencia personal.

Pereira Arena (2020) señala algunos aspectos a tener en cuenta al incorporar en la investigación la perspectiva de la religión vivida. 1) Si bien, esta perspectiva centra la atención en la exploración de otros espacios, comportamientos y prácticas de experiencia de lo religioso, no excluye el vínculo con la dimensión institucional religiosa. 2) Las creencias, más allá de entenderlas en un marco institucional, forman parte central de la vida cotidiana de los sujetos creyentes. Por tanto, las creencias orientan y determinan formas de actuar, de relacionarse y de vivir la relación con lo trascendente cotidianamente. 3) La perspectiva de la religión vivida encamina la mirada a otros lugares y prácticas de la religiosidad que han sido poco estudiados, sin embargo, lo anterior no implica que no se pueda utilizar para el estudio de los lugares tradicionales de la religiosidad. En este trabajo se propone explorar las experiencias de relación con lo sagrado tanto en el contexto ritual como en la vida cotidiana desde una perspectiva fenomenológica en torno a las experiencias corporizadas. Pues como se mencionó anteriormente, es a partir del despliegue corporizado de diversas prácticas, sensaciones, emociones y creencias que se puede dar cuenta de la relación con y experiencia de lo trascendente.

2.4 Antropología del cuerpo

La espiritualización contemporánea vinculada a la lógica terapéutica proveniente de la *new age*, se torna volátil, transitoria y en transformación permanente, expresándose en múltiples formas de vivir y experimentar lo religioso. Estas experiencias de espiritualización son atravesadas por la experiencia individual y subjetiva, y suponen la centralidad de experiencias corporales y emocionales. En atención a estas experiencias corporizadas de espiritualidad, sanación y de vínculo con lo trascendente expresadas en las prácticas rituales con Ayahuasca, resulta necesario retomar los estudios de la antropología del cuerpo. En particular el paradigma del *embodiment* (1990) y los modos somáticos de atención –presentes en diversos rituales de sanación–, estudiados por Thomas Csordas (2011).

Para Csordas (1990), el paradigma del *embodiment* consiste en una perspectiva metodológica que permite abordar el estudio de la cultura y del sujeto tomando como punto de partida al cuerpo. Con relación a esto, el autor considera al cuerpo ya no como un objeto de estudio sino como el sujeto constitutivo sobre el que se produce la cultura. El proceso a través del cual el cuerpo produce la realidad sociocultural implica dos momentos (los cuales se retroalimentan entre sí). En primer lugar, está la percepción, que organiza la disposición del cuerpo frente al mundo y que permite disponer a través de un proceso de objetivación, aquello que se percibe como real (incluyendo al propio sujeto). En segundo lugar, se encuentra la práctica, como un proceso que reconstituye al sujeto y permite transformar los objetos. Ambos momentos, percepción y práctica, vistas en su continuidad, permiten colapsar los dualismos que separan mente y cuerpo, y sujeto y objeto, para proyectar como punto de partida de la experiencia formas corporizadas de ser y estar en el mundo en su relación con los otros.

En este sentido, Csordas identifica siguiendo a Merleau-Ponty (1962) tres momentos de la percepción: Primero, el cuerpo en el mundo, abierto a los diversos estímulos que lo abordan de manera pre-objetiva. Segundo, los distintos niveles de la percepción que organizan, jerarquizan y establecen relaciones. Tercero, el proceso de objetivación que produce los objetos culturales cargados de la intencionalidad de quien los percibe y constituye. Es importante notar que el momento pre-objetivo no implica posicionarse fuera de la cultura

pues el cuerpo habita un horizonte cultural, el cual se abre y transforma continuamente. La práctica es el siguiente momento de producción de la realidad sociocultural desde el cuerpo. A través de ella se movilizan procesos de estructuración con los que el cuerpo organiza sus representaciones y comportamientos en el mundo. La práctica opera sobre las estructuras objetivas producidas por la percepción al tiempo que incorpora en el cuerpo repertorios o *habitus* (Bordieu, 1977) que forman nuevas disposiciones corporizadas. De esta manera las formas en que el sujeto corporizado se sitúa en el mundo implican la continua producción de un circuito que va de la cultura (indeterminada por el momento preobjetivo) a la producción de objetos culturales en la percepción, a la organización de prácticas corporales, que a su vez configuran nuevas percepciones.

A partir de esta concepción del paradigma del *embodiment* Csordas (2010) propone la noción de Modos Somáticos de Atención, la cual le permite estudiar los “[...] modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (p.87). Con esta propuesta Csordas extiende el paradigma del *embodiment* desde la psicología antropológica en la que elabora originalmente su propuesta, hacia la conformación de una antropología del cuerpo. Esto implica integrar los procesos de percepción y práctica a un estudio de cómo prestamos atención a, y con el cuerpo en distintos ámbitos culturales, privilegiando el estudio de lo religioso, de la sanación y del ritual. De esa manera, el autor propone un modelo para entender la interrelación entre modalidades sensoriales, gestos, emociones, comportamientos, pensamientos, interacciones sociales y atribución de significados, que toman como referencia el proceso de corporización.

El análisis de las experiencias rituales de Ayahuasca vividas por mujeres desde el paradigma del *embodiment*, hace posible comprender cómo los procesos de sanación, bienestar y contacto con lo trascendente culturalmente informados, adquieren formas específicas desde y con el cuerpo. Esto implica entender las experiencias a través de la manifestación de modalidades sensoriales tales como emociones, ideas, visiones, imaginaciones, sensaciones que se expresan en el cuerpo. A sí mismo permite, tomar la corporización como punto de partida para comprender cómo las participantes orientan el sentido de sus experiencias rituales de Ayahuasca y cómo integran esas experiencias en su vida.

2.5 Procesos de subjetivación

Desde un enfoque sociológico de las teorías del sujeto, que centran el análisis en la dimensión subjetiva de los procesos sociales, la perspectiva de los *procesos de subjetivación y desubjetivación* propuestos por Wieviorka (2012) permiten el análisis de la acción social que configura al sujeto. En un primer momento Wieviorka (2012) problematiza la conceptualización planteada por Hans Joas y Alain Touraine, quienes conciben al sujeto no como actor sino en su capacidad de ser actor, de construir su propia experiencia, con facultad crítica y con la habilidad de ser responsable (p.5). Esta responsabilidad implica un sentido de vida colectiva, que lo constituye como sujeto, en tanto que considera a todo ser humano con la misma posibilidad de hacerse sujeto.

Considerando que la conceptualización del sujeto tiene límites, Wieviorka (2012) propone comprender los procesos que lo configuran. En ese sentido, plantea dos tipos de procesos para el análisis: *los procesos de subjetivación y los procesos de desubjetivación*. Los procesos de subjetivación están en relación con modalidades de actor y acción, en contraste, los procesos de desubjetivación conducen a formas invertidas del sujeto; “antisujeto” y “no sujeto”. Esta perspectiva analítica implica una caracterización de los individuos, sus condiciones (la relación con el entorno social) y las formas de actuar y no actuar que hacen posible el paso del sujeto al actor. Al respecto el autor menciona:

Au lieu de partir d'un concept finalement confus de sujet pour rendre compte de l'action, ce qu'il importe de comprendre est l'aboutissement de processus au il desquels se façonne le sujet, qui de là, à un instant donné, passera, ou non à l'action. Le sujet est alors, simultanément, ce que l'expérience ou l'action a fait, mais aussi d'ailleurs l'éducation et autres facteurs, et ce qu'il pourra faire, il est à la fois déterminé et déterminant. Le plus important n'est pas alors dans un concept nécessairement mouvant de sujet, il est dans la compréhension des processus qui conduisent à des états de sujet, comme ceux évoqués plus tôt (sujet flottant, anti-sujet, non-sujet, etc.)⁴⁹ (p. 6).

⁴⁹ [En lugar de partir de un concepto inicialmente confuso de sujeto para dar cuenta de la acción, es importante comprender la culminación de procesos en los que se configura el sujeto, quien, a partir de ahí, en un momento dado, actuará o no. El sujeto es entonces, simultáneamente, lo que ha hecho de la experiencia o la acción, pero también la educación y otros factores, y lo que será capaz de hacer, es a la vez determinado y determinante. Lo más importante entonces no está en un concepto de sujeto necesariamente en movimiento, está en la comprensión de los procesos que conducen a estados de sujeto, como los mencionados anteriormente (sujeto flotante, antisujeto, no sujeto, etc.) (Traducción propia).

Los procesos de subjetivación y desubjetivación planteados por Wieviorka (2012) permiten observar “Les processus par lesquels se construit et se transforme la conscience des acteurs, à partir de laquelle ils prennent des décisions” (p.6). En esta investigación se retoman los procesos de subjetivación para entender cómo la práctica de consumo ritual de Ayahuasca por parte de mujeres en contextos urbanos puede generar experiencias de autoconocimiento, de curación y de relación con lo sagrado. La recuperación de la perspectiva de los procesos de subjetivación permite así, comprender las acciones que realizan las participantes del ritual a partir de estas experiencias y las formas en las que éstas inciden en su construcción como sujetos (consigo mismas y con su entorno) como parte de un proceso activo de subjetivación. Las nociones de sujeto y subjetivación constituyen, por tanto, una guía para considerar el significado y sentido que le dan las participantes a sus acciones y a su existencia y que determina el resultado del proceso.

2.6 Bienestar y sanación

Entre las diversas propuestas analíticas que relacionan procesos de salud, enfermedad y cultura, se encuentran los planteamientos de Langdon y Braune Wiik (2010) quienes sugieren que toda producción subjetiva ligada a los procesos de salud y enfermedad, forma parte del sistema sociocultural total de cada contexto. Las autoras enfatizan que los diferentes sistemas médicos de atención (como la biomedicina) son sistemas culturales que definen, organizan, y dan sentido a las nociones y a las experiencias de enfermedad, salud y terapéuticas. Por tanto, señalan la centralidad analítica de la construcción del significado de las enfermedades por parte de los sujetos.

El texto de Ferraro y Barletti (2016) plantea explorar (a través de las viñetas ofrecidas en el volumen temático que prologan) desde una perspectiva antropológica la relación que existe entre las investigaciones del bienestar y los lugares, tomando a estos últimos como dimensión base a partir de la cual se revisan diversos fenómenos. La motivación para tomar en cuenta esta dimensión, parte en primer lugar de la falta de consideración en las investigaciones sobre bienestar del papel que tienen los lugares, y de que, esta dimensión tiene la capacidad de

ampliar la comprensión de la forma en que el bienestar se construye a través de un proceso cultural complejo en el que se intersecan el cuerpo, la materialidad y los espacios.

La importancia que han tomado en los últimos años las investigaciones sobre bienestar, radica en que se han implementado en políticas públicas (como en las metas de desarrollo sostenible de la Organización de las Naciones Unidas) y en los discursos académicos que las sustentan. Sin embargo, las perspectivas utilizadas siguen partiendo de definiciones poco precisas o basadas en epistemologías universalistas y abocadas a la cuantificación, que toman como referencia discursos de los centros europeos y norteamericanos, e ignoran la diversidad aportada por otros lugares y culturas.

Para respaldar esta afirmación, Ferraro y Barletti (2006, pp. 1-2) realizan una revisión de la literatura existente sobre bienestar. En este proceso descubren: un predominio de las aproximaciones psicológicas y económicas, un énfasis en los diseños que buscan medir el bienestar, y la falta de atención al papel de los lugares privilegiando la perspectiva (que tiende a la homogeneidad y universalidad) anglófona de los países ricos. Una distinción dominante en las aproximaciones psicológicas, es aquella entre el bienestar hedonista y el bienestar basado en la eudaimonia.

El primero plantea que el bienestar se alcanza a través de la búsqueda continuada de experiencias de placer y felicidad. El segundo comprende al bienestar como un proceso dinámico ligado a la actualización constante de prácticas de autorrealización, producción de significados y elaboración de propósitos. La eudaimonía también se encuentra presente en las aproximaciones económicas, como en la “paradoja de la riqueza” (Easterlin, 1974), según la cual, hay un límite en el bienestar que puede ser aportado por la riqueza y el confort material. Para las personas que están debajo de la línea de pobreza, la riqueza influye positivamente en su bienestar, pero superando cierto límite, el aumento de riqueza deja de estar correlacionado con el incremento de bienestar (Jackson, 2010). En consecuencia, el crecimiento económico pasa de ser considerado un fin en sí mismo, a un medio para el desarrollo de otros procesos que derivan en mayor bienestar.

Estas aproximaciones también se vinculan a una cuestión metodológica central, consistente en si el bienestar puede o debe ser medido, y si esa medición debe hacerse en términos objetivos o subjetivos. Esta cuestión implica diseños de investigación que se han centrado

principalmente en la producción de evidencia, mediante encuestas y experimentos, con base en las cuales se pretenden identificar las variables que inciden en el aumento o disminución del bienestar. Por diseño, estas investigaciones dejan fuera la experiencia y las capas de significado que organizan la vida cotidiana.

En consecuencia, de esta observación, es que se excluyen alternativas de bienestar ligadas a prácticas y discursos provenientes de otros lugares y contextos culturales. En consonancia con estos enfoques, el papel del lugar y la cultura en la configuración del fenómeno ha sido minorizado, debido a la naturaleza etnocéntrica de la metodología y el diseño experimental, y a la falta de herramientas para realizar comparaciones entre distintos contextos culturales. Debido a esto existe un vacío que la etnografía y la investigación antropológica pueden atender, incorporando la dimensión del lugar, en vínculo con la existencia simbólico-cotidiana y los procesos de socialización.

El modo en que se concibe el lugar se recupera de la geografía cultural y la geografía humana, las cuales han reflexionado la manera en que las personas perciben y producen los lugares a partir de relaciones, prácticas, emociones e imaginarios (Atkinson et al., 2012). Siguiendo esta dimensión se proponen tres tareas (las cuales se llevan a cabo en los ensayos compilados en el volumen): poner en cuestión las aproximaciones y modos convencionales de entender el bienestar, partir del lente analítico del lugar y de los imaginarios basados en lugares para explorar las prácticas de bienestar, y destacar las posibilidades analíticas y creativas de leer el bienestar desde enfoques específicos surgidos del estudio de los lugares.

De esta manera las autoras toman una posición académica en la que la noción de lugar es más que el contexto en el que se realiza el bienestar, se asume una concepción relacional del lugar como una dimensión que es a la vez producida por otras dimensiones y productora de otras dimensiones, y se pone atención al rol que tiene la creación/producción de lugares en la sensación de bienestar de las personas.

CAPÍTULO III - DISEÑO METODOLÓGICO

En este capítulo se presenta el diseño metodológico que corresponde con el objetivo principal de la propuesta de investigación, el cual, consiste en comprender cómo se relacionan las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca con los procesos de subjetivación y las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en estas ceremonias en la ciudad de Tijuana, B.C. Se plantea una metodología cualitativa, la cual da importancia a “la interacción personal/grupal de las mediciones simbólicas de la vida social en cuanto estructuras significantes” (Ortí, 1999, p.89). La metodología cualitativa tiene una orientación etnográfica, esto refiere a una disposición de involucramiento por parte del investigador en el contexto y con los sujetos de estudio para profundizar en la interpretación del fenómeno que se estudia.

El investigador como principal instrumento de investigación en el campo se dispone a una forma de socialización y de construcción de conocimiento, que implica la actividad perceptiva de todo su entorno a través de “la manera en que aprecia la realidad a partir de su experiencia y la potencialidad de sus sentidos expresada en su corporeidad y sensibilidad vital” (Ameigeiras, 2006, p. 118). Esta disposición conlleva al ejercicio de dar sentido a la realidad vivida por el investigador, en relación con los otros, desde un compromiso ético que distingue el carácter relacional de la investigación social con el objetivo de generar conocimiento de un sistema socio-cultural.

De esta forma, el enfoque etnográfico implicó profundizar en las interacciones e interrelaciones sociales. Su elección favoreció en lograr los objetivos propuestos con anterioridad, en tanto que permitió conocer, describir y analizar las ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas de las mujeres que participan del consumo ritual de Ayahuasca en Tijuana. De la misma forma, se identificaron los sentidos y los significados que orientan las acciones de las participantes en relación a la práctica ritual, así como los sentidos y significados que adquieren las experiencias corporizadas con Ayahuasca vinculadas a sus trayectorias de salud, bienestar y espiritualidad, además permitió conocer el vínculo de estas experiencias con sus construcciones identitarias de género.

Con el propósito de llevar a cabo el trabajo de campo desde un enfoque etnográfico primero fue necesario conocer el panorama general de la oferta de Ayahuasca en la ciudad (modalidades de oferta, espacios y grupos que organizan ceremonias de Ayahuasca) con la finalidad de conocer, y elegir a partir de los criterios de selección de esta investigación⁵⁰, la organización de prácticas rituales y contactar con colaboradores del estudio. En relación al material empírico, el estudio se realizó en tres fases, la primera fase de carácter exploratorio, permitió identificar algunos espacios y grupos en Tijuana que organizan rituales de Ayahuasca, también permitió contactar y generar familiaridad con quienes administran estos espacios y con quienes los visitan regularmente. La segunda fase correspondió a realizar una etnografía digital que permitió continuar la identificación de otros grupos y espacios que ofertan Ayahuasca en la ciudad, mediante la revisión de páginas web y redes sociales principalmente Facebook, y permitió distinguir *Centros de Atención Terapéutica de Grupos Itinerantes* que ofrecen Ayahuasca. Además, permitió conocer dinámicas y modalidades de oferta de Ayahuasca, práctica que tiene una fuerte presencia en las redes socio digitales. La tercera fase correspondió al trabajo etnográfico que permitió acceder a las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca vividas por mujeres.

Se consideró trabajar con un Centro de Atención Terapéutica (CAT), el cual dispone de un establecimiento físico en donde se organizan diversas prácticas terapéuticas de salud y sanación, entre las cuales se incluye la práctica ritual de Ayahuasca. Este acercamiento permitió conocer la dinámica social terapéutico/espiritual del CAT y la relación e interacción de las participantes que asisten al lugar. Los criterios principales de selección fueron, por una parte, la popularidad de su página de *Facebook*, la cual, cuenta con un número mayor de *likes* y de seguidores en comparación con otras páginas de FB que tienen otros CAT, ubicados en la ciudad de Tijuana. El número de *likes* y de seguidores permitió constatar un interés en el contenido y las publicaciones del Centro a través de su página de FB y un flujo de usuarios constante en los servicios que oferta. Así mismo, se tomó en cuenta la relación previa con dos informantes clave que visitaban regularmente este espacio.

⁵⁰ Los criterios de selección se relacionan con estándares mínimos de seguridad en torno a la práctica de Ayahuasca. Los cuales se expondrán con más detalle más adelante.

A través del contacto con la fundadora del lugar, fue posible conocer los motivos que llevaron a la creación de este espacio, los cuales se vinculan a su trayectoria de búsqueda de bienestar y espiritualidad. De igual forma, fue posible conocer la articulación de la práctica de Ayahuasca con las diversas prácticas terapéuticas y de mantenimiento de la salud que se promueven en ese centro, y facilitó realizar una caracterización de las personas que llegan al lugar y al mismo tiempo, fue posible contactar con informantes clave y con las colaboradoras del estudio.

Es importante mencionar que el protocolo de esta investigación fue sometido al Comité de Bioética del Colegio de la Frontera Norte, y fue aprobado por el mismo. En dicho documento se proporcionaron los criterios de selección e inclusión que se tomaron en cuenta para la elección de los espacios y grupos que organizan ceremonias de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana y de las participantes del estudio. Al respecto, se siguieron las recomendaciones de la guía elaborada por la Fundación ICEERS (*International Center for Ethnobotanical Education, Research and Service*, 2019). La cual, ofrece una recopilación de buenas prácticas y criterios de seguridad en torno a la práctica de Ayahuasca en contextos no amazónicos.

En ese sentido se consideró para el estudio, los Centros de Atención Terapéutica (CAT) y los Grupos Itinerantes (GI) que incluyeron protocolos que anteceden las tomas de Ayahuasca, los cuales corresponde a la facilitación de información detallada y objetiva previa a la sesión, sobre la farmacológica del brebaje, así como de sus riesgos y contraindicaciones. También, se consideró que tuvieran en cuenta aspectos de exclusión de participación en la práctica, como aquellas personas con antecedentes psiquiátricos de tipo psicótico: esquizofrenia, trastornos de personalidad, o que usan antidepresivos u otros *phármaka* (contraindicados en el caso de querer tomar Ayahuasca), y se consideró la organización de sesiones con grupos reducidos, con no más de treinta participantes por sesión, este último aspecto se vincula a una atención oportuna de quienes participan de la práctica ritual.

También se consideró como un elemento imprescindible que la práctica de Ayahuasca se llevará a cabo en un contexto ritual en los Centros de Atención Terapéutica y con los Grupos Itinerantes y participantes del estudio. Así mismo, en el proceso de investigación se siguieron los protocolos éticos de investigación respetando la participación voluntaria de las personas, se obtuvo el consentimiento informado de cada una de las colaboradoras del estudio, y en

atención a la confidencialidad de las participantes del estudio y de la información proporcionada en las entrevistas se procedió a la anonimización a través del uso de claves y el cambio de nombres personales en el registro y en el análisis de la información. Así también, se siguieron los protocolos éticos de Page y Singer (2010a; 2010b) al respecto de la investigación sobre sustancias y usuarias.

3.1 Sujetos de estudio

El perfil de las colaboradoras de la investigación corresponde a mujeres mayores de 18 años, que participaron en una o en varias ceremonias de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana. Los criterios de heterogeneidad que se tomaron en cuenta son: edad, ocupación laboral, escolaridad, identificación religiosa, clase, etnia, identidad de género. Enseguida se muestran las características principales de quienes se entrevistaron (ver Tabla 3) y se incluye información sobre las prácticas espirituales/religiosas en las que han participado además de la práctica ritual de Ayahuasca, también se consideró relevante el tiempo de participación en los rituales de Ayahuasca y el rol dentro de la ceremonia.

Tabla 3. Perfil de colaboradoras del estudio que participan de la práctica ritual de Ayahuasca en Tj.

Perfil de colaboradoras del estudio									
Pseudónimo	Edad (años)	Ocupación laboral	Escolaridad	Identificación religiosa	Trayectorias de bienestar (Prácticas espirituales/religiosas en las que han participado, además de la práctica ritual de Ayahuasca)	Identidad de género	Tiempo de participación en los rituales de ayahuasca	Rol dentro de la ceremonia	
María	50	Administradora de un CAT, provee servicios de masajes de relajación/sanación y terapias con ventosas.	Educación media superior	Gran espíritu	Camino Rojo (temazcales, búsquedas de visión, pipa sagrada, danza de la luna) rapé, rituales con Peyote, Kambo, arte terapia, constelaciones familiares, Bufo Alvarius, geometría sagrada, sonoterapia, astrología, reiki,	Mujer	15 años	Participante del ritual y Administradora de Centro de Atención Terapéutica	
Diana	29	Técnica en computación e informática, Docente y Provee servicios terapéuticos con el uso de cuarzos.	Estudios de Posgrado	Espiritual sin afiliación religiosa	Cuarzos, yoga, meditación, yoga de la risa, constelaciones familiares, coaching espiritual, Cannabis Sativa, Peyote, astrología, terapia de runas, geometría sagrada, Cábal, temazcales, angelología, péndulo, reiki, pipa sagrada.	Mujer	5 años	Participante del ritual	
Artemisa	38	Facilitadora urbana no indígena de Ayahuasca y médica veterinaria zootecnista	Educación superior	Espiritual Pachamamita	Temazcales, búsquedas de visión, Peyote, Bufo Alvarius, Cannabis Sativa, Hongos Psicobios, DMT, shanga, dieta con plantas medicinales, reiki, canto, meditación.	Mujer	8 años	Participante del ritual y Facilitadora no indígena y urbana de ayahuasca	
Gabriela	28	Química Farmacobióloga Docente	Educación superior	Creyente sin afiliación religiosa	Yoga, meditación, temazcales, Cannabis sativa, sonoterapia, peyote, bufo alvarius, astrología, reiki, pipa sagrada.	Mujer	5 años	Participante del ritual	
Cristina	43	Asistente de profesora de preescolar y primaria Ayudante en la ceremonia de ayahuasca con grupos Shipibo-Conibo.	Educación media	Gran espíritu	Runner, danzante independiente, bufo alvarius, hongos psicobios, rapé, peyote, búsqueda de visión, temazcales.	Mujer	3 años	Participante del ritual Ayudante de ceremonia de ayahuasca y en proceso formativo para dirigir ceremonias de ayahuasca.	
Xóchitl	33	Licenciada en Ciencias de la Comunicación Docente Artista textil	Estudios de posgrado	Creyente sin afiliación religiosa	Aromaterapia, meditación con plantas temazcales, geometría sagrada Masajes, tanatología, bufo alvarius, hongos psicobios, rapé, peyote, Cannabis Sativa, DMT, LSD, MDMA, herbalismo mágico, sonoterapia, carta astral.	Mujer	3 años	Participante del ritual	
Aurora	42	Diseño gráfico Docente	Educación superior	En Dios y en la Tierra.	Grupos de madre, yoga, meditación, filosofía, círculo de mujeres, reiki, flores de bach, aceites esenciales, acupuntura	Mujer	2 años	Participante del ritual	

Fuente: elaboración propia, 2022

La técnica que permitió contactar con las colaboradoras del estudio, se realizó a través de la técnica conocida como -bola de nieve-, la cual consiste en que los sujetos de estudio conduzcan con otros posibles colaboradores y así, sucesivamente. Se inició con dos participantes con las que ya se había establecido un vínculo. Esta técnica permitió el contacto con quienes llevan más tiempo en la práctica ritual y con quienes tienen una participación más reciente (2 años a 15 años de participación en los rituales de Ayahuasca). Además de la relación con participantes del ritual de Ayahuasca, esta técnica también permitió contactar con quienes tienen un rol específico en la dirección del ritual de Ayahuasca (facilitadoras no indígenas urbanas, equipo de contención y músicas del ritual).

A partir de la información proporcionada por informantes clave y colaboradoras del estudio se identificaron otros Centros de Atención Terapéutica y Grupos Itinerantes que ofrecen Ayahuasca en la ciudad de Tijuana, esto favoreció conocer diversas modalidades de la práctica y experiencias de sanación, espiritualidad y bienestar relacionadas con las modalidades del ritual. El número de entrevistadas correspondió a la disponibilidad que mostraron las participantes y quienes cumplían el perfil de selección de acuerdo a los protocolos éticos de los CAT (personas sin antecedentes psiquiátricos, como esquizofrenia, trastornos de personalidad o que usaran antidepresivos).

3.2 Temporalidad del estudio

Cómo ya se mencionó, esta investigación se realizó en la ciudad de Tijuana, Baja California iniciando en septiembre del año 2020 al año 2022. Durante este periodo de tiempo (a pesar de la contingencia sanitaria) se observó una multiplicidad de ofertas de prácticas rituales de Ayahuasca en la ciudad a través de la plataforma de Facebook, incluso se constató que en este período varios facilitadores abrieron páginas de Facebook para ofertar el servicio de rituales de Ayahuasca, los cuales se organizan por diversos grupos en los que participan actores; individuales y colectivos.

En cuanto a la temporalidad, el fenómeno del consumo ritual de Ayahuasca se exploró a través del análisis de los relatos de mujeres. Por medio de estos relatos, se exploraron sus trayectorias de participación en rituales de Ayahuasca, así como otros periodos de su vida que antecedieron y fueron considerados por las participantes relevantes o vinculados a las

significaciones que adquiere la experiencia del consumo ritual de Ayahuasca para sí mismas y sus proyectos de vida. En este proceso fue relevante considerar la sucesión temporal de los eventos pasados, presentes y futuros en sus narrativas, las cuales se entranan de forma multidimensional, en términos de salud, espiritualidad y en la construcción de bienestar en las mujeres. Esto abre la temporalidad del estudio a la consideración de los acontecimientos relevantes en las identidades narrativas.

3.3 Implicaciones en el desarrollo de trabajo de campo durante la pandemia

El desarrollo del trabajo de campo durante los primeros meses de confinamiento se llevó a cabo en las plataformas digitales. Lo cual, permitió explorar e identificar la oferta de ceremonias de Ayahuasca y distinguir diversas modalidades de rituales que se difunden en plataformas socio digitales (regularmente en la plataforma de Facebook, Instagram y algunas páginas web de los centros).

La llegada a la ciudad de Tijuana y la participación en las actividades presenciales de campo se planearon tomando en cuenta el semáforo epidemiológico y las recomendaciones de la Secretaría de Salud. La espera por las condiciones adecuadas para participar en encuentros presenciales era necesaria, debido a que el tema implicaba procesos íntimos y vivencias personales, relacionadas a los procesos de sanación y espiritualidad, que no podían tratarse solamente a distancia. Esto debido a que hacía falta generar la suficiente confianza, a través del contacto personal, cara a cara con las colaboradoras de la investigación. Tras este contacto presencial, fue posible dar seguimiento a su participación utilizando formatos digitales, como WhatsApp y mensajería por Facebook.

Por otra parte, con quienes se había establecido una relación con anterioridad, fue complicado concretar las reuniones en las fechas propuestas, ya que las colaboradoras se encontraban atendiendo situaciones complicadas de índole prioritario: familiares enfermos, cambios de trabajo, despidos injustificados, adaptaciones a las modalidades virtuales de trabajo. Por lo tanto, las reuniones que acordábamos en principio se postergaron hasta que sus diversas situaciones se resolvieron.

Para el traslado a los Centros de Atención Terapéutica se privilegiaron medios de transporte que no implicaran aglomeraciones de personas, como taxi, automóvil particular (servicio de Uber), y algunas veces caminando.

Es de destacar que los CAT siguieron funcionando durante la contingencia, tomando medidas, como organizar sus actividades en espacios al aire libre, reducir el número de personas y solicitar a aquellos que tuvieran síntomas sospechosos de SARS-CoV-2, no acudir a los eventos. Otro dato importante es que muchos de los asistentes, que continuaron yendo a los servicios de Centros de terapias alternativas consideraban las terapias ofrecidas por los Centros, (temazcales y consumo de enteógenos) como alternativas terapéuticas para el tratamiento y prevención del SARS-CoV-2.

3.4 Técnicas de investigación y propuesta analítica

Como se mencionó previamente, esta investigación parte de una metodología cualitativa con enfoque etnográfico, por ello las técnicas de investigación que permitieron la recolección de información, la sistematización de los datos, el análisis y la reconstrucción del fenómeno social delimitado en los objetivos de esta propuesta, se desarrollaron en las siguientes fases.

- Exploración inicial de campo a través de la participación en temazcales.
- Etnografía digital a través de la cual se identificó la oferta y modalidades de rituales de Ayahuasca en Tijuana.
- Etnografía en un Centro de Atención Terapéutica y el acceso a las experiencias de Ayahuasca vividas por las colaboradoras del estudio.

La exploración inicial de campo consistió en visitar tres Centros de terapias alternativas que organizan, además de las ceremonias de Ayahuasca, otras prácticas de diversos orígenes. Las referencias de estos Centros fueron sugeridas por dos informantes clave con quienes ya se mantenía el contacto. Cabe aclarar que estos Centros mantienen un perfil bajo, esto quiere decir, sin elementos visibles que permitan identificar su ubicación en el espacio público, sus fachadas no se distinguen de las casas habitación de las zonas en las que se encuentran y para llegar a estos lugares se siguieron las direcciones que se comparten en sus redes socio

digitales. El objetivo de esta primera etapa fue generar familiaridad con quienes administran estos espacios y con quienes los visitan regularmente.

La primera inmersión a campo consistió en participar en los rituales de temazcal organizados en los tres Centros que se identificaron en esta etapa. La participación en los rituales de temazcal correspondió a tres razones. 1) Esta práctica se encuentra vinculada a la medicina tradicional de origen indígena, por lo que se consideró que quienes participaran de esta práctica también podrían estar interesados en el ritual de consumo de Ayahuasca, por ello, constituía una vía para contactar colaboradoras potenciales. 2) Esta práctica forma parte de los ensamblajes terapéutico-espirituales que definen las trayectorias en espiritualidades alternativas en la ciudad de Tijuana. 3) En mi posición como investigadora, resultó importante este primer acercamiento a campo, ya que dio lugar a un reconocimiento mutuo entre la investigadora y las colaboradoras potenciales.

En esta etapa exploratoria de campo se comenzó a ubicar la oferta de ceremonias de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana. En principio se constató que en esta ciudad las convocatorias a la práctica ritual de Ayahuasca no se publicitan en espacios públicos a través de carteles impresos, como sí sucede en los espacios públicos de otras ciudades (por ejemplo, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México). Los establecimientos destinados a estas prácticas de terapias alternativas mantienen un perfil bajo, ya que generalmente no hay elementos que los distinga de otras casas habitación en los lugares en donde se encuentra. En su mayoría, estos centros de terapias son también las viviendas de quienes los administran. En cuanto a la realización de las actividades, los administradores destinan áreas, generalmente los patios (en donde se realizan los temazcales, los rituales de Ayahuasca y otras actividades) y las salas de estar (en donde se realizan talleres de tarot, de astrología, terapias de ventosas, etc.).

También en esta fase fue posible conocer algunas dinámicas entre facilitadores de rituales y los administradores de los centros de terapias alternativas, quienes organizan en conjunto la programación de actividades de los centros (fechas, costos, diseños de publicidad), por otra parte, las y los usuarios de estos centros, que asisten regularmente a estos espacios, los administradores y facilitadores de talleres y rituales conforman comunidades de práctica en

los circuitos de terapias alternativas como por ejemplo (danza de la luna, búsqueda de visión, temazcales).

La exploración a campo permitió comenzar a caracterizar el tipo de personas que asisten a estos espacios generalmente profesionistas (profesores, arquitectos, empresarios, programadores), estudiantes universitarios y diversos profesionales de la salud, regularmente de clase media alta, quienes se encuentran entre los 25 y los 60 años de edad, con un promedio de edad de 37 años. Finalmente, este primer acercamiento a campo permitió establecer vínculo con algunas informantes y colaboradoras del estudio.

Como segunda fase, la técnica de etnografía digital (Varis, 2014) permitió explorar e identificar la oferta de ceremonias de Ayahuasca y distinguir diversas modalidades de rituales, los cuales se difunden en plataformas socio digitales (regularmente en la plataforma de Facebook, Instagram y algunas páginas web de los centros) por los cuales se difunden productos, servicios, y en donde se comparten modos de vida vinculados a las prácticas de bienestar y espiritualidad en torno a la Ayahuasca. Así mismo se participó en mesas de diálogo virtuales, talleres y otros espacios de aprendizaje en línea, lo cual permitió indagar en la diversidad de prácticas que orientan el ritual de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana, así como conocer distintas perspectivas de uso terapéutico de facilitadores y participantes de las ceremonias.

La descripción de la oferta de Ayahuasca brinda un panorama general de la inserción de esta práctica en la ciudad. Se identificaron en total 17 centros y colectivos que ofertan Ayahuasca en la ciudad de Tijuana, a través del seguimiento de sus páginas oficiales en Facebook e Instagram, se distinguieron las características y las particularidades de estos grupos, lo cual permitió clasificarlos en Centros de Atención Terapéutica (CAT) y Grupos Itinerantes (GI).

Los CAT, cuentan con espacios físicos abiertos al público, en donde brindan una diversidad de servicios de terapia alternativa además de la organización de rituales de Ayahuasca. Los Grupos Itinerantes, son facilitadores/as no indígenas, urbanos/as de Ayahuasca y de otros rituales de tradición indígena que residen en la ciudad de Tijuana, estos no cuentan con un espacio físico abierto al público. En cambio, movilizan sus servicios en los circuitos de terapias alternativas que conectan los Centros de Atención Terapéutica ubicados en la ciudad

de Tijuana. Se consideró identificar a las/los facilitadores urbanos no indígenas como Grupos Itinerantes, ya que movilizan sus servicios con el apoyo de otros integrantes, quienes regularmente se encargan de atender medios de comunicación, preparativos para el ritual y de los cuidados durante el ritual de Ayahuasca (aplicación opcional de rapé, aplicación de aguas floridas, cantos medicina, atención personalizada durante el ritual), entre otras actividades.

Además, fue posible identificar a las y los médicos tradicionales indígenas y facilitadores no indígenas urbanos provenientes de diversos países de Sudamérica, principalmente de Perú, Colombia y Brasil, que llegan a la ciudad de Tijuana para realizar rituales de Ayahuasca. También se constataron diversos vínculos transnacionales de formación para facilitadores urbanos de Ayahuasca en los que participan médicos tradicionales indígenas en Perú.

Las modalidades de oferta de Ayahuasca que se identificaron en esta fase refieren a las formas en las que se representan y difunden las convocatorias del ritual de Ayahuasca en las redes socio digitales de los CAT y los GI. Generalmente estos centros y grupos difunden la práctica de consumo de Ayahuasca asociada como práctica ancestral e indígena proveniente de la Selva Amazónica, se destaca como medicina natural y se enfatiza sus usos terapéuticos apoyados de información sobre la farmacología del brebaje. Por otra parte, también fue importante distinguir que la inserción de la práctica de Ayahuasca a los circuitos de terapia alternativa en la ciudad de Tijuana, se vincula con otras prácticas también de origen indígena (resaltan las relacionadas al Camino Rojo y el consumo de otros enteógenos) como aquellas de relacionadas a otras tradiciones (reiki, tarot, astrología, geometría sagrada, filosofías toltecas, andinas, yoga, acupuntura, flores de *bach*, angelología, constelaciones familiares, entre otras), todas con la finalidad de un desarrollo personal integral.

En ese sentido, las prácticas rituales de tomas de Ayahuasca hacen parte de circuitos más amplios de rituales de diversas procedencias, por tal motivo, se elaboró una lista de las actividades que se programan en los CAT y en los GI, además de la práctica ritual de Ayahuasca con la finalidad de comprender cómo se articula la práctica de Ayahuasca en un conjunto más amplio y variado de prácticas de sanación *new age*. En esta fase, también fue posible constatar que los rituales de Ayahuasca, se convocan abiertos al público en general, también se ofertan ceremonias privadas, y en los primeros meses de pandemia fue visible la

oferta de Ayahuasca con la modalidad de servicio a domicilio. Las distinciones que aquí se presentan y en el capítulo contextual, son importantes ya que permiten tener un panorama sobre la oferta de Ayahuasca en Tijuana a la que acceden las mujeres de este estudio y que, a su vez, inciden en sus experiencias corporizadas de la práctica ritual.

Por último, fue posible distinguir en las páginas de Facebook de los CAT y los GI, la circulación de otros tipos de productos en torno a la Ayahuasca: venta de microdosis de Ayahuasca, camisetas con diseño alusivos y arte relacionado a las visiones que cataliza este enteógeno. También se logró una aproximación general a la interacción social en estos contextos virtuales, en los cuales se comparten experiencias de usuarios, se reseñan la guía de diferentes facilitadores de Ayahuasca, se publican videos, memes e información general sobre el brebaje.

La tercera fase correspondió a la selección del CAT, en donde se llevó a cabo la observación participante en una ceremonia de Ayahuasca, además de otras actividades realizadas en este Centro. En esta etapa se estableció el contacto y se fortaleció el vínculo con mujeres que participan del ritual de Ayahuasca, lo cual permitió posteriormente realizar las entrevistas cualitativas a profundidad. La técnica de observación participante⁵¹ implicó la experiencia directa e incorporada de registro del fenómeno de estudio a través de la sistematización de un diario de campo (Ameigeiras, 2006). A este respecto, se participó e hizo registro de observación de la práctica ritual⁵² del consumo de Ayahuasca y de otras actividades como temazcales y talleres organizados en este Centro.

El objetivo de la utilización de esta técnica permitió conocer cómo se articula la práctica ritual de Ayahuasca con otras prácticas alternativas de salud y de espiritualidad que se organizan en el Centro (generalmente, las prácticas que se organizan en este Centro, son también prácticas que forman parte de la trayectoria de búsqueda de bienestar de la fundadora y administradora del centro). También, fue posible conocer sobre la incorporación de la

⁵¹ Se tomaron en cuenta algunas adaptaciones debido a la contingencia sanitaria (Rivera Sánchez y Odgers, 2021). Por ello algunas de las entrevistas se realizaron en línea y algunos registros etnográficos se redefinieron a través de la realización de etnografía digital.

⁵² Para la escritura de los reportes y el análisis de los rituales se tomarán las recomendaciones de Bervig Valentine y Matsumoto (2001).

práctica de Ayahuasca a las trayectorias de búsqueda de bienestar de las usuarias de este centro.

La observación participante dio posibilidad de conocer cómo se organiza, se práctica y se significa el ritual de Ayahuasca en ese CAT en particular (en esa ocasión, el ritual fue facilitado por una médica y un médico de la etnia Shipibo-Conibo procedentes de Perú, quienes llegan a Tijuana y al Centro cada dos meses aproximadamente). Lo cual comprende la dinámica de organización entre médicos tradicionales indígenas, administradores del Centro de Atención Terapéutico y asistentes del ritual, en cuanto a las dinámicas de pago, la disposición de asistentes en el espacio, la distribución de elementos rituales en la ceremonia y asistencia durante el ritual (esta información se profundizará en el quinto capítulo). También se confirmó que la asistencia de mujeres a este ritual fue relativamente mayor que la de los hombres, información que también es referida por algunas colaboradoras quienes han participado en distintos espacios en los rituales de Ayahuasca.

Asimismo, se observó que las participantes, en su mayoría, llegan acompañadas de familiares, amigos y terapeutas al ritual. Fue posible constatar el lugar de procedencia de los/as asistentes, a través de las pláticas informales antes de comenzar el ritual y en el cierre del ritual a partir de la actividad de círculo de palabra grupal. Las/os asistentes provinieron de Mexicali, Rosarito, Tecate, Ensenada, de diversas colonias de la ciudad de Tijuana, de los Ángeles California, y se obtuvo información sobre algunas características de las asistentes, como el rango de edad y profesión.

Las/os participantes mencionaron que tuvieron conocimiento de la ceremonia a partir de seguir la página oficial del centro en Facebook, y también mencionaron haber recibido buenas referencias en cuanto a que éste cuenta con un jardín amplio y abierto (con diversas plantas, árboles, un estanque de peces *goldfish*, un temazcal y un espacio central en donde se realizan los diversos rituales y talleres). Este aspecto sobre las características del lugar, resulta también muy importante para las participantes en el momento de decir dónde y con quién participar en las tomas de Ayahuasca. Algunas de ellas cuentan haber tenido malas experiencias, en otros espacios, que relacionan con la falta de cuidado del espacio ritual (algunos facilitadores urbanos no indígenas, alquilan casas en renta, sólo para hacer las tomas de Ayahuasca).

Los diálogos informales con las diversas personas que asistieron al ritual permitió ampliar el panorama sobre las razones de participación en las tomas de Ayahuasca y conocer sobre los preparativos, expectativas y representaciones que tenían sobre el brebaje previos a la toma. Se encuentran quienes participaron por sugerencia de su psicoterapeuta, quien incorporó las tomas de Ayahuasca como una de las fases de la terapia, otras participaron por sugerencias de sus parejas quienes habían tomado Ayahuasca con anterioridad y les habían platicado sobre sus vivencias, lo cual las animó a que participaran, entre ellas se encuentra Ana⁵³ de 28 años de edad, que incluye a su repertorio de búsqueda de bienestar los masajes faciales, la práctica de reiki y se auto adscribe a la religión Yoruba. Ana participó por primera vez en un ritual de Ayahuasca y tuvo como propósito comunicarse con uno de sus *orishas*.

Por otra parte, se encuentran quienes, específicamente van a sanar experiencias traumáticas, como abortos, abusos sexuales y deportación. También se encuentran quienes van a sanar la dependencia a sustancias (metanfetaminas). Así también, hubo quienes decidieron participar de la toma de Ayahuasca como parte de su recuperación tras haber vivido mucho estrés laboral, que las llevó a padecer a lo que llamaron como *burnout* ⁵⁴. Por otra parte, se encuentran quienes participaron para superar depresiones y procesos de duelo de algunos familiares que fallecieron por COVID-19 y quienes llegaron a comunicarse con familiares desaparecidos. También se distinguió a participantes que tras años de experiencia en las tomas de Ayahuasca llegaron específicamente a sanar su linaje femenino y continuar con sus procesos de autoconocimiento. Finalmente, se distinguieron las participaciones por curiosidad, para aprender de las enseñanzas que les da el brebaje, y los motivos que relacionan procesos de creatividad.

⁵³ Con Ana, sólo se platicó de forma informal el día de la ceremonia de Ayahuasca, en donde se realizó observación participante.

⁵⁴ De acuerdo con Saborío Morales y Hidalgo Murillo (2015) el Síndrome de Burnout (SB), se describe como una forma de estrés crónico que afecta la calidad de vida, la salud mental y puede poner en riesgo de muerte a la persona que lo padece. Los síntomas son “agotamiento emocional, la despersonalización y la disminución del desempeño personal” (P.1)

Entrevistas en profundidad

La realización de entrevistas en profundidad permitió atender la producción discursiva subjetiva de las colaboradoras del estudio y su vivencia individual en relación con su contexto, tiempo y espacio histórico específico (Noya, 1995). Así mismo esta técnica, como constructo comunicativo, permitió que las participantes reconstruyeran sus experiencias a través del relato que realizan sobre sí mismas en relación a diversos eventos biográficos que consideraron importantes vinculados a sus búsquedas de sanación, espiritualidad y bienestar.

Las expresiones individuales dan cuenta de sus motivaciones y de sus orientaciones culturales y psicosociales que orientan sus prácticas (Vela, 2001, p.65). En ese sentido, el acceso a sus narrativas permitió conocer sus experiencias en relación a sus búsquedas personales de bienestar, las cuales implican concepciones personales de formas de entender y atender la salud, la enfermedad y el bienestar, a su vez estas concepciones definen las prácticas de terapias alternativas que incorporan a sus repertorios. También fue posible conocer los motivos que las llevaron a participar de la práctica ritual de Ayahuasca y cómo articulan esta práctica ritual con diversas prácticas que conforman sus trayectorias terapéutico espirituales. Así mismo, fue posible conocer los afectos, los sentidos y los significados que adquieren las experiencias corporizadas con Ayahuasca, las cuales comprenden emociones, sensaciones, que se experimentan desde el cuerpo en relación con procesos de subjetivación.

Por tanto, la finalidad de la utilización de esta técnica consistió en acceder a las narrativas de las mujeres para atender a los objetivos de esta investigación. Los cuales consisten en 1) comprender cómo se vinculan las experiencias corporizadas de salud y espiritualidad de mujeres a partir de la práctica de consumo ritual de Ayahuasca, 2) analizar la articulación del consumo ritual de Ayahuasca con otras prácticas alternativas de sanación y bienestar desde la experiencia de las mujeres y 3) identificar la relación entre las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar vividas por mujeres y su construcción sociocultural de género.

Se realizaron un total de siete entrevistas en profundidad a diversas mujeres, quienes tienen diversos roles en la práctica ritual (facilitadoras no indígenas urbanas, en formación como facilitadoras y participantes en general que han llevado la práctica ritual de 2 a 15 años).

Estas entrevistas estuvieron orientadas por una guía de entrevista, la cual consistió en explorar las siguientes temáticas: concepciones de salud, enfermedad y bienestar, prácticas de bienestar y trayectorias terapéutico-espirituales, motivos por los cuales participaron en las tomas de Ayahuasca, experiencias corporizadas con Ayahuasca (sanación, espiritualidad y bienestar), la relación de estas experiencias con su construcción sociocultural de género y los sentidos y significados que adquieren estas experiencias de Ayahuasca en sus vida cotidiana vinculados a procesos de subjetivación.

También se tomaron en cuenta algunos datos sociodemográficos: clase, etnia, identidad sexual, edad, escolaridad, ocupación laboral, e identificación religiosa. En promedio se realizaron 18 sesiones con una duración aproximada de una hora mínimo y 4 horas máximo, cada entrevista aproximadamente llevó entre dos hasta cuatro sesiones.

Tabla 4. Ejes temáticos de la guía de entrevista, 2021-2022
Concepciones de salud, enfermedad y bienestar
Prácticas de bienestar y trayectorias terapéutico-espirituales (articulación del consumo ritual de Ayahuasca con otras prácticas alternativas de sanación)
Motivos por los cuales decidieron participar en las tomas de Ayahuasca y los motivos por los que siguen participando o no.
Experiencias corporizadas con Ayahuasca
Relación entre las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar vividas por mujeres y su construcción sociocultural de género.
Sentidos y significados que adquieren estas experiencias en su vida cotidiana y en sus trayectorias de búsqueda de bienestar vinculados a procesos de subjetivación.
Elaboración propia, 2021

Sistematización y análisis de la información

En relación al proceso de sistematización y análisis de la información, en primer lugar, se transcribieron las entrevistas, se definieron los códigos y las categorías de análisis que se usaron como puntos de partida para sistematizar la información. Las categorías y códigos se definieron en función de los objetivos propuestos en el estudio y la información que emergió en las entrevistas.

Tabla 5. Temáticas que se eligieron para definir las categorías analíticas

Temáticas	Categorías analíticas
Concepciones personales de salud, enfermedad y bienestar	Concepciones personales de salud, enfermedad y bienestar
Prácticas de bienestar y trayectorias terapéutico-espirituales (articulación del consumo ritual de Ayahuasca con otras prácticas alternativas de sanación)	Trayectorias terapéutico-espirituales
Motivos por los cuales decidieron participar en las tomas de Ayahuasca y los motivos por los que siguen participando o no.	Motivaciones para participar
Experiencias corporizadas con Ayahuasca (entre las cuales también pueden ser experiencias de sanación y de espiritualidad, a partir de emociones, sensaciones, visiones que se experimentan desde el cuerpo).	Procesos de embodiment y modos somáticos de atención
Sentidos y significados que adquieren estas experiencias en su vida cotidiana y en sus trayectorias de búsqueda de bienestar vinculados a procesos de subjetivación.	Procesos de subjetivación
Elaboración propia, 2021.	

El análisis de las entrevistas a profundidad se hizo en función de los objetivos de esta investigación y se llevó a cabo desde la perspectiva de las identidades narrativas de Molly Andrews (2002), quien comprende que el acto de narrar entrama el significado de la experiencia vivida. El ser humano constantemente requiere de narrarse para comprender, explicar, comunicarse e interpretarse; por lo tanto, la importancia de las narrativas no sólo reside en que permite atribuir significados y orientar el sentido de la experiencia, sino, en que permite al ser humano constituirse a sí mismo como parte de un proceso histórico determinado. El análisis llevó a la organización de los capítulos 4 y 5, los cuales responden a los objetivos planteados.

CAPÍTULO IV OFERTA TERAPÉUTICA DE AYAHUASCA EN TIJUANA: LA ABUELITA PARA SANAR CON AMOR

Este capítulo ofrece un panorama general de las características y dinámicas de los Centros de Atención Terapéutica y los Grupos Itinerantes que organizan rituales de Ayahuasca y que forman parte de los circuitos de terapia alternativa de la ciudad de Tijuana. De igual forma, se presentan las características de la oferta de Ayahuasca (representaciones y el marco general de su difusión en redes sociales digitales), lo cual permite comprender cómo se inserta la práctica ritual de Ayahuasca en este contexto. Así mismo, se presentan las características del Centro de Atención Terapéutica en donde se contactó a las colaboradoras del estudio y en donde se llevó a cabo el trabajo de campo y se incorporan los ensamblajes terapéutico espirituales que las colaboradoras del estudio elaboran para sí mismas, con el objetivo de comprender de qué formas se articula la práctica de consumo ritual de Ayahuasca en relación con otras prácticas terapéuticas de diversos orígenes en las trayectorias de bienestar de las participantes. En relación a lo anterior, se presentan las concepciones personales de salud, enfermedad y bienestar de las colaboradoras del estudio y las motivaciones por las cuales deciden participar en una ceremonia de Ayahuasca, esto con la finalidad de dar cuenta los sentidos que se le confiere a la práctica ritual de Ayahuasca vinculada a sus procesos de salud, enfermedad y bienestar. Por último, se expone de forma breve las motivaciones y perspectivas de las mujeres en relación con su consumo ritual de Ayahuasca, las cuales integran aspectos socioculturales relativos a su género.

4.1 Centro de Atención Terapéutica y Grupos Itinerantes que ofrecen Ayahuasca en la Ciudad de Tijuana

Los Centros de Atención Terapéutica (CAT) y los Grupos Itinerantes (GI) que organizan rituales de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana forman parte de la oferta de terapias y de sanación alternativa de esta ciudad. Los CAT cuentan con espacios físicos abiertos al público, en donde brindan una diversidad de servicios propuestos para promover la sanación y el bienestar a través de medicinas tradicionales indígenas (como los rituales de temazcal y el consumo de Ayahuasca, Peyote, Hongos Psilocibios, Kambó, Bufo Alvarius, Xanga, Rapé,

Cacao, entre otros), también ofrecen terapias holísticas procedentes de diversas tradiciones (como la astrología, la terapia con arte, los círculos de mujeres y hombres, los encuentros de cantos medicina, talleres de numerología y actividades de sonoterapia, entre otras). Recientemente, estos Centros organizan en conjunto con facilitadores de diversas terapias alternativas “festivales ceremoniales” en los cuales se incluyen actividades artísticas, musicales, terapéuticas, meditativas y filosóficas acompañadas de “medicinas ancestrales”. Las cuales, comprenden prácticas rituales como el temazcal, la pipa sagrada y el consumo de enteógenos a través de microdosis⁵⁵.

Los rituales de Ayahuasca que se organizan en los CAT son llevados a cabo por facilitadores urbanos no indígenas y por médicos tradicionales indígenas que llegan de otras regiones de México y Sudamérica, principalmente de Perú, Colombia y Brasil⁵⁶. Algunos de estos espacios promueven retiros espirituales y servicios de Escuela de facilitadores de Ayahuasca en Perú.

Los Grupos Itinerantes (GI) son facilitadores/as no indígenas, urbanos/as de Ayahuasca y de otros rituales de tradición indígena que residen en la ciudad de Tijuana, estos no cuentan con un espacio físico abierto al público. En cambio, movilizan sus servicios en los circuitos de terapias alternativas que conectan los CAT ubicados en la ciudad de Tijuana. Su cualidad de itinerantes hace posible que trasladen sus servicios terapéuticos a otras ciudades de la República Mexicana (Rosarito, Tecate, Ensenada, Estado de México, Ciudad de México, Quintana Roo, Cuernavaca, Puebla, Ciudad Juárez, Chihuahua, Durango, Sonora, Coahuila, Oaxaca y Chiapas). Algunos GI también realizan ceremonias con Yopo, Hongos Psilocibios, Kambó, Bufo Alvarius, Rapé, Cacao, Samadhi y Xanga. Otros articulan sus servicios de rituales con terapias de reiki estelar, lecturas de carta maya tzolkin, lectura de runas, Carpa roja y *mindfulness*.

⁵⁵ Las microdosis son un método de tratamiento, en el cual se utilizan pequeñas cantidades de extractos vegetales, animales o minerales disueltas en un vehículo hidroalcohólico. Se aplican, principalmente debajo de la lengua.

⁵⁶ En el capítulo I, correspondiente al contexto de la presente investigación, en el apartado de Circuitos de intercambio de Ayahuasca, se exponen las regiones de procedencia de los y las médicos tradicionales y facilitadores no indígenas urbanos que llegan a la ciudad de Tijuana.

Como se mencionó en el capítulo metodológico, se identificaron a los/los facilitadores urbanos no indígenas como Grupos Itinerantes, ya que movilizan sus servicios con el apoyo de otros integrantes, quienes regularmente se encargan de atender medios de comunicación, preparativos para el ritual y cuidados durante el ritual de Ayahuasca, entre otras actividades. Los Grupos Itinerantes (GI) pueden ser entendidos como agentes colectivos que constituyen lo que De la Torre (2014) discute como actores nodales en los circuitos de espiritualidad alternativa. Estos facilitan la articulación de diversas redes sociales e intercambios culturales entre los distintos actores (hombres y mujeres medicina, especialistas rituales y buscadores espirituales).

Al respecto de la formación de facilitadores de Ayahuasca se ha podido constatar que algunos han tenido procesos de formación, que consisten en “dietar”⁵⁷ con la Ayahuasca y con diferentes plantas bajo la guía de médicos tradicionales de Perú, especialmente con los Shipibo-Conibo, y con médicos tradicionales de Colombia y Brasil. También algunos facilitadores refieren que en su proceso de aprendizaje ha sido importante el conocimiento compartido con otros hombres y mujeres medicina y con facilitadores urbanos no indígenas que se encuentran en diferentes regiones de México. De esta forma la práctica ritual con Ayahuasca, conlleva procesos de reinterpretación y transformación a partir de las relaciones sociales e intercambios culturales entre practicantes, médicos tradicionales y facilitadores no indígenas de contextos diversos.

Los CAT y los GI privilegian saberes, prácticas y cosmovisiones de grupos indígenas, en particular los rituales de consumo de enteógenos, esto a su vez, los distingue de otros centros holísticos en la ciudad. Además de ofrecer rituales de tradiciones indígenas del norte y sur del continente americano, los CAT ofrecen diversos talleres, los cuales se centran en brindar herramientas psicoterapéuticas, que complementen las formas de atención a la salud. Ejemplo de lo anterior son los talleres de psicoterapia grupal relacionados al conocimiento y la gestión de emociones y los talleres de expresión artística centrados en la experiencia del cuerpo (Figura 10 y 11). Los talleres tienen una cuota que va desde los \$200 a los \$1000

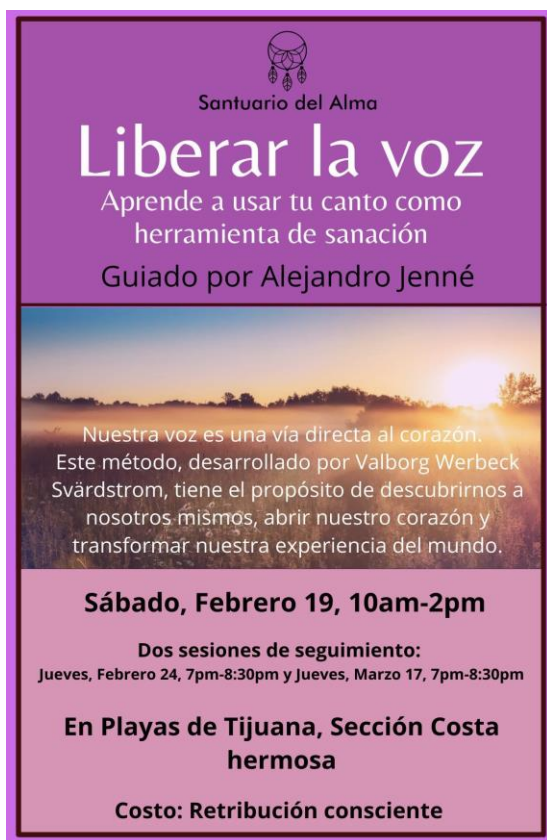
⁵⁷ De acuerdo con Eduardo Luna (1982) es necesario llevar una dieta muy estricta de cierto tipo de alimentos y abstinencia sexual durante cierto periodo de tiempo para aprender de las plantas que se consumen/dietan, ya que éstas revelan al aprendiz su energía y función específica, a través de un lenguaje más sutil (que puede tomar forma en visiones o en sueños).

MXN, regularmente estos precios se establecen como “cooperaciones conscientes”⁵⁸ y algunos de estos costos se establecen a partir de una lógica vibratoria de los números.⁵⁹ En ese sentido, los CAT brindan servicios de terapias alternativas a través de los rituales con enteógenos y son también espacios formativos de procesos terapéuticos a partir de brindar diferentes talleres. De esta forma, los usuarios de estos centros pueden adquirir herramientas para su propio desarrollo personal en vínculo con procesos de autoconocimiento y sanación.

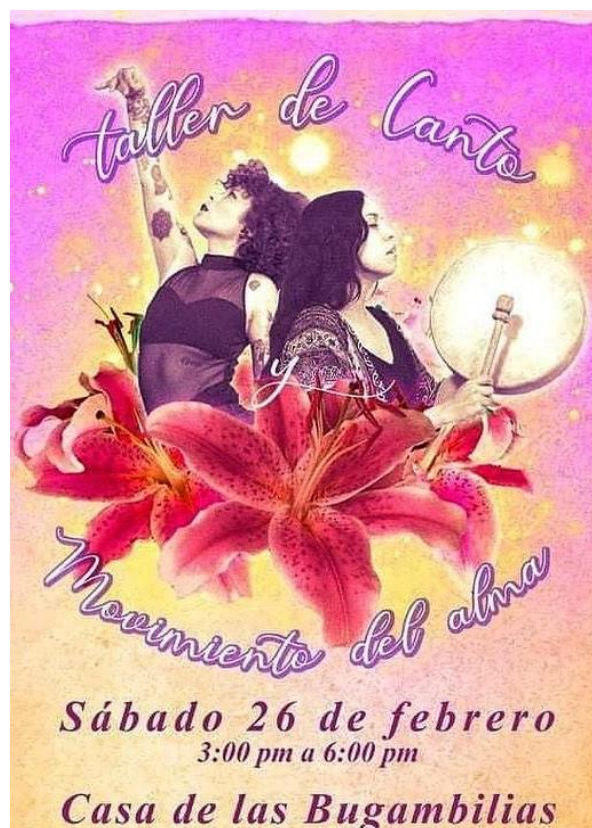
⁵⁸ Por lo regular, las cooperaciones conscientes consisten en establecer tres opciones de costos por la actividad, tomando en cuenta las posibilidades financieras de los interesados en participar. La primera opción de precio es para quienes cuentan con “abundancia en dinero” y puedan pagar sin mayor dificultad el precio sugerido de la actividad, la segunda opción es para quienes cuentan con poco acceso al dinero, por lo tanto, se les sugiere otro precio (un precio más bajo de la primera opción) esta remuneración es un pago justo por el trabajo de talleristas y facilitadores, y la tercera opción es el acceso a diferentes porcentajes de beca para acceder a la actividad.

⁵⁹ Los costos de talleres o terapias que se establecen por algunos CAT se definen a partir del significado que se les atribuye a los números, conocimiento procedente de la numerología. Se considera que cada número genera o posee ciertas vibraciones que evoca y convoca a fuerzas espirituales. Por ello es posible encontrar cuotas establecidas en esta lógica: \$333, \$777, \$222. Estas creencias proceden de tradiciones herméticas como la cabalística y de la teología (a través de la numerología angelical), entre otras.

Figura 10. Cartel digital, Talleres de terapias. Figura 11. Cartel digital, Talleres de terapias.



Fuente: CAT, Canto Colibrí, 2022.



Fuente: CAT, CAY 03, 2022

Las representaciones de los grupos indígenas y sus cosmovisiones que difunden los CAT y los Grupos Itinerantes en sus redes socio digitales, se les atribuye un carácter ancestral (en algunos casos presenta rasgos de exotización⁶⁰). Los CAT y los GI expresan que los conocimientos, creencias y prácticas de los diversos grupos indígenas son fuentes importantes para los procesos de bienestar personal y colectivo. Esto se hace visible a través

⁶⁰ Algunos rasgos de exotización que se han encontrado en estas publicaciones, corresponden a asociar a los indígenas, a su cosmovisión y prácticas con rasgos de autenticidad en donde el término de ancestral es usado como objeto de intercambio para el público urbano. Al respecto, dichas representaciones asocian a los indígenas como “únicos poseedores de la sabiduría ancestral” y se califica a la Ayahuasca como panacea de todo mal. Caicedo-Fernández (2015a) señala que las representaciones sobre el ser y el mundo indígena se encuentran en relación con los imaginarios nacionales que se producen en cada contexto, las cuales adquieren diferentes valores, dependiendo de los intereses sociales, políticos y económicos que se ponen en juego (p.39).

de las publicaciones en la plataforma de Facebook, en donde además de publicar sus servicios, eventos y productos, también comparten saberes recuperados de filosofías indígenas, los cuales se reinterpretan con una intención didáctica que enseñan modos de relacionarse y de habitar la vida, ligados a procesos de sanación (Figuras: 12, 13).

Figura 12. Publicación de CAT en FB, María Sabina



Fuente: CAY 04, 2021.

Figura 13. Publicación de CAT en FB, Lakota.



Los Lakota, pertenecientes a la Gran Nación Sioux de Norteamérica.

Son dueños de una rica espiritualidad y un profundo respeto por toda la "Vida" visible e invisible.

La palabra Lakota significa: "Considerados amigos" o "alianza de amigos".

El Propósito de los Lakota
Existe una manera de vivir a la que los Lakota llaman "Caminar en la Belleza."

Se dice que uno "Camina en la Belleza" cuando tiene su Tierra (parte física) y su Cielo (espiritualidad) en Armonía.

O dicho en otras palabras vive para el Espíritu pero con los pies en la Tierra.

La intención de los Lakota es Caminar en la Belleza.

"Que Wakan Tanka, el Gran Misterio, ilumine nuestro camino".

Oración Lakota

Fuente: CAY 04, 2021.

Este tipo de publicaciones (Figuras: 12, 13) (frecuentes en las páginas de FB de los CAT y los GI) son ejemplos de cómo se recuperan y se reinterpretan las cosmovisiones indígenas, con la finalidad de orientar reflexiones sobre los procesos de salud y bienestar. Estas publicaciones enfatizan en la conexión con la naturaleza, la vivencia de lo sagrado y la dimensión espiritual de la vida. Así mismo, indican modos de entender la curación vinculados a la capacidad de autosanación que cada persona tiene.

Las publicaciones sobre la práctica ritual del consumo de Ayahuasca (o también referida como Yajé) en las plataformas digitales de estos centros y grupos, generalmente difunden su uso terapéutico. Estas publicaciones consideran traer a cuenta información sobre su farmacología, sus mecanismos neurobioquímicos y consideran las investigaciones clínicas que puedan sustentar el argumento de los usos potenciales de este brebaje (Figura 14). Estas formas de presentar y difundir el consumo ritual de Ayahuasca en las redes socio digitales dan cuenta de estrategias y procesos de legitimación que de alguna forma inciden en la inserción de la práctica ritual en Tijuana. Así mismo, estas publicaciones apelan al carácter étnico y ancestral de la práctica ritual de Ayahuasca articuladas de perspectivas biomédicas (realizada por investigadores y clínicos que enmarcan la Ayahuasca en su uso terapéutico) y

psicológicas. Otro punto importante es el énfasis en la preferencia de los usos terapéuticos del consumo de Ayahuasca sobre los usos con fines comerciales “El yagé NO es comercio”, “El yagé no es droga (...)” que se aprecia en la Figura 15. La distinción que realizan quienes promocionan el uso ritual de la Ayahuasca a través de las redes socio-digitales, puede interpretarse como una posición política, que prioriza el valor cultural de ciertos usos de la práctica ritual de Ayahuasca, frente al valor comercial que puede orientar otra lógica de sus usos, centrada en la explotación económica, lo cual puede entramar prácticas que descuiden los aspectos éticos de la práctica. De igual forma, esclarecer que la Ayahuasca no es una droga, permite establecer que existen diferencias culturales, sociales, políticas y económicas en el consumo de sustancias que generalmente se identifican como drogas, del uso y consumo de enteógenos. Además, esta distinción, también corresponde hacer frente a los discursos punitivos y a los discursos estigmatizantes, que no permiten comprender las implicaciones sociales y culturales del consumo de enteógenos.

Figura 14. Información sobre Ayahuasca-Sanación



Muchos estudiosos de la Psicología Transpersonal como Claudio Naranjo o el doctor en farmacología Jordi Riba, quienes han hecho estudios sobre los efectos de la ayahuasca en personas con problemas como ansiedad y depresión, argumentan que una ceremonia de ayahuasca puede equivaler a 5 hasta 10 años de terapia tradicional. Incluso pacientes que sufrían depresión y que no habían respondido al tratamiento convencional, tras una sola dosis de la bebida, y a las pocas horas de su ingesta, mostraron una significativa mejoría que se mantuvo durante tres semanas.

¿Pero qué es la Ayahuasca?

Empecemos por su significado y funcionamiento. La Ayahuasca es una preparación psicoactiva a base de plantas sagradas del Amazonas que se toma en un brebaje. Sus propiedades funcionan como inhibidores reversibles de la enzima monoamino oxidasa que se genera en tu hígado y que a la vez inhibe el DMT que se segrega naturalmente en tu cerebro, esto permite que puedas utilizar tu propio DMT para tener un encuentro íntimo para la expansión de la consciencia, sanar el corazón y conectar con tu espíritu. NO ESTÁS INGIRIENDO DMT EXTERNO,

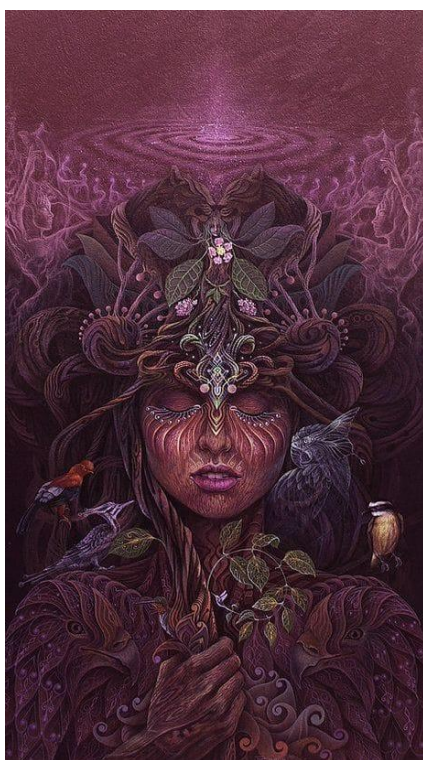
espíritu. NO ESTÁS INGIRIENDO DMT EXTERNO, POR LO QUE NO ES COMO TAL UNA DROGA ES UN ENTEÓGENO (aunque el sistema por cuestiones políticas, legales e incluso ignorancia diga lo contrario pero bueno eso es otro tema). Esta bebida produce efectos sobre la mente, que se adaptan bien a la fisiología humana, y no son consideradas drogas de adicción, pues no promueven su consumo compulsivo ni inducen un síndrome de abstinencia, de hecho sabe bastantito fea como para que se te ande antojando y para tomarla exige una preparación y un detox que tampoco es fácil, además de que cada toma te lleva a lo más profundo de tu ser y te pone a trabajar en todo aquello que más te pesa, es un revolcón en tu propio lodo, así que por donde la veas no tiene ninguna característica para ser catalogada droga recreativa.

La diferencia con las terapias tradicionales es que aquí tu terapeuta es nada más y nada menos que La Madre Tierra y a ella no podrás mentirle ni ocultarle cosas, así que el proceso de evasión queda desactivado, tal vez esto se debe a que, bajo los efectos de esta bebida, disminuyen tus defensas y, en lugar de enfrentar los eventos traumáticos con miedo y ansiedad, por primera vez los verás claramente sin la carga emocional

Escribe un comentario...

Fuente: GI, CAY 12, 2022.

Figura 15. Convocatoria al ritual de Ayahuasca-Sanación



Próxima ceremonia de A y@ Hua sca
19 de Marzo
Teocalli Ecoaldea Tijuana

LA VERDADERA ESENCIA DEL YAGÉ

El yagé NO es comercio.
El yagé NO es alucinógeno para socialización de fin de semana
Es camino de interiorización a través del elemental del ayahuasca.
El yagé NO es droga sicodélica para mirar cosas bonitas y luces fantásticas.
Es medicina sagrada para La curación de cuerpo y alma.
El yagé NO es una herramienta para videnciar pasado, presente y futuro.
Es una hermosa herramienta para el autoconocimiento y lograr el equilibrio humano.
El yagé NO es un brebaje preparado con plantas no tradicionales (borrachero o escopolamina, hoja de coca, paramuyuyo, chichaja, hongos alucinógenos, etc.)
Es medicina ritualizada y preparada estrictamente con la fórmula ancestral de la ayahuasca y chagro.
El yagé NO es una bebida que se deba tomar como un hábito adictivo,
Es ceremonia sagrada.

#Goodvibes #Goodvibesonme 🍌🍌🍌🍌 Ver menos

Fuente: GI, CAY 16, 2021.

Con la finalidad de servir como marco general sobre la dinámica de inserción de esta práctica ritual en los circuitos de terapias alternativas en la ciudad de Tijuana, en este apartado se presentaron algunos elementos que permiten distinguir entre Centros de Atención Terapéutica (CAT) y Grupos Itinerantes (GI) quienes organizan rituales de Ayahuasca. En este estudio se determinó trabajar con un Centro de Atención Terapéutica (CAT) en donde se organizan diversas prácticas terapéuticas de salud y sanación, entre las cuales se incluye la práctica ritual de Ayahuasca. A través de la participación en este Centro se contactó con informantes clave y con las colaboradoras del estudio, a continuación, se presentan algunos aspectos del CAT a través del cual se contactó la mayoría de las colaboradoras del estudio.

4.2 Canto Colibrí, Centro de Atención Terapéutica

El Centro, Canto Colibrí⁶¹ surge con el propósito de compartir “la medicina del alma, con amor, respeto y humildad”, como lo refiere en su sitio web. La fundación de este Centro tiene su origen en una visión durante una toma de Ayahuasca por parte de su creadora María, quien participa del ritual de Ayahuasca desde hace 15 años. María narra esta experiencia, como una experiencia extracorporal, el desdoblamiento astral que vive la proyectó hacia su casa, espacio que está íntimamente implicado en su trayectoria de espiritualidad y bienestar, tras ver un flujo de mandalas de colores que se tejía a partir de cantos, círculos de fuego y muchos seres de luz que transitaban en ese espacio, cuenta que el espíritu de la Ayahuasca le susurró tres veces un nombre: “Canto Colibrí”. Semanas después de la toma, María concatenó sucesos y sueños que le permitieron dar forma y sentido a esa visión. El nombre que el espíritu de la Ayahuasca le susurró, es el nombre que actualmente tiene su Casa-Centro, espacio que se inauguró como una “casa de medicinas”, abierta al público en 2018.

María considera que este espacio (Casa-Centro) materializa su propósito de servicio y compromiso que tiene con las “medicinas sagradas” (así es como las refiere). Compromiso que surge a partir de sus experiencias de sanación y de autoconocimiento, las cuales, interpreta como “regalos de vida”. Las diversas actividades que ofrece este Centro conforman, a su vez, la trayectoria de sanación y espiritualidad de María. Entre las prácticas ha ensamblado para su bienestar se encuentran los rituales de temazcal, los rituales de agua, las ceremonias con Kambó, Hikuri, Bufo Alvarius y Rapé, y otros talleres de terapia alternativa como la arteterapia, la curación con cuarzos, la sonoterapia, la aplicación de ventosas, la astrología, las prácticas adivinatorias a través de la numerología, el tarot, la sanación a través del canto, el conocimiento de filosofías andinas y toltecas, los círculos de mujeres, talleres de psicoterapia para sanar relaciones con padres y las sesiones de empoderamiento femenino a través de la meditación consciente del útero⁶².

⁶¹ Se decidió cambiar el nombre de este Centro de Atención Terapéutica para conservar su confidencialidad.

⁶² Es importante mencionar que la programación de actividades de cada Centro está intrínsecamente ligada a los ensamblajes de búsquedas de bienestar y espiritualidad de los administradores de estos centros.

También se encuentran, las prácticas del Camino Rojo⁶³, como los temazcales, la búsquedas de visión, la danza del Sol y la danza de la Luna, que no se ofrecen como servicios en el Centro, excepto por los temazcales, pero que forman parte del ensamblaje de espiritualidad, sanación y autoconocimiento de María. También, se ubican las enseñanzas de “maestros ascendidos” (así es como los refiere) como Buda y Jesús de Nazaret, y aquellos hombres y mujeres medicina con quienes ha tenido oportunidad de compartir presencialmente y con quienes ha interactuado a través de sus redes socio digitales. Entre las diversas prácticas terapéuticas que conforman su trayectoria, María considera que la práctica ritual de Ayahuasca ha tenido y tiene un lugar central en su “camino espiritual y de sanación”.

En el Centro Canto Colibrí, los rituales de Ayahuasca se llevan a cabo por una médica y un médico tradicional de la etnia Shipibo-Conibo, quienes llegan a la Ciudad de Tijuana cada dos meses, también, por facilitadoras/es urbanos no indígenas que llegan desde Colombia y en algunas ocasiones se han realizado rituales de Ayahuasca con facilitadores urbanos no indígenas que se encuentran en la ciudad. La organización de los rituales con Ayahuasca generalmente se programa con los especialistas rituales de Perú y Colombia. De acuerdo con su administradora, esta preferencia se vincula a que dichos facilitadores han tenido una mejor recepción por parte las participantes del ritual (lo cual implica aspectos valorados en la guía del ritual de Ayahuasca) y por la relación de confianza que se ha establecido con la administración del Centro. Esta relación de confianza permite, entre otras cosas, garantizar la procedencia de la Ayahuasca, es decir, saber cómo se cultiva, quienes la cocinan y con cuáles plantas se mezclan.

Al respecto María menciona:

Esto es parte de mi compromiso con la medicina, cuido mucho, muchísimo su procedencia ¿no? Para mí es muy importante eso. La Ayahuasca que se comparte aquí, en esta casa, proviene de médicos tradicionales peruanos y de hombres y mujeres medicina de Colombia, yo sé de dónde viene la medicina, quienes la cultivan, quienes la cosechan (...) todo esto es muy importante para el espíritu de la Ayahuasca y para las experiencias de las personas que vienen aquí y que confían.” (María, comunicación personal, octubre, 2021).

⁶³ La noción del camino rojo ha sido inspirada por las creencias y enseñanzas espirituales de diversos grupos nativoamericanos, especialmente los sioux/lakotas. Se refiere al camino de la forma correcta de vivir desde la perspectiva de las tradiciones nativoamericanas. Lo cual ha sido apropiado por diversos grupos indigenistas, nativistas e incluso new age, conformados por personas no indígenas, quienes se apropian de diversas prácticas rituales de origen autóctono para el desarrollo de su bienestar mental, emocional, físico y espiritual (Olivas, 2018, p. 198)

Para María como para algunas de las participantes del estudio, en particular para aquellas que llevan una trayectoria de muchos años en la participación del ritual, es relevante conocer la procedencia del brebaje al momento de elegir participar de un ritual de Ayahuasca. Algunas relacionan el uso legítimo de la Ayahuasca a la atribución de un origen indígena, lo cual, interpretan como un factor que garantiza la calidad en la mezcla de plantas que conforman el brebaje. Las participantes también consideran previamente si el facilitador es mujer u hombre, si sabe cantar ícaros o música medicina, si existen buenas referencias de otros participantes y si las condiciones físicas del lugar donde se realizan las ceremonias son óptimas.

Además de los aspectos referidos anteriormente, algunas participantes consideran elementos más allá de los relacionados al linaje indígena, como en el caso de Artemisa⁶⁴, facilitadora urbana de Ayahuasca con más de ocho años en esta práctica ritual, señala que al elegir una guía del ritual de Ayahuasca habría que tomar en cuenta la relación que éste tiene con la Ayahuasca y valorar su experiencia como facilitador en estados no ordinarios de conciencia, ya que la experiencia en estos estados influye decisivamente en una mejor guía del ritual, independientemente de si el facilitador es indígena o no.

A ver ¿qué es un chamán de verdad? -no pues es esta persona que tiene este linaje Shipibo, Junikuin o Yawanawá, y mira, eso está muy bien pero no es garantía, ¿ajá? no es garantía, el hecho de que una persona venga de un linaje específico, no significa necesariamente que haga un buen trabajo, especialmente lo que me ha tocado ver a mí, ¿ajá? en Perú, pues muchas personas ahora que ha habido este ¡boom! de medicinas, dicen: ¡Ah! pues yo vengo de esta tal o tal tribu, entonces sin gran preparación yo voy a compartir Ayahuasca para que vengan muchos turistas y entonces pues yo me hago de una muy buena lana, ¿no? (ríe) Entonces al fin y al cabo estos turistas se van a ir, entonces no les tengo que dar seguimiento, y no necesito tener un cuidado en particular de ello, ¿ajá? Entonces, esto nada más para decir que el hecho de tener una cierta tradición no es garantía. Por supuesto hay personas que tienen esa tradición, ese contacto milenario, ancestral que es una vocación familiar el trabajo con la medicina, que hace las cosas de forma hermosísima, maravillosa, eso también me ha tocado verlo, experimentarlo, es excelente pero sólo quería tocar este tema, ya que a mí han llegado a decir: -no pues tú, ¿con qué derecho compartes la medicina? Tú no eres Shipibo, tú no tienes tradición. Y es como mmm... (ríe). Es que hay que fijarse en otras cosas, que considero son muy muy importantes. La preparación, la relación que se tiene con la medicina y algo que considero que también es esencial, también es, conforme tú vas recibiendo las respuestas de

⁶⁴ Artemisa, ha dirigido ceremonias de Ayahuasca en diferentes ciudades, incluyendo Tijuana, en las cuales han participado algunas colaboradoras del estudio.

esta persona [facilitador] ver qué te va diciendo tu intuición (...). (Artemisa, comunicación personal, marzo, 2022).

De igual forma, Artemisa enfatiza que, como facilitadora urbana, no indígena, es importante conocer la procedencia del brebaje en un sentido de corresponsabilidad, lo cual involucra a los usuarios de manera activa en una elección informada. Esto implica poner atención a los aspectos éticos, como el cuidado del medio ambiente, el respeto a las comunidades indígenas y un uso consciente que no fomente el extractivismo.

Actualmente la medicina que yo comparto proviene de unos maestros peruanos con los que yo trabajo actualmente, ellos tienen sus ayahuascales, ellos cultivan la medicina desde que es una semillita, desde que son esquejes, la cuidan, le hacen rezos, ellos son quienes las cosechan, la cultivan, y así, yo voy a Perú al menos una vez al año, hacer parte de este proceso y traerme esa medicina, de esa forma yo me aseguro de que, esta medicina no está siendo, un factor de destrucción y de explotación, que no se está apoyando ese problema que se está dando mucho sobre todo por estas personas, con este ¡boom! de medicina, comienzan a ver, a dar ceremonias como una forma de obtener dinero fácil, ¿no? de solamente hacer negocio, que por supuesto no es lo que yo busco. (Artemisa, comunicación personal, marzo, 2022).

Durante el trabajo de campo en el Centro Canto Colibrí (2021-2022) se observó que las personas que asisten a los servicios terapéuticos del Centro son más mujeres que hombres. Las participantes se ubican en un nivel socioeconómico medio alto y en su mayoría tienen una formación profesional (específicamente, quienes se entrevistaron son profesionales de diversas disciplinas: ingeniería en ciencias computacionales, ciencias de la comunicación, pedagogía, diseño gráfico, medicina veterinaria y zootecnia, y químico farmacobiólogo). El rango de edad de las participantes del ritual de Ayahuasca que colaboran en esta investigación se encuentra entre los 21 y los 58 años, con un promedio de 25 años. Las usuarias del Centro llegan de Ensenada, Playas de Rosarito, Tecate, Mexicali, de Los Ángeles California, de San Diego California y de diferentes colonias de la ciudad de Tijuana. Es posible distinguir la participación continua por parte de algunas usuarias, sobre todo de quienes tienen relaciones más cercanas con la administradora del Centro y de aquellas que realizan talleres o rituales en ese espacio.

4.3 Ensamblajes terapéutico-espirituales

Los ensamblajes terapéutico-espirituales de las participantes en este estudio integran elementos pertenecientes de diversas tradiciones y de terapias vinculadas a la oferta *new age* en Tijuana, las cuales se distancian de la adscripción a instituciones religiosas. Esta dinámica en torno a la no afiliación a instituciones religiosas se vincula con la práctica de espiritualidades desinstitucionalizadas e individualizadas en las sociedades contemporáneas (Renée De la Torre, 2016) en donde se pluralizan formas particulares de creer y se generan diversas relaciones con lo trascendente. La articulación de diversas prácticas, saberes y conocimientos de tradiciones de origen diverso, entre las cuales se encuentra la práctica ritual de Ayahuasca, responden a procesos personales de mantenimiento de la salud, que implican experiencias de sanación y búsquedas de bienestar.

Entre las prácticas que conforman los ensamblajes terapéutico-espirituales de las mujeres que participan de la práctica ritual de Ayahuasca (práctica que generalmente procede de la línea Shipibo-Conibo del Perú) se encuentran aquellas prácticas que forman parte del Camino Rojo (temazcales, búsquedas de visión, danza del sol y danza de la luna, uso de la pipa sagrada). También, se encuentran el consumo esporádico de otros enteógenos, principalmente de Peyote, de Cannabis Sativa, Kambó, Hongos Psilocibios, y de Tabaco a través de su consumo por vía nasal (rapé). Así mismo, las trayectorias de las participantes integran prácticas complementarias como la práctica de reiki, meditación, yoga, armonización energética con cuarzos, constelaciones familiares, aromaterapia, acupuntura, baños termales, terapia con ventosas, angelología, péndulo, geometría sagrada, grupos de madre, flores de *bach*, estudios de la cábala, entre otras, las cuales, se ofertan en la ciudad a través de otros espacios alternativos de salud (Véase: Tabla 4).

El proceso bricolaje que figura en los ensamblajes terapéutico-espirituales de las participantes del estudio, reúne diversas orientaciones religiosas y prácticas alternativas de salud, las cuales han ido integrando como métodos de autoconocimiento, sanación y bienestar a lo largo de su vida. De esta forma, la convergencia de tradiciones herméticas, budistas, de elementos del catolicismo y del neochamanismo que integran a sus repertorios, comprenden nociones holísticas de concebir la salud, la enfermedad y el bienestar, articuladas, a su vez

de diferentes redes de especialistas y circuitos de terapias alternativas en la ciudad de Tijuana y a nivel transnacional⁶⁵.

La práctica ritual de Ayahuasca se presenta con cierta regularidad en las trayectorias terapéutico-espirituales de las colaboradoras, es decir lo que tienen en común las participantes del estudio es el uso regular de esta bebida. Su participación en la práctica ritual va desde los dos a los quince años de consumo. De acuerdo con algunas de las participantes del estudio, quienes generalmente se encuentran en niveles socioeconómicos medios-altos, la práctica ritual de Ayahuasca es una fuente alternativa de salud, que les permite atender dimensiones, emocionales, mentales, físicas y espirituales del bienestar, así como aquellas relacionadas al autoconocimiento a partir de la exploración de conciencia en estos estados de percepción catalizados por la Ayahuasca.

Para María quien tiene un recorrido de más de 15 años participando en las tomas de Ayahuasca, y con experiencia en el consumo de otros enteógenos menciona tener cierta preferencia por el consumo de Ayahuasca sobre otros enteógenos, porque considera que:

La particularidad de la ayahuasca es el amor, es amorosa, es muy amorosa, y te va llevando, ella te hace un escaneo, así, en tí, y es ahí donde tú tienes que sanar, sí es cuerpo físico, espiritual, mental, emocional es donde ella señala, entonces ella con amor sana. El abuelo Hikuri es regañón, en lo personal, es muy regañón, o sea primero te da ese retortijón de estómago, y luego es dolor físico, te regaña, es como el abuelo que te sienta aquí (señala sus piernas) y primero te da unas chancradas, así, bien fuertes (hace sonidos de chancas, ta, ta, ta), ya que estás en ese dolor, en ese llorar, en ese afecto, entonces ya te dice, -ah mira te pegué por esto, y por esto, por esto. Así lo siento yo (ríe) el abuelo Hikuri es muy regañón, es amoroso también, pero hasta cierto punto, primero sí te da unos primeros chancletazos y la abuela no, la abuela es linda, es amorosa, es dulce, te habla con dulzura, te habla, te dice, te guía con dulzura, hasta hijita te dice, en lo personal me ha dicho hijita, mira hijita acá, mira hijita, esto, esa es la diferencia de otros enteógenos (...). A algunos les gusta más el chanclozo, y que primero los tumben de dolor y retorcerse ahí y ya después que te hable bonito. Hay de todo, pero a mí me gusta sanar con amor, totalmente. (María, comunicación personal, octubre, 2022)

⁶⁵ Existe un circuito internacional de conocimientos, prácticas y saberes que se advierte entre médicos tradicionales y facilitadores urbanos que llegan a la ciudad de Tijuana que provienen de Perú, Colombia y Brasil. Desde Perú, médicos tradicionales de la localidad de San Alejandro ubicado en Ucayali, también de la localidad de San Francisco ubicada en el distrito de Yarinacocha. De Colombia, taitas o médicos tradicionales de la etnia Inga de la zona indo amazónica de Santiago Putumayo, de la etnia Uitoto de la Amazonía colombiana y peruana, de la etnia cofán de Orito, Putumayo, y facilitadores no indígenas urbanos provenientes del departamento Quindío y de la ciudad de Cali y de Brasil el municipio de Quixeré del estado de Ceará en la región noreste de Brasil.

Por su parte Gabriela, colaboradora del estudio, participa del ritual de Ayahuasca desde hace cinco años, enfatiza que cada persona encuentra la práctica terapéutica o espiritual que mejor considere para sí misma. Al respecto de por qué ha decidido participar regularmente de las tomas de Ayahuasca, menciona:

Creo que cada quien puede tomar o adoptar la planta que mejor les vaya, o sea no es como, por ejemplo, terapia, todos deben de hacer terapia, bueno suena bien, suena como un buen punto. Pero tal vez a mí no me vaya a funcionar la terapia tanto como a ti, por ejemplo, o como a un amigo, es lo mismo. Tengo amigos, tengo conocidos que hacen peyote y les va muy bien en eso, que es esa su medicina. A mí, en lo personal, lo que yo he visto que me ha ayudado a cambiar más aspectos de mi vida y que me ha ayudado a entender más sobre mí y sobre las cosas que hago, que me han hecho cambiar para bien, para mejor, para mi más alto bien, ha sido la ayahuasca. Entonces sigo en ese consumo. Digo, no voy a decir, ¡ah lo voy a tomar el resto de mi vida, cada tres meses! Creo también que es como llegar o intentar llegar a ese punto en mi vida sin necesitar tomar ayahuasca, pero es como un *shortcut*, es como un atajo, no voy a esperar que la vida me de otras ocho madrizas para entender cosas que puedo empezar a notar desde ahorita tomando ayahuasca. (Gabriela, comunicación personal, abril, 2022).

Así como Gabriela, también Diana, con una trayectoria en la participación del ritual de más de cinco años, comenta que ha decidido un consumo regular de Ayahuasca ya que esta práctica ha contribuido en conocerse a sí misma, lo cual, entendiéndolo como proceso, al respecto comenta: “haz de cuenta como un capítulo de *Netflix*, así. Dicen los abuelos que es como quitar las capas de las cebollas, es como abrir la cebolla y quitar las capas, en cada ceremonia sanas algo diferente, en cada toma de ayahuasca, por eso forma parte de mi camino, porque es una medicina que me ha ayudado mucho a sanar y a conocerme desde el amor” (Diana, comunicación directa, noviembre 2021).

Las colaboradoras del estudio también incluyen en sus ensamblajes de bienestar y espiritualidad, hábitos alimenticios que consideran “más saludables”, no consumen refrescos azucarados y varias de ellas no consumen carne, desde su perspectiva, no consumir carne ni refresco azucarado responde a un posicionamiento ético-político frente a la industria cárnica y frente a la industria refresquera, las cuales, además de producir daños a la salud, provocan

daños irreversibles a los ecosistemas de la Tierra. En tal aspecto, algunas colaboradoras participan de movimientos antitaurinos, y de prácticas de concientización del cuidado del medio ambiente, también se involucran en proyectos alternos del cultivo de hortalizas y valoran los beneficios nutricionales y culturales del maíz, el cacao, el amaranto y otros alimentos que forman parte de las cosmovisiones indígenas de México.

Las prácticas que constituyen los ensamblajes terapéutico-espirituales de las participantes corresponden a sus búsquedas espirituales y de sanación (Tabla 6). Es posible distinguir las prácticas que se articulan con más frecuencia y de forma simultánea a la práctica ritual de Ayahuasca, como lo son los temazcales, la meditación, el yoga, el consumo de rapé, la práctica de reiki, la práctica de constelaciones familiares y aquellas prácticas oraculares como los sueños lúcidos, el tarot y la astrología. En conjunto, estas prácticas tienen la finalidad de mantener el bienestar en las participantes y sirven como herramientas para sus procesos de autoconocimiento y de sanación, así también estas prácticas muchas veces complementan el sentido de la experiencia con Ayahuasca y facilitan su integración. Al respecto Xóchitl, quien ha conformado su repertorio de bienestar con diversas prácticas de origen diverso (a las cuales llama como herramientas) como la meditación, los temazcales y el consumo de diversos enteógenos, comenta:

Todas estas herramientas que me han acompañado y que se han ido incorporando en mi vida, son herramientas que me han ayudado, sí, en distintos momentos a entender cosas de mí, y que al mismo tiempo se encuentran conectadas, presentes, porque... por ejemplo, cuando yo trabajé el tema de la ausencia del padre, lo hice porque pude acceder a ciertas herramientas de introspección y de proyección en la terapia con el psicólogo, y a partir de ahí me di cuenta ¿no? la relación que se estaba construyendo, y entonces cuál era la relación que también estaba construyendo con mis novios, con mis parejas en ese entonces, cuando me di cuenta fue, ¡uff! súper revelador, es súper sanador poder darte cuenta, que hay ciertos patrones en tu vida que es importante hacer conscientes, pues para poder cambiarlos. Entonces yo ya no seguí yendo al psicólogo, porque sentí que ya me había dado lo que requería, y le estoy súper agradecida ¿no? porque aprendí estas herramientas de introspección y demás, que aún sigo aplicando para mí. Entonces el tema del padre, lo que te contaba, ha estado presente como parte de mi reflexión en otras prácticas, por ejemplo, en mi última toma de Ayahuasca, trabajé la creatividad, fui a trabajar el estancamiento con mis procesos creativos y de alguna forma también se encontraba relacionado con la relación con mi padre (...) entonces así, uno va haciendo, así como el maletín de enfermería, su maletín de terapias (ríe). (Xóchitl, comunicación personal, noviembre, 2022)

Tabla 6. Ensamblajes de bienestar y espiritualidad: Prácticas alternativas de sanación y bienestar, además de la práctica ritual de Ayahuasca

Pseudónimo	Ensamblajes terapéuticos-espirituales (Prácticas espirituales/religiosas en las que han participado, además de la práctica de Ayahuasca)			
	Camino Rojo	Oriental (India, China y Japón)	Otros enteógenos	Otras prácticas
María	Temazcales, Búsqueda de visión, Pipa sagrada, Danza de la Luna.	Meditación, Acupuntura Reiki.	Rapé, Peyote, Kambó, Bufo Alvarius.	Arte terapia, Constelaciones familiares, Geometría sagrada, Sonoterapia, Astrología
Diana	Temazcales, Pipa sagrada.	Meditación Yoga, Reiki	Peyote y Cannabis Sativa	Cuarzos yoga de la risa, Constelaciones familiares, Astrología, Geometría sagrada, Angelología, Péndulo, Coaching espiritual, Cábala, Runas
Artemisa	Temazcales, Búsqueda de visión, Pipa sagrada.	Meditación, Yoga, Reiki	Peyote, Bufo Alvarius, Cannabis Sativa, Kambó, Rapé, Cacao, Sananga, Hongos Psilocibios, DMT, Xanga, LSD, dieta con diferentes plantas.	Canto, filosofía andina, Tanatología, Terapia, sanación de la energía femenina, Círculo de mujeres, Angelología, herbalismo, Geometría Sagrada
Gabriela	Temazcales, Pipa sagrada.	Yoga, Meditación, Reiki,	Cannabis sativa Peyote, Bufo Alvarius, Rapé.	Sonoterapia, Astrología,
Cristina	Temazcales, Búsqueda de visión, Danza del Sol.	Yoga Meditación	Peyote, Bufo Alvarius, Hongos Psilocibios, Kambó, Rapé.	Runner, Filosofía Náhuatl
Xóchitl	Temazcales	Meditación	Bufo alvarius, DMT, Hongos Psilocibios, Rapé, Peyote, Cannabis Sativa, DMT, LSD, MDMA	Aromaterapia, Meditación con plantas, Geometría sagrada, Sonoterapia, Astrología, Herbalismo Mágico, Masajes, Interpretación con sueños, filosofías toltecas y andinas.
Aurora	Temazcales	Meditación, Yoga, Reiki, Acupuntura.	Rapé	Grupos de madre, Círculo de mujeres, Flores de <i>bach</i> , Aceites esenciales, Arte terapia.

Fuente: elaboración propia, 2022.

Las participantes de este estudio conforman sus ensamblajes terapéutico-espirituales a partir de diversas prácticas (en las que incluyen la práctica ritual de Ayahuasca), técnicas, y/o creencias de orientaciones diversas, las cuales forman parte de los circuitos de terapia alternativa de la ciudad. Estas prácticas se integran a los repertorios personales y se articulan entre sí, en función de cómo las participantes entienden, atienden y mantienen su salud y su bienestar variable en cada momento de su vida. A este respecto, las prácticas, técnicas y/o creencias que incorporan a sus trayectorias se emplean como herramientas, medicinas y como métodos que orientan sus procesos de sanación, de autoconocimiento y de contacto con lo sagrado. Por lo cual, resulta relevante identificar los ensamblajes espirituales y de bienestar organizadas por las participantes para comprender cómo conciben la salud, la enfermedad y el bienestar.

Estos ensamblajes son un ejemplo de lo que Orsi (1997) considera parte de los procesos de apropiación y creación de una religiosidad vivida y sensorial, la cual recupera la experiencia individual y cotidiana de lo religioso permitiendo la mezcla, la adaptación y creación de prácticas y creencias religiosas. Estas se diferencian de las prácticas religiosas institucionalizadas y permiten crear narrativas religiosas individuales y colectivas.

4.4 Un cuerpo hecho de muchos cuerpos: Concepciones de salud, enfermedad y bienestar

La producción subjetiva ligada a los procesos de salud y enfermedad forman parte del sistema sociocultural de cada contexto (Langdon y Braune Wiik, 2010). En ese sentido, los sistemas culturales definen, organizan, y dan sentido a las nociones y a las experiencias de enfermedad, salud y terapéuticas. Este apartado recupera el significado de las concepciones de salud, enfermedad y bienestar por parte de las mujeres que participan del ritual de Ayahuasca, con la finalidad comprender desde las vivencias subjetivas de las colaboradoras del estudio, sus procesos de salud-enfermedad vinculados a la práctica ritual de Ayahuasca y a otras experiencias que configuran sus ensambles terapéutico-espirituales desde orientaciones diversas.

Para comprender la función o el sentido que adquiere la práctica ritual de Ayahuasca en las trayectorias de bienestar de las mujeres, fue necesario primero recuperar sus nociones particulares de salud y enfermedad, las cuales se vinculan con dimensiones y experiencias del cuerpo. Al respecto Cristina, con tres años de participación en el ritual de Ayahuasca, y que actualmente se está formando como facilitadora de Ayahuasca en contextos urbanos con médicos tradicionales de Perú de la etnia Shipibo-Conibo, menciona:

Uno puede entender de muchas formas la salud y la enfermedad ¿verdad? Hay quienes piensan que sólo tenemos un cuerpo, que es el físico, y creo que uno cuando va creciendo, va entendiendo que eso no sólo es lo físico, no puede ser solo así, ¿verdad? Hay cuerpo emocional también, y energético. Cuando somos niños nos crecen así, con esas ideas. Yo de niña cuando me dolía el estómago rápido me llevaban al doctor, cuando me dolía la garganta, rápido tómate pastillas, que no te curan, que sólo cubren los síntomas de la enfermedad, pero

uno también se puede enfermar de tristeza. Cuando mi papá murió yo tenía cinco años, mi mamá lo cuenta y yo me acuerdo, que me dolía mucho el pecho, así mucho, yo sentía que me dolía el corazón, y que me acerco a mi mamá, así chiquita, y le digo, mamá me duele el corazón, dame una pastilla para que se me quite el dolor. (ríe) ¡Imagínate! pensaba que con una pastilla se me quitaría la tristeza que sentía en mi corazón... pero uno es niño y desgraciadamente o afortunadamente uno va creciendo con esos conocimientos, incluso uno de adulto, piensa que las tristezas se quitan con pastillas, pero no es así (Cristina, comunicación personal, 10 de octubre, 2021).

Para Cristina, la noción de salud y de enfermedad, no se limita a una comprensión exclusivamente física y biológica de una condición, sus nociones de salud y bienestar atraviesan la concepción de otras dimensiones de su cuerpo, como la dimensión emocional, y la dimensión energética. Sin embargo, las concepciones de salud y enfermedad que tenía de niña, las cuales implicaron prácticas normadas desde una perspectiva alopática,⁶⁶ la llevaron a pensar que con una pastilla podría aliviar el dolor de corazón que sentía tras el fallecimiento de su padre. Cristina distingue que el dolor físico que sintió en su corazón tenía origen en la tristeza por el fallecimiento de su padre. Es decir, la dimensión emocional podría tener un impacto en lo físico. Posteriormente su experiencia como danzante (previa a su práctica de consumo de Ayahuasca) constituyó parte de su comprensión experiencial de las dimensiones de su cuerpo (física, emocional, energética) y le permitió un conocimiento vivido de una dimensión espiritual, el cual vincula con las energías de la Tierra.

yo poco a poco fui conectándome a lo que realmente era la danza, ¿verdad? empecé a tener conciencia de lo que era danzar con la conexión con la tierra, de cómo se sentía ese movimiento y vibración, el significado de las vueltas de la danza, el movimiento, el todo, el fuego, el agua, todas esas energías que emanan del ser danzante ¿verdad? así empecé a sentir mi cuerpo conectado con la tierra, sentir la conexión de mi corazón con el corazón de la tierra, danzar para mí es una experiencia espiritual, que antes no sabía de mí, (sonríe) ¿verdad? es espiritual y también es muy físico, mental, energético, tienes que estar muy bien conectada con ese servicio que es la danza. (...) entonces la danza es parte de mi camino de vida, y este camino de vida me ha llevado a conectar con otras personas y con otras medicinas (...)” (Cristina, comunicación personal, 10 de octubre, 2021).

⁶⁶ La medicina alopática trata síntomas y enfermedades a través de la administración de fármacos desde un mecanismo de “los contrarios”.

Así como Cristina, otras colaboradoras del estudio, generalmente parten de constituirse, un cuerpo físico, un cuerpo mental, un cuerpo emocional, un cuerpo energético, y también distinguen una dimensión espiritual y todo ello está interrelacionado en los procesos de salud y enfermedad. Para Cristina, fue la danza, el primer acercamiento con esta dimensión espiritual de su ser, para otras participantes su primer acercamiento a una experiencia espiritual se vincula con prácticas como el reiki, la angelología, el ritual de temazcal u otras prácticas rituales, como es el consumo de Ayahuasca. Estas dimensiones del “ser” se encuentran estrechamente interrelacionadas, en las cuales, desde su perspectiva, el desequilibrio de uno de estos aspectos puede derivar en una enfermedad, es decir, afectar su estado total de bienestar.

Al respecto Xóchitl, con tres años de participación en el ritual de Ayahuasca, y con participación ritual con otros enteógenos, comenta:

Para mi es clave entender que somos un organismo que se encuentra conectado con otros organismos y con el entorno, y que somos muchas dimensiones al mismo tiempo... no sólo la física, no sólo como individuos y ya ¿no? Creo que hay muchos factores que no ayudan a que tengamos esta comprensión y eso nos afecta a nuestra salud porque no nos conocemos. Para mí, la sobreestimulación del día a día, ese es uno de los motivos que no ayudan a conocernos. Por ejemplo, lo que es el facebook, o sea, esas redes que te distraen mucho, que siempre están mostrándote cómo debes ser, cómo debes pensar, cómo debes sentir... ¿no? y tal vez te aportan poco, o no sé... pero distraen, o más bien, captan nuestra atención... o sea ¿dónde está nuestra atención? ¿nuestra atención está en nuestro cuerpo? ¿en lo que dice nuestro espíritu? ¿tú, sabes lo que sientes, lo que realmente sientes, lo que realmente quieres?... Es difícil conocernos si estamos distraídos o captados por otros ¿me entiendes? Yo comencé así, escuchando, esa fue mi primera gran lección que tuve con las plantas: - ¡escúchate! ¡Ponte atención! por amor de Dios (ríe) o como dice Sócrates, el filósofo: Conócete a ti mismo y conocerás al universo y a los dioses ¿o no? (ríe). Entonces... por ahora, digo ahora porque uno nunca acaba de conocerse, sé que soy un cuerpo físico, pero también que soy un cuerpo emocional, un cuerpo energético, un cuerpo conectado con todo y todos, un cuerpo hecho de muchos cuerpos (Xóchitl, comunicación personal, noviembre, 2021).

Para Xóchitl, el conocimiento de sí misma, implica reconocerse como un organismo constituido de lo físico, lo emocional y lo energético, vinculado con otros organismos y de su entorno. El desconocimiento de estos aspectos que la constituyen, lo cual relaciona con la poca atención o la no escucha (a sí misma), puede afectar a su estado de salud. Al igual que

Xóchitl, otras participantes coinciden en la importancia de asumir un proceso de autoconocimiento, lo cual podría implicar una posición de responsabilidad de sí mismas, en todas las dimensiones de su existencia. Este aspecto podría también vincularse a las formas autogestivas que emplean para su bienestar.

Generalmente, las nociones de salud y enfermedad por parte de las colaboradoras se asocian con experiencias y conceptualizaciones que producen sobre la multidimensionalidad de sus corporalidades y la interrelación entre ellas. Estas conceptualizaciones que ligán nociones de salud, enfermedad y bienestar se encuentran en constante transformación a partir de sus propias experiencias de vida. Como en el caso de Cristina, que de niña creía que con una pastilla aliviaría la tristeza que sentía en su corazón por el fallecimiento de su padre, o cuando a través de la danza reconoce en ella una dimensión espiritual, o el caso de Xóchitl cuando enfatiza que “por ahora” se sabe constituida de ciertos cuerpos, pero que este conocimiento sobre sí misma, puede cambiar en el proceso de seguir conociéndose.

Por otra parte, las colaboradoras del estudio elaboran perspectivas de sí mismas que implican saberse como seres multidimensionales, esto implica, desde su punto de vista, un conocimiento de su propia existencia en diversos estados de percepción, muchas veces catalizados por el consumo de enteógenos o prácticas oníricas, en los cuales es posible aprender aspectos de la vida y experimentar lo sagrado, como en el caso de Diana:

Es un antes y un después de cómo uno concibe incluso la vida, cuando haces ceremonia con peyote, con ayahuasca, o con honguitos, la percepción cambia, y por así decirlo, uno se da cuenta de que existen, mmm... estos otros planos o dimensiones, en los que uno puede estar consciente también, y que son parte de uno, de nuestra naturaleza, y no nada más eso, sino que se puede aprender en esos estados en los que percibimos, sobre la vida, sobre la muerte y sobre todo sentir a dios en amor, a dios en uno mismo. (...) Lo que quiero resaltar es que, en nosotros existe estas otras dimensiones de la vida, que forman parte de nuestro ser. Por ejemplo, los sueños, pasamos mucho tiempo durmiendo, y sí, dormir nos ayuda a restaurarnos, pero no nada más eso, también soñamos, soñar también forma parte de nuestro ser, y hay gente que ha logrado, yo sólo he podido un par de veces, pero hay gente que puede tener sueños lúcidos, estar consciente en sus sueños (...) lo mismo pasa cuando estas en ayahuasca, en hikuri o en honguitos. (Diana comunicación personal, octubre, 2021)

Resulta interesante el papel que desempeña la percepción, desde la perspectiva de Diana, en la concepción de sí misma como un ser multidimensional y con capacidad de experimentar una relación con lo sagrado. Es a través de un estado de percepción no ordinario (sueños lúcidos, experiencias con enteógenos) que es posible identificar el sentido de lo trascendente en sí misma y en la vida. Esta forma de experiencia espiritual y de contacto con lo trascendente que se vincula con procesos de salud y bienestar, forma parte de las diversas prácticas terapéuticas y espirituales que se enmarcan en el universo de sentido *new age*.

La perspectiva holística que se encuentran en sus concepciones de salud y enfermedad, en algunos casos, integran concepciones tripartitas en cómo se conciben. Tal es el caso de María, que comprende a su “ser” como un sistema unitario que involucra: cuerpo, alma y espíritu. María narra que, tras haber vivido un periodo de 10 años de dependencia a las anfetaminas, de ser deportada a Tijuana, de vivir una depresión profunda, y tomar medicamentos psiquiátricos, su alma y su espíritu le demandaban un cambio radical.

Caí en manos de las adicciones, de las drogas, estuve en las adicciones por diez años, queriendo salir muchas veces de ellas, pero sin éxito. Tenía la voluntad, mi alma y mi espíritu me pedían un cambio, pero no podía porque mi cuerpo ya estaba, pues, repleto de esas situaciones, ¿no? y de esas drogas, entonces si el alma quiere un cambio, pero el cuerpo no lo permite porque ya está saturado, quebrado. (...) me sentía un gran vacío, mi espíritu sentía un gran vacío, profundo, te puedo decir que vacío desde niña, desde mi infancia... siempre recordando aquellas situaciones de violencia, de abuso sexual por parte de mi padrastro, fue lo que me ha llevado, me llevó mejor dicho, me llevó a las adicciones, buscaba esa, escapar, ¿no? buscaba olvidar, buscaba pues, no recordar esos momentos tan fuertes de mi vida desde mi infancia, desde que tenía 5 años hasta, hasta hace 15 años que estoy viva [vinculada al consumo ritual de Ayahuasca] (María, comunicación personal, octubre, 2022).

Para María, la desarticulación entre lo que experimentaba en el cuerpo, el alma y el espíritu, la mantenía en un estado de malestar. Por un lado, refiere el consumo de sustancias como algo situado en el cuerpo -no podía cambiar porque el cuerpo estaba repleto de drogas-, pero al mismo tiempo el cuerpo también lo concibe como contenedor de experiencias que producen el malestar, como los abusos vividos en la infancia. Estas experiencias le generan un vacío en el espíritu. Desde esta concepción, cuerpo, alma y espíritu están interrelacionados y se afectan mutuamente, tanto en las experiencias de malestar o enfermedad, como en la gestión del bienestar. Diversas colaboradoras del estudio elaboran formas particulares de

concebirse a sí mismas, las cuales se vinculan a modos de entender la salud, la enfermedad y el bienestar, al mismo tiempo estas concepciones orientan su elección de prácticas alternativas, las cuales deciden integrar a sus repertorios de búsqueda de bienestar y en algunos casos de sanación.

4.5 Motivaciones para participar del ritual de Ayahuasca

La práctica ritual de Ayahuasca que puede catalizar experiencias de sanación y de relación con lo trascendente, entre otras, constituye para algunas de las participantes de este estudio, la primera práctica en sus ensamblajes de búsqueda de bienestar⁶⁷. En otros casos, la práctica ritual de Ayahuasca se incorpora a los ensamblajes terapéutico-espirituales que ya existían con anterioridad, en las que las participantes han ido incorporando a su repertorio de atención a la salud diferentes prácticas de terapia alternativa o complementaria.

Los motivos de las colaboradoras de este estudio para participar en el ritual de Ayahuasca son muy diversos. Se encuentran con más presencia las motivaciones de tipo terapéutico/espirituales, centradas en restablecer el bienestar en aspectos emocionales, mentales, físicos, y de comunicación/experiencia directa con lo trascendente, estas experiencias se recuperan para su análisis en el capítulo V. También, se encuentran las motivaciones que se vinculan con el autoconocimiento y la exploración de conciencia, los cuales incluyen búsquedas de mayor conocimiento y profundización sobre diversos temas por medio de la experiencia propia, catalizada por la Ayahuasca, estas se localizan en este apartado, con el nombre: Búsquedas holísticas de bienestar. Por otra parte, los motivos relacionados a la exploración enteogénica, los cuales ligan exploraciones sobre el sentido de la vida, el lugar de la especie humana en el cosmos y aquellas que implican aprender de otros agentes no humanos como las plantas. En este mismo apartado, se incluye la motivación de una participante que orienta su consumo de Ayahuasca a materializar objetivos concretos en su vida, como parte de métodos iniciáticos de creación de realidad. Es importante mencionar

⁶⁷ Cómo se revisó en el apartado teórico, las prácticas alternativas de bienestar son aquellas que se diferencian de la perspectiva biomédica, y que tienen como marco la matriz *new age*.

que los diversos motivos que aquí se distinguen se encuentran estrechamente interrelacionados, por lo que su distinción corresponde a un objetivo analítico.

La diversidad de motivos no solamente se identifica al comparar la experiencia entre las colaboradoras del estudio, sino en la relación que cada una de ellas experimenta con el brebaje a través del tiempo, en sus propias trayectorias. Por ejemplo, puede haber una participación en el ritual dirigida a sanarse y una posterior participación con el objetivo de clarificar procesos sobre sí mismas y diversos motivos. Estas diferencias hacen del consumo ritual de Ayahuasca, una práctica dinámica que se transforma a lo largo del tiempo de acuerdo a sus búsquedas personales de bienestar, autoconocimiento, sanación y contacto con lo trascendente.

Las motivaciones para participar del ritual de Ayahuasca se vinculan con los modos en los que se han aproximado a la práctica ritual. Se distingue la aproximación por parte de algunas participantes a la práctica ritual, a partir de ver cambios “positivos” de actitud y en formas de relacionarse de sus compañeros varones (novios, primos, hermanos, maridos y amigos cercanos) quienes participaron en la toma de Ayahuasca. Por otra parte, se identifican algunas participantes que habían tenido experiencias con otros enteógenos previos a la Ayahuasca, y que decidieron participar del ritual, como parte de su exploración de autoconocimiento y de bienestar a través de los estados de conciencia no ordinaria que cataliza los diversos enteógenos, y se distingue con mayor presencia a quienes se acercaron a partir de procesos de psicoterapia, es decir, algunas participantes durante cierto periodo de sesiones con su psicoterapeuta, éste les recomendó asistir a la práctica ritual de Ayahuasca como práctica complementaria de su proceso terapéutico, de igual forma se distinguen a quienes a partir de emprender una búsqueda de sanación física, emocional y espiritual a través de diversas prácticas terapéuticas, comentan haber sentido “el llamado de la Ayahuasca”.

4.5.1 Sentir el llamado de la Ayahuasca

“El llamado de la Ayahuasca” (es así como lo refieren las participantes) puede presentarse de forma directa o a través de familiares. Este llamado, para algunas implicó haber recibido “señales” en su cotidiano que les apuntaba en todo momento participar en la práctica ritual de Ayahuasca, práctica que no conocían o que sabían poco en qué consistía. Por ejemplo, mencionan que se encontraron (sin buscarlo) con convocatorias a rituales del brebaje en Facebook, o recibieron sugerencias de video acerca del tema en Youtube, aunado a esto, amigos y familiares quienes ya habían participado de la práctica, les contaron sobre sus experiencias y les animaron a participar. Las colaboradoras del estudio interpretaron toda esta información de su entorno como “señales” que les indicaba participar de esta práctica ritual.

En diferentes casos, sentir el llamado de la Ayahuasca se relaciona con las búsquedas de bienestar y con procesos de sanación que las participantes emprenden para sí mismas. En ese sentido, los motivos que llevan a las colaboradoras del estudio a participar del ritual de Ayahuasca se encuentran vinculados a sus experiencias de vida. Para María el motivo de su primera participación en un ritual de Ayahuasca fue iniciar su proceso de sanación, el cual se vinculó con sentir fuertemente el llamado de la Ayahuasca. María supo por primera vez del brebaje a través de un cartel digital en sus redes socio-digitales, el cual convocaba a una ceremonia de Ayahuasca en la ciudad de Tecate, Baja California. Posteriormente narra que interesada en conocer más al respecto buscó información de esta bebida y supo de su potencial terapéutico para tratar trastornos de depresión y adicción. Esto provocó en María, el interés en participar en una ceremonia. Relata que la convocatoria con la que sintió más afinidad, fue con Ana Hatun Songo, facilitadora de Ayahuasca no indígena, que llega regularmente a México para organizar ceremonias de Ayahuasca.

Entonces yo, seguía mucho un canal, que se llama, La Caja de Pandora, entonces, (...) pues salen muchas cosas, ¿no?, muchos temas, pero yo seguía a una mujer chamana, Ana Hatun Songo, la seguía mucho, escuchaba mucho de ella, y escuchaba sus videos y todo lo que ella hablaba me llamaba, algo sentí cada vez que veía sus videos. Entonces ella estaba en un retiro en Colombia, y yo veo, y veo que anuncia que va a venir a México, ella es española, entonces pues estaba en retiro en Colombia y anuncia: próximamente vamos a México a Teotihuacán

y vamos a llevar el remedio de la ayahuasca. Y yo quiero ir, pero sentí tan fuerte ese llamado, tan poderoso, que yo me puse, vi los números de teléfono, marqué, ya había cotizado cuánto me salía el boleto de avión ida y vuelta (...) (María, comunicación personal, octubre, 2022)

En diferentes casos, la incorporación de la práctica ritual de Ayahuasca a sus trayectorias de búsqueda de bienestar, se relaciona con que la medicina biomédica no logra satisfacer las necesidades de salud de las participantes, pues estas no se limitan a condiciones fisiológicas, sino que pueden implicar cuestiones emocionales, sociales, mentales, para las que se requieren procesos de atención distintos. Como lo señala María: “hay enfermedades físicas que no se curan con pastillas porque son enfermedades del alma”. En tal sentido, Gabriela que participa del ritual de Ayahuasca desde hace cinco años, relata el motivo por el cual decidió participar por primera vez en la toma de Ayahuasca:

Todo empezó porque mi papá enferma de cáncer, tres meses, nos dicen que es terminal y a la semana fallece. Mi relación con mi papá pues hasta ahorita, aunque ya no está en este plano, yo puedo seguir diciendo que ha sido de las mejores cosas que me ha pasado en la vida y que me van a pasar. Mucho de lo que yo soy es gracias a él, mucho de lo que yo he entendido en la vida y que he aprendido agradecer es por él, ya sea por lo que viví con él o en su ausencia. Entonces pues yo siendo la niña de papi y la princesa de la casa, pues me pegó de una manera súper horrible y caí en depresión total seis meses, que digo, ni siquiera fui a que me diagnosticaran, pero supongo que es eso, si te acuestas y dices: ¡ay! pues si me levanto mañana pues, pues...va a hacer ¿qué? ¿quién sabe?, y si no despierto mañana pues no hay pex, o sea no hay problema pues ya. Entonces así estuve seis meses, sin querer levantarme, ni querer bañarme, ni querer comer, ni querer salir, no querer hablar con nadie, y realmente la planta de la Ayahuasca no fue como un llamado hacia a mi principalmente, sino con mi familia. Mi primo más grande por parte de mi mamá, él si es un poquito más como de experimentar, por la experiencia ¿no? situaciones así, (...) él ya había tomado una vez, dijo que le había ido, fuerte pero bien, según sus palabras. Pues invitó realmente a mi hermano y a otro primo que fueran los tres, pues él sabía que el fallecimiento de mi papá nos había impactado mucho a mi hermano y a mí. Le dijo creo que es una buena manera de que lo lleves ¿no?, y primero fueron ellos tres, mi hermano y dos primos más (...) Fueron y les fue muy bien, regresaron y cuando regresaron mi hermano platicó conmigo, y me dijo, que tenía que ir, así, tienes que ir, tienes que ir, tienes que ir. Y si pues no había aceptado la terapia, si no había aceptado ir al psicólogo, si no había aceptado entrar a un grupo de ayuda, a un grupo de tanatología, si no había aceptado nada, y le dije, que ya estaba bien harta, y le dije: ¡Ok! dame una buena razón, una, una buena razón para que yo acepte ir. Y me dijo que había hablado con mi papá... y yo dije ¡nooooo! ¡no es cierto! o sea ¡qué bajo tú! caer en esas frases o en esas suposiciones para que yo vaya. Entonces me dijo, ¿no me crees? Ok. Entonces fue con mi mamá y le empezó a preguntar cosas que era imposible que él y yo supiéramos porque no habíamos nacido todavía, cosas que habían pasado mi mamá y él (padre) y fue porque mi hermano de verdad habló con mi papá en esa experiencia, y él en su razonamiento dijo: es que te estoy viendo, bueno... eh ver no ver, puedes ver más allá de los ojos, pero te siento, te escucho, te voy hacer todas las preguntas que ya que habías fallecido me di cuenta de que

no te había preguntado, y le hizo una entrevista a mi papá. Entonces cuando llegó y le dijo a mi mamá, mi mamá estaba llorando y llorando diciendo que sí era verdad. Entonces para mí fue un razonamiento, así de ¡Ah! ¡Sí habló con él! Entonces para mí fue súper impactante y acepté ir. (Gabriela, comunicación personal, abril, 2022)

Como muestra Gabriela con la experiencia de pérdida que vivió, las diferentes ofertas terapéuticas existentes no constituían, desde su perspectiva, vías con las que se sintiera identificada para manejar su situación. Fueron las posibilidades de relación con lo trascendente (en este caso su padre fallecido) que le podía brindar la Ayahuasca, lo que consideraba que podía satisfacer sus necesidades y su forma de experimentar la pérdida. Así mismo, para otras mujeres, la participación en las tomas de Ayahuasca se vincula con motivos relacionados al duelo por el fallecimiento de familiares o de amigos cercanos. Regina⁶⁸, que participó en su primera ceremonia de Ayahuasca para sanar la muerte repentina de su primo, comenta que pudo liberarse de la culpa, pedir perdón y entender la muerte como un proceso natural que la llevó a reconfigurar sus nociones sobre la vida. En ese sentido, es posible considerar que la experiencia de Ayahuasca para las colaboradoras del estudio, facilita los procesos de aceptación de la muerte de sus seres queridos, a través de una comprensión total sobre el significado de la vida. A su vez, esta comprensión que implica un entendimiento de la muerte alivia los padecimientos que viven las colaboradoras del estudio, como la culpa, la depresión y otros malestares que conlleva a un desequilibrio vital.

Para otras, “el llamado de la Ayahuasca” implicó además de la información que les proporcionó su entorno sobre la práctica, un contacto fuerte que ligó, intuición y un sentimiento de certeza de que la práctica ritual Ayahuasca era lo que en ese momento requerían en su proceso de búsqueda de sanación y bienestar. En el caso de Aurora, que tiene una trayectoria de dos años en la práctica ritual de Ayahuasca, desde una perspectiva holística, decide participar por primera vez en la práctica ritual de Ayahuasca, motivada por una suerte de intuición que le indicaba que esa experiencia podría brindarle la certeza interna que buscaba. Aurora relata:

⁶⁸ Regina participó por primera vez en una toma de Ayahuasca en la ceremonia donde se realizó la observación participante, se supo de su experiencia y de las razones que la llevaron a participar en esa ceremonia a partir del círculo de palabra que dio cierre al ritual, septiembre 2021.

Entonces después de mucho tiempo de buscar a través de grupos de madre, de meditación, como cosas muy poco invasivas si se quiere decir, de rechazar el uso de prozac, por lo que me diagnosticaron como una suerte de depresión posparto, por seguir esta intuición interna y tener como muy claro que había ahí, algo que me sonaba a una certeza... y tras sentir a través de estos medios como la meditación o las terapias que tienen que ver con estar en grupos de madre, yo seguía sintiendo que algo ahí había como una disociación como dos mundos que no estaban integrados y decidí ir a tomar ayahuasca” (Aurora, comunicación personal, 08 de noviembre, 2021)

De igual forma, para Artemisa, facilitadora urbana, no indígena, quien considera que el llamado de la “medicina” (así es como la refiere) es muy difícil de explicar con palabras, pero que es algo que ella sintió profundamente, después de haber pasado por un proceso de exploración con otras sustancias psicoactivas de origen vegetal y animal, y que cuando conoció a la Ayahuasca supo que esa “medicina” era su medicina. Al respecto de los motivos por los cuales se acercó a esta práctica ritual que vincula “el sentir el llamado”, comenta:

Entonces a lo largo de muchos años estuve viajando por el mundo, conociendo muchas culturas, también muchas medicinas, mi iniciación de hecho en mi adolescencia fue con honguitos, lo cual me ayudó a darme cuenta, de que podemos quitarnos este velo de realidad, fue algo que intensificó este amor y esta pasión que tengo por la naturaleza, y trabajé muchos años en temas de conservación, el que fue en su momento, mi jefe del Instituto de Zoología de Londres me decía: Artemisa, por favor tú no te metas en temas de conservación, tú eres una persona muy alegre, y eso nada más te va a deprimir. Por supuesto yo no le hice caso, seguí mi corazón y pues, ee.. viajando por el mundo, trabajando en estos temas, efectivamente sí me encontré de primera mano, con (suspira) con lo que estamos haciendo con el planeta ¿no?, esta, esta destrucción desmesurada, esta falta de respeto en el planeta en el que vivimos, y pues eso a mí me hizo caer en algunos momentos bastante duros, algo de, de depresión incluso porque aparte me sentía muy chiquita. Es que yo decía: este, soy un granito de arena en esta playa enorme en realidad todo lo que yo estoy haciendo, ¿qué impacto puede tener tangible en el mundo cuando veo la magnitud de lo que está sucediendo? Entonces esto me llevó a buscar respuestas por medio de las medicinas ¿ajá? Después de andar muchos años por el mundo, y vivir también una vida nómada, bastante intensa, en algún momento la vida me regresó a México, yo cuando regresé a México, traía un montón de cosas en la mente, en el corazón, todo lo que había visto, lo que había vivido, yo decía: necesito terapia (ríe). Pero en vez de terapia encontré, la ayahuasca, o más bien, yo siento que la ayahuasca me encontró a mí, porque empezó a aparecer en muchos lugares, me llamó, y comencé a trabajar con ella, y desde mis primeras ceremonias sentí una afinidad muy específica, muy clara, en donde comencé no solamente a sanar ese corazón que yo sentía herido por todo lo que había visto, por toda la destrucción del planeta, sino comencé a encontrar respuestas y a darme cuenta de cosas muy importantes que están haciendo las medicinas en un contexto global (Artemisa, comunicación personal, marzo, 2022).

4.5.2 Búsquedas holísticas de bienestar

El consumo ritual de Ayahuasca también se encuentra vinculado a las diversas búsquedas de bienestar orientados a procesos de resolución de conflictos y toma de decisiones que implican aspectos de lo laboral, trayectorias educativas y perspectivas sobre la pandemia SARS-CoV-2, entre otras. Si bien estas motivaciones de participación pueden entenderse como parte de los procesos de salud y bienestar, diferenciarlas de los procesos de sanación implica entender que la experiencia catalizada por la Ayahuasca se erige de diversas formas a partir de los propósitos personales de las participantes del estudio.

Uno de los casos que se trae a cuenta en este apartado, es la motivación de Diana para participar del ritual, quien lleva un consumo regular de Ayahuasca desde hace aproximadamente cinco años (una toma cada seis meses). Como ya se ha mencionado anteriormente, durante los primeros meses de declaración de la pandemia, los rituales de Ayahuasca tuvieron una menor presencia en las redes sociales digitales, sin embargo, algunos facilitadores urbanos no indígenas, siguieron organizando ceremonias en la ciudad de Tijuana. En este tiempo, Diana decidió participar en un ritual teniendo como propósito conseguir mayor conocimiento y comprensión sobre el origen y las implicaciones de la pandemia para la especie humana.

Para Diana, la incertidumbre derivada de la pandemia, la cancelación de proyectos programados y el fallecimiento de personas conocidas a causa del SARS-CoV-2, la llevó a vivir momentos de mucha frustración, ansiedad, dolor, coraje y miedo, los cuales engloba haberlos vivido como “momentos muy duros”. Sin embargo, Diana, relata que toda esta situación de pandemia tiene un significado importante para la humanidad, y le da significado como, “una prueba que la vida le está poniendo a la especie humana”. Por tanto, decidió participar en una ceremonia de Ayahuasca para recoger “un mensaje que trajera paz” para sí misma y para quienes le rodean. Al respecto menciona:

“me había sentido como una niña chiquita emberrinchada con todos estos cambios, esta pausa en los proyectos, las muertes de conocidos, se siente muy cabrón (...) yo necesitaba hacer un retiro con la abuelita ayahuasca, para comprender ¿qué es todo esto?, quería tener una visión

clara que me permitirá sentir tranquilidad, y eso, sabiendo que iba a estar fuerte abrir este portal, por toda la situación energética que estamos viviendo (...) lo que viví en mi experiencia, fue duro, pero entendí que estamos en un viaje nuevo, el cambio ya es un hecho, tenemos miedo de soltar las aprensiones tanto materiales, como emocionales, como familiares, no queremos perder a nuestra familia, no queremos perder nuestras comodidades, peeeero, justo ése soltar, es una de las lecciones de ese virus, soltar y confiar (...) este es un tiempo en donde se requiere de nuestra presencia, ¿sabes? ya no podemos desatender nuestras responsabilidades, pero hay que hacerlo sintiendo esa confianza de que todo va a estar bien, de que a pesar de todo estamos bien, porque no se puede crear con miedo (...) porque la energía de la fe, de la entereza, sostienen la energía de este planeta, con el rezo, pero al mismo tiempo existe todo este caos, esta incertidumbre, esta desesperanza, yo lo veía así, uno tiene el poder de la elección, de cómo vivir esta situación de cambio, si desde la desesperanza o desde la fe, desde los rezos, desde la confianza en la vida ante este virus, (...) este virus significa una oportunidad de cambio, una nueva visión para la gente que ya había venido trabajando en sí misma, y ha querido despertar para evolucionar, para tejer una inmensa red de fraternidad, de regresar a la tierra, este virus significa la oportunidad de crecimiento personal y entre pares. Este momento que estamos viviendo como especie humana significa una gran oportunidad de cambio para que crezcamos, para que nos amemos, para que nos respetemos, y eso incluye la tierra, de aquí para adelante” (Diana comunicación personal, octubre, 2021).

De igual forma, se constataron otras búsquedas de bienestar por las cuales las participantes se acercaron a la práctica ritual de Ayahuasca, esto fue posible a través de la observación participante del círculo de palabra, actividad que se realizó al día siguiente de la toma. Esta actividad tiene el objetivo de dialogar e integrar las experiencias vividas por las participantes una noche anterior. Por su parte, Marta⁶⁹ compartió que su propósito para participar en la práctica ritual de Ayahuasca fue motivada porque quería saber qué carrera era la que le convenía estudiar, ya que no quería optar por una carrera, simplemente porque fueran cortas o mejor pagadas. Contó que en su experiencia pudo reconocerse a sí misma como artista y darle valor al talento que tenía sobre todo en el dibujo y la pintura, a partir de esa experiencia, mencionó que tenía claro que desde ahora haría las cosas por las cuales sintiera pasión, ya que lo que se hace con pasión atrae abundancia (en términos de salud y economía) en la vida. Finalmente, Marta compartió con emoción, que con toda seguridad elegiría estudiar una carrera relacionada con el arte.

⁶⁹ Para Martha fue la tercera vez que participaba en una toma de Ayahuasca, se supo de su experiencia y de las razones que la llevaron a participar en esa ceremonia a partir del círculo de palabra que dio cierre al ritual, septiembre 2021.

Por otra parte, Ángela⁷⁰ profesora de preparatoria (de nivel medio superior) compartió que había decidido participar en la ceremonia de Ayahuasca (siendo su quinta toma) porque quería saber cómo podía resolver la relación laboral con su directora de la escuela, además dijo, que otro de sus propósitos de participación era fortalecer su proceso creativo en el diseño de una metodología pedagógica en la cual se encontraba trabajando.

De esta manera, a partir de las motivaciones presentadas en este apartado, es posible interpretar que las participantes además de buscar procesos de sanación, orientan dichas experiencias a través de sus propósitos para encontrar soluciones o estrategias sobre cuestiones personales que de alguna manera afectan su estado de bienestar, lo cual, puede implicar facilitar procesos creativos o conseguir estados de inspiración. En ese sentido, la Ayahuasca, también cumple la función en los ensamblajes de bienestar de dichas participantes, como una herramienta para encontrar formas alternativas de resolución de problemas frente a las diversas situaciones cotidianas de las participantes.

4.5.3 Exploración enteogénica

En este apartado se incorporan las motivaciones para participar de la práctica ritual de Ayahuasca, las cuales se orientan en inquietudes epistemológicas cognitivas y espirituales ligadas a la experiencia enteogénica. Es decir, aquellas experiencias que se relacionan con exploraciones sobre el sentido de la vida, el lugar de la especie humana en el cosmos y aquellas que implican aprender de otros agentes no humanos como las plantas. En este mismo apartado, también se incluye la motivación de una participante que orienta su consumo de Ayahuasca a materializar objetivos concretos en su vida, en donde el consumo de este enteógeno forma parte de métodos iniciáticos de creación de realidad.

Las motivaciones de las mujeres que participan del ritual de Ayahuasca, que aquí se presentan se conocieron a partir de conversaciones informales derivadas del encuentro de temazcales. Posteriormente, no fue posible concretar una reunión con estas participantes para llevar a

⁷⁰ En el caso de Ángela, se supo de su experiencia y de las razones que la llevaron a participar en esa ceremonia a partir del círculo de palabra que dio cierre al ritual, septiembre de 2021.

cabo una entrevista formal y de esta forma profundizar en sus ensamblajes, trayectorias de bienestar y experiencias vividas, sin embargo, se consideró pertinente incorporar sus motivaciones surgidas del diálogo, con el objetivo de brindar un panorama más amplio de las diversas motivaciones por las cuales las mujeres participan de la toma ritual de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana.

Indra, 28 años, con experiencia en el consumo de diversas sustancias psicoactivas naturales de origen vegetal, animal y sintéticas (Peyote, Ayahuasca, Hongos psilocibios, Cannabis, y sustancias como el DMT, LSD y el MDMA) narró que generalmente sus motivaciones para consumir diversas sustancias, incluyendo el consumo de Ayahuasca, han sido por la exploración y el conocimiento de su propia conciencia, menciona: “lo que me motivó en principio fue la curiosidad por explorar los diferentes estados de conciencia, decidí que cada exploración que yo hiciera serviría como un proceso de autodescubrimiento, acompañado por el trabajo espiritual que venía realizando desde tiempo atrás, (...)” (Indra, comunicación personal, noviembre, 2021). Indra se refiere a sí misma como psiconauta⁷¹ y considera que si bien, las diversas experiencias que ha tenido abarcan procesos de sanación, de experiencia con lo trascendente y de autoconocimiento, las cuales están intrínsecamente relacionadas, también enfatiza que sus experiencias recreativas, le han permitido desarrollarse como ser humano.

Al respecto de sus experiencias con Ayahuasca, Indra mencionó que en principio esta sustancia, le permitió acceder a recuerdos de cuando era niña para entender y cambiar su concepción de aspectos del presente, como los aspectos relacionados a su personalidad y su verdadera esencia (así es como lo refiere) desde una perspectiva de comprensión y desde un sentimiento de amor incondicional proporcionada por la Ayahuasca. También mencionó que al darse cuenta, que los propósitos (motivos) por los cuales participaba en las tomas de los

⁷¹ El término psiconauta, es un neologismo que reúne raíces etimológicas griegas: ψυχή (psychē "mente") y ναύτης (naútēs "marinero / navegante"), con lo cual, psiconauta puede significar “navegante de la mente”. Este neologismo fue acuñado en 1970 por el novelista, ensayista y filósofo alemán, Ernst Jünger en su libro: *Acercamientos: drogas y ebriedad*, quien lo usa para referirse a los viajeros que usan psicotrópicos para dirigirse a los espacios interiores de su mente. La exploración de los múltiples estados de la conciencia se puede realizar por medio de diferentes técnicas, tales como los sueños lúcidos, la meditación, el uso de sustancias psicodélicas y ciertas técnicas de respiración, entre otras (plantasmaestras.net, 2018).

diferentes rituales, son un elemento importante que van a redireccionar la experiencia, decidió explorar inquietudes, más allá de asuntos biográficos, como por ejemplo, la posibilidad de una comunicación directa con la mente de Gaia (así es como se refiere a la conciencia viva de la Tierra), Indra considera que las plantas (como la Ayahuasca, el Peyote y los Hongos Psilocibios) son especies con conciencia, y que en relación con la especie humana es posible acceder al conocimiento de la conciencia terrestre y universal para un bien común.

Al respecto Indra mencionó que uno de los aspectos que ha podido comprender a partir de esta comunicación o acceso a la información de Gaia, es la importancia de poder unificar las diversas perspectivas que ilusoriamente nos separan, dijo:

la fragmentación de los diversos campos de conocimiento es ilusoria, y esa ilusión ha generado las guerras, los partidos políticos, los grupos que se confrontan, la discriminación y todo lo que nos separa, es una ilusión real, pero una ilusión finalmente, y participar de esa ilusión es mantenernos siempre en confrontación, lo verdadero y esencial es poder recordar nuestro origen, somos parte de un todo, somos parte de la conciencia universal que está viva, y aunque naturalmente somos muy diversos, venimos de una misma fuente y es a través de nosotros, de la experiencia de cada persona que Gaia, como conciencia universal se conoce así misma. No tenemos por qué creer que el otro bando es mejor que otro, o esas cosas que generan separación y conflicto, que nos alejan de nuestra esencia (...) (Indra, comunicación personal, noviembre, 2021).

Por otra parte, se encuentra Adriana de 27 años, quien al igual que Indra, ha tenido experiencias con diferentes enteógenos de origen natural y sintéticos, sus experiencias han sido muy diversas, las cuales, también incluyen procesos de sanación, autoconocimiento y de contacto con lo trascendente. Al respecto de su consumo de Ayahuasca, mencionó que esta bebida le ha permitido llegar a Dios, a través de un camino de vaciamiento de creencias que le limitaban el flujo de la energía divina, la energía del amor en ella. Adriana, lo refiere como un “despertar a Dios en mí”. Así también, mencionó que sus intereses por las filosofías herméticas y las culturas iniciáticas, las cuales dijo, han usado diversos enteógenos para procesos de iniciación, la han llevado a comprender, que el consumo de enteógenos puede potenciar la materialización y/o concreción de situaciones que se quieren generar en la vida cotidiana. Al respecto, comentó que por tal motivo, es muy importante tener una preparación

ética y filosófica para estas experiencias que implican acceder a entornos sagrados de la experiencia humana y que a partir de los cuales, también es posible ser co-creadores de una realidad propia.

Este apartado presenta diversas motivaciones por las cuales, las mujeres que colaboran en esta investigación participan en el ritual de Ayahuasca. Si bien, la práctica ritual de consumo de Ayahuasca se ha popularizado como herramienta terapéutica en el contexto de Tijuana, existen otros acercamientos que motivan la participación de las mujeres en esta práctica, los cuales se pueden diferenciar de procesos de sanación. Estas otras motivaciones se enmarcan como búsquedas/encuentros de bienestar, los cuales pueden implicar explorar procesos de creatividad y de resolución de conflictos. También se encuentran motivaciones que relacionan la comprensión de la realidad, obtención de conocimiento y entendimiento sobre la vida, a través de la comunicación con otras entidades conscientes y un uso de la Ayahuasca como herramienta iniciática que potencia la creación de realidad. Estos acercamientos están intrínsecamente relacionados con el bagaje cultural, social y político de las participantes, quienes hacen uso de estos referentes y ensamblan a partir de sus intereses diversos conocimientos y prácticas rituales pertenecientes a la lógica terapéutica proveniente del *New age* que orienta su práctica y experiencia ritual de Ayahuasca. Como parte de las vivencias religiosas y espirituales de las colaboradoras, a continuación, se presentan algunas particularidades de las formas en las que entablan y significan su relación con la práctica ritual de Ayahuasca.

4.6 Mujeres y Ayahuasca

En las experiencias de las mujeres tanto en sus motivaciones de consumo, así como el sentido trascendental que adquieren sus experiencias que derivan de su consumo ritual, se identificaron narrativas que se articulan con sus condiciones de género. Es por esta razón que se decidió incluir un apartado que integre las motivaciones y perspectivas de las mujeres y su consumo ritual de Ayahuasca, las cuales integran aspectos socioculturales relativos a su género.

En ese sentido, es posible entender la experiencia vivida de las mujeres como parte de la producción de su identidad, la cual se constituye en términos sociales, corporales y subjetivos. Marcela Lagarde (1990) señala que las experiencias identitarias de las mujeres se encuentran determinadas por la condición genérica, constructo sociocultural que supone “un conjunto de atributos sexuales de las mujeres, que van desde el cuerpo, hasta formas de comportamiento, actitudes, capacidades intelectuales y físicas, su lugar en las relaciones económicas y sociales, así como la opresión que las somete” (p. 2). De esta forma, la identidad de las mujeres puede ser entendida como compuesta por dimensiones sociales, corporales y subjetivas, con implicaciones simbólicas y materiales.

4.6.1 Motivaciones y perspectivas relacionadas con su construcción sociocultural de género

Las experiencias vividas por mujeres catalizadas por la Ayahuasca, que aquí se recuperan, refieren a procesos de sanación de experiencias de aborto, de abuso sexual, a procesos que se relacionan con sanar el linaje femenino y materno, experiencias prenatales, entre otras. Las experiencias se construyen desde el cuerpo de las mujeres, y a través de ellas las colaboradoras determinan conocimientos y aprendizajes, elaboran narrativas de sí mismas, de su cuerpo, de su sexualidad y de formas de sanarse a partir de su condición de género. Entre las motivaciones para participar en el ritual de Ayahuasca por parte de mujeres relacionados a su condición de género, se identificaron:

- Sanación de un aborto
- Bendición del útero
- Sanación del linaje femenino
- Experiencias prenatales

Algunas mujeres se acercan a la práctica ritual de Ayahuasca para sanar ciertas memorias, que ellas catalogan como experiencias dolorosas, las cuales, se vinculan con su condición de género. Al respecto, se encuentra Beatriz⁷², de 59 años, quien decidió participar del ritual

⁷² Beatriz sólo ha participado una vez en la práctica ritual de Ayahuasca, comentó que por ahora no tiene intenciones de volver a participar, por una parte, porque el costo de las sesiones le parece muy alto para el presupuesto que dispone. Beatriz integra a su trayectoria de bienestar y espiritualidad otras prácticas, como la

para poder comunicarse con su hijo no nacido y pedirle perdón. Beatriz narró que siendo joven (menor de edad) quedó embarazada de su novio, sin embargo, su madre al saber de su embarazo, le pidió que abortara, aunque ella cuenta que nunca estuvo de acuerdo, decidió obedecerla y aborto, experiencia que le dejó una tristeza profunda. Los años transcurrieron y la tristeza fue mermando, sin embargo, cuenta que ese sentimiento siempre estuvo latente. Beatriz se acercó por primera vez a la práctica ritual de Ayahuasca, motivada por el relato de sanación de una de sus amigas, cuenta que en su propia experiencia fue posible conocer a quien sería su hijo, y pudo pedirle perdón. A partir de esta experiencia, que ella identifica como la culminación del duelo vivido por tantos años, sintió que su corazón se liberó de la culpa y el remordimiento, y que la tristeza se transformó en amor y en agradecimiento profundo hacia su hijo, hacia su madre, y hacia la vida.

También, se encuentran las motivaciones para participar en la práctica ritual de Ayahuasca, que focalizan procesos de sanación a través de la potenciación de meditaciones que centran la atención en partes del cuerpo femenino. Diana decidió como propósito para participar del ritual, bendecir su útero en su tercera toma de Ayahuasca, motivada a partir de sus experiencias en círculos de mujeres, en los cuales resignifican la sacralidad de la energía femenina, la sabiduría, la fortaleza, la creatividad y la espiritualidad de las mujeres a través de rituales, en los cuales se enfatiza el vientre y el útero⁷³ contó que en su experiencia con Ayahuasca dirigió una meditación que había aprendido en estos círculos. Diana narró que la Ayahuasca intensificó la conexión con las mujeres que le antecedieron en su generación, y con aquellas, que no conocía, pero que pudo sentir las en un entramado mucho más amplio, al que llamó “feminidad sagrada”. Diana contó que, en esta experiencia de bendición de su útero, sintió cómo la “abuelita ayahuasca” (así es como la refiere) se dispuso amorosamente a “limpiar su útero”, en el proceso, narró que vio a las mujeres de su familia y sintió las afecciones que cada una padece con frecuencia (pies hinchados, climaterio, dolor de vientre y senos) al mismo tiempo, sintió cómo era estar embarazada y los síntomas que se viven en la etapa de gestión, aunque ella nunca ha estado embarazada. Diana comprendió el amor inmenso que siente una madre por sus hijos, y dijo que las madres, aún después de la muerte,

angelología, la geometría sagrada y la terapia vibracional. Fue posible conocerla a través de una sesión de cuencos tibetanos en un Centro de terapias alternativas en la ciudad de Tijuana.

⁷³ Ver el trabajo de Ramírez Morales (2016).

velarán siempre por sus hijos. Diana contó que la bendición de su útero, en esta experiencia con Ayahuasca, implicó bendecir el útero de todas estas mujeres que presencié, así también esta experiencia implicó integrar el lado masculino, el aspecto paterno que complementa toda creación, dijo que su experiencia fue como haber integrado en sí misma, el yin y el yang, símbolo que relaciona fuerzas opuestas y complementarias para su existencia. Lo cual le permitió integrar sus dimensiones masculinas y femeninas en ella.

Existen motivaciones para participar del ritual de Ayahuasca, que se relacionan con procesos de sanación del linaje femenino, como en el caso de María⁷⁴, que al identificar patrones de comportamiento propios y en las mujeres de su núcleo familiar, los cuales vinculaban violencias de abuso sexual que “se repetían generación tras generación”, decidió emprender un proceso de sanación con la Ayahuasca, primero de forma personal y posteriormente, organizando una ceremonia familiar con su madre, hija, hermana y sobrina, para que ellas tuvieran la misma oportunidad de sanar diversas experiencias dolorosas, y para que al mismo tiempo, pudieran tener un proceso de autoconocimiento en un estado de conciencia no ordinario. De esta forma, María mencionó que quería sanar su linaje femenino, favoreciendo a las perspectivas de vida que cada una de las mujeres de su familia pudieran generar a partir de la experiencia con Ayahuasca y más allá de los patrones de violencia que venían manteniendo.

Por otra parte, Mónica⁷⁵ de 59 años, con 10 años de experiencia en el consumo ritual de Ayahuasca, contó que su última toma con Ayahuasca, le permitió cambiar el rumbo generacional del linaje materno de mujeres que le antecede. Esta experiencia es posible entenderla como una experiencia prenatal, en la cual, Mónica relata que se encontraba recorriendo un camino, cuando de reojo vio a una anciana que le miraba, ante este gesto Mónica decidió ir a su encuentro, al verla, supo era su tatarabuela, enseguida se vio dentro del vientre de su tatarabuela, y supo que estaba embarazada de su bisabuela, posteriormente vio a su abuela embarazada de su madre y su madre embarazada de ella, hasta que ella misma

⁷⁴ El análisis de la experiencia de María se aborda con más profundidad en el capítulo V de esta investigación.

⁷⁵ Fue posible conocer la experiencia de Mónica, a partir de la actividad del Círculo de palabra, que se realiza al día siguiente de la toma ritual de Ayahuasca, en la que se hizo observación participante.

fue consciente del líquido amniótico que le rodeaba. La experiencia prenatal de Mónica, consistió en un recorrido de los embarazos de su propia línea materna, es decir, un recorrido que implicó participar de la gestación de diferentes generaciones de las mujeres que le anteceden, hasta llegar a su propia gestación. Tras esta experiencia Mónica mencionó que por fin había obtenido el permiso de su linaje materno para cambiar la historia que cada una de estas mujeres había vivido.

Las motivaciones de las mujeres que participan del ritual de Ayahuasca que se presentaron en este apartado se encuentran permeadas por la experiencia subjetiva de lo que significa ser mujer para cada una. Estas experiencias implican un diálogo continuo entre las relaciones sociales y el contexto en el cual se encuentran situadas. Por otra parte, las prácticas alternativas de sanación, (como los círculos de mujeres en el caso de Diana) y las motivaciones que las llevan a participar de la toma de Ayahuasca, son formas en que las mujeres construyen su propia subjetividad, aprenden sobre su cuerpo, diseñan sus ensamblajes de bienestar y transforman el significado de sus experiencias dolorosas vividas desde el cuerpo.

4.6.2 La Abuela Ayahuasca, espíritu femenino

En este apartado, se expone de forma breve, las formas en que las participantes del ritual de Ayahuasca se refieren a la bebida, y sus concepciones sobre lo femenino, la tierra y las plantas.

Algunas de las colaboradoras del estudio refieren a la Ayahuasca con el pronombre personal: él, sin embargo, mencionaron que el espíritu de esta bebida es en esencia un espíritu femenino. La razón por la cual, ellas se refieren a “El Ayahuasca” corresponde a que la bebida integra la dimensión femenina y la masculina, a través de las dos plantas que la componen (la liana *Banisteriopsis caapi* y las hojas de la planta *Psychotria viridis*). Otras participantes del estudio también atribuyeron un género femenino a la Ayahuasca, aunque ellas no distinguen la bebida con el pronombre él. En general, para las colaboradoras, el espíritu femenino que le atribuyen a la Ayahuasca concierne al haber percibido una presencia

femenina manifestada a través de la facilitadora del ritual y a través de la voz de mujer que escucharon en sus procesos reflexivos durante el ritual. Al respecto, María comenta que percibió el espíritu de la Ayahuasca a través de Ana Hatun, su guía ritual:

la medicina, la medicina te habla, es un espíritu tan poderoso, y es una mujer, es una abuela, muuuuy antigua, muuuuy viejita pero muy sabia. (...) yo la ví en Ana Hatun, Ana, chamana, la mujer medicina, la vi en ella, su cara era adornada con luces, haz de cuenta la película de avatar, así, pero en ella todo, era ella sus movimientos, era una mujer, y la voz que escuchas es de una mujer, en lo personal a mí me habló una mujer. (María, comunicación personal, octubre, 2022).

Para Artemisa, la feminidad atribuida a la Ayahuasca, se encuentra en que la bebida proviene de la naturaleza, de la Tierra, a la cual considera femenina.

La relación de la ayahuasca con la feminidad es muy grande y muy antigua porque la planta de la ayahuasca del Perú, que es la tradición que a mí me educó y la que yo he seguido, es un espíritu femenino, es un espíritu que se manifiesta como una doncella, como una mujer, o como una abuela, una anciana muy vieja (...) para mí es algo que está completamente unido, porque las plantas vienen de la tierra, como sabes, y la tierra es mujer y especialmente la ayahuasca es un espíritu femenino que acoge y que acompaña a todas sus hijas, las hijas, que yo denomino, de la ayahuasca (Artemisa, comunicación personal, marzo 2022).

De acuerdo a las colaboradoras del estudio, el espíritu de la Ayahuasca se caracteriza por su presencia amorosa, maternal y comprensiva, la cual acompaña y conduce los procesos reflexivos de las participantes durante su experiencia. De igual forma, las colaboradoras se refieren a ella de cariño como “abuela” y “abuelita”, aludiendo a su espíritu compasivo, antiguo y sabio con quien entablan comunicación. Al respecto, es importante mencionar que las colaboradoras del estudio, consideran que la Ayahuasca es una entidad viva, al igual que la tierra y las demás plantas. En ese sentido, la Ayahuasca como agente vivo, a través de su ingesta, posibilita a las participantes aprender de su sabiduría terrenal y cósmica, que brinda modos de entender la relación entre los humanos, el planeta y los demás seres⁷⁶. Las

⁷⁶ Laura Dev (2018) discute la importancia de redefinir los aspectos ontológicos y epistemológicos que subyacen en las prácticas investigativas, los cuales pueden reforzar jerarquías de conocimiento, sin tomar en cuenta la producción de conocimiento desde las perspectivas multiespecies. Estas consideran a las plantas como

colaboradoras mencionan que la Ayahuasca les ha posibilitado vivir la divinidad interior que les conforma, la cual, experimentan a través de sentimientos, emociones y sensaciones de unicidad y amor. Al mismo tiempo, al entablar una relación con este espíritu/planta, mencionan que actualizan su “conexión con la madre tierra” y con su dimensión femenina, la cual se vincula con su experiencia enteógena.

En relación a la participación relativamente mayor de mujeres en el ritual de Ayahuasca en Tijuana, algunas de las colaboradoras del estudio mencionaron que este aspecto se relaciona con que las mujeres han estado vinculadas desde tiempos atrás con el cuidado y bienestar de la comunidad, que interrelaciona su feminidad y las medicinas de la tierra, lo cual adjudican a un retorno de la feminidad. María comenta:

las mujeres tenemos mayor conexión, mayor conexión con la madre tierra, mayor conexión con la pachamama, con la naturaleza, entonces, estamos conectadas, por derecho divino, ¡así!, somos creadoras de vida. Entonces, por eso es que las mujeres siempre estamos como que, ay vamos, ¿no?, jalando al compañero, al hombre, nuestros hijos, abrimos la puerta, de la vida y la de todos, somos amor.

Las creencias provenientes de la *new age*, en las cuales se enfatizan los mitos sobre diosas y el retorno del femenino sagrado, forman parte de los ensamblajes de bienestar y espiritualidad de las participantes, estos sirven como referentes en la producción de su identidad como mujeres. A su vez, los diversos imaginarios y creencias que corresponden a una sacralidad propia de lo femenino, se articulan con la práctica de Ayahuasca. En ese sentido, la feminidad que se le atribuye al espíritu de la Ayahuasca, la cual se expresa en experiencias vividas desde el amor y lo maternal, interpela continuamente a la concepción del cuerpo y a la construcción de feminidad que las participantes incorporan para sí mismas.

Con lo presentado en este apartado, es posible comprender que la experiencia con Ayahuasca vivida por las mujeres de esta investigación, implica la producción de su identidad y de sus

agentes de conocimiento. La autora también enfatiza la importancia de las ciencias y epistemologías indígenas como formas válidas de conocimiento.

concepciones simbólicas, materiales ligadas a su construcción sexo-genérica como mujeres, en las cuales su cuerpo se sacraliza a través de la experiencia vivida y corporizada de la divinidad cósmica y terrenal catalizada por la Ayahuasca. Un ejemplo de esto se encuentra en cómo el vientre de las participantes es construido como un espacio que se re-valora a través de nociones de procreación, fertilidad y sabiduría, relacionándolo al mismo tiempo con la tierra y con la naturaleza que reconocen como algo femenino, cuna de la creación. Por tanto, conocer la relación que construyen las mujeres con la Ayahuasca, permite entender el consumo ritual como una práctica de comunión con su divinidad y su feminidad (vinculadas a búsquedas de bienestar). Estas se reconfiguran a partir de la subjetividad y de los aspectos espirituales e ideológicos, corporales y políticos que ellas orientan.

CAPÍTULO V ANALÍTICO EXPERIENCIAS CORPORIZADAS DEL RITUAL CON AYAHUASCA Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN DE LAS MUJERES QUE PARTICIPAN DE LA TOMA

En este capítulo analítico se presentan algunas características que dan forma a las convocatorias de los rituales de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana, estas recuperan información sobre el origen indígena de esta práctica, sus usos terapéuticos y su farmacología. También se presentan algunas dinámicas de interacción y comunicación principalmente en las plataformas de Facebook y Whatsapp en las cuales, los CAT y GI proporcionan información detallada a los participantes sobre las ceremonias de Ayahuasca, los preparativos que anteceden al ritual y las modalidades de pago. Sólo algunas mantienen una dinámica de acompañamiento e integración para quienes participan del ritual en estas plataformas.

Así mismo, se presentan las características que las colaboradoras del estudio consideran importantes al momento de elegir un facilitador, esto se vincula a los sentidos que adquiere el contexto ritual en los procesos de bienestar y sanación. En relación con lo anterior, se traen a cuenta reflexiones sobre las experiencias negativas en el consumo de Ayahuasca que refieren las participantes del estudio. Estas experiencias se derivan del descuido de los elementos que componen el ritual y de otros aspectos.

Por otra parte, se exponen las prescripciones rituales que las colaboradoras del estudio integran en su preparación para las tomas de Ayahuasca, lo cual, permite comprender la relación personal que construyen con la práctica ritual de Ayahuasca vinculada a sus repertorios de búsqueda de bienestar. También se exponen las etapas que componen el ritual de Ayahuasca (apertura de espacio tiempo, toma de Ayahuasca, cierre del ritual) con el objetivo de tener una base común para comprender las experiencias con Ayahuasca desde una perspectiva del *Set and Setting* (Hartogsohn, 2017).

Así mismo, se exponen algunas experiencias con Ayahuasca vividas por las colaboradoras del estudio. Estas experiencias se clasifican en tres tipos de categorías: experiencias de autoconocimiento y bienestar, experiencias de muerte simbólica, experiencias de

renacimiento-sanación, lo cual permite el análisis y la comprensión de experiencias corporizadas y narrativas de sanación, de contacto con lo divino y de bienestar. Por último, se analiza cómo estas experiencias con Ayahuasca, vividas por las participantes, se incorporan como procesos de subjetivación en su vida cotidiana. El objetivo de estos apartados en conjunto es responder a la pregunta rectora de esta investigación, la cual es: ¿Cómo se relacionan las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca con los procesos de subjetivación y las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en estas ceremonias en la ciudad de Tijuana, B.C.?

5.1 Rituales de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana

Las tomas de Ayahuasca se convocan como “Ceremonias Sagradas”, de acuerdo con Jesús, facilitador urbano no indígena de Ayahuasca⁷⁷ que lleva más de 13 años en esta práctica ritual, en contextos occidentales es necesario emplear el término: Ceremonia, para generar un marco de sacralidad y orientar el sentido terapéutico de la práctica. Desde su perspectiva, es indispensable que las personas interesadas en participar en las tomas lo hagan desde una disposición de respeto y compromiso. Al respecto, Jesús menciona:

Para que nosotros le podamos dar la importancia a la medicina, necesitamos generar todo un constructo alrededor de esta planta, ¿no? (...) lo necesitamos entender como una ceremonia, necesitamos darle toda esta conceptualización de importancia, de solemnidad, para que podamos en realidad enfrentarnos de una forma respetuosa, ante estas plantas, cosa que generalmente no haríamos si no lo manejáramos desde un contexto ceremonial. Sin embargo, para ellos, para los nativos, pues lo tienen tan introyectado, tienen tan introyectado este concepto de sanación, este concepto de crecimiento, este concepto de conocimiento de las medicinas que para ellos es normal, ¿no?, ellos ya por sí mismo, le dan esa connotación, ellos ya saben que cuando van a tomar medicina, van para buscar esa sanación, o para buscar ese conocimiento ¿no?, entonces, ellos no necesitan contextualizarlo en un marco de sacralidad, para ellos ya tiene la importancia que nosotros necesitamos aprender a darle todavía, por eso nosotros occidentales llamamos a estas situaciones o estos eventos donde tomamos la medicina, tenemos la necesidad de llamarles ceremonia, para no ir a pensar que vamos a jugar, o que vamos a viajar, como luego dicen, a tener un trip, como luego cuentan por ahí, como luego se escucha, o que vamos a tener visiones, etcétera ¿no?, sino para darnos cuenta de que vamos a un lugar, a experimentar algo, que es muy importante para nosotros ¿no?

⁷⁷ Jesús, hombre medicina, que aprendió de la tradición Shipibo-Conibo y con otros maestros de diversas tradiciones, llega continuamente a la ciudad de Tijuana, también organizó ceremonias en el Centro Santuario del Alma y algunas colaboradoras del estudio han asistido regularmente a los rituales bajo su guía.

Ellos no, ellos simplemente ya lo tienen integrado en su cultura. (Jesús, comunicación personal, abril, 2022).

Jesús comenta que existe una diferencia entre quienes incorporan el consumo de la Ayahuasca culturalmente con quienes no, y que, por tanto, requieren una traducción conceptual que posibilite orientar el sentido y propósito de estas experiencias. Sin embargo, este facilitador considera que la bebida de Ayahuasca es más una herramienta que un elemento sagrado, desde su perspectiva, la vida por sí misma, ya es sagrada, además, hacer esta distinción de la Ayahuasca como herramienta permite a los participantes un uso pragmático de la bebida que beneficie procesos personales de sanación y de autoconocimiento. Por otra parte, la explicación, con la que los facilitadores enmarcan la práctica y los posibles efectos (físicos, psicológicos, espirituales y visionarios), previa a la toma de Ayahuasca inciden en la experiencia de las participantes. A este respecto se profundizará más adelante.

Las colaboradoras del estudio han participado en rituales de Ayahuasca con diferentes facilitadores y en diversos espacios en la ciudad de Tijuana, y en otras ciudades (Mexicali, Tecate, Rosarito, Ensenada, Ciudad de México, Estado de México y Chihuahua) y en países como Colombia y Perú. En su primera toma ritual con Ayahuasca, solo algunas de ellas consideraron informarse sobre los usos, efectos y experiencias catalizadas por el brebaje. En su mayoría están quienes no indagaron más al respecto, porque algunos familiares o amigos les habían aconsejado no “sobresaturarse de información” para no generar expectativas de lo que podían experimentar.

Al respecto, algunos facilitadores urbanos no indígenas en la ciudad mencionan que la información que se difunde sobre la Ayahuasca en plataformas como en Youtube o en otras redes socio-digitales puede ser útil para conocer sobre la práctica ritual y para advertir buenas prácticas, sin embargo, destacan que es muy importante que esta información no predisponga a los participantes, ya que las expectativas acerca de las experiencias con Ayahuasca dificultan el entendimiento de su acción terapéutico-espiritual la cual es particular en cada

persona. Miguel⁷⁸, facilitador urbano, no indígena, menciona: “Me ha tocado saber de algunas personas que han llegado a su primera vez a las tomas y esperan ver, o tener visiones, ¿no?, pero en su primera toma les toca desintoxicarse físicamente a través de la purga y la liberación, que también es a un nivel emocional y espiritual, pero no tienen visiones, y me dicen: -es que yo no conecté, o a mí no me pegó- (...) y parece que esperan sentir o experimentar otras cosa, la desintoxicación también es un proceso de sanación fuerte y al mismo tiempo muy sutil que es importante valorar.” (Miguel, comunicación personal, marzo, 2022).

En relación a los elementos que las colaboradoras toman en cuenta al momento de elegir participar en una ceremonia de Ayahuasca, además de considerar si el facilitador es indígena o no indígena, si es hombre o mujer, si sabe cantar ícaros o música medicina, si existen buenas referencias de otros participantes, también, consideran la información que su intuición les proporciona⁷⁹, y toman en cuenta si las condiciones físicas del lugar donde se realizan las ceremonias son óptimas. Regularmente, tras participar con diferentes facilitadores (médicos tradicionales y facilitadores urbanos no indígenas) deciden participar continuamente con las y los facilitadores con quienes sienten afinidad.

La participación regular o continua por parte de las colaboradoras del estudio con ciertos facilitadores de Ayahuasca, responde a los siguientes aspectos: se identificaron con los ícaros y los cantos medicina del facilitador/a, lo cual, se vincula con la conducción del ritual; al respecto también aprecian el cuidado que han tenido durante el ritual por parte de las personas encargadas del Centro y de parte de la red de apoyo de los facilitadores; el espacio les parecía más cómodo y se sentían seguras; así también las relaciones de amistad con los facilitadores y administradores del Centro influye en que decidan participar regularmente con un facilitador en específico, por lo que es posible interpretar la construcción de comunidades

⁷⁸ Miguel, facilitador urbano de Ayahuasca, quien aprendió a dirigir ceremonias con médicos tradicionales de la selva amazónica en Perú y Colombia. Miguel realiza ceremonias en diversos estados de la República Mexicana, principalmente en el Estado de México. Se decidió contactar con él, ya que algunas colaboradoras del estudio participaron en ceremonias de Ayahuasca bajo su guía.

⁷⁹ Las colaboradoras del estudio mencionan que en relación a la intuición valoran aspectos relacionados a la presentación del facilitador, como por ejemplo, si el facilitador a primera vista “les da buena espina” o en algunos casos que el modo de vida del facilitador (palabras, disposición, acciones) concuerde con su labor de guía del ritual.

de prácticas en torno a la toma de Ayahuasca (sin embargo, este aspecto no se profundizó en esta investigación). Así mismo, algunas mencionaron que prefieren grupos pequeños de personas para participar en las tomas, ya que consideran que reciben una atención personal.

Estos elementos, considerados importantes por las participantes del ritual de Ayahuasca forman parte de los elementos del ritual, los cuales producen un espacio ritual dirigido a la sanación, de experiencia con lo trascendente y de aprendizaje. De esta forma, el espacio ritual se produce de manera interactiva y compartida entre facilitadores, administradores de CAT y participantes, quienes integran elementos como cantos, relaciones interpersonales, objetos rituales, entre otros, los cuales inciden en las experiencias personales, y es a través de la gestión personal de estos elementos que las participantes del ritual orientan sus experiencias con Ayahuasca, las cuales son diversas.

En atención a los elementos que inciden en la configuración de las experiencias con Ayahuasca y que comprenden parte del proceso ritual, se trae a cuenta la noción del *Set and Setting*, concepto que ha sido utilizado en la investigación con sustancias psicoactivas (ya sea de origen vegetal, animal o sintético) para describir los factores no farmacológicos, como los parámetros psicológicos, sociales y culturales que inciden en los efectos (Ido Hartogsohn, 2017). El *Set and Setting*, de acuerdo con Hartogsohn (2017), resulta un concepto clave para la investigación de sustancias psicoactivas y para el desarrollo de políticas de drogas más efectivas, ya que su comprensión puede minimizar riesgos (reducción de riesgos y daños) y permita potenciar las cualidades beneficiosas que puedan aportar estas sustancias.

El *Set* abarca factores como la personalidad, la preparación (física, mental, emocional y espiritual⁸⁰), la expectativa e intención de la persona que vive la experiencia, y el *Setting*, el entorno físico, social y cultural en el que se desarrolla la experiencia. El *Set and Setting* en las experiencias con Ayahuasca, que se describen a continuación, contemplan la dieta (física,

⁸⁰ José Luis López Delgado (2016) investigador y facilitador urbano no indígena, instruido por los indios Shuar ecuatorianos en el uso ritual de la Ayahuasca y en la tradición náhuatl con los hongos, considera que la preparación espiritual del participante, es muy importante, ya que, de acuerdo a su experiencia, las personas que no creen en nada superior o sagrado (independientemente del credo o filosofía) tienen más dificultades de llegar a una experiencia de lo trascendente.

emocional, mental y espiritual), el propósito o motivo de participación y las estrategias personales de cada participante que orientan su preparación del ritual y orienta el sentido de la experiencia durante el ritual (como aquellas prácticas de diversos orígenes, temazcales, lecturas de tarot, técnicas meditativas, preparación de ropa ritual, la utilización de cuarzos, entre otros), todo lo anterior como parte del *Set*. En la dimensión del *Setting*, las participantes consideran importante las condiciones del entorno físico (accesibilidad y movilidad del Centro de Atención Terapéutica en donde se llevará a cabo la toma), al respecto del entorno social, se encuentra lo referente a la conducción y a la contención del ritual por parte del guía (si el guía es indígena o no, si sabe cantar ícaros, etc.), y sobre el entorno cultural aquello vinculado a las etapas del proceso ritual (apertura de espacio tiempo -como los elementos que sacralizan el espacio ritual), la toma de ayahuasca -cantidad y calidad- y el cierre ritual (como la actividad integrativa del círculo de palabra y el cierre energético con tabaco y aguas floridas).

5.2 Descripción del proceso ritual de Ayahuasca

El proceso y las etapas que componen el ritual de Ayahuasca consisten en la apertura de espacio tiempo, la toma de Ayahuasca y el cierre del ritual. Sin embargo, médicos tradicionales y facilitadores urbanos no indígenas enfatizan que el proceso ritual de Ayahuasca comienza desde que se decide asistir a la toma, otros mencionan que el ritual comienza con seguir la dieta prescrita previa a la toma y que se extiende días, incluso meses después de la toma de Ayahuasca. En ese sentido, esta investigación considera la etapa de preparación y la etapa posterior a la toma como parte de la experiencia con Ayahuasca.

El ritual en el que se realizó la observación participante, se adscribe a la tradición Shipibo-Conibo, si bien los rituales de Ayahuasca que se organizan en Tijuana son muy diversos y provienen de diferentes tradiciones (Colombia y Brasil), la información recabada de las participantes de la investigación y la observación participante del ritual, en conjunto permiten encontrar características comunes entre los rituales para comprender las experiencias con Ayahuasca. Estas características comunes del ritual se describen a continuación.

5.2.1 Prescripciones rituales. Articulaciones de diversos elementos en la práctica ritual

Como parte de las prescripciones rituales se encuentra la dieta, la cual, consiste en evitar comer cierto tipo de alimentos⁸¹, como carnes rojas, sal, azúcar, estimulantes, en suspender el uso de antidepresivos, ansiolíticos y de otros fármacos contraindicados, y de mantener abstinencia sexual⁸². Estas prescripciones, también entendidas como parte del proceso de preparación se vinculan con aspectos de depuración física, energética⁸³, emocional y mental.

Las indicaciones previas se deben de seguir como mínimo una semana antes de la toma y una semana posterior a la toma. En el caso observado, se solicitó que las personas con antecedentes psiquiátricos, se comunicaran por mensaje personal con los organizadores para valorar su participación. Así mismo, como parte de la preparación previa al ritual se enfatizó tener un propósito claro del por qué se está decidiendo tomar Ayahuasca, ya que la Ayahuasca es considerada por los organizadores del ritual una herramienta terapéutica o de crecimiento personal, por lo que se solicita a los participantes previamente reflexionar sobre sus patrones de comportamiento, relaciones interpersonales y con su entorno.

De acuerdo a las colaboradoras del estudio y la observación participante en los grupos de WhatsApp, las mujeres que se encuentran en su periodo menstrual pueden participar de la toma de Ayahuasca, únicamente los administradores del Centro sugirieron que dichas

⁸¹ Desde la perspectiva neurobioquímica es importante evitar el uso de antidepresivos y de otros fármacos que puedan tener interacción con la MAO (inhibidores de la monoaminooxidasa) presentes en los alcaloides de la planta *Banisteriopsis caapi*, lo que permite a la DMT ser activa por vía oral, ya que usan las mismas rutas metabólicas y esto puede significar un riesgo para la salud, de igual manera, evitar el consumo de algunos alimentos que contienen alto contenido de tiramina como los productos en conserva o fermentados como quesos, salsa de soja, bebidas alcohólicas y carnes curadas, entre otros, para evitar crisis hipertensivas, asociadas al aumento de la presión arterial y evitar el consumo de preparados herbales como el hipérico (*Hypericum perforatum L.*) o el Ginkgo biloba contraindicados con la Ayahuasca. (ICEERS, s.f.).

⁸² En el trabajo de campo se encontraron dos versiones por parte de facilitadores urbanos respecto del por qué se indica la abstinencia sexual como parte de la dieta previa a la toma: 1) “la actividad sexual es un cóctel neurobioquímico para el cerebro” que ocupa a los receptores, lo cual inhabilita el sistema nervioso para recibir a la Ayahuasca (Miguel, comunicación personal, marzo, 2022), 2) la participación en la ceremonia requiere que “el cuerpo se encuentra limpio de otras energías” para enfocar los procesos propios de sanación y no en los procesos de otras personas (Artemisa, comunicación personal, marzo, 2022).

⁸³ Se sabe por la información proporcionada por algunas colaboradoras, que algunos facilitadores urbanos no indígenas, sugieren prácticas como el *Chi-kung*, el *Tai-chi*, la meditación o el yoga para ayudar a que el sistema energético del cuerpo se encuentre equilibrado, también sugieren abstenerse de tener relaciones sexuales y visitar velatorios antes de la toma.

mujeres porten una faja (de preferencia de color rojo) el día de la ceremonia para protegerse de las energías que no son suyas, ya que se encuentran en un periodo de alta receptividad.

La participación de mujeres menstruantes en la toma de Ayahuasca resulta relevante como parte de las adaptaciones de los rituales que se realizan en el contexto de Tijuana. De acuerdo con Caicedo-Fernández (2015a, p. 98) en algunas comunidades indígenas yajeceras del alto y bajo Putumayo, la prohibición de la presencia y participación de las mujeres menstruantes en el ritual de Ayahuasca aún son reconocidas (aunque esta prescripción va mermando con las generaciones jóvenes). La sangre menstrual es asociada con energías que alteran el proceso de sanación y que afectan el poder del taita. En el caso del centro Takiwasi, su director Jaques Mabit menciona que prohíben que las mujeres en menstruación participen en el ritual, ya que consideran que la menstruación es un proceso de limpieza del útero (físico y biológico), energético y álmico, lo cual, consideran peligroso por el significado que adquiere la sangre desde la perspectiva judeocristiana (esencia de la energía vital, la sangre de Cristo), y porque en este periodo las mujeres despiden olores subliminales que son tóxicos (Onirogenia, 2010).

En contraste, algunos facilitadores urbanos hombres y mujeres no indígenas en Tijuana, y que han sido formados en la tradición indígena Shipibo-Conibo, mencionan que cuando las mujeres se encuentran en su periodo menstrual, es un período que reconoce que la mujer emana una energía particular, más fuerte. Artemisa facilitadora urbana no indígena y colaboradora de esta investigación, menciona al respecto:

Es un tema bien controversial, porque hay algunas tradiciones, hay algunos chamanes, por lo general hombres, que te dicen: -¡No! cuando una mujer está menstruando, está como en un estado sucio y no quiero que venga a ensuciar mi ceremonia- ¿no?, otros que son más conscientes que no tienen este tabú, ¿ujum?, y quiero aclarar que son puntos de vista válidos, dependiendo de la tradición con la que se trabaje, pero bueno hay otras personas que dicen: - (...) por supuesto, es parte de un ciclo complementamente natural de una mujer, en su etapa fértil, sin embargo, se siente la energía muy fuerte, ¿ajá?, y eso a mí me desconcentra y no puedo llevar bien la ceremonia, porque se siente (ríe), y eso es muy cierto. (...) Y ¿qué es lo que sucede cuándo nosotras nos encontramos menstruando?, es un proceso perfectamente natural, de limpieza, de transmutación, en donde nosotras nos volvemos mucho más receptivas, mucho más sensibles, tanto a nuestras propias emociones, a nuestras propias energías, como aquello con lo que nos rodea, ¿ajá?, entonces eso que puede llegar a suceder en una ceremonia con ayahuasca, es que tú, si te encuentras menstruando especialmente, durante los primeros tres días, te sea más fácil conectarte con procesos ajenos, y a veces eso

no es lo que quieres, ¿no?, tú quieres ir a chambear lo tuyo, y eso se puede manejar muy fácilmente, ya sea haciéndote consciente de que eso no es tuyo, entonces me regreso a lo mío, o bien haciendo un poco de trabajo con el tabaco o con el agua florida que van ayudar a generar una especie de burbujita energética en donde tú, vas a dejar de percibir esas energías ajenas que no te corresponden y puedas regresar a tu trabajo. Conmigo y desde mi percepción no hay ningún problema si una mujer se encuentra menstruando al momento de ir a una ceremonia (...) sólo antes de comenzar les hago un soplito de tabaco. (Artemisa, comunicación personal, marzo, 2022).

Por otra parte, la dieta, desde la perspectiva de algunos facilitadores urbanos, no indígenas y de médicos tradicionales es una preparación física, energética y emocional que tiene el objetivo de facilitar los efectos de la purga y en general reducir riesgos y maximizar beneficios, que permitan al participante organizar, dar sentido y aprovechar su experiencia con Ayahuasca. En algunas ocasiones, la dieta y las recomendaciones generales que anteceden a la toma de Ayahuasca, regulan el acceso a las ceremonias, sobre todo cuando no hay una suspensión de fármacos contraindicados. Artemisa, facilitadora urbana, no indígena enfatiza que la Ayahuasca al no ser una sustancia recreativa, sino más bien una sustancia que implica un trabajo personal, requiere un compromiso por parte del participante:

yo soy bastante estricta (ríe) con este tema de la preparación, incluso han llegado personas conmigo a ceremonia que ya hicieron su anticipo, ya trajeron cosas y vienen súper preparadas pero que no soltaron algún medicamento y lo siento mucho, van para atrás, ¿por qué? porque esto no es solamente atender contra la salud y la seguridad de la persona sino la del grupo y también es no mostrarle el respeto debido a la medicina, desde mi punto de vista” (Artemisa, comunicación personal, marzo, 2022).

Además de las prescripciones que anteceden la toma de Ayahuasca, indicados por médicos tradicionales y facilitadores urbanos, no indígenas, las colaboradoras del estudio llevan a cabo preparativos que anteceden a la toma ritual. Ejemplo de esto es la participación de algunas de ellas en temazcales, implementados con el objetivo de establecer contacto con la tierra y limpiar el cuerpo para recibir a la Ayahuasca. Esto es más frecuente en quienes llevan más tiempo participando en la toma ritual, o quienes han tenido experiencias con otros enteógenos, su noción de preparación para estas experiencias es más amplia, lo cual, implica

integrar otras prácticas de diversos orígenes en la etapa de preparación. Al respecto, Xóchitl comenta:

Para mi es súper importante prepararme antes de la toma de ayahuasca, de por sí no como carne, entonces, bueno disminuyo mi consumo de sal y hasta donde recuerdo nunca he comido tanta azúcar, así que no tengo problema en no consumir azúcar en esos días de mi preparación (...) al menos 15 días antes dejo de tener relaciones sexuales con mi pareja, y él lo entiende perfecto, porque entiende que es importante prepararse para estos encuentros (...) y aunque pues, no es que lo receten generalmente, pero a mí me gusta también ir antes a temazcal, además es como iniciar el contacto con la tierra, el vientrecito de la pacha, con las abuelitas y es la forma depurarme, de preparar mi cuerpo. (Xóchitl, comunicación personal, noviembre, 2021).

Previo a la toma de Ayahuasca, otras colaboradoras incluyen como práctica complementaria la lectura de tarot, con la finalidad de delinear el propósito, por el cual, están decidiendo participar en la toma. Otras, mencionan que han aprendido a integrar diferentes prácticas meditativas antes y durante la toma de Ayahuasca con el objetivo de fortalecer una atención consciente de sí mismas que implica observar sus procesos de respiración, y observar diferentes partes del cuerpo que vinculan con los *chakras*⁸⁴. De acuerdo con ellas, la práctica de meditación les ha permitido mayores beneficios durante la experiencia con Ayahuasca, ya que al colocar la atención sobre su propio ser, hay menos posibilidades que se enrolen en las experiencias ajenas de otros participantes, sobre todo cuando las sesiones son grupales, también mencionan tener un mejor control del estrés y la ansiedad que se derivan del diálogo mental durante las sesiones de Ayahuasca. Algunas de ellas, preparan sus objetos rituales que llevarán el día de la ceremonia: limpian y reactivan la energía de diferentes gemas, preparan su propio rapé y disponen su vestuario ritual que portarán el día de la toma.

Lo anterior, da cuenta de lo que De la Torre (2016) señala acerca de las búsquedas personales que vinculan creencias y prácticas espirituales religiosas de orígenes diversos, creando nuevos sistemas de significados para la autorrealización y la organización de expectativas. A

⁸⁴El término *chakra* proviene del sánscrito, que puede traducirse como “rueda” o “vórtice”. Los *chakras* son centros energéticos y psíquicos del cuerpo, los cuales se encuentran interconectados, a través de ellos recorre la energía y se producen diferentes estados psíquicos. Muchas veces, la ciencia biológica moderna los vincula con las glándulas endocrinas, para algunos practicantes de yoga y *mindfulness* son una herramienta de sanación para conectar cuerpo, mente y alma (Johari, 1995).

este respecto, las participantes orientan el sentido terapéutico y espiritual de la toma de Ayahuasca, desde que deciden participar del ritual y cuando se preparan para la toma en un nivel psicológico (mental y emocional), social, físico, espiritual, esto se hace visible en la incorporación de una diversidad de prácticas y creencias que forman parte de sus repertorios de búsqueda de bienestar que articulan con la práctica ritual de Ayahuasca, generando ensamblajes personales que intersectan diversos conocimientos para fines específicos.

Las formas en que las participantes se preparan para la toma de Ayahuasca corresponden a las nociones personales de lo sagrado, lo cual, separa del ámbito cotidiano (lo profano) el espacio y el tiempo ritual, estas prácticas y creencias (temazcal para entrar en contacto con la tierra, meditar, tarot, etc.) no se limitan a la legitimación de templos o instituciones tradicionales, por lo cual, las preparaciones de las participantes que anteceden a la toma ritual van incorporando en la vida cotidiana y en el ámbito privado, sentidos personales de lo sagrado que dan cuenta de los procesos de sacralización que expresan su relación con lo trascendente. De esta forma, las participantes configuran y significan sus experiencias individuales, ordinarias y cotidianas previas al ritual, las cuales implican procesos creativos, adaptativos y la convergencia de prácticas y creencias de vivir de lo religioso (Orsi, 1997).

Se ha podido constatar a través del relato de las colaboradoras del estudio quienes han participado con otros facilitadores, y a través de la observación de las dinámicas de los círculos de palabra que dan cierre a la práctica ritual de Ayahuasca, que algunas de ellas han vivido experiencias negativas⁸⁵. Estas experiencias se vinculan, muchas veces, al descuido de los elementos que componen el ritual, como el espacio, la música, la poca preparación de las participantes en relación a la dieta, la falta de experiencia del facilitador, y las expectativas previas que no correspondieron a lo que experimentaron en la toma. Tal es el caso de Cristina, quien actualmente tiene un rol de contención en las tomas de Ayahuasca con médicos

⁸⁵ Entre los factores que son determinantes en los efectos del consumo de sustancias, se encuentra 1) la cantidad, la calidad y sustancia (en este caso Ayahuasca) y los factores no farmacológicos que se relacionan con 2) el contexto que implica relaciones interpersonales, el espacio ritual, la guía ritual, la música, la distribución física del espacio, etc, y 3) la subjetividad del participante: emociones, personalidad, creencias espirituales, expectativas, preparación previa al ritual, etc. En conjunto estos factores influyen en las experiencias de los participantes. Las experiencias negativas que se identificaron en el trabajo de campo se vinculan con los factores no farmacológicos: contexto y subjetividad de las participantes.

tradicionales Shipibo-Conibo cuando llegan a la ciudad de Tijuana. En su primera experiencia con Ayahuasca relata que se encontró inmersa en un bucle de extrañas figuras que le recordaban a un circo:

La primera vez fue con una persona que vive en Tijuana, y que solo comparte la medicina, y que sólo la compra con alguien y te ponen una radio y te van dejando la música que toque, mientras tú estás en tu avión, (...) cuando yo estaba que se me puso difícil, no salía del circo, (...) en mi proceso de la primera vez me quede encerrada en un circo y eran los espejos y los payasos y todo eso, y esa flautita que salía de la radio, y esa flautita tocaba y era algo que yo no soportaba escuchar, pero luego vino una de las personas que me estaban cuidando, sentí que me puso una semilla, aquí (señala su mano izquierda) que sembró, ¿no sé, qué pusieron en mi mano?, era todo diferente, como que ese toque en mi mano transformó la experiencia. Ahí es donde ellos me cuidaron y me enseñaron, tal vez no eran chamanes, tal vez era una grabadora pero sabían cómo cuidar en el proceso y ahí es donde yo aprendí, porque cuando a uno se nos está dificultando, es muy bonito que alguien se te acerque con spray, tabaco o a tan solo a preguntar si estás bien (...) pero los días después de la toma me quedé como volada, volada en el sentido de que, y tal vez también, por el cambio de conciencia que estaba ocurriendo en mí, porque yo me cuestionaba todo, yo veía a mis hijos y yo decía: ¿de verdad son mis hijos? ¿qué? ¿De verdad estamos aquí? y luego yo trabaja en la escuela, y yo veía a los niños, y decía: -pero esos no son de verdad, ¿por qué están comiendo esa comida? (...) así, como tooodo cuestionaba, era un cuestionamiento, pero a la vez era como muy rápido (...) y era una cosa que yo sentía que hablaba berebererebere (onomatopeya de alguien que balbucea por hablar muy rápido) y hablaba y hablaba y nunca paraba de hablar, porque hacía muchas preguntas, y esto y esto y esto estaba como en un éxtasis (...) luego me dio depresión, me puse medio triste y luego me sentía muy contenta, entonces era cómo todas estas emociones, era raro, era raro. (Cristina, comunicación personal, 10 de octubre, 2021).

La experiencia de Cristina permite identificar elementos de una praxis ritual descuidada por parte de los organizadores, también puede entenderse como una carencia dentro del proceso de sacralización ritual, en principio, esto se hace visible en la referencia de quien proporcionó la Ayahuasca, identificado como un intermediario o como un *dealer* y no como un chamán o un guía ritual. Asimismo, destaca la poca atención de los elementos que componen el ritual manifestada en la selección de la música, que a diferencia de otras prácticas rituales guiadas, como por ejemplo por algunos médicos tradicionales Shipibo-Conibo o por facilitadores urbanos, no indígenas formados en esta tradición, donde los cantos tienen la intención de conducir la experiencia de los participantes, en el relato de Cristina los cantos aparecen emitidos por un aparato de música utilizado solo para generar ambientación. Esto se complejiza si consideramos que los cantos de la tradición Shipibo-Conibo se cantan a partir de lo que el médico tradicional o facilitador observa de los participantes, lo cual implica una

intervención continua en el desarrollo del ritual, que se adapta a las distintas necesidades de las participantes.

Así mismo, el canto de ícaros tiene un sentido de relación con lo trascendente, que además al cantarse de acuerdo a las necesidades de las participantes, puede ser también una forma de enlazar la experiencia con lo trascendente, por esta razón se puede entender que el descuido de los elementos que componen el ritual, como poner música grabada, no atiende las necesidades específicas de las participantes, ni transmitiendo los significados que llegan adquirir las experiencias, por tanto, no está generando el enlace con lo trascendente. De esta forma, la experiencia de Cristina no se enmarcó en un proceso de sacralización del espacio y del tiempo y no se orientó en un sentido ritual, tal conducción, de acuerdo a lo narrado, incidió en una experiencia negativa.

Por otra parte, la falta de integración de esta experiencia vivida por Cristina derivó en estados de despersonalización de su entorno y con las personas que la rodeaban, así también las experiencias de estados contradictorios de emociones. Posteriormente narra que buscó a otros facilitadores de Ayahuasca con más experiencia, que le ayudaron a integrar lo que estaba viviendo, Cristina narra que la médica tradicional Shipibo-Conibo que la atendió le realizó una operación de cierre energético, la cual consistió, en la unción de agua florida con una pluma de ave que pasó por su cuerpo y el soplo de tabaco a la altura de su cabeza (fontanela).

Otro de los elementos que influye en las experiencias negativas de quienes consumen Ayahuasca, son las nociones que se tienen de la práctica ritual (acerca de la bebida, del guía, las expectativas, entre otros aspectos), que implican emociones como la culpa o el miedo. A propósito una de las colaboradoras narra que, en una ceremonia grupal, una de las participantes, quien había llegado sola y quien no había contado a su familia que participaría en una toma de Ayahuasca, por miedo a que asociaran la bebida con alguna droga ilícita, vivió un proceso de desdoblamiento de su “yo”, en el cual, más de dos voces de sí misma, la enjuiciaban simultáneamente por estar consumiendo una “droga ilegal” y por haberle mentado a su familia, una experiencia que narró cómo desgastante.

Posteriormente, la participante logró reponerse cuando una tercera voz le interpelló, diciéndole: ¿las montañas, los ríos y las plantas nacen ilegales? Al mismo tiempo, el facilitador del ritual entonaba una canción de agradecimiento para el aire, el fuego, el agua y la tierra. De esta experiencia puede interpretarse que la participante, se encontraba en un proceso de redefinición sobre la noción de lo sagrado y lo profano, entre una medicina ancestral que puede sanar o una droga ilegal que estigmatiza a los consumidores en la sociedad contemporánea, lo cual, da cuenta de un proceso de resignificación de lo sagrado y una sacralización de la experiencia. A sí también, el estado psíquico-emocional de la participante del ritual fue un factor determinante en su experiencia, por lo cual, es posible considerar, que la preparación (energética, emocional, mental y social) que realizan las participantes, son componentes de alta incidencia en la configuración de su experiencia con Ayahuasca.

Los casos presentados permiten ver que además de la importancia de atender una preparación física y psicológica (que incluye la dieta, el propósito y los preparativos personales de las participantes) es importante considerar una preparación mental y social, la cual consiste en procurar interacciones interpersonales calmas y, en la medida de lo posible, resolver aquello, que pueda interferir en la experiencia, de lo contrario puede desembocar en emociones como la culpa o el miedo antes de la toma de Ayahuasca, así como la importancia que adquieren los elementos que sacralizan el espacio y tiempo ritual, los cuales sirven de orientación para propósitos de sanación, ya que predisponen a las participantes a experiencias vinculadas al encuentro con lo sagrado, lo espiritual, a lo más profundo de su ser, en búsqueda de armonía, salud y procesos de trascendencia.

5.2.2 Apertura de espacio tiempo (sacralización del espacio, elementos y sentidos de lo sagrado)

Desde una perspectiva religiosa, la distinción de lo sagrado y lo profano corresponde a los ejes a través de los cuales se organizan las modalidades de la experiencia humana (Eliade, 1981). La transición de una modalidad a otra es posible a través del ritual (Van Gennep,

2008), lo cual implica la organización y participación de un sistema de creencias y prácticas que establecen la noción de lo sagrado, que se diferencia del mundo profano. A través de esta sacralización, la experiencia religiosa toma lugar. En torno a este sistema de creencias y prácticas el grupo de personas que participan del rito, se organizan y recrean temporalmente mitos de un tiempo y un espacio mítico de la creación, del orden cósmico (Eliade, 1981).

El ritual de Ayahuasca integra una apertura de espacio y tiempo ritual, que permite la transición entre una modalidad profana hacia una modalidad sagrada. Esto implica la orientación del espacio, los diversos elementos (símbolos) que componen el ritual, el relato mítico sobre la Ayahuasca (origen, usos e implicaciones culturales y sociales), la sacralización de la bebida y demás objetos a través de rezos y soplos de tabaco. La construcción de este tiempo y espacio sagrado vincula el mundo con el cosmos (una relación entre microcosmos y un macrocosmos) (Berger, 1999), en ese sentido, la apertura del ritual enlaza el espacio y tiempo ritual con el orden cósmico. Este vínculo tiene la función de orientar a las participantes a un estado que corresponde a un tiempo otro, que toma distancia de los mecanismos que regulan lo social ordinario (profano) y que les permite participar de un vínculo sagrado y ancestral que asocian a la práctica de consumo de Ayahuasca. Víctor Turner (1999) comprende que todo proceso ritual, implica un proceso de transformación en un sentido ontológico. Desde esta perspectiva es posible comprender el ritual de Ayahuasca como un rito de paso⁸⁶ del cual se derivan experiencias de sanación, de autoconocimiento y de contacto con lo trascendente. Así mismo, desde la perspectiva del *Set and Setting* el contexto ritual forma parte de los elementos que determinan la calidad y el contenido de las experiencias.

En la ciudad de Tijuana, las tomas de Ayahuasca se realizan regularmente en la noche, éstas comienzan alrededor de las 11:00 pm. Las tomas diurnas son menos frecuentes, de acuerdo con una de las colaboradoras, las tomas en el día tienen el objetivo de orientar procesos de

⁸⁶Geist (2006) menciona que el rito de paso, desde la perspectiva de Turner, puede comprenderse “ya sea en sentido restringido, como rito de crisis vital, por ejemplo el paso de la infancia a la mayoría de edad, o como rito de aflicción, en el caso de enfermedades o infortunios que aquejan a los actores sociales; ya sea en sentido amplio, como rito de cambio de poder o de investidura de un rol dentro de la jerarquía social y el pasaje de una estación natural culturalmente definida a otra, lo cual incluye los ritos agrícolas y calendáricos” (p.269).

apreciación del entorno, por otra parte, las que se realizan de noche tienen el objetivo de generar procesos introspectivos. Lo anterior puede entenderse como parte del ordenamiento del universo ritual que evoca y encauza emociones y expectativas a partir de los elementos que se integran y se relacionan en el ritual. La experiencia puede durar entre 4 a 6 horas dependiendo del número de tomas que se hagan durante el ritual. Es por eso que las sesiones se extienden durante la madrugada y por seguridad todos los participantes se quedan a dormir en el espacio donde se realiza la ceremonia.

El ritual que se describe a continuación se realizó en la noche, no se prolongó más allá del contexto de la toma e incluyó la sesión de integración que se llevó a cabo en la mañana del día siguiente. Este ritual fue dirigido por médicos tradicionales de Perú (una mujer y un hombre) de la etnia Shipibo-Conibo, quienes llegan cada tres meses a la ciudad de Tijuana.

La administradora del Centro, quien mantuvo comunicación a través del WhatsApp con los interesados en participar del ritual, citó en el Centro a partir de las 08:00 pm. Conforme cada participante llegaba al recinto, la administradora los inscribía en una lista y recibía el dinero restante del pago total de la ceremonia, generalmente se liquida el costo antes de la toma de Ayahuasca. Es importante mencionar que el pago contempla el transporte de los médicos tradicionales de Perú, sus servicios, la preparación de la bebida y los servicios que ofrece el Centro, a este pago se le denominó “aporte económico” por las administradoras del Centro.

En cuanto a la distribución espacial, la ceremonia se realizó al aire libre en el jardín del Centro, debido a las dimensiones irregulares del terreno y el número de participantes (35 participantes en total) la mesa ritual⁸⁷, en donde se erigió el altar, no se colocó en el centro del espacio, sino contra el muro en dirección hacia el oriente. El altar es un elemento crucial de la ceremonia, de acuerdo a las organizadoras del centro, este permite entablar una conexión con lo sagrado, además es un eje a través del cual, toda la energía, de participantes y del espacio, circula. Frente al altar se dispusieron los asientos de los médicos tradicionales y frente a ellos se prendió un fuego pequeño (simbólico), el cual se le atribuye una dimensión

⁸⁷ En una ceremonia de Ayahuasca guiada por un facilitador urbano no indígena, en la cual se realizó observación participante, el altar se colocó a ras de suelo, frente a los facilitadores.

sagrada, como fuente de luz y calor. Las informantes mencionaron que en la tradición Shipibo-Conibo, el fuego no es un elemento clave en los rituales de Ayahuasca, ya que se busca un trabajo interior y reflexivo en la oscuridad de la noche para dar paso a las visiones, por lo que se puede interpretar que la introducción del fuego como resultado de un ensamblaje de símbolos rituales en este contexto. Los demás espacios se destinaron a los sanitarios portátiles y para la zona de *camping*. Cada participante (sin distinción de género) eligió el lugar de su preferencia para estar toda la noche, y se acomodó con su saco de dormir, cobijas, almohadas, papel higiénico, agua, y su bote personal para aliviarse del vómito (inducido por el brebaje).

En el centro de la mesa altar se colocó la bebida de Ayahuasca en una botella de cristal, alrededor se dispuso el tabaco mapacho, las aguas floridas y la fruta que opcionalmente llevaron los participantes para compartir al día siguiente. En la pared detrás de la mesa colgaba un tapiz de jaguar con diseño Kené de la etnia Shipibo-Conibo y frente a la mesa ritual, las sillas de la médica y el médico tradicional, a su lado se colocaron las administradoras del centro con sus colchonetas, lo que supone cierta jerarquía implícita. Desde la perspectiva de Turner (1988) los elementos que integran el espacio del ritual, poseen una intencionalidad que evoca cierta disposición o implicación de los participantes durante el rito. En ese sentido “cada elemento simbólico guarda una relación con algún elemento empírico de la experiencia” (p.53).

Previo a la apertura del ritual dirigida por los médicos tradicionales, uno de los participantes de la ceremonia que ofrece terapias de *sound healing* y quien comparte, junto a su pareja, música medicina en las ceremonias de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana, guió una meditación para los asistentes con el objetivo de disminuir el estrés y la ansiedad. De igual forma, se sabe que algunos facilitadores urbanos, no indígenas, antes de dar las indicaciones e información sobre la bebida, ofrecen una práctica de meditación grupal para que los participantes tengan presente el propósito por el cual decidieron tomar Ayahuasca y también se comparten técnicas de respiración para lograr un estado de percepción más calma antes de la toma. De esta forma el ritual de Ayahuasca en el contexto de Tijuana se configura de diversos tipos de ensamblajes en la medida de los fines propuestos por los facilitadores y

participantes del ritual, lo cual se puede entender como una suerte de alianza entre diversas tradiciones, que se resignifican a partir de los marcos de interpretación propios de un sincretismo religioso (De la Torre, 2013).

La apertura del espacio tiempo comenzó cuando el médico tradicional (mayor Francisco) se presentó ante el espacio y con los participantes (a través del uso de un mini amplificador de voz portátil con micrófono de diadema)⁸⁸. El mayor⁸⁹ Francisco contó quiénes eran, de dónde venían, y sobre la tradición a la que pertenecen (Shipibo-Conibo), también refirió el vínculo generacional como médicos tradicionales con diferentes plantas de conocimiento, entre las cuales se encuentra la Ayahuasca, explicó la razón por la que decidieron (él y su hija, médica tradicional) salir de su comunidad con la medicina Ayahuasca, a la cual se refirieron con el nombre de *oni*.

El mayor Francisco enfatizó que una de las razones por las que decidieron salir de su comunidad para llevar la Ayahuasca a otras latitudes, fue porque se dieron cuenta de la necesidad que tienen las personas de las grandes urbes en concientizar y hacerse responsables de sus hábitos y formas de relacionarse en general, las cuales desde su perspectiva resultan insostenibles para el cuidado del planeta Tierra y para otros seres que lo habitan. En ese sentido, la Ayahuasca, dijo, puede ayudar a muchas personas a tomar conciencia de su papel en la vida y redirigir sus acciones en estos tiempos de cambios sociales, políticos, económicos y culturales. De esta forma, el médico tradicional orienta el sentido de la experiencia ritual de la Ayahuasca, y presenta a la Ayahuasca como un agente generador de conciencia del cual es necesario aprender y como una alternativa que permite imaginar otras lógicas de relación con el mundo.

⁸⁸ En la observación participante de una ceremonia de Ayahuasca guiada por un facilitador urbano no indígena, también la apertura de espacio-tiempo consistió en abrir con una charla en donde se explicó a los asistentes la procedencia de la bebida, su composición química, y se enfatizó los efectos psíquicos, fisiológicos y emocionales que pueden presentarse en cada participante al ser ingerida, con la finalidad de que las participantes conocieran las diversas sensaciones corporales y psico-emocionales con antelación y evitar estados de miedo y confusión. Así mismo, en contraste con la guía de los médicos tradicionales indígenas, el facilitador urbano enfatizó en que la Ayahuasca es una herramienta y como tal, es posible orientar sus usos y efectos.

⁸⁹ La denominación de Mayor corresponde al modo en que los oficiantes del ritual se referían a sí mismos. Esta denominación puede hacer referencia a la posición de un cargo o a un rango ritual. No se cuenta con información al respecto.

También, destacó que los presentes valoraran la posibilidad de poder tener una experiencia con la planta Ayahuasca, ya que tanto ellos como la bebida, viajan muchos kilómetros lejos de sus comunidades, para hacer posible que las personas que no pueden viajar a Sudamérica, puedan tener la opción de consumirla. Al respecto, contó sobre las dificultades que han tenido recientemente en la aduana de México⁹⁰ para poder ingresar la Ayahuasca y que cada vez resulta más complicado, pero no imposible, transportarla, por tanto, dijo que todo ese esfuerzo tiene un valor por sí mismo que debe ser apreciado por los asistentes.

Por otra parte, el Mayor Francisco contó con tristeza que en su comunidad San Francisco ubicada en el distrito de Yarinacocha Perú, varios médicos tradicionales fallecieron a causa del SARS-CoV-2, y que la atención médica era insuficiente por lo que muchas familias habían fallecido, también contó con pesar, que en algunos casos la tradición de la Ayahuasca no pudo transmitirse a las siguientes generaciones a causa de estos fallecimientos repentinos, por lo que en apoyo a estas familias traían prendas bordadas y elaboradas por artesanas de su comunidad (las prendas fueron expuestas para compra en la mañana del día siguiente, al finalizar el círculo de palabra). También enfatizó que con la finalidad de que la Ayahuasca siga llegando a todas partes y a las personas que lo requieran, cuentan con un Centro de formación⁹¹ en Perú para quienes estén interesados en formarse como médicos/facilitadores de Ayahuasca.

Tessy, la hija del Mayor Francisco, se presentó como médica tradicional, quien comenzó su formación desde los doce años, agradeció al espacio, a las administradoras del centro y a los

⁹⁰ A este respecto, en el año en curso, 2022, se reportó la primera detención de dos personas (una proveniente de Colombia y otra de Perú) quienes fueron detenidos en el Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México por transportar Ayahuasca en su equipaje y quienes fueron procesados por narcotráfico, ya que la Dimetiltriptamina (DMT), alcaloide triptamínico de la Ayahuasca, es una sustancia controlada (Behar, 2022). El programa de defensa legal de la fundación ICEERS, *Ayahuasca Defense Fund* (ADF) apoya la defensa jurídica de estas dos personas y ha seguido el caso de otros facilitadores de Ayahuasca en diferentes países para probar el carácter no delictivo del consumo de Ayahuasca, en tal sentido el panorama actual es un parteaguas para la discusión del estado legal de la Ayahuasca en México, así como para su reivindicación y la reivindicación de otras sustancias similares en un marco más amplio de las políticas de drogas (Sánchez y Bouso, 2015).

⁹¹ De acuerdo con la información de la página oficial de FB del Centro de Sanación y Formación Físico Espiritual: Oni Nai, éste tiene como objetivo formar, capacitar, evaluar y monitorear a quienes deciden asumir un compromiso en su formación como médicos, facilitadores de Ayahuasca, a través de un proceso de dieta con diferentes plantas, entre las cuales se encuentra la Ayahuasca.

participantes. Posteriormente, cada uno prendió su tabaco mapacho, dirigieron sus soplos de humo a las cuatro direcciones, al cielo y a la tierra, así mismos y a la Ayahuasca, acto que enlaza el espacio ritual con el espacio sagrado. Al respecto, Mircea Eliade (1981) distingue dos modalidades de experiencia humana, dos modalidades de estar en el mundo: la modalidad sagrada y la modalidad profana. La construcción de una estructura del espacio sagrado a partir de las operaciones rituales que permiten la presencia de la experiencia religiosa, como un ámbito distinto al espacio profano. En ese sentido, las operaciones rituales que instauran el tiempo cosmológico por parte de los guías (Tessy y Mayor Francisco) dotan de estructura y significado al espacio, que implica realizar una ruptura en la homogeneidad del espacio (no consagrado, sin estructura) para la constitución del mundo y para toda orientación futura de las experiencias de las participantes del ritual catalizadas por la Ayahuasca.

Al término de la operación ritual vinculada al tabaco, los médicos tradicionales ofrecieron a los asistentes el consumo opcional de rapé, práctica que adoptaron de sus hermanos de Brasil. La aplicación opcional de rapé estuvo a cargo de una mujer no indígena quien recibe formación para facilitar Ayahuasca con Tessy y Mayor Francisco y quien colabora con ellos cuando llegan a la ciudad de Tijuana, dando contención y apoyo a los participantes durante la experiencia de Ayahuasca a través del soplo del humo de tabaco y por medio de atomizar aguas floridas.

5.2.3 Toma de Ayahuasca (elementos de sacralidad, cantidad, propósito, disposición del espacio sagrado)

Como parte de esta etapa, el Mayor Francisco explicó los efectos físicos que pueden llegar a sentirse tras consumir la Ayahuasca, los cuales, comienzan entre los 20 a 30 minutos después de haber sido ingerida. Estos incluyen la sensación de mareo o vértigo (como un estado de embriaguez leve) escalofríos y náuseas, resaltó que vomitar, es parte de la purga, proceso de depuración del cuerpo (físico y energético) a través del cual, la Ayahuasca comienza el proceso de sanación, aunque también hay personas que no sienten deseos de devolver. En ese sentido, los procesos de corporización implicados en la dieta y la purga, se interrelacionan con procesos emocionales, energéticos, espirituales, visionarios, mentales, etc, lo cual puede

entenderse como punto de partida (el cuerpo) del despliegue de experiencias de lo sagrado y de sanación⁹².

También, explicó que la Ayahuasca que ellos comparten está preparada únicamente con dos plantas, la Chacrana (*Psychotria viridis*) y la Ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*). Esta especificación resulta importante, ya que existen diversas preparaciones dependiendo de la finalidad del consumo y de los grupos indígenas que la preparan. Al respecto, mencionó que en la tradición Shipibo-Conibo únicamente se mezclan estas dos plantas, lo cual también les permite tener un margen de seguridad cuando comparten la bebida en otros contextos, ya que la mezcla con otras plantas, puede resultar un peligro para los participantes, al no saber cómo pueden reaccionar.

Al finalizar esta explicación, el Mayor Franciso y Tessy pronunciaron algunas palabras para la bebida depositada en la botella de cristal, lo cual puede ser entendido como una forma de sacralizar la bebida, después, con ayuda de las administradoras del centro, sirvieron el contenido en vasos desechables de 30 mililitros de capacidad, los cuales repartieron a todos los presentes en el Centro. Cuando todos los participantes, excepto la administradora del Centro, tenían su vaso con Ayahuasca, el mayor Francisco y Tessy bebieron primero y luego solicitaron que cada participante dijera su propósito para la bebida y que posteriormente se lo bebiera⁹³. A través de este acto simbólico de verbalización que se dirige a la bebida, se imprime el sentido religioso, terapéutico y espiritual, lo cual se encuentra vinculado al propósito personal de cada asistente. Al mismo tiempo, estas formas rituales y los significados que adquiere inciden en la experiencia vivida por las participantes.

⁹² Desde una perspectiva de la psicología cognitiva y fenomenológica, Benny Shanon (2013) analiza los momentos, durante la experiencia con Ayahuasca, en que la persona llega a un *insight* psicológico, el cual, refiere a una comprensión interna que lo conduce a una transformación personal y de sanación. Este estudio da importancia al conjunto de elementos que conforman y configuran la experiencia, como: la dimensión física, el ambiente y la dimensión afectiva, las visiones, la dimensión religiosa y espiritual, las experiencias de luz y los patrones de comportamiento.

⁹³ En el ritual guiado por el facilitador urbano no indígena de formación Shipibo-Conibo, al finalizar las explicaciones sobre los efectos y síntomas al ingerir la Ayahuasca, pidió a los asistentes que se untaran agua florida por todo el cuerpo (a modo de limpieza) después de este dispositivo ritual indicó a los asistentes que pasaran por su vasito de 30 mililitros, cuando todos los asistentes tenían su bebida el facilitador indicó tomar la Ayahuasca al mismo tiempo, tras exclamar: ¡Salud!

Pasados aproximadamente los 30 minutos de silencio, Tessy y el Mayor Franciso comenzaron a cantar ícaros acompañando la parte central del ritual. Estos cantos duraron aproximadamente cinco horas con lapsos de 10 minutos de descanso entre cada hora. La experiencia con Ayahuasca se enmarca como una experiencia introspectiva, por lo que los participantes se mantuvieron, la mayor parte del tiempo, con los ojos cerrados. Generalmente, los participantes pasan la noche acostados y alternan una posición sentada. Si persisten las ganas de vomitar, algunos facilitadores urbanos, no indígenas recomiendan a los participantes mantener una posición sentada durante la sesión para prevenir alguna asfixia.

En algunos momentos durante la ceremonia, los participantes lloraron, vomitaron, rieron, otros cantaron, sin embargo, los lapsos de silencio fueron más preponderantes. En el caso de Jesús, facilitador urbano no indígena, formado en la tradición Shipibo-Conibo, hace explícito que los participantes no hablen durante la ceremonia, ya que considera el silencio un elemento clave que posibilita el trabajo interior en cada persona, además considera importante respetar el proceso interior de cada persona. En ese sentido, el canto de ícaros realizados por él y sus colaboradores pueden interrumpir ese silencio.

Al respecto de la ceremonia guiada por los médicos tradicionales Shipibo-Conibo, la experiencia personal de Ayahuasca tiene diferentes momentos durante la toma, no obstante, en algunos momentos de la noche, el grupo se sincronizaba en estos aspectos, por ejemplo, cuando un par de personas comenzaron a llorar, a los pocos segundos, varios del grupo, también lloraban. Al respecto, algunos facilitadores urbanos no indígenas han comentado, que muchas veces las sesiones de Ayahuasca que se realizan en grupo se retroalimentan en los procesos vividos durante la toma, esto se confirma en la actividad del círculo de palabra, cuando los participantes narran sus experiencias, y se dan cuenta que han vivido en algunos momentos y experiencias similares. Sin embargo, existe el riesgo de que los participantes se dispersen en el proceso de otros y descuiden su proceso personal o como algunos facilitadores indican, “descuiden su propio centro”, a este respecto, tanto médicos tradicionales como facilitadores urbanos, enfatizan en recordar focalizar la experiencia en uno mismo.

Pasada la hora y media, los guías del ritual ofrecieron la opción de una segunda toma, y una tercera toma (tres horas después de la primera toma), a quien quisiera profundizar en aspectos personales o para quienes no habían tenido algún efecto. Entre tanto, atendieron de forma individual a los participantes que solicitaron asistencia (con limpias de tabaco y rezos), se sabe que algunos facilitadores urbanos, no indígenas asisten a los participantes también con tabaco y rezos e incorporan la práctica de Reiki⁹⁴. De igual forma, la colaboradora de los médicos tradicionales, quien tiene un rol de contención al grupo a través del humo de tabaco y aguas floridas, realizó cada cierto tiempo un chequeo general para cerciorarse que cada participante estuviera bien.

Aproximadamente a las 3:00 de la madrugada del día siguiente, los médicos tradicionales dejaron de cantar y cedieron el espacio a otros músicos que participaron en el ritual para que compartieran sus *cantos medicina*, quienes incluyeron instrumentos, como la guitarra, los cuencos, las sonajas, las flautas y la voz. Ellos cantaron aproximadamente a las 6:00 de la mañana hasta que salió el sol. Al término de la música, algunos participantes se despertaron, otros siguieron durmiendo y aunque la indicación de las administradoras del centro fue esperar la actividad del círculo de la palabra como cierre de la toma de Ayahuasca, varios participantes decidieron irse del Centro antes.⁹⁵

5.2.4 Cierre del ritual

La actividad que da cierre a la toma ritual de Ayahuasca es el Círculo de palabra, el cual consistió en formar un círculo entre los participantes del ritual⁹⁶ en el cual, cada participante

⁹⁴ El Reiki es una práctica complementaria de atención a la salud que se caracteriza por la imposición de manos en las personas u otros seres, con el objetivo de restablecer su equilibrio físico, mental y espiritual a través del flujo energético que puede estimular la curación. Esta técnica japonesa data desde hace más de dieciocho siglos, se han encontrado registros en sánscrito y en la antigua India y fue redescubierto en el siglo XIX por el monje japonés Mikao Usui (Freitag, Andrade, y Badke, 2015).

⁹⁵ En la ceremonia de Ayahuasca guiada por Jesús, facilitador urbano, no indígena, de formación Shipibo-Conibo se enfatizó repetidamente a los asistentes quedarse en el lugar y esperar el cierre de la ceremonia al día siguiente. Mencionaron que al ser una experiencia donde diferentes canales perceptivos, energéticos y álmicos se abren con la Ayahuasca, es importante esperar el cierre de la ceremonia para cerrar estos campos en cada persona.

⁹⁶ En el cierre de la ceremonia guiada por el facilitador urbano, no indígena de formación Shipibo-Conibo, incluyó el soplo de tabaco a cada participante y un soplo en la parte superior de la cabeza como cierre del campo energético.

relató a los médicos tradicionales y a los participantes su experiencia con la Ayahuasca, el grupo escuchó y voluntariamente dieron retroalimentación sobre la experiencia narrada por cada participante. Algunos facilitadores consideran que el Círculo de palabra ayuda a la integración de las experiencias vividas por los participantes, de igual forma, algunos asistentes mencionaron que esta actividad les resultó muy provechosa, ya que escuchar las experiencias de otras personas les sirvió para contrastar y completar el sentido de su experiencia.

En algunos casos, las colaboradoras del estudio mencionaron que han asistido a rituales de Ayahuasca en donde además del círculo de palabra, la cual se lleva a cabo a través de la guía de un psicoterapeuta y el facilitador urbano no indígena, se incorpora a la integración, actividades en las cuales se utilizan diferentes materiales (pinturas, recortes, collage y escritura automática) para narrar sus experiencias de Ayahuasca, lo cual consideran beneficioso para las experiencias vividas con Ayahuasca, las cuales se vinculan a sus trayectorias de bienestar, procesos terapéuticos y espirituales, esta actividad opcional tiene un costo aparte.

Por último, los médicos tradicionales sugieren a los participantes que sigan manteniendo la dieta al menos una semana, ya que la medicina aún se encuentra operando en el cuerpo y dan unas últimas palabras dirigidas a los presentes en el Centro: “El camino de sanación de la Ayahuasca no termina aquí, empieza en este momento” (Tessy, comunicación directa, septiembre, 2021). En el caso de la ceremonia guiada por un facilitador urbano no indígena, esta sugerencia no se encuentra presente.

La información presentada en el apartado “Descripción del proceso ritual de Ayahuasca” fue obtenida de la observación de dos rituales de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana. El contrapunto de los elementos que componen a cada ritual permite ver similitudes y diferencias. Uno de los rituales fue guiado por médicos tradicionales indígenas Shipibo-Conibo, y el otro ritual fue guiado por un facilitador urbano no indígena de México, quien fue instruido por indígenas de la tradición Shipibo-Conibo y por indígenas de la tradición Ashaninka de Perú, también ha incorporado a su búsqueda de bienestar, practicas del Camino

Rojo y conocimientos de indígenas Tarahumaras (así es como lo refiere). Al respecto de la organización del ritual de Ayahuasca, hay elementos que se mantienen en los dos rituales (como por ejemplo, el canto de ícaros, el atuendo ritual kené, la utilización sacralizada del Tabaco, el rezo a la bebida, las aguas floridas y otros elementos presentes en la apertura del ritual, en la contención durante la toma de Ayahuasca y en el cierre del ritual.

Las diferencias que se encuentran entre uno y el otro ritual corresponden a las explicaciones que aperturan la ceremonia y la presentación de la Ayahuasca que cada facilitador realiza. En el caso del facilitador urbano no indígena, este integra en la explicación aspectos farmacológicos de la bebida, y profundiza (más que el médico tradicional) en los efectos que podrían llegar a sentir los participantes (muchas veces desde la perspectiva de la psicología) con la finalidad de disminuir el miedo o la ansiedad, también este facilitador enfatiza que la Ayahuasca es una herramienta y en la utilidad de ésta sabiéndola usar. En contraste, el médico tradicional presenta a la Ayahuasca como una planta maestra que forma parte de su organización del mundo.

5.3 Experiencias de sanación y autoconocimiento con Ayahuasca

En este apartado se expondrán algunas de las experiencias con Ayahuasca vividas por las colaboradoras del estudio. Estas experiencias se clasifican en tres tipos: Experiencia de autoconocimiento, Experiencia de muerte simbólica y Experiencia de renacimiento y sanación. La presentación de esta clasificación permite comprender aspectos experienciales narrativos y corporizados de sanación, de experiencia con lo trascendente y de procesos de bienestar, analizados desde la propuesta metodológica del *embodiment* propuesto por Thomas Csordas (1990), la cual da importancia al estudio de la experiencia corporalmente vivida que puede entenderse como parte de un proceso de apropiación y creación de una religiosidad vivida y sensorial, presentes en las formas contemporáneas de religiosidad (Orsi, 1997).

5.3.1 Experiencia de autoconocimiento: Sanarme a sí misma

En este apartado se incluye una experiencia corporizada de Ayahuasca vinculada a los procesos de bienestar de Xóchitl. Se recuperarán discusiones relativas al paradigma del *embodiment* (corporización) en torno a las formas en que la colaboradora del estudio experimenta, orientan y da sentido a las experiencias de lo sagrado, en relación con lo trascendente, a las formas de autoconocimiento y procesos de bienestar en el marco de experiencias rituales con Ayahuasca.

El caso de Xóchitl:

En mi primera experiencia con ayahuasca fui con uno de mis mejores amigos, él tenía sus motivos y yo los míos, yo había llegado a esa ceremonia porque en esa época se concatenaban muchas situaciones en mi vida que me señalaban que yo podía curar a las personas, como algunos sueños en los que se me indicaba mi camino como sanadora, por ejemplo, soñé varias veces que visitaba a un jardinero que me hablaba de las propiedades medicinales de algunas plantas y así, cosas por estilo. Entonces, mi acercamiento con la ayahuasca, fue porque quería, yo quería saber, o que me mostrara, sí en verdad yo podía curar a las personas. Recuerdo el sabor amargo, amargo, amargo de la ayahuasca, ya sabes ¿no?, ¡inolvidable! (ríe). La ceremonia a la que fui, la guiaron dos taitas colombianos que habían llegado a Tijuana. No recuerdo exactamente cuántos éramos, tal vez como unas 20 a 25 personas. En ese entonces, lo único que sabía de la ayahuasca, es que era una bebida hecha de dos plantas y que una de ellas contenía DMT, la molécula del espíritu. Recuerdo que en cuanto la bebí sentí muchísimas ganas de vomitar, y aunque no quería vomitar, algo dentro de mí quería salir, sentía que no tenía control de las arcadas, y es que, yo había llegado, no sé si llamarle con algo de pretensión, ya sabes sentía que me iba ir muy bien, que iba a ser algo increíble, muy especial para mí, simplemente porque era yo, porque en ese momento me sentía elegida (ríe) y aunque sí lo fue, o sea si fue especial, bello en su forma, no fue como lo había imaginado, en principio fue duro.

La ayahuasca me hizo arrodillarme en la tierra para vomitar, y vomité y vomité (...) ¡puff! ahí sentí el verdadero *power*, ¿no? (ríe), ahora lo entiendo, a partir de esa experiencia, aprendí sobre la humildad, y con esto, no me refiero a que uno vaya toda agachadota por la vida, no, no, no, no es eso, ser humilde es reconocer, que no tienes por qué saberlo todo, y está bien, ser humilde es darte cuenta de tu propia vulnerabilidad, y desde esa vulnerabilidad, darte cuenta que no eres más ni menos, y que al abrirte con el corazón en la mano puedes aprender de eso que aún no sabes, y aun después de saberlo y aprenderlo no eres más, ni eres menos, ¿me entiendes?, o sea, como dice mi abuela, ante los ojos de Dios y el universo todos somos iguales, bueno, así lo he entendido, ¿verdad?, eso sólo en la vomitada (ríe). Después de haber vomitado, me sentía, sí, aliviada, pero también muy, como... cuando te das cuenta que eso que creías, no era tan sólido, como esa sensación, yo digo que también influyó que no había hecho dieta, y es que, aunque ahora parece obvio, pero la ayahuasca, fue el primer enteógeno con el que comprendí que es importante prepararse antes de cualquier ceremonia. Ahora ya me alimento mucho mejor y mis hábitos son diferentes que en ese entonces (...).

Entonces (...) después de vomitar, recordé mi propósito, por el que estaba ahí, saber si yo podía sanar a otras personas, para eso, yo estaba acostada, al lado de mi amigo, y de una señora, que no conocía pero que se veía que la estaba pasando un poco mal, porque sollozaba, y yo pensaba, no manches, en ayudarla, ¿no? Entonces, en ese mismo momento, recuerdo mi propósito y fue como: -A ver, tú qué quieres sanar o curar a las personas, adelante, empieza ayudando a esa señora de a lado. Y pues no, o sea dije, ¡no hombre!, ¡qué responsabilidad! y qué mamona yo, de pensar que puedo sanar o curar a alguien, sólo porque sí, sin que las personas lo pidieran, ni mucho menos. Entonces, humildemente, sentí que lo más sensato que podía hacer con todo esto que me estaba pasando con los sueños y demás cosas, era asumir la responsabilidad de mi propia salud, de mi propia sanación, y de mi propio bienestar, y a partir de ese momento sentí como una certeza de ser mi propia chamana, ¿me entiendes?, y esto no quiere decir, que no reconozca la experiencia y el conocimiento de otros, sino más bien, fue como asumir la responsabilidad de mi proceso de sanación, y si ese proceso de aprendizaje, de sanarme, resonaba con otros, estaba bien, pero sí me quedó muy claro que no podía pretender meterme en la vida de otras personas, así como así, además porque lo primero es uno mismo, y no es egoísmo, es coherencia, ¿cómo dar? si tu no te das a ti mismo, ¿te imaginas un doctor que no sabe curarse así mismo?, ¡no pues!, ¿para qué?, a partir de esa ceremonia, las que siguieron fueron yo tenía presente eso, nutrir mi propio camino, mi propio entendimiento de las cosas. (...) Posteriormente, con la ayahuasca, he vivido experiencias muy profundas que me han ayudado a entender mi relación con mi padre, con mi madre, pero también la ayahuasca, sobre todo me ha enseñado a respirar, a encontrar a Dios en la respiración, en cada inhalación y en cada exhalación. (...) la respiración está presente en todas las experiencias con ayahuasca que he tenido, en esa primera, conocí desde mis entrañas eso que luego dicen, como: todos somos uno, ahora sé exactamente a qué se refieren, porque lo he vivido. En una ceremonia pasan muchísimas cosas, si quieres luego podemos platicar más, pero bueno eso, cuando yo ya me sentía más tranquila, respiré profundo, y sentí como mi pecho, al momento de inhalar, se abrió, como si hubiera tenido toda mi vida una contractura en el pecho y de pronto, ¡paf! se abrió sin dolor, yo lo sentía muy natural, sin esfuerzo, ni nada, y al estar inhalando, sentí como que mis pulmones no tuvieran límites definidos, respiraba y todo todo mi alrededor también respiraba al mismo tiempo, o sea, además lo veía, veía y sentía la respiración de todo, no como otra respiración, sino como una sola respiración, como una sola inhalación y exhalación, y en ese momento sentí, me sentí parte de todo, y al mismo tiempo, todo era parte de mí, sin divisiones, y fue muy bello, fue hermoso, porque sentía una plenitud inmensa, profunda, real, creo que se puede decir que así es el amor de Dios (sonríe). Posteriormente he tenido otras experiencias con ayahuasca, por ejemplo, sentir el despertar de la Kundalini en mí, sentir que ascendió como una serpiente desde mi sacro hasta mi cabeza, a partir de la respiración, o cuando me comunico con ciertas entidades, entidades que se encuentran, que son parte de esos estados en los que uno entra y todo esto con la respiración, porque la respiración es como el canto, tiene ritmos, tonalidades, silencios que comunican diferentes cosas cada una para acceder a distintas cosas, es como un puente y al mismo tiempo es el mensaje. (Xóchitl, comunicación personal, noviembre, 2021).

La experiencia corporal de Ayahuasca vivida por Xóchitl implicó la interrelación de procesos físicos, emocionales, reflexivos e imaginarios, los cuales se enmarcaron con su propósito e intención de participar en la toma. Así mismo, los procesos vividos corporalmente formaron parte del sentido (o los sentidos) que adquirió la experiencia de Ayahuasca en su búsqueda y

gestión del bienestar. A este respecto, Xóchitl determinó que quería saber si podía curar a las personas. En principio, el malestar corporal expresado en la sensación de náusea y vómito (lo cual puede estar relacionado con las propiedades organolépticas de la bebida, como el sabor de amargor y textura), confrontó a Xóchitl cambiando su predisposición inicial. Esto puede interpretarse al comparar su expectativa de tener una experiencia “especial” por creerse elegida, con los deseos de vomitar, la pérdida de control motora de su cuerpo y el tener que colocarse de rodillas, procesos que cambiaron su modo de prestar atención con el cuerpo (y a su cuerpo). Estos tuvieron diversas connotaciones para Xóchitl, entre ellas, vincular el acto de arrodillarse con sensaciones de inferioridad, de respeto o de reconocimiento; o la relación entre la pérdida de control motor de su cuerpo, con un sentimiento de arrebataimiento. A partir de estas modalidades sensoriales (Csordas, 1990) expresadas en el cuerpo de Xóchitl, ella orientó el sentido de esta experiencia vivida en una reflexión sobre la humildad (a través de sentimientos de empatía y desde una sensación de confianza) que le hizo comprender la importancia de reconocer su propia vulnerabilidad, vinculada a una disposición abierta hacia la vida que considera el valor de cada persona y el aprendizaje constante, a través del reconocimiento de la validez de diversidad de epistemes, y la no jerarquización de conocimientos.

De acuerdo con Xóchitl, después de aliviarse del malestar provocado por la náusea y el vómito, y manteniendo el estado reflexivo/emocional sobre la humildad, que la dispuso a la escucha y receptividad, recordó el propósito por el cual había decidido participar en la toma de Ayahuasca. A través de un proceso dialéctico consigo misma y de la interacción con la persona que se encontraba a su lado en el ritual, Xóchitl consideró que lo más franco que podía hacer era asumir la responsabilidad de su propio proceso de sanación, reflexión que dio significado y sentido al propósito e intención con que había enmarcado esa ceremonia, y orientó y constituyó una nueva disposición (comprometida y responsable) con otras prácticas de bienestar y espiritualidad. Xóchitl vinculó esta disposición con la intención de certeza y coherencia que decidió asumir a partir de esa experiencia para, en sus palabras: “nutrir mi propio camino, mi propio entendimiento de las cosas”.

Xóchitl comenta que en experiencias posteriores con Ayahuasca tuvo experiencias corporizadas con lo sagrado a través de su respiración, pues el acto de inhalar y exhalar como técnica corporal significó una práctica de comunión con Dios. Xóchitl narró, que a partir de la acción física de respirar (la cual entiende como un aliento de vida) localizada en principio en su pecho, pudo entrar en contacto con una dimensión sagrada de sí misma, de la relación con los otros y con su entorno. En ese sentido, la experiencia sagrada de Dios adquirió una manifestación concreta a través de su cuerpo, específicamente en su respiración. Esta experiencia corporizada de lo sagrado “de vivir el amor de Dios”, modalidad de significado atribuido por ella, tomó lugar a través de la sincronicidad vivida al sentir como su respiración constituía una sola respiración en conjunto con todo lo que la rodeaba, e implicó sentimientos de unicidad, amor y plenitud. Esto se vinculó a una nueva atribución de significados corporizados a la metáfora a “todos somos uno” que implica una intercorporalidad no antropocéntrica.

5.3.2 Experiencia de Muerte Simbólica

Las experiencias de muerte simbólica son comunes en las experiencias con enteógenos. Estas implican experiencias de muerte de ego, evaluación sobre sus decisiones de vida ante el sentimiento de muerte inminente, disolución de los límites corporales, entre otras. Estas experiencias se detonan cuando las participantes se sienten rebasadas por las cualidades y la intensidad de la experiencia. La interpretación de estas experiencias se vincula a sus perspectivas religiosas, culturales y sociales. Algunas discusiones que se recuperarán en este apartado se vinculan a estados liminales vividos durante el ritual, la forma en que se significan desde sus experiencias corporizadas y el papel que desempeñan sus propias trayectorias de vida en el sentido que adquieren tales experiencias.

Gabriela con una depresión de poco más de seis meses tras el fallecimiento de su padre, relató que al desconocer los efectos que produciría en ella su primera experiencia con Ayahuasca, focalizó su atención en todas las sensaciones expresadas por su cuerpo, en ese sentido, su cuerpo fue el marcador somático que le indicaría si había “entrado a la experiencia” (como ella refiere), dijo que después de unos minutos de la toma no había sentido “nada”, por lo que

decidió cerrar los ojos para estimular los efectos de la bebida e iniciar un proceso introspectivo. Enseguida comenzó a ver luces, las cuales, dijo, parecían fractales que le recordaban a las luces que podía ver cuando meditaba. Durante el ritual, Gabriela mantuvo un constante cálculo del tiempo que transcurría y procuró explicar o interpretar sus estados perceptivos emocionales, mentales, sensoriales físicos e imaginativos comparándolos con otras experiencias que había tenido.

Posteriormente, el guía ritual comenzó a cantar ícaros, y a partir de esta operación ritual Gabriela contó haberse visto y sentido debajo de las raíces de un árbol, con asombro esta experiencia hizo que se olvidara del conflicto inicial que tenía con el tema de la muerte (razón por la cual había decidido participar en su primera toma de Ayahuasca) y el miedo que sentía ante la posibilidad de que falleciera otro miembro de su familia. Enseguida, Gabriela contó haberse transformado en planta hasta volver a ser humano. Luego, al ver al fuego, sintió que era la primera vez que lo veía, contó haberse conmovido, al punto de revalorar su propia vida, dijo: “me puse a llorar de lo magnífico que era ver el fuego y empecé a agradecer mi vida, o sea como el ver y sentir simplemente de lejos, ves el fuego y te calienta, ves la luz y te calienta (...) Tal vez sea la memoria del ser humano, tal vez sea algo espiritual, no sé, pero es vida, sigue siendo vida” (Xóchitl, comunicación personal, 2021). Después narró que sintió estar en una percepción de felino manifestada en sus pensamientos, en las acciones de su cuerpo, hasta que este estado la condujo a sentir que no podía controlar su cuerpo, la pérdida de control de su cuerpo fue interpretada con miedo y ansiedad, Gabriela continuó contando:

Ahorita puedo decir que, según yo, ya llevaba una media hora, ¡no! llevaba como 20 minutos y estaba, así como, ya quiero que se acabe, pobre de mí, no sabía que todo lo que aún quedaba de ceremonia. Pero ya que estaba acostada, tenía mucho miedo, tenía mucha ansiedad, tenía mucho (respira hondo), no sabía a quién hablarle. Realmente mi hermano y mi primo me dejaron, así como al otro lado de la ceremonia, con otra prima, que era su primera vez también, y no estaba como en mi zona segura y eso me daba más ansiedad y más estrés. Entonces, me acuerdo que me acosté y me hice bolita como posición fetal y cerré los ojos, y empecé a decir así como intentar quitarme la ansiedad, pero, no podía, y entonces empecé a sentir como pedir auxilio con la mente, y lo único que empecé a sentir como cuando estaba chiquita y me acostaba en las piernas de mi mamá, o sea, como refugio, como llegar a zona segura, y se me hizo bien extraño, pero lo sentí, sentí como si mi tendido fueran las piernas de mi mamá, como si yo estuviera muy chiquita. Entonces fue como que me empecé a calmar, empecé, OK, y empecé a tener más visiones con los ojos cerrados, con mi mamá, de cómo me veía a mí porque estaba muy preocupada, verme con depresión, de verme tirada y ella decirme ¿cuándo vas a buscar trabajo? ¿cuándo vas a trabajar, a buscar trabajo? y yo decirle

no, pues cuando tenga ganas de levantarme, bañarme y salir. Después, me sentí muy invadida de esas emociones (...) tenía todavía, esas emociones encontradas entre que tenía mucho miedo y ansiedad, y quería que se acabara. Y dije no hombre, si ya estoy sintiendo todo esto y no está pasando nada realmente, me voy a infartar o algo así aquí y no quise pasar por una segunda toma.

Recuerdo que también empecé como a sentir, todo eso sobre la muerte, un poco (...) Entonces, como que yo estaba muy aferrada a querer ver a mi papá en ceremonia la primera vez, que no me di cuenta que estaba manejando la muerte de otra manera, yo realmente ahorita creo que, en ese punto de mi vida, si yo lo hubiera visto, me hubiera intentado dejar morir en ayahuasca, de alguna u otra manera no había sido tan fuerte, por el amor que le tengo a mi papá, y la desesperación que tenía de verlo otra vez, de verlo en ceremonia, de quererlo regresar a la vida. Entonces, como que ahorita lo entiendo un poquito más, lo entiendo diferente, y como que lo he sentido de diferentes formas, y me da tranquilidad, pero en esa ceremonia, por más que yo pensaba en querer verlo, como en su forma física, aunque no lo pudiera tocar, quería ver la forma que yo conocía de él, con mis ojos abiertos o cerrados no me importaba cómo, pero quería verlo, quería escucharlo.

Empecé a tener como un segundo proceso, proceso de duelo parte dos, porque ni siquiera con un psicodélico podía encontrarlo. Entonces, llegó un punto en que esa pelea, o esa situación con la muerte, me empezó a crear, el creer en mi muerte, el yo sentir que me iba a morir ahí en la ceremonia, ese día. Entonces, (...) ya después de que me empezaba a dar ansiedad otra vez, sentí la calma, pero luego vi la preocupación de mi mamá y situaciones que tuve con mi mamá, y todo el amor y todas las cosas que también no tan lindas que le había hecho a mi mamá en todo ese tiempo. Pues me llenó de como reproche a mí misma, y ya no podía estar ahí sentada, ya no podía estar acostada en sus piernas, ya era como que tenía que escapar de esa situación y me senté, y empecé a sentir como, me voy a morir, (respira), voy a morir, me voy a morir, me voy a morir. Y empecé a luchar por mi vida, yo que tanto me quería morir, empecé a luchar por mi vida, no me quería morir, (...) creía que me iba a morir.

Duré, intentó ponerle tiempo según todo lo que me pasó en ceremonia como otros 10 minutos, 15 minutos, que estuve peleando por mi vida, así a sudar, a intentar respirar, obviamente, en ese punto crees que estás respirando, pero no estás respirando bien, estás tan ansioso y estresado porque te vas a morir, que haces todo lo que haces que parece que si te vas a morir, respiras todo feo, piensas cosas horribles, así, y yo juraba que me iba a morir. Después de mis 15 minutos de un paso a la muerte y no, me rendí, dije, si me voy a morir, me voy a morir, ¡Ay, ya! ¡Ya!, o sea, ya ¿qué voy a hacer?, si me muero, me muero, y me volví a acostar a esperar mi muerte, según yo, y yo dije, si todos nos vamos a morir, ¿no?, hay que se ocupen de mi cuerpo mañana, está mi hermano aquí, pues que se lleve mi cuerpo, pues me muero, y me acosté, y después de eso, (canta angelical), así como, un rayo de luz divina me tocó y dijo: ¿Qué te costaba? ¿No que te querías morir? pues te hubieras dejado desde el principio, ¿viste cómo estuviste batallando? o sea, por vivir otra vez y así, y empecé a sentir, lo que era el amor divino, el amor universal, o sea, después de eso, de mi intento de muerte y capacitación sobre ¡ay, no!, siempre no me quiero morir, muchas gracias, seis meses después, (...) fue instantáneo el: los amo a todos, amo la vida, los amo a todos, les mando besos a todos los que están aquí ceremoniantes, la vida es bellísima (ríe), amor y paz, amemos al prójimo, hay que ser saludables chicos, la vida es valiosa, ¡así instantáneo!, fue un cambio muy chistoso, ahorita ya lo veo chistoso y ya pues, con todo lo que me ha pasado, a partir de eso, ya lo veo como chistoso, pero luego me acuerdo de esos seis meses, tirada en la cama y digo, ¡no!, ¡sí estuvo feo, estuvo duro!. No demerito todo el trabajo que tuve que realizar en una ceremonia para salir de ese hoyo. ¡Qué afortunada fui de solo necesitar una ceremonia

para salir de ese hoyo! porque pues dicen, que una ceremonia de ayahuasca son como 10 años de terapia. Yo digo que son más, la verdad. Depende cómo te la den, también, y con quien vayas, pero a mí me funcionó (...) esa fue mi primera ceremonia o sea mucho amor, terminar mi ceremonia con mucho amor, con otra cara, yo había llegado a esa ceremonia con la cara desencajada, así, no era yo, no era la persona que se había visto al espejo durante muchos años, sino una persona que no se había visto en el espejo, durante un proceso muy duro. (Gabriela, comunicación personal, abril, 2022)

La experiencia corporal con Ayahuasca vivida por Gabriela puede ser entendida como una experiencia de muerte simbólica. Tras la ingesta de esta bebida, Gabriela experimentó diversas modalidades sensoriales al percibirse a sí misma como una planta, al contemplar el fuego como si fuese la primera vez, y vivir un estado de percepción sensorial felina. Ella interpretó estos diversos registros corporales como una pérdida de control motora de sí misma, lo que la llevó a tener la sensación de no estar en su zona de confort, lo cual vivió con miedo y ansiedad. Ante el malestar que le causaban estas emociones, optó por tenderse en posición fetal. Esta posición puede ser interpretada como la búsqueda corporizada de un lugar seguro y conocido, que apela al recuerdo del vientre materno. Gabriela refiere haber sentido en ese momento el regazo de su madre, postura donde recobró la seguridad, y logró calmar su ansiedad. Sin embargo, esta sensación se transformó cuando comenzó a visualizar recuerdos de la relación conflictiva con su madre derivada de su depresión, fue entonces cuando Xóchitl sintió la necesidad de reincorporarse de la posición fetal en la que se encontraba, ya que la experiencia corporizada asociada a esta postura se modificó.

En esta nueva postura (sentada), Xóchitl comenzó a tener una reflexión sobre la muerte y sobre su propia muerte. En un principio por la depresión y el duelo que estaba atravesando, la posibilidad de morir o seguir viviendo le era indiferente; esta disposición estaba reforzada por la imposibilidad de encontrar consuelo a la pérdida de su padre en las diversas prácticas terapéuticas que había considerado, incluyendo la experiencia con Ayahuasca que estaba teniendo en ese momento. Esta disposición de indiferencia al respecto de su propia muerte comenzó a corporizarse en sudoraciones, dificultad para respirar, ansiedad, pensamientos catastróficos y la ideación de que ese día en la ceremonia se moriría. Las modalidades sensoriales de esta experiencia le hicieron darse cuenta que en verdad no quería morirse, por lo cual, asumió una nueva disposición corporal, dirigida a controlar su respiración para seguir

viviendo. Sin embargo, los registros emocionales, físicos, reflexivos e imaginarios la rebasaron, y al sentir la pérdida de la capacidad de orientar su estado perceptual, decidió como último recurso, abandonarse a su propia muerte (muerte que resultó simbólica) volviendo a acostarse en el suelo en posición fetal.

Este abandono de sí, derivó inmediatamente en una nueva disposición corporizada sobre el valor de la vida, la reconfiguración de su relación con la muerte y la de su padre, la cual implicó la actualización corporal del amor divino y del amor universal expresados en sentimientos de asombro, gratitud, y en un estado de percepción contemplativa donde el mundo parece investido de un significado profundo, esto derivó en nueva perspectiva de su condición humana proveyendo un estado de bienestar.

5.3.3 Experiencia de Renacimiento/Sanación

Otro tipo de experiencias comunes en el consumo de enteógenos son aquellas ligadas a las de sanación y de renacimiento. Estas implican experiencias corporizadas de ver el mundo por primera vez, o verlo desde una perspectiva nueva que se asocia a un renacimiento. También son comunes las experiencias de unidad, con la naturaleza, con el cosmos y con todos los seres vivos. En el caso de las experiencias rituales de Ayahuasca vividas por las colaboradoras, estas experiencias corporizadas implican una concepción renovada sobre sí mismas, una evaluación más integral de sus experiencias de trauma y de diferentes padecimientos, lo cual les permite sanar.

En el caso de María:

Y me la da (refiriéndose a la toma de ayahuasca), y cierro mis ojos, y le digo: medicina, mi nombre es María, estoy aquí para sanar, estoy aquí para liberarme, estoy aquí para quitarme ataduras, vengo a ser feliz, tú sabes, tú conoces mi alma, mi espíritu, mi corazón, ayúdame, y me la tomo, y me voy a mi lugar. No pasaron ni quince minutos, cuando ya estaba vomitando, ¡uff!, fui, me agarré de un árbol y estaba ¡uff!, porque no llevaba nada. Fui me senté otra vez a mi lugar, entonces estaba una luz, así como muuuy lejana, así como se ve esa luz (señala una luz que viene del jardín, lejana, pequeña) cuando veo la luz, como que se movía así, y veo el pasto donde estaba sentada y empieza a moverse, empiezo a ver su energía

del pasto, y a mí, empecé a reírme, con una felicidad, como una niña me estaba carcajeando (brevemente ríe a carcajadas) ¡uy feliz!, ¡feliz!, o sea contenta, acariciando el pasto y así, con los pies abiertos, como una niña jugando con el pasto. Entonces llega Ana Hantun (facilitadora del ritual), me toca (se toca el hombro izquierdo) y me dice: a lo que viniste. ¡Boom!, así me regresó. -A lo que viniste, no viniste a divertirme, a lo que viniste. Mi alma le estaba hablando a mi espíritu con ese poder, con esa fuerza, con esa autoridad. -A lo que viniste, no viniste a divertirme... ¡yyyyyyy santo dios! no me haya dicho eso, empecé con un llanto, con un llanto, asíiiii ...un llanto del alma, empecé a llorar, llorar, llorar. A ella ya le había contado mi vida, un poquito de por qué estaba tomando la medicina.

Lo primero que veo es a mí, es a mí, a la persona que me había hecho daño de niña, mi padrastro. Y le reclamaba: ¿por qué?! ¿por qué me hiciste eso?! ¿por qué?! Si se suponía que eras mi padre, la persona que me cuidaba, que me iba a dar amor, ¿por qué a mí? (hace un silencio largo) ... y me pidió perdón... o sea, su espíritu, o su imagen que estaba viendo, me pidió perdón, y yo a mi madre le pedí perdón, a mi mamá, a él mismo, yo misma me perdonaba. Y empecé a llorar, empecé a... pero una cosa que yo sentía cómo algo estaba dentro de mí, moviéndose, entonces no sé si era una serpiente o no sé qué, pero se movía fuerte dentro de mí (exhala e inhala fuerte, varias veces), llega Ana Hatun y me pone su frente en mi frente, su tercer ojo en mi tercer ojo, y me dice: ¡trasciéndelo! ¡ya! ya lo viviste, ¡suéltalo!, pone su mano así en mi parte (indica su vagina), pone su mano así (hace el gesto con la mano en forma de tazón e imita jalar con dirección de adentro hacia afuera), y yo empiezo a retorcerme como una serpiente, me fui para atrás, y empiezo a gritar como si estuviera pariendo, así, pero fuerte. ¡Uuuuna lucha interna!, que decía: ¡no puedo!, - ¡Sí puedes! -me decía. ¡Sácalo ya!, ¡sácalo! Cuando siento algo como que, sale así, profundo, como, desde todo mi cuerpo, se centra aquí en la parte de mi vulva, mi vagina, y me lo saca de ahí, (inhala una bocanada de aire profundo), cuándo me lo saca, hago esto (inhala) agarro aire y siento como que (exhala), como que algo dentro de mí volvió, salió esa parte de mí y ella (Ana Hatun) así, al instante va, se abraza de un árbol y empieza a vomitar, y vomita, y vomita, y estaba como, y yo estaba como que algo, mi alma, algo volvió a mi cuerpo, así profundo, y me abrazo, y ¿qué es esto? ¿qué esto, que nunca había sentido? ese amor, por mi principalmente, ese no sé, esa esa, esa paz, esa tranquilidad, el dolor ya había traspasado el dolor, ¡lo logré!, porque no es nada fácil.

Entonces me abrazo y empiezo sentir ese amor, esa paz, esa tranquilidad, que tantos años añoraba, y me dijo: -trabájalo, siéntelo, está en ti, tú eres amor, -me decía ella- eres paz, eres armonía, siente esa muerte, y empecé así, llorando, llorando, llorando pidiendo perdón a toda la gente que le había hecho daño en un momento de mi vida, por haberme hecho daño tantos años, maltratandome con drogas, con tantas cosas negativas, porque el mundo de las drogas, es muy profundo, es muy oscuro, te va llevando te va enredando en muchas cosas, entonces dañas a gente, principalmente a tu familia, principalmente a la persona que te ama, que es tu esposo, tus hijos, pedí perdón, tanto que me cansé de pedir perdón, así perdón perdón, perdoname por todo lo que he hecho, se me vienen imágenes de mis hijos, se me vienen imágenes de ellos de niños y yo descuidando a mis hijos, de cierta forma, de mi esposo, y fue como, hújole, un antes y un después, fue un morir y un renacer. Realmente yo sentí que morí, morí, morí, morí ahí y me quedé toda la noche llorando, suplicando, en algún momento me dio esa alegría, esa paz, pero, pero, la medicina me estaba revelando, me estaba poniendo el espejo delante mío, lo que es la medicina, te pone un espejo delante tuyo, para ver, para verte, verte, algo que no quieres ver, lo que no estás dispuesto a ver, lo que no estás dispuesto a saber, lo que no sabes ver, mejor dicho. y pues lo estaba viendo, tantas mentiras, tantos engaños, tanto mal, que me había hecho así misma, me lo estaba revelando la medicina,

entonces, ya pasé ese trance se me fue bajando, se me fue bajando, me daban, me ponían spraycitos, me daban agua a beber, y yo todo lo que me daban todo lo tomaba.

Bueno, cuando ya amanece, hígole, la medicina, yo todavía estaba un poquito mareada, y la medicina me muestra y me dice: ve y mírate al espejo, la medicina te habla y tu consciencia es tu conciencia, es como pepe el grillo, ¿has visto la película de pinocho?, pepe el grillo, (ríe) pues así, el pepe grillo que te habla, entonces, así es la medicina, la medicina te habla, es un espíritu tan poderoso, y es una mujer, es una abuela, muuuuy antigua, muuuuy viejita pero muy sabia. (...). Entonces, cuando ella me dice: ¡ve, mírate en el espejo!, entonces, yo voy al baño, pero para eso, es evacuar, es vomitar, es llorar, es sudar, es todo, todo, todo, todo una activación física y espiritual, entonces, cuando yo me voy y me fijo en el espejo, veo una viejita, una viejiiita, me vi hasta las arrugas, así como bajadas en la cara, arrugadita así, super, super, super, mi pelo blanco, blanco, blanco, y plumas así salían de mi cabello, muchas plumas, y me dice -esa eres tú. -pero esa no soy yo, -¡esa eres tú!, -ese es tu verdadero espíritu antiguo, y ahora eres tú. Yo me quedo como ¡uy no! ¡Qué fuerte, ¿no?! (...). En la mañana siguiente, pues ya, hígole vi tantas caras, diferentes a las que llegamos, ya no éramos las mismas, nadie éramos los mismos, me miraba Ana Hatun y me decía: -es que, ¡cambiaste! ¡mira tu cara!, ¡ya no eres la misma!, -y mi cara era diferente, sentía mi cuerpo diferente, o sea cómo más vida, ¿sabes? cómo, más color, no sé, (ríe) yo sentía diferente, un amor tan grande en mi alma, una así, desbordaba de felicidad, amaba todo, o sea todo era bien claro, una claridad impresionante, de cómo veía las cosas, como veía la naturaleza, los árboles, o sea... jamás había puesto tanta atención a un árbol (ríe) he pasado por muchos árboles y jamás había puesto tanta, tanta, tanta, verlo con esa, ese amor, con esa, ¡hígole! con esa gratitud, de que todos somos uno, la naturaleza, somos naturaleza, la naturaleza es nosotros, ¡hígole! vi con tanto, con ese amor a cada persona, cada planta, cada todo, que no se me olvida (ríe). (María, comunicación personal, octubre 2021)

Después de esa experiencia, María relata que la Ayahuasca le pidió ofrendar subiendo a la Pirámide de Sol descalza, dijo: “me lo hizo saber en mi oído, me lo habló, como ofrenda a mis antepasados, como ofrenda, cómo agradecimiento también, que gracias al lugar yo había podido sanar”.

La experiencia corporal de Ayahuasca vivida por María puede ser entendida como una experiencia de Renacimiento/Sanación, la cual integró diferentes momentos emocionales, de sensaciones físicas, energéticas, mentales e imaginativas todas en función de un sentido de sanación. Para María, la certeza del “llamado de la Ayahuasca” a través de la guía de Ana Hatun, correspondió a su búsqueda de bienestar e implicó que concibiera desde un principio a la bebida como una medicina ancestral y sagrada, con la potencia de aliviar sus padecimientos. Esta disposición orientó su participación, su propósito y su experiencia, visibles en las formas corporales que tomaron lugar en la conducción de su participación con lo sagrado, por ejemplo, en las prescripciones de la toma y demás preparativos que siguió

rigurosamente, en la forma de recibir la bebida (como un modo de comunión que implicó cerró los ojos y pedirle a la Ayahuasca su sanación), en la dimensión física de la purga que fue interpretada como entrar en un estado umbral entre la experiencia ordinaria y no ordinaria de conciencia y en distintos momentos significó una experiencia de depuración vinculada con la transformación de sí misma, así también la percepción de María hacia Ana Hatun, como “mujer chamana”. Si bien es posible hacer un análisis minucioso y a detalle de la experiencia de María para este trabajo, únicamente nos centraremos en dos momentos que presentan la conducción ritual de Ana Hatun que hizo que María reorientaba el significado a su experiencia, y que da cuenta de un proceso de intercorporalidad (implícita en la conducción de la energía, los cuerpos, las nociones de salud y otros valores presentes en la experiencia de María).

En un primer momento, Ana Hatun al ver a María riendo y disfrutando de la energía del pasto, le indicó con fuerza y autoridad (así es como lo percibe María) que no había llegado a la ceremonia a divertirse. Esta dirección por parte de Ana, motiva a María a asumir el proceso entorno a su padecimiento a un nivel fenomenológico. Enseguida, María comienza a llorar “con un llanto profundo, un llanto del alma” y presencia a su padrastro, quien le había hecho daño de niña, y a quien atribuía su sufrimiento. El impacto experiencial de esa presencia implicó llanto, angustia, tristeza, culpa, rabia por parte de María. De frente a esta presencia, María hizo legítimo su reclamo del daño que le había hecho, esta disposición de afrontar una injusticia de abuso, orientó a María en un sentido de resolución, inmediatamente la persona (visualización) le pidió perdón a María, gesto que dio lugar al reconocimiento de un daño y una responsabilidad que era asumida por parte de esta presencia. Esto implicó que María orientara esta experiencia de perdón en reconocer sus propios errores en un proceso, que implicó sentimientos de comprensión, empatía y compasión hacia sí misma y hacia los otros.

Posteriormente, María sintió una energía fuerte que serpenteaba en su interior, Ana Hatun intervino por segunda vez, colocando su frente con la frente de María (lo cual refiere como el tercer ojo de ambas) e indicándole que trascendiera esa experiencia de trauma, a su vez colocó su mano en la vagina de María, tirando de adentro hacia afuera. Ese gesto hizo que María orientara el sentido de estar pariendo (lo cual implicó, fuertes respiraciones, gritos,

dolor y movimientos físicos). Al mismo tiempo Ana, le indicó a María sacar eso que sentía por dentro y que ambas relacionaban con el sufrimiento y el dolor por las diversas situaciones de violencias vividas por María. Al expulsarlo desde el fondo de su cuerpo María sintió como al mismo tiempo su alma, su verdadero espíritu, retorno en ella. Mientras que Ana, a través de la depuración de la purga terminaba de expulsarlo. La experiencia de sanación implicó un proceso catártico que trascendió en emociones de paz, tranquilidad, de amor, compasión y humildad. En la experiencia de María es fundamental, la experiencia intercorporal que ligó un proceso psicoterapéutico, entre Ana (guía ritual) y María (paciente), dando lugar a un renacimiento, a través de la transformación de un evento traumático. El renacimiento de María se expresa en sentimientos amor, paz y tranquilidad, una sensación de revitalidad, cambio de semblante, relajada, serena y rejuvenecida, sentimientos de dicha.

5.4 Integración y sentidos que adquiere las experiencias de Ayahuasca en la vida de las mujeres: Procesos de subjetivación

En este apartado se expondrá, de qué formas las participantes que viven diversas experiencias en los rituales de Ayahuasca incorporan en su vida cotidiana estas experiencias que pueden ser de autoconocimiento, de sanación, de experiencia con lo sagrado, de comprensión de aspectos relacionados a la vida, a la muerte y aquellas que tienen relación a sus modos de comprender y actuar consigo mismas y con su entorno. También es posible comprender que la experiencia con Ayahuasca vivida por las participantes, implica en la producción de su identidad y de sus concepciones simbólicas, materiales y corporales ligadas a su construcción sexo-genérica como mujeres, en las cuales viven experiencias corporizadas de sacralización y de divinidad cósmica y terrenal catalizada por la Ayahuasca. Algunas de las discusiones que se retomarán con respecto a estas experiencias que se integran a la vida de estas mujeres se centran en los procesos de subjetivación, la religiosidad vivida y el proceso ritual, en particular, respecto a las transformaciones vividas durante el ritual que logran integrarse a la vida cotidiana. El objetivo de estos apartados en conjunto es responder a la pregunta rectora de esta investigación: ¿Cómo se relacionan las experiencias de consumo ritual de ayahuasca con los procesos de subjetivación y las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en estas ceremonias en la ciudad de Tijuana, B.C.?

Para este propósito se retomará de forma breve las trayectorias de búsquedas de bienestar de algunas participantes del estudio.

5.4.1 Para mí más alto bien, Gabriela

En el caso de Gabriela quien participa del ritual de Ayahuasca desde hace cinco años, comentó que su primer acercamiento a la práctica ritual se dio a raíz del fallecimiento de su padre, situación que desencadenó en una depresión que le duró poco más de seis meses. La primera experiencia con Ayahuasca para Gabriela (analizada anteriormente), es posible considerarla como una experiencia corporizada de muerte simbólica y de resurgimiento que invistió un significado profundo de la vida, la cual, transformó su percepción de la muerte y de su propia muerte. De igual forma, en esta primera toma, tomó lugar su experiencia corporizada del amor divino (la cual, se expresó en un estado de percepción de agradecimiento profundo y de amor universal consigo misma y con todo). En conjunto estas diversas modalidades sensoriales, emocionales, físicas, mentales e imaginativas de su primera experiencia con Ayahuasca, posibilitó a Gabriela reedificar perceptualmente la belleza y el valor de la vida y su vida, lo cual derivó en la aceptación de la muerte de su padre y la recuperación de una depresión profunda. Además, esta primera experiencia promovió que ella orientará el sentido del duelo por el fallecimiento de su padre, quien había decidido no recibir tratamiento contra el cáncer; decisión que había confrontado a Gabriela, ya que se había formado profesionalmente como química Farmacobióloga, al respecto narra:

“a veces, amar a alguien es también dejarlo ir. Entonces pues me tuve que callar y aceptar, fue su decisión, pero después de eso no quería, en esos seis meses que estuve en depresión, no quería ver un hospital, no quería saber nada de ciencia, no quería, porque todo me había fallado. Todo lo que yo sentía que era yo, no había servido para nada con la persona que más quería (...)” (Gabriela, comunicación personal, abril, 2022).

Después de su primera experiencia con Ayahuasca, Gabriela decidió trabajar en un hospital oncológico de noche, horario que había elegido porque según mencionó, de noche es cuando más duele el cáncer, decidió estar a cargo de facilitar medicamento controlado para ser

administrado a quienes lo requerían. De esta forma, Gabriela orientó un proceso de sanación y de restitución de sí misma a través del servicio hacia los demás, aplicando conocimientos de lo que había estudiado y reconfiguró un sentido de su propio duelo. Pasado un par de meses, Gabriela consideró suficiente la labor en el hospital oncológico y decidió explorar otras labores que le permitieran continuar su propio proceso de bienestar vinculado a otras tomas rituales con Ayahuasca.

Tras la primera experiencia con Ayahuasca, Gabriela decidió participar en otras prácticas terapéuticas y rituales con otros enteógenos (Hongos Psilocibios, Peyote, y en rituales de Temazcal) los cuales son parte de su ensamblaje de búsqueda de bienestar y espiritualidad. No obstante, Gabriela narró que decidió un consumo regular de Ayahuasca, porque esta “medicina” (así es como la refiere) le ha permitido tener una perspectiva más amorosa y comprensiva de sí misma (lo cual, asocia con sentimientos de empatía, de amor propio y de respeto hacia sí misma y hacia su entorno). Esta práctica le ha permitido “trabajar” (así es como lo refiere) diferentes aspectos de su persona y sus formas de interrelación más allá de sentimientos asociados a la culpa o al miedo. En ese sentido, las razones por las cuales ha decidido una participación regular en la práctica ritual con Ayahuasca, vinculan el deseo de conocimiento, comprensión y de mejora de sus relaciones interpersonales, lo cual considerada como un quehacer procesual. Al respecto menciona:

Y pues así, cambió, de ser yo, una persona que dudaba mucho de sus habilidades, no, no digo que ya soy perfecta y me ame y me acepte y crea en todas las posibilidades que soy, que podría ser, ¿no?, es un proceso, pero de ser una persona que de verdad evitaba, toda responsabilidad, que evitaba, toda atención, que tenía nerviosismo, ansiedad y muchas cosas, o sea, desde antes de la muerte de mi papá, yo ya era muy ansiosa, cuando estaba en la universidad para dar una exposición, primero iba y vomitaba, y luego iba a dar la exposición, porque era obligatorio. no porque yo dijera así, yo me la aviento, ¡no!, ¡jamás!, ser el centro de atención, hablar en público ¡jamás! De saber que me iban a poner atención a mí, simplemente para presentarme en un salón, y temblar, qué me sudara todo lo posible de sudar en el cuerpo a después de ceremonia a aceptar trabajos con altas responsabilidades, cambiar mi forma de pensar de jamás hablar en público a decir, no, eso es una situación que no se mueve, y yo sí me muevo, no es que le saque la vuelta a lo que no se mueve, es como yo me muevo, pasar por ahí y cambiarlo. Y entonces dije: me voy a ser maestra, ¿cuál es la manera de aprender a hablar en público? para dejar que me de ansiedad hablar en público, es hacerlo todos los días hasta que se me quite, y me hice maestra (Gabriela, comunicación personal, abril, 2022).

Los estados de autoconocimiento catalizados por la experiencia ritual de Ayahuasca son orientados por Gabriela a partir de definir los diversos propósitos por los que decide participar en el ritual, así mismo, estas experiencias implican formas de aprender a tomar decisiones para su desarrollo y bienestar en su vida cotidiana, es decir, Gabriela orienta el sentido que adquieren las experiencias de Ayahuasca, y los integra a partir de las acciones que realiza de manera intencionada para su bienestar o como ella lo llama "para mi más alto bien". Ejemplo de lo anterior es cuando decidió dotar de sentido el duelo por el fallecimiento de su padre al trabajar temporalmente en un hospital oncológico, o cuando decidió ser profesora para superar el miedo a hablar en público (en el desarrollo de esta labor, se dio cuenta lo mucho que le gusta ser profesora), también cuando decidió cambiar de perspectiva por haber comprendido que la crítica hacia los demás es un estado de incomprensión propia, mejorando la relación con su madre y compañeros de trabajo.

Nosotros hemos aprendido, o por lo menos yo he aprendido que la ayahuasca es una herramienta, no es un milagro, una cosa es que entiendas, es como si te prendieran la luz, y pudieras ver, o entender situaciones o cosas, no sé, ¿por qué me enoja tan fácil?, ¿por qué mi mamá se comporta así? ¿por qué no me va bien económicamente? ¿por qué mi falta de autovaloración? ¿por qué mis inseguridades?, el punto es llevarlo hacia a ti, trabajar tú, pero una cosa es que te digan –¡ah! pues tu mamá es así, porque le dijeron cosas bien feas cuando estaba chiquita, ¡ah ok!, pero eso ni va a cambiar a tu mamá porque es ella, no cambia su pasado, no cambia su presente, no cambia su futuro, pero te cambia a ti, si tú lo logras integrar y decir, bueno, entonces yo puedo verte como una persona y te puedo hablar bonito. ¿sí? todas las heridas se pueden curar con amor, tócala con amor (Gabriela, comunicación personal, abril, 2022)

Las acciones de Gabriela pueden ser entendidas como una disposición de responsabilidad con su propia vida, ya que asume un papel central y consecuente en sus formas de percibir, sentir y actuar para mantener cierto estado de bienestar físico, mental y espiritual y en sus relaciones interpersonales. En ese sentido, es posible vincular sus experiencias corporizadas de sanación y autoconocimiento con procesos de subjetivación, esto se hace visible cuando ella decide participar regularmente en la toma ritual de Ayahuasca para acceder a cierto estado de percepción emocional y mental catalizado por la bebida, lo cual le permite ciertos procesos de sanación y de autoconocimiento. De igual manera, Gabriela asume un papel activo en la experiencia al definir sus propósitos antes de la toma y durante el ritual, en ese

sentido, sus pensamientos, sentimientos y perspectivas de la toma encaminan su práctica ritual, en la cual ella menciona también mantener una disposición abierta a lo que pueda emerger en la experiencia. La integración que Gabriela hace de estas experiencias con Ayahuasca se relacionan con los sentidos y significados que adquieren estas experiencias corporizadas con Ayahuasca en su vida cotidiana y en sus trayectorias de búsqueda de bienestar, las cuales se expresan en acciones que ejecuta para cambiar y modular su modo de comprenderse así misma a sus relaciones con otros y a su entorno.

Actualmente Gabriela continua participando en ceremonias de Ayahuasca, y reconoce que su participación es cada vez más espaciada, ya que considera que aunque su proceso de autoconocimiento es procesual, la Ayahuasca le ha permitido obtener herramientas de introspección que traslada en su cotidiano a través de la meditación y de la respiración.

5.4.2 Sanar con amor, María

La primera experiencia con una planta psicoactiva para María fue con Ayahuasca, la cual considera como “una de las plantas maestras más poderosas que ha encontrado en su vida”. Hace 15 años aproximadamente, María se acercó por primera vez a la práctica de consumo ritual de esta bebida, porque quería sanar. María menciona que las experiencias de violencia y de abuso sexual por parte de su padastro, fue lo que la llevó a las adicciones, durante diez años mantuvo un consumo de sustancias altamente adictivas (anfetaminas y metanfetaminas).

Por momentos, imperó la necesidad de dejar de consumir estas sustancias, sin embargo, de acuerdo a su interpretación, el cuerpo no se lo permitió. María estuvo en la cárcel por posesión de drogas en EE. UU, al cumplir el tiempo de sentencia fue deportada a Tijuana. La adicción a las anfetaminas y metanfetaminas, y una serie de desafortunados eventos la llevaron a vivir una profunda depresión. En Tijuana, María asistió con psiquiatras que le recetaron antidepresivos e hipnóticos para tratar la depresión, la ansiedad y el insomnio, sin embargo, estas pastillas le dejaron emocionalmente “un gran vacío”, refiere. La primera vez

que María supo de la Ayahuasca fue a través del internet, lo que le llamó la atención fueron los beneficios terapéuticos para el tratamiento de la depresión y para los diversos problemas psico-emocionales, fue a través del canal de Youtube: La Caja de Pandora, que conoció a Ana Hatun Songo, facilitadora de rituales de Ayahuasca, a quien se refiere como “mujer chamana”. En ese entonces Hatun se encontraba en la ciudad de México para llevar a cabo rituales con Ayahuasca en Teotihuacán y María narró que sintió fuertemente el llamado de la Ayahuasca, por lo que organizó el viaje hacia la ciudad de México para participar en su primera ceremonia. Ana Hatun (facilitadora de Ayahuasca, urbana, no indígena) sería quien a partir de sus intervenciones durante el ritual, conduciría a María a un proceso de sanación.

La primera experiencia de María implicó vivir un proceso de renacimiento y sanación (analizado anteriormente), el cual vivió con gran intensidad emocional y física. En esta experiencia, María rememoró situaciones dolorosas vividas en su infancia, y a través del perdón, de un proceso reflexivo de sus acciones y relaciones pasadas, y de la intervención de su facilitadora en el ritual, relató haber recuperado su “verdadero espíritu antiguo” (así es como ella lo refiere). Esta experiencia le permitió replantearse y reconfigurar su visión de sí misma en relación con otros, de su propio presente y recuperar su sentido de vida. María contó que a partir de esa experiencia con Ayahuasca se sintió revitalizada y con una perspectiva de apreciación y gratitud hacia la vida y hacia su familia, por lo cual también le fue posible reconocer por primera vez su casa, espacio al cual dio valor y asumió una relación de sacralidad. Su casa conjuga el reflejo de sanación y transformación que edifica su vida interna y externa, cuerpo y espacio, como un modo de habitar a sí misma.

Entonces, cuando llego a esta casa y veo, agradezco, era distinta completamente, agradezco, y digo: ¡híjole!, todo esto está aquí y no lo podía ver, de hecho, el patio no estaba así, el jardín, no estaba así. Empecé, empecé a conectarme con las plantas, empecé a conectarme con la esencia, realmente del lugar, con el potencial, empecé a comprar plantas, tenía un montón de cosas, tiré un montón de cosas que no necesitaba, empecé pues a conectarme con ella, con el espíritu, la medicina está en mí, entonces empecé arreglar el jardín, empecé a conectarme con la naturaleza, a gozar más de la vida, dejé las pastillas para dormir, completamente, dejé los cigarrillos, fumaba mucho, dejé los cigarrillos, empecé a comer comida vegetariana, dejé la carne, completamente (ríe) no se me antojaba para nada, nada, nada, cambio mi estilo de vida. (María, comunicación personal, octubre 2021)

En su primera experiencia con Ayahuasca, María sintió por primera vez la consciencia viva de las plantas, la vitalidad consciente de la naturaleza que se expresa en interconexión con el ser humano y de la que ella considera forma parte. Esta experiencia que implicó una nueva visión de mundo le permitió lo que ella narra como haber vivido la experiencia de “la unicidad del universo y la humanidad”. A partir de esta vivencia espiritual, María decidió convertir su casa en un espacio de bienestar, por lo que organizó y dispuso muebles, plantas y demás objetos, que desde su perspectiva armonizaban su espacio. De esta forma, su casa fue definida por su imaginación, emociones y sensaciones vinculadas a su experiencia corporizada de espiritualidad.

Así también, María sembró un jardín completo, plantó diversos árboles, plantas e instaló un estanque de peces, el cual se tornó un espacio de cultivo de su mundo interno y externo, ya que considera que dicho jardín es reflejo de su alma. De esta forma, la casa de María es un espacio central en su trayectoria de bienestar, que puede entenderse como un espacio sacralizado, que materializa y visibiliza su estado espiritual y de bienestar, o como ella lo expresa, poco a poco se convirtió en un “santuario del alma”. Esta sacralización del espacio-cuerpo se vio reflejado en la incorporación de hábitos saludables, como alimentarse de más verduras y frutas, y de haber dejado las pastillas para dormir y los cigarrillos industriales de tabaco, que ella considera son dañinos. Además, menciona que a partir de esta primera experiencia con Ayahuasca sus relaciones interpersonales (con su madre, hijos, hijas, esposo y demás familiares) fueron llevadas con más respeto y desde el amor.

Los cambios que María procuró para sí, para su entorno, y para sus relaciones, fueron percibidos como cambios radicales y favorables por su familia (esposo, hijos, hijas, madre, hermana y sobrina), quienes, animados por la nueva disposición de vida de María, decidieron participar en su primera ceremonia con Ayahuasca. María organizó esta ceremonia y pagó el viaje y viáticos de un médico tradicional de Colombia hacia Tijuana. De esta forma, cuenta como toda su familia decidió resolver y sanar situaciones que seguían un mismo patrón de abuso y violencia generacional o como ella lo refiere: “sanar su linaje”.

Fue una ceremonia familiar, madre, hijas, sobrinas, hijos, mi esposo, fue una ceremonia de sanación completa, así, todos entramos en una misma sintonía, todos sanando, todos

perdonando, hígole, sanando tanto, que mis hijos estaban tomando medicina a tan temprana edad, era como que, hígole, cómo ¡qué gratitud! Entonces fue una ceremonia sanadora, muy reveladora, mis hijos eran otros al otro día, completamente, mi mamá, mi mamá era una persona muy dura, muy enojona, hígole, te decía te amo, pero se escuchaba falso, de tanto dolor que traía en su alma (...) realmente ancestral, todo todo, muuy poderoso, de tomar medicina, hígole, tres generaciones -ríe- fue muy sanador, las tres generaciones ahí estaban, abuela, hija y demás, cada quien vivió su experiencia como pudo llevarla, fue solamente una noche de ceremonia, (...) pero fue una antes y un después, como lo vuelvo y lo repito, así, todos, ese amor se sentía familiar es unificación familiar, mi mamá pidiendo perdón a todos nosotros, por no habernos cuidado, por el trauma que había sufrido yo de niña, el abuso sexual y demás. Pidiéndonos perdón, y fue maravilloso, fue totalmente maravilloso (...) (María, comunicación personal, octubre 2021).

Posteriormente, vinculado al servicio y compromiso que menciona tener con las “plantas sagradas” y derivado de una visión que tuvo durante una experiencia de Ayahuasca, María decidió abrir las puertas de su casa al público para ofrecer ceremonias con diversas sustancias psicoactivas de origen vegetal y animal, y en donde también se llevan a cabo diversas terapias holísticas y complementarias, las cuales, se han ido incorporando a su ensamblaje de bienestar y espiritualidad. De esta forma, su casa se convirtió en el Centro Canto Colibrí, un espacio en donde se comparte “la medicina del alma, con amor, con respeto y humildad” (así es como María lo señala). Las diversas terapias que se ofrecen en el espacio Canto Colibrí, de acuerdo a María, tienen el objetivo de acercar diversas prácticas para el bienestar de las personas, y al mismo tiempo, le permite a ella y a su familia seguir conociendo y manteniendo un acceso más próximo a los circuitos alternativos de salud. Por otra parte, María se ha formado como terapeuta en la aplicación de ventosas, masajes y da lecturas de numerología.

María continúa participando eventualmente en el ritual de Ayahuasca, considera que el espíritu de esta bebida le ha posibilitado “sanar con amor”, experiencia que elige preferentemente para su bienestar y en relación a otros enteógenos. A través de estas experiencias cuenta haber recuperado su verdadero espíritu, lo cual se relaciona a su sentido de vida. Los procesos de sanación y autoconocimiento catalizados por el consumo de Ayahuasca, que ha vivido María, relacionan estados de percepción que se caracterizan por emociones y sensaciones de “amor universal” que vive como energía unitiva, y que vincula como un aspecto divino, lo cual, le ha permitido generar una perspectiva más sensible, amorosa y empática hacia los procesos reflexivos de sí misma, con sus relaciones

interpersonales y con su entorno. Todos estos aspectos resultan importantes en sus procesos de subjetivación, ya que le permite asumir una actitud de responsabilidad, ante su propia forma de sanarse, de integrar los aprendizajes, más relajada y creativa para resolver los diversos problemas o situaciones que puedan surgir en su cotidiano, además de establecer con mayor facilidad relaciones sociales cálidas y empáticas. Al respecto menciona:

La ceremonia cómo dicen los abuelos, no termina, esa noche, allí empieza la ceremonia, o sea, al otro día, ya te mostró, ya te dio las herramientas, ahora úsalas, úsalas, en el diario vivir, no es fácil, no es fácil integrarlo en el diario vivir porque, por el trabajo, por el estrés, por la familia, por los problemas familiares, por los problemas económicos, por el ser, por varias cosas, ¿no? Entonces ahí uno tiene que integrar, integrar y decir, ok ya me mostró, ahora ¿qué queda? pues haz las tareas, y haciendo las tareas ¿qué viene? los regalos, empieza los regalos, la paz, la tranquilidad, la armonía, la felicidad, el estar contigo misma principalmente, si no estás bien contigo misma, nada va a estar bien a tu alrededor, entonces buscar tu paz interior, tu felicidad propia, (...) (María, comunicación personal, octubre 2021).

5.4.3 Como una certeza de ser mi propia chamana, Xóchitl

Xóchitl con tres años de participación en el ritual de Ayahuasca, y con experiencias previas con otras sustancias psicoactivas de origen vegetal, animal y sintético (como los Hongos Psilocibios, Peyote, LSD, MDMA, DMT y Bufo Alvarius), se acercó a la práctica ritual de Ayahuasca porque quería saber si podía curar a las personas, mencionó que en esta primera experiencia con Ayahuasca reflexionó sobre el sentido de humildad y sobre la importancia de asumir la responsabilidad de su propio camino de autosanación lo cual, le brindó una nueva perspectiva de vida, implicando un antes y un después en su trayectoria de bienestar, o como ella lo refiere: “a partir de ese momento sentí como una certeza de ser mi propia chamana (...) fue como asumir la responsabilidad de mi proceso de sanación” (Xóchitl, comunicación personal, noviembre, 2021).

A partir de esta primera experiencia con Ayahuasca, Xóchitl orientó el sentido de las siguientes prácticas terapéuticas-espirituales de diversos orígenes con el fin de conocerse así misma, lo cual ha implicado, como ella menciona, un “camino de consciencia” y de entendimiento sobre sus patrones de comportamiento y en la forma que establece sus relaciones interpersonales, desde una perspectiva de deconstrucción para sí misma. Ejemplo

de esto, es cuando aborda la relación con su padre para comprender sus procesos de creatividad o para entender la relación con sus parejas, recuperando aspectos de diversas prácticas terapéuticas (consumo de Ayahuasca y terapia psicológica). Xóchitl refiere que su “despertar” propiciado por el consumo de enteógenos (en donde incluye su consumo ritual de Ayahuasca) ha requerido de voluntad y un trabajo constante para su transformación, al respecto dijo:

Los enteógenos, como la ayahuasca, no sólo con consumirlos ya alcanzaste la iluminación, son herramientas, como te decía, que te ayudan a comprender mejor, a tener un panorama más amplio de nuestras acciones, del significado de la vida, mmmm, de saber que existe un mundo sagrado interior que se manifiesta constantemente en la vida, (...) y sí, creo que estas herramientas no son para todos, pero quienes hemos tenido estas experiencias, tenemos una responsabilidad, primero con nuestra vida y después con la sociedad (...) ¿de qué sirve haber sentido a Dios?, si luego se te olvida, porque no hay un trabajo día a día de tu parte, no puede ser, no puede ser, porque si no se vuelven moda [el consumo de enteógenos] esto significa esfuerzo, compromiso, trabajo real (...)

Al igual que María y Gabriela, Xóchitl comprende a la Ayahuasca como una “herramienta” o como una “planta sagrada” que es capaz de instruir. Así mismo, las participantes coinciden en que son ellas a quien les corresponde asumir la responsabilidad de un proceso de cambio personal e incorporar a la vida cotidiana las reflexiones y perspectivas catalizadas por la bebida. La responsabilidad asumida en sus procesos de bienestar implica un compromiso visible en acciones, como dejar hábitos que les perjudican (como el consumo de cigarrillos industriales, pastillas para dormir y formas de negación de sí mismas), incorporar aprendizajes sobre sus emociones, integrar procesos de escucha y reflexión consigo mismas y con quienes les rodean, generar una disposición más amable para con sus procesos y formas de autoconocimiento y relacionarse desde una perspectiva de comprensión (mencionan que tratan de evitar el juicio) hacia ellas mismas, hacia sus familiares y amigos, y al considerarse parte de la naturaleza, en ese sentido de un ecosistema del cual forman parte, en la medida de lo posible incorporan hábitos que no impliquen la destrucción de su hábitat (evitan tomar refrescos y usar popotes, procuran comer fruta de temporada, tener hortalizas, y realizar otras prácticas colaborativas). Estas disposiciones en su percepción y acción, caracterizan procesos continuos de reflexión y participación activa de sí mismas, lo cual configura sus ensamblajes de bienestar y espiritualidad.

Por su parte, Xóchitl ha decidido un consumo regular de Ayahuasca (cada tres meses, aproximadamente) ya que esta experiencia (en contraste con otros enteógenos) siente que le ha permitido generar una perspectiva de aceptación, empatía y compasión para sus procesos de autoconocimiento. Así también, mencionó que el realizar la dieta (previa a la toma), le significa un compromiso con el ritual y con su propio proceso personal. De igual manera, dijo que la Ayahuasca le ha posibilitado reconocer en ella una dimensión espiritual y sagrada, la cual considera importante para generar un sentido de vida y recordar la importancia de sentir la comunión con Dios.

Xóchitl mencionó que, a partir de sus reflexiones derivadas de su consumo ritual de sustancias psicoactivas de origen vegetal y animal, entre ellas la Ayahuasca, ha resignificado su formación como comunicóloga, dijo: “yo soy licenciada en ciencias de la comunicación, y me gusta mucho mi carrera, pero a partir de mis experiencias con plantas he entendido que ser comunicóloga también tiene su parte de medicina”. Xóchitl reconoce que, aunque no está formada profesionalmente como terapeuta, los procesos reflexivos que ha decido emprender para sí misma son referencias que pueden servir o ser de utilidad a otras personas que emprenden sus trayectorias de bienestar y de autoconocimiento, por lo que decidió abrir un podcast (sin fines de lucro), en donde comparte sus reflexiones y aprendizajes derivados de sus experiencias. Por otra parte, comentó que decidió formarse como masajista facial y como terapeuta en aromaterapia, primero para cubrir sus necesidades y posteriormente para ofrecerlo a más personas. Al respecto comenta, que, si bien ella no asume un papel de sanadora para otros, su experiencia compartida puede brindar indicios de la capacidad que tiene cada persona de sanarse a sí misma, esto último se vincula con su primera experiencia ritual con Ayahuasca, en donde identificó su capacidad de sanarse a sí misma.

5.5 Relación entre las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en el consumo ritual de Ayahuasca y los procesos de subjetivación

La descripción anterior, sobre los aspectos de integración y los sentidos que adquiere la práctica ritual de Ayahuasca en los ensamblajes de bienestar y espiritualidad de Xóchitl, Gabriela y María, tiene la finalidad de comprender ¿cómo se relacionan las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca con los procesos de subjetivación y las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en estas ceremonias en la ciudad de Tijuana, B.C.?

Esto ha sido posible a través de los relatos de las colaboradoras de este estudio (en el capítulo V, apartado 5.3 Experiencias de sanación y autoconocimiento con Ayahuasca) quienes participan regularmente de la práctica ritual de Ayahuasca desde hace aproximadamente 15 años (María), 5 años (Gabriela) y 3 años (Xóchitl). Conocer los motivos de su participación en el ritual, los sentidos y significados que adquieren sus experiencias corporizadas con Ayahuasca, la relación de esas experiencias con su configuración como sujetos, y las razones por las cuales continúan participando del ritual, nos permite comprender los procesos de subjetivación (Wieviorka, 2012) implicados en la reconfiguración de sí mismas como sujetos.

Los motivos por los cuales decidieron participar en el ritual (María, Gabriela y Xóchitl) corresponden a las estrategias personales para atender los diversos padecimientos que les aquejaban, los cuales pueden ser entendidos como situaciones de crisis, procesos de negación de sí mismas y eventos traumáticos (abuso sexual, adicciones y depresión en María, proceso de duelo y depresión por parte de Gabriela, y sentido de existencia en el caso de Xóchitl). Las búsquedas personales de salud, bienestar y espiritualidad no institucionalizada llevadas a cabo por las colaboradoras, implican una participación activa y reflexiva en sus ensamblajes de prácticas y creencias para su bienestar.

La incorporación de prácticas chamánicas de origen indígena (como es el consumo ritual de enteógenos, en concreto el consumo ritual de Ayahuasca) es relevante en sus ensamblajes de

bienestar, pues funcionan como vías alternas para vivir su espiritualidad, sus procesos de sanación, autoconocimiento y de experiencia con lo trascendente, procesos en los cuales, el cuerpo es central en la configuración de formas de religiosidad vivida y sensorial (McGuire, 2016).

Los sentidos que orientan las participantes en sus experiencias rituales de Ayahuasca son recreados desde el cuerpo, el cual es entendido por Csordas, (1990) como sujeto y campo existencial de la cultura. De esta forma, el proceso de percepción de la realidad (experiencias con Ayahuasca) que inicia con el cuerpo, implica diversos procesos de objetivación de la experiencia que dependen de los modos somáticos de atención (Csordas, 2010), definidos como formas culturalmente informadas, con que las participantes orientan su atención a sí mismas, al mundo y hacia los demás desde sus cuerpos. Estas disposiciones influyen en la forma en que las participantes interpretan sus sensaciones, emociones, imaginaciones y acciones, articulando el dominio de la percepción y el dominio de la práctica que se movilizan desde la atención que ponen a y con el cuerpo.

En ese sentido, las diversas expresiones corporizadas y los sentidos que adquieren, se vinculan a sus modos somáticos de atención, en los cuales se integran diversas prácticas terapéutico-espirituales que pueden agruparse en el marco de la *New Age* (círculo de mujeres, meditación, chakras, lectura de tarot, reiki, entre otras) los cuales orientan sus procesos de sanación, autoconocimiento y trascendencia, y al mismo tiempo el entrecruzamiento de prácticas de diversos orígenes influyen en la integración de las experiencias corporizadas con Ayahuasca. Lo anterior, también se vincula a las formas en que las participantes configuran sus propios sentidos de lo sagrado en relación con su bienestar y sanación en lo cotidiano, esto da cuenta de su relación con lo trascendente y de sus modos de vivir sus búsquedas religiosas o espirituales (Orsi, 1997). La religión vivida que las colaboradoras viven y practican en su cotidiano implica cuerpo, emociones, objetos, lugares los cuales son recreados, mezclados adaptados y resignificados por ellas.

La práctica de consumo ritual de Ayahuasca por parte de las colaboradoras del estudio vincula procesos de autoconocimiento, de sanación y de relación con lo sagrado. A través de

la perspectiva de los procesos de subjetivación, ha sido posible comprender el significado y los sentidos que adquieren estas experiencias corporizadas en las trayectorias de vida de estas mujeres, lo cual se hace visible en sus acciones y en las formas de orientar su existencia y sus búsquedas de bienestar en relación con los otros y su entorno.

CONCLUSIONES

El objetivo principal de esta propuesta de investigación consistió en analizar cómo se relacionan las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca con los procesos de subjetivación y las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar en las mujeres que participan en estas ceremonias en la ciudad de Tijuana, B.C. Los objetivos específicos fueron: 1) comprender cómo se vinculan las experiencias corporizadas de salud y espiritualidad de mujeres a partir de la práctica de consumo ritual de Ayahuasca, 2) analizar la articulación del consumo ritual de Ayahuasca con otras prácticas alternativas de sanación y bienestar desde la experiencia de las mujeres y 3) identificar la relación entre las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar vividas por mujeres y su construcción sociocultural de género.

Los hallazgos de esta investigación aportan a los estudios sobre corporalidades orientados a prácticas y experiencias de sanación, autoconocimiento y de contacto con lo trascendente catalizadas por el consumo de Ayahuasca, y permiten profundizar en el conocimiento de cómo inciden estas experiencias con Ayahuasca en la experiencia de vida de mujeres que participan del ritual. Esto vinculado a los estudios del fenómeno religioso y del campo de la salud en el marco interpretativo de la Nueva era en Tijuana, ciudad que se caracteriza por una amplia oferta de terapias alternativas y complementarias, las cuales orientan procesos de bienestar personal y colectivo y en donde se inserta la práctica ritual de Ayahuasca.

Para alcanzar los objetivos propuestos se implementaron diversas herramientas teóricas y metodológicas, las cuales, permitieron el desarrollo de la investigación cualitativa, así también se consideraron aspectos éticos y criterios de seguridad en torno a la práctica de Ayahuasca, para la realización de trabajo de campo (esta información se detalla en el capítulo III). En un primer momento, se realizó la fase de carácter exploratorio que permitió realizar las primeras observaciones de campo; identificar algunos espacios y grupos en Tijuana que organizan rituales de Ayahuasca, y contactar con quienes administran y visitan regularmente estos espacios. La segunda fase de etnografía digital tuvo por objetivo identificar otros grupos

y espacios que ofertan Ayahuasca en la ciudad, mediante la revisión de páginas web y redes sociales, principalmente en Facebook. Así mismo se participó en mesas de diálogo virtuales, talleres y otros espacios de aprendizaje en línea, lo cual permitió indagar en la diversidad de prácticas que orientan el ritual de Ayahuasca en la ciudad de Tijuana, así como conocer distintas perspectivas de uso terapéutico de facilitadores y participantes de las ceremonias. A partir de la información obtenida de la fase exploratoria y de la etnografía digital fue posible clasificar: Centros de Atención Terapéutica (CAT) de Grupos Itinerantes (GI), cada uno con características específicas que se presentan en los capítulos de esta investigación. El análisis de esta información también permitió dar cuenta de las dinámicas y modalidades de oferta de Ayahuasca y de su inserción en los circuitos de terapias alternativas en Tijuana. La práctica ritual de Ayahuasca tiene una fuerte presencia en las redes socio-digitales en donde se promociona a través de distintas estrategias: resaltando su ancestralidad como práctica de origen indígena, se destaca sus propiedades farmacológicas vinculadas a su potencial terapéutico, y en ocasiones respaldando su efectividad con reportes de resultados de investigación clínica.

La tercera fase correspondió al trabajo etnográfico. A través de la realización de entrevistas semi-estructuradas se determinó la información sobre las prácticas espirituales/religiosas que componen los ensamblajes de bienestar y espiritualidad de las colaboradoras, los cuales incluyen la práctica ritual de Ayahuasca. Esto tuvo la finalidad de comprender de qué formas se articula la práctica de consumo ritual de Ayahuasca en relación con otras prácticas terapéuticas de diversos orígenes en los ensamblajes de bienestar de las participantes (objetivo específico 2). Además, esta información permitió acceder a las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca vividas por mujeres, con la finalidad de comprender cómo se relacionan las experiencias de consumo ritual de Ayahuasca con los procesos de subjetivación y las experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar, y en relación con su construcción sociocultural de género (objetivo principal y objetivo específico 3).

En relación al objetivo específico 2, y en función de los ensamblajes personales de las colaboradoras, se recuperaron sus concepciones personales de salud, enfermedad y bienestar, las cuales incluyen concepciones sobre el cuerpo, y las motivaciones por las cuales

decidieron (y deciden) participar en el ritual de Ayahuasca. El análisis de esta información dio cuenta de los sentidos que se le confieren a la práctica ritual de Ayahuasca y la articulación que tiene con otras prácticas terapéuticas.

Los ensamblajes terapéutico-espirituales de las participantes integran elementos pertenecientes de diversas tradiciones y de terapias vinculadas a la oferta *new age* en Tijuana, las cuales se distancian de la adscripción a instituciones religiosas. Estas prácticas se integran como métodos de autoconocimiento, sanación, bienestar y de mantenimiento de la salud a lo largo de su vida. Entre las prácticas que conforman los ensamblajes terapéutico-espirituales de las mujeres que participan de la práctica ritual de Ayahuasca se encuentran aquellas que forman parte del Camino Rojo, el consumo esporádico de otros enteógenos y prácticas complementarias como reiki, meditación, yoga, constelaciones familiares, entre otras (Véase: Tabla 4).

Las prácticas que conforman los ensamblajes de bienestar y espiritualidad de las colaboradoras se articulan con la práctica ritual de Ayahuasca en distintos momentos. Ejemplo de esto es, cuando algunas colaboradoras emplean la práctica ritual de Ayahuasca como práctica complementaria al proceso de psicoterapia y viceversa. También, como parte de la preparación que antecede a la toma ritual de Ayahuasca, algunas colaboradoras deciden participar en temazcales con el objetivo de establecer contacto con la tierra y limpiar el cuerpo para recibir a la bebida, o cuando integran prácticas complementarias, como la lectura de tarot con la finalidad de delinear el propósito por el cual deciden participar en la toma; o la preparación de sus objetos rituales que llevarán el día de la ceremonia: limpian y reactivan la energía de diferentes gemas y preparan su propio rapé. Las prácticas meditativas también se articulan antes, durante y después de la toma de Ayahuasca con el objetivo de fortalecer una atención consciente de sí mismas y potenciar los beneficios de la experiencia y como herramienta de integración que les permite complementar el sentido que adquieren las experiencias con Ayahuasca.

A este respecto, las participantes orientan el sentido terapéutico y espiritual de la toma de Ayahuasca desde que deciden participar del ritual y cuando se preparan para la toma en un nivel psicológico (mental y emocional), social, físico, espiritual. Esto se hace visible en la incorporación de una diversidad de prácticas y creencias que forman parte de sus repertorios

de búsqueda de bienestar que articulan con la práctica ritual de Ayahuasca y para la integración de estas experiencias, generando ensamblajes personales que intersectan diversos conocimientos para fines específicos. Esto responde al objetivo específico 2.

Entre las diversas motivaciones (estrechamente interrelacionadas) que llevan a las colaboradoras a participar de la toma ritual de Ayahuasca se encuentran con más presencia las motivaciones de tipo terapéutico/espirituales, centradas en restablecer el bienestar en aspectos emocionales, mentales y físicos. También se encuentran las relacionadas a procesos de autoconocimiento y de comunicación/experiencia directa con lo trascendente. En relación a los procesos de sanación y bienestar, las colaboradoras decidieron participar del ritual por primera vez, porque no encontraban en la biomedicina opción para aliviar sus padecimientos (eventos traumáticos, duelos, depresión, entre otros). En contraste, la práctica ritual de Ayahuasca, resultó una opción terapéutica de gran potencia para aliviar esos padecimientos. Así mismo, algunas relacionan este primer acercamiento con una afinidad que sintieron hacia la práctica y que refieren como “sentir el llamado de la Ayahuasca” (Ver capítulo IV, apartado 4.5.1).

La diversidad de motivos no solamente se identifica al comparar la experiencia entre las colaboradoras del estudio, sino en la relación que cada una de ellas experimenta con el brebaje a través del tiempo en sus propias trayectorias. En ese sentido, propósitos como el autoconocimiento y la exploración de conciencia incluyen búsquedas de mayor conocimiento y profundización sobre diversos temas, por medio de la experiencia propia evocada/catalizada por la Ayahuasca. Generalmente los propósitos de conocimiento relacionan búsquedas de resolución de conflictos y toma de decisiones que implican aspectos de lo laboral, trayectorias educativas, perspectivas sobre la pandemia SARS-CoV-2, entre otras.

Por otra parte, aunque la práctica de Ayahuasca se ha difundido mayormente por su potencial terapéutico, se hallaron motivos relacionados a la exploración enteogénica, los cuales ligan exploraciones sobre el sentido de la vida, el lugar de la especie humana en el cosmos, aquellas que implican aprender de otros agentes no humanos como las plantas y aquellos dirigidos a materializar objetivos concretos en su vida, como parte de métodos iniciáticos de creación

de realidad. Si bien, estos propósitos se pueden relacionar con procesos de bienestar, su distinción permite conocer los múltiples sentidos culturales que adquiere la práctica de Ayahuasca en los ensamblajes de las participantes en la ciudad de Tijuana.

La experiencia corporizada de sanación implica en las participantes vivir un estado catártico que se expresa en modalidades interrelacionadas: afectivas, físicas, mentales y emocionales, en ese sentido expresan vivir miedo, ansiedad, procesos reflexivos sobre la vida, la muerte, sobre sus relaciones interpersonales, sobre las concepciones de sí mismas, sobre sus acciones, experimentan visiones, entre otros. Este proceso catártico resultó muchas veces confrontativo e incómodo (física y emocionalmente), como las que se derivaron del proceso de purga. El tránsito de un estado catártico de sanación a un estado de liberación/espiritual puede ubicarse cuando ellas logran orientar el sentido de su malestar, en la resignificación, reconfiguración o resolución del sentido de trauma, conflicto o padecimiento que les aquejaba. El estado de liberación/espiritual que también puede ubicarse como de experiencia con lo trascendente se expresa en modalidades sensoriales (físicas, mentales y emocionales) manifestados en sentimientos de paz, tranquilidad, belleza, apreciación, liberación, reconocimiento, logro, vitalidad recobrada, bienestar y un sentimiento de amor profundo por sí mismas, y por la vida. Las participantes vinculan esta experiencia corporal de amor universal y cósmico con un sentido de comunión con lo divino, enunciado como una experiencia de unicidad y de pertenencia con el todo, así mismo generan un sentido de conexión con la naturaleza y con otras formas de vida (que algunas expresan como la sacralidad de Gaia). En ese sentido el vínculo entre las experiencias corporizadas de salud y espiritualidad que viven las colaboradoras a partir de la práctica ritual de consumo ritual de Ayahuasca, puede implicar la experiencia de unicidad deriva de un proceso de sanación ritual. Esto responde al objetivo específico 1.

En relación con el objetivo 3, en las experiencias con Ayahuasca compartidas por las colaboradoras, se identificaron narrativas en las que se articulan sus condiciones de género, tanto en sus motivaciones de consumo, como en los sentidos de sanación y de trascendencia que orientan sus experiencias derivadas de su consumo ritual. Estas experiencias corporizadas con Ayahuasca refieren a procesos de sanación de experiencias de aborto, de

abuso sexual, a procesos que se relacionan con sanar el linaje femenino y materno, bendición del útero, experiencias prenatales. Las experiencias de sanación y bienestar derivadas de la experiencia con Ayahuasca, y los sentidos que adquieren sus procesos de identidad sociogenérica, se expresan en experiencias de dignificación, autovaloración, y concepciones de una feminidad sagrada. Las experiencias corporizadas de las colaboradoras determinan conocimientos y aprendizajes, elaboran narrativas de sí mismas, de su cuerpo, de su sexualidad y de formas de sanar que atraviesan su condición de género, así como las formas de relacionarse con la práctica ritual de Ayahuasca (la cual es referida por ellas, como un espíritu femenino) (Ver capítulo IV, apartado 4.6).

Las mujeres que participan del consumo ritual de Ayahuasca generan procesos de subjetivación a través de sus experiencias corporizadas de salud, espiritualidad y bienestar. Estos procesos se relacionan en principio con el sentido terapéutico y religioso que adquiere la práctica, lo cual implica una participación activa y reflexiva de las colaboradoras del estudio en sus ensamblajes de prácticas y creencias para su bienestar. Estas experiencias se vinculan con su configuración como sujetos, que implica procesos de autoconocimiento y subjetivación, los cuales incluyen experiencias relativas a la gestión de emociones, formas creativas de resolución de conflictos, formas de percepción de la vida y de la muerte más integrales, pues contemplan la relación de la vida ordinaria con lo trascendente, incorporación de prácticas para su bienestar (alimentación y abandono de vicios). Así también la reconfiguran de las nociones sobre sí mismas en relación a la naturaleza, los demás y su entorno.

Las prácticas de subjetivación en sus procesos de bienestar y espiritualidad, se expresan en una percepción valorada de sí mismas y de sus acciones, que inciden en su construcción como sujetos, los cuales plantean modelos de bienestar y sanación en contextos atravesados por construcciones de género. Esto implica la resignificación de la producción de su identidad y de sus concepciones simbólicas, materiales y corporales ligadas a su construcción sexo-genérica como mujeres, las cuales integran experiencias corporizadas de sacralización y de divinidad catalizada por la Ayahuasca. De igual forma, la reconfiguración del sentido del trauma y padecimientos, conlleva construcción de nociones propias de salud, enfermedad y

bienestar, las cuales implican, atribución de nociones multidimensionales e interrelacionadas a las corporalidades (física, emocional, mental, espiritual, energética). Estas tienen relación, por un lado, con las maneras en que se entiende la salud, la enfermedad y el bienestar y por otro, con las formas en que definen sus trayectorias de búsquedas de bienestar y espiritualidad en las que se incorpora el consumo ritual de Ayahuasca.

BIBLIOGRAFÍA

- Aedo, Á. (2011). *La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*. (UNAM, Ed.) México: Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Ameigeiras, A. R. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa* (págs. 107-149). Barcelona, España: Editorial Gedisa, S.A.
- Apud, I. (2013). *Ceremonias de Ayahausca: Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano [Tesis de maestría]*. Montevideo: Universidad Nacional de Lanús Departamento de Humanidades y Arte Metodología de la Investigación Científica.
- Apud, I. (2019). Ayahuasca en el tratamiento de adicciones. Estudio de cuatro casos tratados en IDEAA, desde una perspectiva interdisciplinaria. (C. I. Afines, Ed.) *Interdisciplinarias, Revista de psicología y ciencias afines*, 36(1), 133-154. Recuperado el 02 de junio de 2021, de <https://www.redalyc.org/jatsRepo/180/18060087010/html/index.html>
- Argyriadis, K., & De la Torre, R. (2008). Introducción. En K. Argyriadis, R. De la Torre, Z. C. Gutiérrez, & A. Aguilar Ros (Edits.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (págs. 11-44). Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco, A.C.
- Atkinson, R., & Flint, J. (2001). Accessing hidden and hard-to-reach populations: Snowball research strategies. *Social Research Update*, 33, 1-5.
- Atkinson, S., Fuller, S., & Painter, J. (2012). *Wellbeing and Place*. Farham: Ashgate.
- Ávila Carbajal, J., Pedroza, M., & Angulo, O. (Septiembre-diciembre de 2019). Yagé: Crisis de occidente y trabajo espiritual. *Universidad Salud*, 21(3), 240-252. doi: <http://dx.doi.org/10.22267/rus.192103.161>
- Beckford, J. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Behar, S. (2022). *Don Jose Campos Legal Defense Fund*. Recuperado el 03 de Julio de 2022, de GoFundMe: <https://www.gofundme.com/f/don-jose-campos-legal-defense-fund?fbclid=IwAR1uvXLVvK8MyC2wxhoGkh1obm5UvdV9q0aOL-1xUg1-0rgtIvs-bp8jim8>
- Berger, P. (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, P. (1999). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Blancarte, R. (2012). Religión y sociología: cuatro décadas alrededor del concepto de secularización. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 30(Extraordinario), 59-81. doi:10.24201/es.2012v30nexta.185
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. (R. Nice, Trad.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Bouso, J. C. (26 de mayo de 2020). El estado actual de la investigación con ayahuasca [video] Youtube. AYA2019. (ICEERS, Ed.) Girona, España. Recuperado el 13 de noviembre de 2021, de <https://youtu.be/IJ2F9FFOPPk>
- Bouso, J. C. (2020). *La ayahuasca en España Una evaluación de las personas participantes en ceremonias de ayahuasca utilizando indicadores de salud pública*. Fundación ICEERS. España: The International Center for Ethnobotanical Education, Research and Service . Obtenido de <https://iceers.org/ayahuasca2020>
- Bouso, J. C., Fábregas, J. M., Fondevila, S., & et. al. (2013). Efectos a largo plazo sobre la salud mental del consumo ritual de ayahuasca. En B. C. Labate, & J. C. Bouso (Edits.), *Ayahuasca y Salud* (págs. 275- 301). Barcelona: La liebre de Marzo, S.L.
- Bouso, J., Fábregas, J., Antonijoan, R., Rodríguez-Fornells, A., & Riba, J. (2013). Acute effects of ayahuasca on neuropsychological performance: differences in executive

- function between experienced and occasional users. *Psychopharmacology*, 230(3), 415-424. doi:10.1007/s00213-013-3167-9
- Burroughs, W. S., & Ginsberg, A. (2006). *Las cartas de la ayahuasca*. Barcelona: Anagrama.
- Bustos, S. (2008). *The healing power of the icaros: a phenomenological study of ayahuasca experiences [Tesis doctoral]*. San Francisco: Faculty of the California Institute of Integral Studies. Obtenido de <https://takiwasi.com/docs/publicaciones/pa013.pdf>
- Caicedo-Fernández, A. (2007). Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Nómadas*(26), 114-127. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241012.pdf>
- Caicedo-Fernández, A. (2015a). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.
- Caicedo-Fernández, A. (2015b). El camino de los indios: iniciación neoyajecera. En A. Caicedo-Fernández, *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia* (págs. 51-86). Colombia: Universidad de los Andes. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/10.7440/j.ctt18pkdj8.7>
- Caicedo-Fernández, A. (2021). Ayahuasca: Imaginación global y efectos locales. *Ciencias Sociales y Religión*, 23, 1-28.
- Caiuby Labate, B. (2001). Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo. *Ética, Mal y Transgresión. Memoria del Segundo Foro Interamericano Sobre Espiritualidad Indígena* (págs. 73-90). Lima: Takiwasi y Cisei. Obtenido de https://cetadobserva.ufba.br/sites/cetadobserva.ufba.br/files/10_0.pdf
- Caiuby Labate, B., & Jungaberle, H. (Edits.). (2011). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurich; Berlín: Lit Verlag.
- Cano, C. E., Estrada, L. E., Page, P. J., & Zen, E. L. (2020). Permanencia y uso contemporáneo del calendario Cholq'ij/Tachb'al Amaq' en tierras altas de Guatemala. *Estudios de cultura maya*, 56. doi:<https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2020.56.2.0007>

- Castañeda Rentería, L., & Contreras, K. (marzo de 2017). Apuntes para el estudio de las identidades femeninas. El desafío entre el modelo hegemónico de feminidad y las experiencias subjetivas. *Intersticios Sociales*(13), 1-19.
- Castellanos, N. (2021). *Retiro de neurociencia del bienestar*. Recuperado el 22 de junio de 2022, de Página de internet de la Dra. Nazareth Castellanos: <https://nazarethcastellanos.com/eventos/retiro-neurociencia/>
- Cervi, F., Friso, F., Saucedo, G., Biolcati, R., Torres, J., & Politi, M. (2019). La experiencia de la comunidad terapéutica "Centro Takiwasi" en el contexto de la medicina natural e integrativa. *Medicina naturista*, 13(2), 12-19.
- Conrad, M. (2018). Chapter 6: The global expansion of ayahuasca through the Internet. En B. Caiuby Labate, & C. Cavnar (Edits.), *The expanding World Ayahuasca Diaspora* (1a. ed., págs. 95-114). Routledge.
- Córdoba, M. I., Vallejo, Á. R., & Saa, J. M. (enero-junio de 2012). Fenómenos transferenciales en las tomas rituales urbanas de ayahuasca. *Universidad y salud*, 14(1).
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 241-299.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/640395>
- Csordas, T. J. (1994). *Embodiment and Experience*. Inglaterra: Cambridge Press.
- Csordas, T. J. (1994). Self and Person. En P. K. Bock (Ed.), *Handbook of Psychological Anthropology* (págs. 331-350). Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- Csordas, T. J. (2002). *Body/Meaning/Healing*. New York, EE.UU.: Palgrave Macmillan.
- Csordas, T. J. (2011). Chapter 8 Cultural Phenomenology. Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness. En F. E. Mascia-Lees (Ed.), *Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* (Primera ed., págs. 137-156). Blackwell Publishing Ltd.

- Da Silveira, D., Doering-Silveira, E., Dobkin de Rios, M., & et.al. (2005). Ayahuasca in Adolescence: A Neuropsychological Assessment. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 123-128.
- Davidov, V. M. (2010). Shamans and shams: The discursive effects of ethnotourism in Ecuador. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 15(2), 387-410.
- De la Torre, R. (2006). Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara. *Alteridades*, 16(32), 29-41. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74703203>
- De la Torre, R. (septiembre-diciembre de 2012). La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. (P. U. Brasil, Ed.) *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 12(3), 506-521. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/742/74225010005.pdf>
- De la Torre, R. (2013). 1. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. En R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, & N. Juárez Huet (Edits.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (págs. 27-46). Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de Jalisco A.C.
- De la Torre, R. (2014). Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e Sociedade*, 34(2), 36-64.
- De la Torre, R. (2016). La espiritualización de la religiosidad contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión*(24), 10-17.
- De la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (2013). Introducción. En R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, & N. Juárez Huet (Edits.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (págs. 13-20). Cd. de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de Jalisco A.C.

- De la Torre, R., & Gutiérrez, Z. C. (2016). Genealogías de la Nueva Era en México. *REVER*(2), 55-91. doi:10.21724/rever.v16i2.29282
- De la Torre, R., & Gutiérrez-Zúñiga, C. (2011). La neomexicanidad y los circuitos new age ¿Un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual? (É. d. l'EHESS, Ed.) *Archives de sciences sociales des religions [en línea]*, 183-206. doi:10.4000/assr.22819
- Dev, L. (2018). Chapter 11 Plant Knowledges: Indigenous Approaches and Interspecies Listening Toward Decolonizing Ayahuasca Research. En B. Labate, & C. Cavnar (Edits.), *Plant Medicines, Healing and Psychedelic Science* (págs. 185-204). Berkeley, California, USA: Springer International Publishing. doi:https://doi.org/10.1007/978-3-319-76720-8_11
- Dias, W. J. (1992). *O Império de Juramidam nas Batalhas do Astral; uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime [Tesis para obtener el grado de maestro en Ciencias Sociales]*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Dobkin de Rios, M. (1971). Ayahuasca—The Healing Vine. *International Journal of Social Psychiatry*, 17(4), 256-269. doi:https://doi.org/10.1177/002076407101700402
- dos Santos, R. G., Bouso, J. C., Ona, G., Kohek, M., Massaguer, T., & et.al. (2019). Ayahuasca and Public Health: Health Status, Psychosocial Well-Being, Lifestyle, and Coping Strategies in a Large Sample of Ritual Ayahuasca Users. *Journal of Psychoactive Drugs*, 51(2), 135-145. doi:10.1080/02791072.2019.1567961
- dos Santos, R. G., Grasa, E., Valle, M., Ballester, M., Bouso, J., Nomdedéu, J., . . . Riba, J. (2012). Pharmacology of ayahuasca administered in two repeated doses. *Psychopharmacology*, 219(4), 1039-1053.
- Dudley, G. I. (1977). *Religion on trial: Mircea Eliade & his critics*. Temple University Press.
- Dupuis, D. (2018). Prácticas en búsqueda de legitimidad: el uso contemporáneo de la ayahuasca, entre reivindicaciones terapéuticas y religiosas. *Salud Colectiva*, 14(2), 341-354. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=731/73157577013>

- Easterlin, R. (1974). Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence. En P. A. David, & W. M. Reder (Edits.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz* (págs. 89-125). New York: Academic Press.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano* (Cuarta ed.). (L. Gil, Trad.) Guadarrama/Punto Omega.
- Escohotado, A. (2005). *Aprendiendo de las drogas. Usos y abusos, prejuicios y desafíos*. Barcelona: Anagrama.
- Escohotado, A. (2011). *Historia elemental de las drogas* (Quinta ed.). Barcelona, España: Anagrama, S.A.
- Fagetti, A., & Lilián, G. (enero-abril de 2012). Uso ritual de enteógenos en México. *Cuicuilco*, 19(53). Obtenido de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592012000100007
- Feeney, K., & Caiuby, L. B. (2014). The Expansion of Brazilian Ayahuasca. Religions: Law, Culture and Locality. En L. B. Caiuby, & C. Cavnar (Edits.), *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use* (págs. 111-130). New York: Springer. doi:10.1007/978-3-642-40957-8
- Fericgla, J. M. (2018). *Ayahuasca La realidad detrás de la realidad. Sus usos en psicoterapia y en el cultivo del mundo interior* (1a. ed.). Barcelona, España: Kairós.
- Ferraro, E. y. (Invierno de 2016). Placing Wellbeing. Anthropological Perspectives on Wellbeing and Place. *Anthropology in Action*, 23(3), 1-5. doi:10.3167/aia.2016.230301
- Finke, R. (1997). The consequences of religious competition: Supply side explanations for religious change. En L. Young (Ed.), *Rational Choice theory and religion*. New York: Routledge.
- Fotiou, E. (2016). The Globalization of Ayahuasca Shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27, 151–179. doi:10.1111/anoc.12056

- Freitag, V. L., Andrade, A. d., & Badke, M. R. (2015). El Reiki como forma terapéutica en el cuidado de la salud: una revisión narrativa de la literatura. *Enfermería Global*, 14(38). Recuperado el 01 de julio de 2022, de https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1695-61412015000200018
- Frigerio, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. En R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, & N. Juárez Huet (Edits.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (págs. 47-67). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de Jalisco A.C.
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*(24), 51-95.
- Gauthier, F. (2021). Why all these ‘neos’? Why now?: the structural conditions of ‘new age spiritualities’ in the global-market era, as seen from Latin America. *Ciencias sociales y religión*, 23, 1-43. doi:10.20396/csr.v23i00.15077
- Gearin, A. K., & Caiuby Labate, B. (2018). Chapter: 10 "La Dieta" Ayahuasca and the Western reinvention of indigenous Amazonian food shamanism. En C. Labate, & C. Cavnar (Edits.), *The Expanding World Ayahuasca Diaspora*. (1a. ed., págs. 177-197). Routledge.
- Genet Guzmán, M. (2015). El Santo Daime en México: Influencias y adaptaciones en su proceso de expansión y legalización. *V Reunião Ecuatorial de Antropologia (REA) CIV Reunião de Antropólogos do Norte y Nordeste (ABANNE)*, 1-16.
- Genet Guzmán, M. (28 de mayo de 2019). Movilidad religiosa entre los miembros del Santo Daime en México: redes, tejidos y alianzas en el camino. *Seminario sobre religiosidades contemporáneas: Religiones y plantas de poder, los casos de Santo Daime y Native American Church en México*. (E. C. (CIESAS), Entrevistador) youtube. Recuperado el 20 de septiembre de 2021, de Movilidad religiosa entre los

miembros del Santo Daime en México: redes, tejidos y alianzas en el camino:
<https://youtu.be/xETyUo0iaBc>

Genet Guzmán, M., & Labate, B. (2019). Reflexiones sobre la expansión y legalidad del campo peyotero en México. *Frontera Norte*, 31(1).
doi:<https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2060>

Genet, M., & Labate, B. (2018). 3. Notas sobre el uso de Ayahuasca y peyote en México: un campo enteogénico emergente. En C. A. [coords] Steil, R. De la Torre, & R. Toniol, *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil* (1a. ed., págs. 115-141). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; El Colegio de San Luis.

Gil Villegas, F. (21 de octubre de 2020). *Conferencia magistral: Racionalidad y desencantamiento del mundo moderno en la obra de Max Weber*. México: El Colegio Mexiquense, A.C. Recuperado el 29 de mayor de 2021, de El Colegio Mexiquense, A.C. : https://youtu.be/_7eaMVB0L-Q

Glockner, J. (2008). El consumo ritual de enteógenos en México. *Elementos: Ciencia y cultura*, 15(069), 3-9. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/294/29406901.pdf>

González Romero, O. S. (13 de abril de 2021). El panorama de la investigación psicodélica en México y Latinoamérica. *Chacrana Latinoamérica*. (I. Gabriell, Entrevistador) Youtube. Obtenido de Chacrana Institute en Youtube: <https://youtu.be/wc9MQSBrlps>

González-Chávez, L. (2012). Hueytlacatzintli. Enteógeno sagrado entre los nahuas de Guerrero. *Cuicuilco*, 19(53), 301-324.

Gordon, W. R., Hofmann, A., & Ruck, C. A. (1980). *El camino a Eleusis Una solución al enigma de los misterios*. (F. Garrido, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

Goulart, S. (1996). *Raízes Culturais do Santo Daime [Tesis para obtener el grado de maestra en Antropología]*. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Grajales, D. (9 de Febrero de 2022). Archivo Digital Colima. *Descubre... SER LIBRE: Ayahuasca*. (P. Mendoza, Entrevistador) Archivo Digital Colima. Facebook live.

Obtenido de
https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=659263261888077

Groisman, A. (1991). *"Eu venho da floresta": Ecletismo e praxis xamanica daimista no "Céu do Mapia"* [Tesis para la obtención de grado de Maestro en Antropología]. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil: Universidade Federal de Santa Catarina.

Obtenido de
<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/75791/81577.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Groisman, A. (2008). Religiones del Ayahuasca: modalidades de agencia y normalización del uso sacramental de una bebida psicoactiva en la sociedad contemporánea. En U. F. Brasil (Ed.), *II Congreso Internacional de la Sociedad para el Estudio de la Religión, la Naturaleza y la Cultura – "El reencanto de la naturaleza a través de las disciplinas: Intersecciones críticas de Ciencia, Ética y Metafísica"*, (págs. 1-18). Morélia. Obtenido de <https://www.researchgate.net/publication/322068749>

Guimarães Dos Santos, R. (2019). El estado actual de la investigación con ayahuasca [Video] Youtube. (ICEERS, Ed.) Girona, España: AYA2019. Recuperado el 19 de noviembre de 2021, de <https://youtu.be/PoxcStjao3k>

Habermas, J. (1983). Modernity: an incomplete project. En H. Foster, *The philosophical discourse of modernity*. Oxford: Oxford.

Hallak, J., Araujo, D. B., Ribeiro, S., Carvalho, F., & et.al. (2012). Seeing with the eyes shut: Neural basis of enhanced imagery following ayahuasca ingestion. *Human Brain Mapping*, 33(11). doi:10.1002/hbm.21381

Harner, M. (2015). *La cueva y el cosmos*. Barcelona, España: Kairós.

Harrod Buhner, S. (2010). *Medicina con plantas sagradas. La sabiduría del herbalismo de los aborígenes norteamericanos*. (R. Soto, Trad.) Rochester; Toronto: Inner Traditions en Español.

- Harvey, D. (2008). *La condición de las posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. (M. Eguía, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Hervieu-Léger, D. (1986). *Vers un nouveau christianisme?; Introduction a la sociologie du christianisme occidental*. París: Éditions du Cerf.
- Hervieu-Léger, D. (1996). Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas. En G. Giménez (Ed.), *Identidades religiosas y sociales en México* (págs. 23-45). IFAL/IIS-UNAM.
- Hervieu-Léger, D. (2008). Algunas paradojas de la modernidad religiosa. Crisis de la universalidad, globalización cultura y reforzamiento comunitario. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*(21), 15-29. Recuperado el 02 de mayo de 2022, de <https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/326/325>
- Hewitt, K. (2019). Psychedelic Feminism: A Radical Interpretation of Psychedelic Consciousness? . *Journal of the Study of Radicalism*, 13(1), 75-120. doi:10.14321/jstudradi.13.1.0075
- Hobsbawm, E. (1992). Introduction: Inventing Traditions. En E. Hobsbawm, *The Invention of Tradition* (págs. 1-14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Holman, C. (2011). Surfing for shaman: Analyzing an Ayahuasca Website. *Annals of Tourism Research*, 8(1), 90-109. doi:<https://doi.org/10.1016/j.annals.2010.05.005>
- Huxley, A. (1997a). *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*. (M. De Hernani, Trad.) Barcelona: Edhasa.
- Huxley, A. (1997b). Cielo e infierno. En A. Huxley, *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno* (M. De Hernani, Trad.). Barcelona: Edhasa.
- Huxley, A. (2007). *Moksha*. (E. Goligorsky, Trad.) Barcelona: Edhasa.
- ICEERS. (2017). *Informe Técnico 2017 Ayahuasca*. ICEERS Foundation, Barcelona. Obtenido de https://www.iceers.org/wp-content/uploads/2019/07/Ayahuasca_Informe_Te%CC%81cnico_ICEERS_2017_ESP.pdf

- ICEERS. (2019). *ICEERS Transforming society's relationship with psychoactive plants*. Recuperado el 13 de enero de 2020, de Guía dirigida a las personas que organizan y participan en prácticas con ayahuasca en contextos no amazónicos.: <https://drogues.gencat.cat/es/detalls/Noticia/Cap-a-millors-practiques-en-lus-de-layahuasca>
- ICEERS. (2019). *World Ayahuasca Conference 2019 31 mayo – 2 junio | Girona, Catalunya – España*. Obtenido de <https://www.ayaconference.com/?lang=es>
- ICEERS. (s.f). *ICEERS Transformando la relación de la sociedad con las plantas psicoactivas*. Recuperado el 18 de agosto de 2021, de ¿Interesado en tomar ayahuasca?: <https://www.iceers.org/es/interesado-en-tomar-ayahuasca/>
- ICEERS, F. (2019). *Hacia mejores prácticas en el uso de la ayahuasca. Una guía para quien organiza y participa*. Guía, International Center for Ethnobotanical Education, Research and Service, Catalunya. Recuperado el 15 de diciembre de 2020, de <https://www.iceers.org/es/lanzamiento-de-la-guia-hacia-mejores-practicas-en-el-uso-de-la-ayahuasca/>
- ICEERS, I. C. (s.f.). *ICEERS. Ayahuasca: estatus legal*. Recuperado el 14 de julio de 2021, de <https://www.iceers.org/es/estatus-legal-ayahuasca/>
- INC, I. N. (2008). *Resolución Directoral Nacional n. 836/INC*. Lima: Instituto Nacional de Cultura. Obtenido de http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/47_1.pdf?8991634
- Jackson, T. (2010). *Prosperity Without Growth*. London: Earthscan.
- Jenkins, R. (2000). Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium. *Max Weber Studies*, 1, 11-32. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/24579711>
- Johari, H. (1995). *Los Chakras Centros energéticos de la transformación*. Inner Traditions.
- Kahpi. (2022). *1903-1905 – German Explorer Theodor Koch-Grünberg Records Indigenous Ayahuasca Myths and Beliefs*. Recuperado el 02 de abril de 2022, de Ayahuasca Timeline: <https://ayahuasca-timeline.kahpi.net/theodor-koch-grunberg-ayahuasca/>

- Kahpi-publishes. (s.f.). *2005–First Amazonian Shamanism Conference Held in Iquitos, Peru*. Recuperado el 23 de enero de 2022, de ayahuasca timeline: <https://ayahuasca-timeline.kahpi.net/ayahuasca-shamanism-conference-peru/>
- Kleinman, A. (1978). Concepts and model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Soc. Sci. and Med*, 12, 85-93.
- Labate, B. C., & Cavnar, C. (Edits.). (2013). *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. Springer-Verlag.
- Labate, B. C., & Coutinho, T. (2004). O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu. *Revista de Antropologia*, 57(2), 215-250. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/26605476>
- Labate, B. C., & Jungaberle, H. (Edits.). (2011). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zürich, Suiza; Berlín, Alemania: LIT Verlag Münster.
- Labate, B. C., Rose, I. S., & Santos, D. S. (2009). *Ayahuasca Religions: A Comprehensive Bibliography and Critical Essays*. (M. Meyer, Trad.) Santa Cruz, California, Estados Unidos: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.
- Labigalini, E., Grob, C., McKenna, D., Callaway, J., & et.al. (1996). Human Psychopharmacology of Hoasca, A Plant Hallucinogen Used in Ritual Context in Brazil. *The Journal of Nervous & Mental Disease*, 184(2), 86-94.
- Lagarde, M. (1990). Identidad femenina. *Texto difundido por CIDHAL (Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina, A. C.*
- Langdon, E. J., & Braune Wiik, F. (2010). Antropología, salud y enfermedad: una introducción al concepto de cultura aplicado a las ciencias de la salud. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, 18(3), 177-185.
- López Delgado, J. L. (2016). *El Set & Setting en las experiencias con ayahuasca: minimizando riesgos*. Recuperado el 12 de Julio de 2022, de Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca [Youtube]: <https://youtu.be/G6aOVBBRW4Y>

- Losonczy, A.-M., & Mesturini, S. (2010). La selva viajera, rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. *Religião & Sociedade*, 30(2), 164-183.
- Losonczy, A.-M., & Mesturini, S. (2011). Por que a ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia. *Anuário Antropológico*, 9-30.
- Loures Assis, G., & Alves Rodrigues, J. (2018). Uma bebida, muitas visões: apontamentos sociológicos sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca. *Horizontes Antropológicos [online]*, 24(51), 135-165. doi:<https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000200006>
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion; the Transformations of Symbols in Industrial Society*. Londres: Macmillan.
- Luna, L. E. (1982). El concepto de plantas que enseñan, entre los cuatro Shamanes mestizos de Iquitos nordeste del Perú. *Revista Colombiana de Antropología*, 24, 44-68. Obtenido de <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1518/1100>
- Luna, L. E. (1986). Bibliografía sobre el ayahuasca. *América indígena*, 46(1), 235-245.
- Lyon, M. (1997). The material body, social processes and emotion: 'Techniques of the body' revisited. *Body and Society*, 3(1), 83-101.
- Marín Valencia, A. (julio-diciembre de 2018). Yajé, Chamanismo Kamëntsa y nuevos chamanismos urbanos: mitopoiesis y decolonización. *Revista Cultura y Droga*, 23(26), 67-96. doi:[10.17151/culdr.2018.23.26.5](https://doi.org/10.17151/culdr.2018.23.26.5)
- Martínez Oro, D. P., Apud, I., Scuro, J., & Romaní, O. (2020). La funcionalidad política de la “ciencia” prohibicionista: El caso del cannabis y los psicodélicos. *Salud Colectiva*, 1-17. doi:<https://doi.org/10.18294/sc.2020.2493>
- McGuire, M. B. (2016). Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice. *Social Compass*, 63(2), 152-162. doi:<https://doi.org/10.1177/0037768616628789>

- Melton, G. (1992). New thought and the new age. En J. R. Lewis, & G. Melton (Edits.), *Perspectives on the New Age* (págs. 15-29). Nueva York: State University of New York Press.
- Méndez, M. (2015). Ayahuasca: Una introducción para profesionales chilenos de la salud mental. Primera parte. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 11(4), 402-411. Obtenido de https://revistagpu.cl/2015/GPU_dic_2015_PDF/SP_Ayahuasca.pdf
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. (C. Smith, Trad.) London: Routledge and Kegan Paul.
- Monteiro da Silva, C. (1986). *O PALÁCIO DE JURAMIDAM SANTO DAIME: um ritual de transcendência e despoluição [Tesis para el grado de maestría]*. Recife, Pernambuco, Brasil: Universidade Federal de Pernambuco Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais. Recuperado el 07 de 01 de 2022, de <https://cetadobserva.ufba.br/sites/cetadobserva.ufba.br/files/493.pdf>
- Moreira, P., & MacRae, E. (2011). *Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: Edufba. doi:<https://doi.org/10.7476/9788523211905>
- Moreno Constantino, K. I., & Montoya Hernández, A. (2022). Ayahuasca y Filosofía Psicodélica, Elementos para una reflexión filosófica. *Reflexiones Marginales, Sabres de Frontera*. Obtenido de <https://reflexionesmarginales.com/blog/2022/01/26/ayahuasca-y-filosofia-psicodelica-elementos-para-una-reflexion-filosofica/>
- Narby, J., & Huxley, F. (2005). *Chamanes a través de los tiempos Quinientos años en la senda del conocimiento*. Barcelona: Kairós.
- Nash, M. (2006). Identidades de género mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina. *Revista CIBOD d' Afers Internacionals*(73-74), 39-57.
- Negrín, D. (14 de diciembre de 2020). *Rastros coloniales en el “renacimiento psicodélico”*. Recuperado el 20 de diciembre de 2021, de chacruna Latinoamérica: <https://chacruna-la.org/rastros-coloniales-renacimiento-psicodelico/>

- Santiago López, P. (2003). Los enteógenos y la ciencia/ Entheogens and Science. *RedIris*, 1-8. Obtenido de https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjoePbJysr5AhXbBUQIHUqqBlcQFnoECCkQAQ&url=http%3A%2F%2Fprints.ucm.es%2F8059%2F1%2FSLP_Enteogenos__y_Ciencia.pdf&usg=AOvVaw34G0ah7P6KtEr7OQtDl3Ve
- Olivas Hernández, O. L. (2018). *Danzar la frontera. Procesos socioculturales en la tradición de danza azteca en las Californias*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Orsi, R. (1985). *The Madonna of 115th Steet: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press.
- Orsi, R. (1997). Everiday Miracles: The study of lived religion. En D. Hall (Ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice* (págs. 3-21). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ortí, A. (1999). Capítulo 3. La confrontación de modelos y niveles epistemológicos en la génesis e historia de la investigación social. En J. M. Delgado, & J. Gutiérrez (Edits.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (págs. 87-91). Madrid, España: Editorial Síntesis, S.A.
- Osmond, H. (1957). A review of the clinical effects of psychotomimetic agents. *Annals of the New York Academy of Scienses*, 66(3), 418-434. Recuperado el 23 de Abril de 2022, de <http://www.hofmann.org/papers/osmond/index.html>
- Ott, J. (2000). *Pharmacotheon, Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: La liebre de marzo, Colección Cogniciones.
- Ott, J. (2001). Pharmanopo-Psychonautics: Human Intranasal, Sublingual, Intrarectal, Pulmonary and Oral Pharmacology of Bufotenine. *Journal of Psychoactive drugs*, 33(3), 273-282.
- Page, J. B., & Singer, M. (2010b). 6 The Conduct of Drug Ethnography: Risks, Rewards, and Ethical Quandaries in Drug Research Careers. En J. B. Page, & M. Singer,

- Comprehending Drug Use: Ethnographic Research at the Social Margins* (págs. 113-132). Rutgers University Press.
- Page, J., & Singer, M. (2010a). 8 Gender and Drug Use: Drug Ethnography by Women about Women. En J. Page, & M. Singer, *Comprehending Drug Use: Ethnographic Research at the Social Margins* (págs. 149-161). Rutgers University Press.
- Palmer, C., & Horowitz, M. (1982). *Mujeres Chamán, Damas iniciáticas. Escrito de mujeres en la experiencia con drogas*. (V. Quiñonero Moreno, Trad.) Castellar de la Frontera, España: Castellarte.
- Papaspyrou, M. (2019). Femtheogenic Consciousness: Archetypal Energies of Regeneration. En M. Papaspyrou, C. Baldini, & D. Luke (Edits.), *Psychedelic Misteries of the Feminine* (págs. 10-25). Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Papaspyrou, M., Baldini, C., & Luke, D. (Edits.). (2019). *Psychedelic Mysteries of the Feminine*. Rochester, Vermont, EE.UU: Park Street Press One Park Street.
- Pereira Arena, V. (11 de Febrero de 2020). *El estudio de la «religión vivida» (1): Posibilidades, advertencias y algunas reflexiones sobre el análisis del espacio*. Recuperado el Octubre de 2021, de Diversa Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-estudio-de-la-religion-vivida-1-posibilidades-advertencias-y-algunas-reflexiones-sobre-el-analisis-del-espacio/>
- Perrin, M. (1995). *Le chamanisme: que sais-je?* Paris: Puf.
- Pinzón, C., & Suárez, R. (1991). Los cuerpos y los poderes de las historias: apuntes para una historia de las redes de chamanes y curanderos en Colombia. En C. Pinzón, R. Suárez, & [coords.], *Otra América en construcción, memorias del Simposio Identidad Cultural, Medicina Tradicional y Religiones Populares, Amsterdam 1988* (págs. 136-184). Bogotá: ICAN.
- plantasmaestras.net. (2018). Recuperado el 22 de julio de 2022, de Psiconáutica. Página de información sobre exploraciones de la conciencia: <https://plantasmaestras.net/psiconautica/>

- Ramírez Morales, M. d. (2016). Círculos de mujeres: El cuerpo femenino como espacio de significación espiritual. En N. Golubov, & R. Parrini (Edits.), *Meridiano Cero: Globalización, prácticas culturales y nuevas territorializaciones simbólicas* (págs. 145-166). México: CISAN/UNAM.
- Reinberg, P. (1921). Contribution à l'étude des boissons toxiciques des indiens du Nord-Ouest de l'Amazon, l'ayahuasca, le yagé, le huantó. *Journal de la Société des Américanistes*, 13(1), 25-54.
- Rekalde, Á., & Vilches, C. (2005). *Drogas de ocio y perspectiva de género en la CAPV*. San Sebastián: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- Riba, J. (2003). *Human pharmacology of ayahuasca [Tesis doctoral]*. Barcelona, España: Universidad Autónoma de Barcelona. Obtenido de https://maps.org/research-archive/ayahuasca/jriba_thesis.pdf
- Ronderos Valderrama, J. (Enero-Diciembre de 2003). Chamanismos, neochamanismos y la medicina tradicional del yagé en el eje cafetero. *Cultura y Droga*, 8(10), 83-117. Obtenido de http://vip.ucaldas.edu.co/culturaydroga/downloads/Culturaydroga10_05.pdf
- Saborío Morales, L., & Hidalgo Murillo, L. F. (2015). Luis Fernando. *Medicina Legal de Costa Rica*, 32(1). Obtenido de https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1409-00152015000100014
- Sánchez, C., & Bouso, J. C. (2015). *Informe sobre políticas de drogas. Ayahuasca: de la Amazonía a la aldea global*. International Center for Ethnobotanical Education Research and Service; Transnational Institute. Recuperado el 03 de Julio de 2022, de https://www.tni.org/files/publication-downloads/dpb_43_spanish_web_19122015.pdf
- Schmid, J. T. (2014). Chapter 5 Healing with Ayahuasca: Notes on Therapeutic Rituals and Effects. En C. Labate, & C. Cavnar (Edits.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca* (págs. 77-93). Berlín: Springer-Verlag.

- Schultes, R. E., & Hofmann, A. (2000). *Plantas de los Dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos* (2a. Edición ed.). (A. Blanco, G. Guzmán, & S. Acosta, Trads.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Schultes, R. E., & Raffauf, R. F. (1992). *El bejuco del alma: Los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y rituales* . México: Fondo de Cultura Económica.
- Schultes, R. E., Raffauf, R. F., & Davis, W. (1992). *Vine of the Soul: Medicine Men, Their Plants and Rituals in the Colombian Amazonia*. Oracle: Synergetic Press.
- Schutz, A. (1964). Making music together: A study in social relationship. En A. Brodersen (Ed.), *Collected Papers II: Studies in Social Theory* (págs. 159-178). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Scott, J. W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En L. M. (comp.), *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual* (págs. 265-301). México: PUEG/Porrúa.
- Scuro, J. (2015). De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio. *Ciencias Sociales y Religión*(22), 167-187.
- Scuro, J. (2016). *Neochamanismo en América Latina: una cartografía desde el Uruguay [Tesis doctoral en Antropología Social]*. Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidad Federal do Rio Grande do Sul.
- Scuro, J. (2018a). 2. Plantas sagradas en Brasil: entre neochamanismo y religión y entre nacionalización y transnacionalización de identidades/alteridades. En A. C. Steil, R. De la Torre, & R. Toniol (Edits.), *Entre trópicos Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil* (1a. ed., págs. 85-109). San Luis Potosí, México: Editorial del CIESAS.
- Scuro, J. (2018b). (Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. *Horizontes antropológicos*, 24(51), 259-288.

- Scuro, J., & Apud, I. (2015). Aportes para un debate sobre la regulación de la ayahuasca en el Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 13, 35-49. Obtenido de <http://www.scielo.edu.uy/pdf/asocu/v13/v13a03.pdf>
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- Shanon, B. (2013). Momentos de <<insight>>, sanación y transformación: un análisis fenomenológico cognitivo. En B. C. Labate, & J. C. Bouso (Edits.), *Ayahuasca y Salud* (págs. 348-376). Barcelona: La liebre de Marzo, S.L.
- Spruce, R. (1873). Notes of a Botanist on the Amazon & Andes: Being Records of Travel on the Amazon and Its Tributaries, the Trombetas, Rio Negro, Uaupés, Casiquiari, Pacimoni, Huallaga and Pastasa : as Also to the Cataracts of the Orinoco. (A. Russel Wallace, Ed.) 1.
- Stark, R., & Iannaccone, L. (1993). Rational choice propositions about religious movements. *Religion and the Social Order*, 241-261.
- Taussig, M. ([1987] 2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. (H. Valencia Goelkel, Trad.) Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Timmermann, C. (2014). Neurociencias y aplicaciones psicoterapéuticas en el renacimiento de la investigación con psicodélicos. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 52(2). doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272014000200005>
- Tofoli, L. F. (24 de Febrero de 2018). El potencial psicoterapéutico de la ayahuasca en el renacimiento de la ciencia psicodélica. *Health and Psychedelics | Plantas Sagradas en las Américas*. (I. f. Chacruna, Recopilador) Ajijic, Jalisco, México. Recuperado el 06 de abril de 2020, de https://youtu.be/1S9C_18GkDs
- Trouillot, M.-R. (2002). *Transformaciones globales: La antropología y el mundo moderno*. (C. Gnecco, Trad.) Colombia: Universidad del Cauca CESO-Universidad de los Andes.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

- Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- Uribe, C. A. (enero-junio de 2008). El Yajé, el purgatorio y la farandula. *Antípoda*(6), 113-131. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n6/n6a07.pdf>
- Valdez Márquez, D. (2018). *Peregrinos del bienestar: Ensamblajes de universos simbólicos espirituales en las prácticas holísticas de sanación de New Age (Tijuana, B.C.) [Tesis de maestría]*. Tijuana, Baja California: El Colef.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- Vazeilles, D. (2003). Chamanisme, néo-chamnisme et New York. En *Revue Diogéne-Chamanismes* (págs. 239-280). Paris: Presses Universitaires Francaises.
- Vélez Cárdenas, A., & Pérez Gómez, A. (2004). Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia. *Adicciones*, 16(4), 323-334. doi:10.20882/adicciones.397
- Wieviorka, M. (13 de julio de 2012). Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation. *Hal archives-ouvertes*, 1-14. Obtenido de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00717835>
- Winkelman, M. J. (2014). Chapter 1: Therapeutic Applications of Ayahuasca and Other Sacred Medicines. En B. Labate Caiuby, & C. Cavnar (Edits.), *The Therapeutic Use of Ayahuasca* (págs. 1-21). Berlín: Springer-Verlag.
- Wuthnow, R. (1998). *After Heaven, Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley; Los Ángeles: University of California Press.
- Yage-Cielo. (2022). *Yage Cielo [página de facebook]*. Recuperado el 02 de Febrero de 2022, de Facebook: https://www.facebook.com/YageCielo/?ref=page_internal

La autora es Licenciada en Lengua y Literatura Hispanoamericanas por la Universidad Autónoma de Chiapas, Campus, Humanidades en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Es egresada de la Maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte en Tijuana Baja California.

Correo electrónico: krlaimc@gmail.com

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar: Moreno Constantino, Karla [Tesis de Maestría en Estudios Culturales], 2022, Del autoconocimiento a la sanación y a la trascendencia: experiencias de mujeres en el consumo ritual de ayahuasca en Tijuana, Baja California México, El Colegio de la Frontera Norte, 237 pp.