

SUSTANCIAS PSICOACTIVAS

AYAHUASCA: UNA INTRODUCCIÓN PARA PROFESIONALES CHILENOS DE LA SALUD MENTAL PRIMERA PARTE

(Rev GPU 2015; 11; 4: 402-411)

Matías Méndez¹

La ayahuasca es un brebaje psicoactivo de origen botánico que ha sido consumido tradicionalmente por diversas culturas de la selva amazónica. En décadas recientes las prácticas asociadas al consumo de esta bebida han tendido a difundirse alrededor del mundo. Este proceso de internacionalización ha significado que cada vez sean más las personas no-indígenas que utilizan la ayahuasca en diferentes contextos. Chile no ha permanecido ajeno a este fenómeno, siendo que actualmente existe en nuestro país un número indeterminado de usuarios regulares de la bebida. En este contexto, se observa que los profesionales de la salud mental chilenos contamos con un escaso conocimiento de la literatura científica y académica sobre la ayahuasca. Atendiendo a este panorama, nos hemos propuesto llevar a cabo una revisión de la evidencia existente sobre la bebida, sus principales formas de uso y sus efectos sobre la salud mental de los usuarios, con el fin de aportar a una mayor comprensión sobre este fenómeno cultural emergente. Este trabajo será presentado en una serie de artículos. En esta primera entrega revisaremos la historia del consumo de ayahuasca, abarcando desde sus orígenes en la esfera cultural indígena amazónica hasta su actual proceso de internacionalización. Al finalizar nuestra exposición ofrecemos algunas reflexiones sobre los desafíos que este fenómeno plantea a los profesionales de la salud mental de nuestro país.

¹ Psicólogo clínico. Magíster (c) en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Postítulo en Psicoterapia Humanista Transpersonal, Universidad Diego Portales. Docente del área Humanista y Transpersonal, Facultad de Psicología, Universidad Diego Portales. matias.mendez@mail.udp.cl

INTRODUCCIÓN

La ayahuasca es un brebaje psicoactivo de origen botánico que ha sido consumido tradicionalmente por diversas culturas de la selva amazónica. Generalmente, esta bebida se prepara a partir de la decocción conjunta de dos plantas nativas: la liana *Banisteriopsis caapi* y las hojas del arbusto *Psychotria viridis* (Schultes y Hofmann, 2000). Ambos ingredientes contienen una serie de sustancias psicoactivas capaces de ocasionar poderosas experiencias visionarias (Callaway, 2005, 2006).

“Ayahuasca” es un término de la lengua Quechua que, traducido al español, significa “liana de los muertos” o “enredadera de los espíritus” (Metzner, 2006). Este nombre cobra sentido si tenemos en cuenta que los grupos que consumen ritualmente esta bebida le atribuyen la capacidad de transportar al ser humano a una dimensión invisible, habitada por entidades espirituales (Luna, 2011a; Reichel-Dolmatoff, 1975, 1978).

Se ha documentado el uso de ayahuasca en más de 72 grupos culturales amazónicos, incluyendo tribus indígenas y comunidades mestizas (Brabec de Mori, 2011; Luna, 1986). Estos grupos emplean diferentes nombres para referirse a la bebida, incluyendo “yagé”, “caapi”, “nixi pae” y “natém”. En estos contextos, la ayahuasca es consumida en instancias rituales específicas, con fines terapéuticos, mágico-religiosos y/o adivinatorios (Luna, 1986, 2011a; Naranjo, 2012).

En décadas recientes la ayahuasca ha tendido a llamar fuertemente la atención de un número cada vez mayor de personas no-indígenas alrededor del mundo. Año tras año son cientos los occidentales que se trasladan a la selva amazónica con el objetivo de participar en rituales donde se consume este antiguo y misterioso brebaje (Dobkin de Rios, 1994; Fotiou, 2014). Este fenómeno cultural se ubica en un punto intermedio entre el turismo y el peregrinaje, toda vez que para muchos el hecho de viajar a la amazonía a tomar ayahuasca constituye una suerte de rito iniciático, un paso decisivo en su búsqueda espiritual (cf. Winkelman, 2005).

Paralelamente, existe en la actualidad un proceso complementario de internacionalización de las prácticas de consumo. La ayahuasca ha dejado su hábitat de origen para insertarse en contextos culturales diversos, muchas veces dentro de los grandes centros urbanos del mundo (Labate, Canvar y Freedman, 2014; cf. Labate y Jungaberle, 2011). Este fenómeno involucra una exportación del saber indígena y mestizo tradicional, donde curanderos y chamanes amazónicos viajan a otros países para ofrecer sus rituales y demás servicios. Este proceso ha seguido un curso acelerado, impulsado por el propio dinamismo de la

globalización y la cultura posmoderna (Labate, 2014; Tupper, 2008).

Nuestro país no ha permanecido ajeno a esta realidad. Actualmente existe en Chile un número indeterminado de personas que consumen ayahuasca en forma regular o que han probado la bebida al menos una vez en su vida. A la fecha, no se han realizado estudios que permitan delimitar el perfil demográfico de los usuarios chilenos, definir sus patrones de consumo, ni tampoco identificar las motivaciones que llevan a estas personas a consumir esta sustancia. De igual manera, si bien sabemos de su existencia, no contamos con un catastro de los grupos ayahuasqueros nacionales, ni de los practicantes extranjeros que visitan cada año nuestro país.

No obstante lo anterior, el consumo de ayahuasca en territorio chileno ha alcanzado cierta notoriedad pública en los últimos años. Esto, debido principalmente a dos casos en los que usuarios de la bebida se vieron envueltos en problemas con la ley. En primer lugar, tenemos el caso “Manto Wasi”, donde un chamán vegetalista chileno y su pareja fueron detenidos y procesados por el cargo de tráfico ilícito de estupefacientes en 2008 (Méndez, 2009; Sánchez, De Loenen y Bouso, 2015). En segundo lugar encontramos el caso de la “Secta de Colliguay”, donde un grupo de jóvenes fue cómplice del asesinato de un recién nacido a manos de un autoproclamado maestro espiritual en 2013 (Foxley, 2013).

La polémica desatada por ambos casos dio cabida a una serie de declaraciones cruzadas en los medios de comunicación. Gran parte de la discusión tenía que ver con los posibles riesgos asociados al consumo de ayahuasca. Desde nuestro punto de vista, muchas de las declaraciones –tanto de detractores como de defensores– que aparecieron en noticieros, periódicos y otros medios fueron altamente desafortunadas, pues daban cuenta de un franco desconocimiento de la evidencia científica y académica disponible sobre el uso ritual de la bebida y de otras sustancias similares.

En este contexto, nos resulta claro en qué medida los científicos, académicos y profesionales de la salud mental chilenos carecemos de información fidedigna y actualizada sobre el consumo de ayahuasca y sus posibles efectos sobre la salud y el bienestar de los usuarios. Esto se debería, al menos en parte, a que el progresivo aumento en el número de usuarios alrededor del mundo no se ha visto acompañado por un crecimiento proporcional de una literatura accesible y de calidad sobre el tema (Labate y Bouso, 2013). Por otro lado, sabemos que existe en nuestra sociedad un fuerte prejuicio hacia aquellas sustancias que alteran profundamente la

conciencia, las que tienden a ser fácilmente demonizadas sin atender a la información científica y académica existente (cf. Ott, 2000).

Atendiendo a este panorama, nos hemos propuesto realizar una revisión de la literatura antropológica, sociológica, psicológica y médica sobre la ayahuasca, considerando información relativa a su historia, sus formas de preparación, sus modalidades y contextos de uso, sus efectos fisiológicos y subjetivos y sus efectos sobre la salud mental de los usuarios. Este trabajo está pensado como una introducción para profesionales de la salud mental chilenos, tomando en cuenta la relevancia que reviste este tema emergente para quienes ejercemos como clínicos e investigadores en nuestro ámbito nacional. Considerando la variedad de temas que queremos desarrollar, hemos optado por presentar nuestra revisión en una serie de artículos breves, donde cada uno abordará ciertos tópicos específicos.

En este primer artículo nos referiremos a la historia del consumo de ayahuasca, abarcando desde sus orígenes en el contexto indígena amazónico hasta su actual proceso de internacionalización. Mostraremos cómo las costumbres asociadas a la ingesta de la bebida han ido transformándose a medida que transitan desde el ámbito indígena, pasando por la órbita cultural mestiza, hasta insertarse en la cultura posmoderna y la aldea global. Al reconstruir la historia del consumo de ayahuasca estamos delimitando el contexto general para las reflexiones que seguirán en los siguientes artículos de la serie. Asimismo, este ejercicio nos permitirá comprender el modo en que la ayahuasca llega a insertarse en nuestro país, adaptándose a las demandas y expectativas de la esfera cultural chilena.

ORÍGENES DEL CONSUMO DE AYAHUASCA ENTRE LOS INDÍGENAS DE LA SELVA AMAZÓNICA

La cuenca del río Amazonas cubre una extensa área del continente sudamericano, abarcando territorios de diferentes países como Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia y Brasil. Pese a su gran extensión, se trata de una región sumamente homogénea en términos climáticos, botánicos y topográficos. Según señala MacRae (1992), esta homogeneidad se reproduce en los estilos de vida, las creencias y las costumbres de los habitantes indígenas y mestizos de la amazonía. Galvão (1976) atribuye esta uniformidad cultural a la influencia ejercida por los colonizadores y misioneros europeos –principalmente españoles y portugueses– que ocuparon la región a comienzos del siglo XVII, quienes impusieron a los nativos la fe católica modificando sustancialmente su cultura, su religión y su cosmovisión tradicionales.

Los diferentes grupos que poblaban la amazonía a la llegada de los colonizadores presentaban varios rasgos culturales comunes, entre los que destacan sus creencias y costumbres religiosas. Algunos de estos elementos sobrevivieron al proceso de aculturación iniciado por los europeos, mientras que otros tendieron a matizarse o desaparecer. Las tradiciones que lograron permanecer en el acervo cultural de los nativos fueron aquellas que estaban más íntimamente relacionadas con su entorno y para las cuales no existían elementos equivalentes en la religión cristiana (MacRae, 1992). Entre las costumbres que permanecieron más o menos intactas en el tiempo, la ingesta ritual de ayahuasca es quizás una de las más importantes.

Resulta difícil determinar con exactitud la antigüedad del uso de la bebida entre los nativos de la amazonía. La evidencia arqueológica a este respecto es escasa e imprecisa, principalmente debido a las condiciones climáticas y de suelo de la región (Grob, 2014). Generalmente, se cree que las prácticas asociadas al consumo de ayahuasca tendrían varios miles de años de antigüedad (cf. Naranjo, 1986; Samorini, 2001). Sin embargo diversos autores han cuestionado esta idea, señalando que el uso ritual de la bebida habría sido incorporado tardíamente por diferentes culturas indígenas (cf. Brabec de Mori, 2011). En este contexto, por ejemplo, Langdon y Rose (2014) dan cuenta de cómo los indios Guaraní de la aldea Mbiguaçu en Brasil adoptaron el consumo ritual de ayahuasca recién a comienzos del siglo XXI, si bien en su discurso la bebida aparece representada como un elemento cultural ancestral.

Ahora bien, pese a que no existe evidencia arqueológica conclusiva sobre el uso pre-colombino de ayahuasca entre los nativos amazónicos (Brabec de Mori, 2011), sí sabemos con certeza que se trataba una práctica habitual en la América colonial (Labate, Canvar y Freedman, 2014). De acuerdo con Luna (2011a), una de las primeras referencias europeas sobre el uso de ayahuasca en el continente sudamericano corresponde al padre José Chantre y Herrera, quien publicó una historia de las misiones jesuitas en el Nuevo Mundo. En su crónica, el autor menciona la ingesta de un “brebaje diabólico” entre los nativos, sustancia que probablemente correspondería a la bebida que hoy conocemos como ayahuasca. Posteriormente, a mediados del siglo XIX, el funcionario del gobierno ecuatoriano Manuel Villavicencio informó sobre el consumo y los efectos de la ayahuasca entre los indígenas del río Napo (Villavicencio, 1858), y en 1873 el botánico y explorador británico Richard Spruce describió el uso de una bebida llamada “caapi” entre los Tukano del río Vapúes en Colombia (Spruce, 1873).

Los informes de Villavicencio y Spruce sitúan las prácticas indígenas asociadas al consumo de ayahuasca en una zona que limita al este con el río Negro en Brasil, al norte con el río Orinoco en Venezuela y al oeste con las faldas de la cordillera de los Andes en la amazonía ecuatoriana. Sin embargo, actualmente esta zona se ha ampliado hacia el oeste hasta las áreas costeras del Pacífico en Colombia, Panamá y Ecuador (Ott, 2000) y hacia el sur, llegando a las regiones amazónicas de Perú y Bolivia (Brabec de Mori, 2011; Dobkin de Rios y Rumrill, 2008). Como veremos más adelante, esta difusión de las prácticas de consumo hacia nuevos territorios dentro del continente sudamericano se habría debido principalmente a las transformaciones socioculturales ocasionadas por el auge del mercado del caucho en la amazonía a comienzos del siglo XX (Labate, Canvar y Freedman, 2014; Luna, 2011a).

Luna (1986) identificó un total de 72 grupos culturales que consumen ayahuasca en sus rituales, la mayoría de ellos ubicados en la región occidental de la selva amazónica. Este número ha tendido a aumentar con el paso de los años, incorporando a nuevas comunidades y grupos étnicos tanto dentro como fuera de la amazonía (Brabec de Mori, 2011; Luna, 2011a).

Entre la población nativa la ayahuasca es utilizada en el marco de complejos chamánicos, sirviendo para diferentes propósitos. Según se cree, la bebida permite diagnosticar y tratar diversas enfermedades, detectar remotamente la presencia de enemigos y localizar animales en la selva. Asimismo, ayuda en la preparación de los guerreros y cazadores y es usada durante los ritos de iniciación de los jóvenes de la tribu (Luna, 2011a; Namba y Neumann, 2004; Naranjo, 2012; Reichel-Dolmatoff, 1975; Tupper, 2009b). Por último, se observa que la ingesta colectiva de la bebida favorece la transmisión de normas y valores culturales, fortalece los lazos sociales dentro de la tribu y refuerza la identificación del individuo con su grupo (Andritzki, 1989; Luz, 2002; Reichel-Dolmatoff, 1981). En este sentido, para los indígenas amazónicos la ayahuasca es una herramienta cultural cuya utilización ritual cubre un amplio espectro de funciones, incluyendo usos médicos, religiosos y políticos.

DIVERSIFICACIÓN DE LAS PRÁCTICAS DE CONSUMO EN EL ÁMBITO CULTURAL MESTIZO: VEGETALISMO, PAJELANÇA CABOCLA Y RELIGIONES DE AYAHUASCA

Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX la amazonía fue escenario de un intenso proceso migratorio propiciado por el auge del mercado internacional del caucho (Brabec de Mori, 2011; Luna, 2011a). De acuerdo con

Luna (2011a), la creciente demanda de caucho ocasionada por la revolución industrial generó un gran caos entre las comunidades nativas, donde muchos indígenas fueron esclavizados y trasladados a diferentes regiones dentro de la selva para servir como mano de obra en las plantaciones (cf. Araújo, 2004; Madera, 2009; Muratorio, 1991; Taussig, 1987). Asimismo, durante aquella época “la población mestiza, a menudo trabajando en áreas remotas lejos de cualquier establecimiento de salud, tuvo que acudir a chamanes indígenas en caso de enfermedad o accidente” (Luna, 1986, p. 31, trad. propia), lo cual habría favorecido un incipiente diálogo entre las tradiciones curativas nativas y la cultura de los caucheros (Franco y Conceição, 2002). Producto de este intercambio, muchas de las costumbres de los indígenas fueron apropiadas por los nuevos habitantes mestizos, incluyendo el consumo de ayahuasca.

En este contexto, numerosos pobladores no indígenas comenzaron a interesarse en aprender el chamanismo nativo. Lejos de consistir en una mera reproducción y difusión de las prácticas indígenas, la adopción del consumo de ayahuasca entre los mestizos supuso un profundo proceso de hibridación cultural. Esto llevó al surgimiento de nuevas modalidades de consumo ritual, en las que confluyen elementos de la cultura indígena junto con ideas, conceptos y costumbres extranjeras (Luna, 1986; 2011a). En este sentido, al transitar desde el ámbito indígena hacia la órbita cultural mestiza, el chamanismo amazónico se “reinventa” a sí mismo y se transforma bajo nuevos parámetros socioculturales.

El *vegetalismo* es una forma de chamanismo mestizo que se desarrolla principalmente en la amazonía peruana (Labate, Canvar y Freedman, 2014; Luna, 1986). Esta tradición se propagó inicialmente a través de los centros urbanos de la selva occidental, incluyendo las ciudades de Tarapoto, Iquitos y Pucallpa (Labate, Canvar y Freedman, 2014), y con el paso del tiempo se consolidó como un sistema terapéutico alternativo a la medicina oficial en la región amazónica.

Esta modalidad de chamanismo mestizo presenta un marcado énfasis en el aspecto terapéutico del uso de ayahuasca, a diferencia de lo que se observa en el chamanismo indígena, donde el consumo de la bebida sirve también a otros propósitos de carácter político, religioso y social (Luna, 1986). Otra importante diferencia respecto de las prácticas nativas tiene que ver con la incorporación de ideas extranjeras, principalmente cristianas, entre los curanderos mestizos (Luna, 1986, 2011a; MacRae, 1992). En este sentido, la tradición vegetalista constituye una compleja amalgama de

elementos culturales de origen diverso. Es común encontrar en las prácticas vegetalistas alusiones al poder de los santos y los ángeles cristianos, la Virgen María y Jesucristo, coexistiendo con referencias a entidades espirituales indígenas y otros seres invisibles de la naturaleza (Brabec de Mori, 2011; Luna, 1986, 2011a). Sin embargo, a pesar de estas diferencias, se observa que las prácticas terapéuticas de los vegetalistas se asemejan considerablemente a las desarrolladas por sus pares indígenas (Luna, 1986).

Paralelamente en Brasil, el intercambio cultural propiciado por la industria del caucho dio origen a lo que se conoce como *pajelança cabocla*. Así como ocurre en el vegetalismo peruano, la *pajelança* incorpora elementos de diversas matrices culturales, incluyendo el cristianismo popular de las zonas rurales de Brasil, el chamanismo indígena, el espiritismo y las costumbres religiosas afro-brasileñas (Langdon y Rose, 2014; Maués, 1994). Esta forma de chamanismo es muy popular en las regiones rurales de la amazonía brasileña, especialmente en aquellos sectores donde se desarrolló con mayor fuerza la extracción del caucho.

En estos lugares, el chamán o *pajé* es quien preside el ritual. Valiéndose de diferentes hierbas medicinales, rezos y técnicas extáticas, ofrece trabajos de sanación a quienes acuden a sus sesiones (Langdon y Rose, 2014). Durante su trance el *pajé* incorpora entidades espirituales conocidas con el nombre de “*encantados*” o “*caruanas*”; las que son las responsables de guiar la ceremonia. A través suyo los espíritus indican los tratamientos y curaciones a los que deben someterse los pacientes, los que incluyen diferentes procedimientos como la imposición de manos, la succión de enfermedades, la aplicación y fricción de *cachaça* en el cuerpo del enfermo, entre otros (Maués, 1994, 2005).

Tanto en la tradición vegetalista como en la *pajelança cabocla*, la ayahuasca es utilizada como una herramienta terapéutica. Ambos sistemas comparten una serie de elementos en común, siendo reelaboraciones híbridas del chamanismo indígena amazónico. Los chamanes y *pajés* mestizos se valen del poder visionario de la bebida para diagnosticar y tratar diferentes enfermedades, recurriendo también a otras técnicas de sanación espiritual que son ajenas a la cultura de los nativos.

Existen también en Brasil otros grupos no-indígenas que consumen ayahuasca en sus rituales. A diferencia de lo que se observa en la *pajelança cabocla*, en estos grupos la bebida es utilizada como una sustancia sacramental en un contexto explícitamente religioso. Las “iglesias de ayahuasca” son cultos sincréticos de raíz cristiana cuyo origen se remonta a los inicios del siglo pasado, apareciendo por primera vez

en el estado de Acre en la amazonía de Brasil (Labate, MacRae y Goulart, 2010). Estos movimientos religiosos forman parte del patrimonio cultural de las comunidades mestizas de la amazonía brasileña, constituyendo otra de las múltiples expresiones de los procesos de hibridación y transformación cultural ocurridos en la región desde fines del siglo XIX (Goulart, 2002; Labate y Pacheco, 2002).

El surgimiento de estos cultos brasileños sigue la siguiente cronología: la iglesia del *Santo Daime* fue la primera religión de ayahuasca en ser fundada, estableciéndose formalmente en 1930 en la ciudad de Rio Branco, capital del estado de Acre (Dawson, 2013; MacRae, 2000). Este grupo fue organizado por un ex *seringueiro* (trabajador del caucho) de ascendencia afro-brasileña que migró a la amazonía durante el primer *boom* de la extracción cauchera. Más adelante en 1945, también en Rio Branco nace un culto llamado *Barquinha*, el cual fue fundado por un hombre que había sido miembro del Santo Daime desde los inicios de la doctrina (Araújo, 2002; Goulart, 2008). Finalmente, en 1961 se establece la *União do Vegetal* en la localidad de Porto Velho, en el estado de Rondônia (Brissac, 2002).

Según explican Labate, MacRae y Goulart (2010), “estas religiones reelaboran el uso de preparaciones psicoactivas, insertándolas dentro de sistemas de creencias locales a través de una lectura influenciada por el cristianismo” (p. 2, trad. propia). Tal como ocurre con la *pajelança*, en estos cultos convergen diferentes matrices culturales, como son el chamanismo tradicional amazónico, el cristianismo popular y la devoción a los santos, las religiones afro-brasileñas, el espiritismo kárdécista y el esoterismo europeo (Dawson, 2012, 2013; Gentil y Gentil, 2002; Labate, MacRae y Goulart, 2010).

En estas iglesias la ayahuasca es vista como un sacramento religioso que reemplaza la ostia cristiana (Ott, 2013). La bebida se consume en rituales colectivos orientados a la redención espiritual y la transformación personal de los adeptos. Si bien las costumbres de estos grupos presentan elementos que remiten a la cultura de los nativos amazónicos, en general sus prácticas se alejan considerablemente de cualquier otro uso tradicional conocido de la ayahuasca.

INTERNACIONALIZACIÓN DE LA AYAHUASCA

En décadas recientes el uso ritual de ayahuasca ha sido objeto de un intenso proceso de internacionalización, el cual implica que las prácticas de consumo tradicionales sean dislocadas de su contexto de origen para insertarse en entornos geográficos, sociales y culturales sumamente diversos (Kaplan, 2011; Labate, 2014;

Tupper, 2008, 2009a). La rápida difusión de estas prácticas alrededor del mundo ha generado un intenso debate en torno al estatus legal de la bebida y su consumo, así como sobre su legitimidad en términos culturales, terapéuticos y religiosos en diferentes países (Feeney y Labate, 2013; cf. Labate y Jungaberle, 2011). Asimismo, este proceso ha conducido a un progresivo aumento en el número de usuarios regulares de la bebida más allá de las fronteras de la selva amazónica.

Podemos identificar dos procesos complementarios que han favorecido la internacionalización de la ayahuasca. En primer lugar, encontramos lo que algunos autores han llamado “turismo de ayahuasca”, o más ampliamente “turismo de drogas” o “turismo chamánico” (Dobkin de Rios, 1994; Fotiou, 2014; Grunwell, 1998; Hoffmann, 2014; Winkelman, 2005), donde personas provenientes de diferentes países viajan a la selva amazónica para participar en rituales donde se consume la bebida. En segundo lugar, existe un proceso inverso donde curanderos indígenas y mestizos viajan a diversas regiones del planeta ofreciendo sus rituales a personas no-indígenas (Labate, 2014; Labate, Canvar y Freedman, 2014; Losonczy y Mesturini, 2010). Como veremos, este segundo proceso incluye también la expansión del ámbito de influencia de las iglesias de ayahuasca brasileñas, particularmente del Santo Daime y la *União do Vegetal* (Labate, MacRae y Goulart, 2010; Tupper, 2008).

De acuerdo con Hoffmann (2014), el “turismo de drogas” se habría originado hacia la segunda mitad del siglo XX, de la mano de ciudadanos europeos y norteamericanos que participaban en los movimientos contraculturales de aquella época, quienes estaban interesados en conocer los efectos psicoactivos de diferentes plantas y sustancias alucinógenas. Estos “narcoturistas” comenzaron a emprender costosos viajes hacia lugares donde el consumo de estas sustancias era permitido, a diferencia de lo que ocurría en sus países de origen (Winkelman, 2005). En un comienzo el turismo de drogas estaba motivado principalmente por la curiosidad de los viajeros. Sin embargo, en una época más reciente, esta forma de turismo comenzó a ser vista como un medio para acceder a experiencias que favorecen el desarrollo personal, satisfaciendo necesidades psicológicas y espirituales que no son cubiertas por los sistemas terapéuticos y religiosos de occidente (Fotiau, 2014; Winkelman, 2005).

En este contexto, se ha observado que el “turismo de ayahuasca” o “turismo chamánico” ha traído consigo numerosas consecuencias sobre la cultura de los nativos amazónicos. Las prácticas tradicionales de consumo han tendido a transformarse una vez más,

adaptándose a las necesidades y expectativas de los visitantes extranjeros (Brabec de Mori, 2014; Labate, 2014). Estos cambios han resultado en el surgimiento de nuevas modalidades de consumo de ayahuasca, las que estarían fuertemente atravesadas por una ética comercial que es propia de la cultura occidental (Dobkin de Rios, 1994; Dobkin de Rios y Rumrill, 2008).

De acuerdo con Dobkin de Rios (1994; Dobkin de Rios y Rumrill, 2008), el turismo de drogas ha hecho que la ayahuasca se transforme en un bien de consumo, sujeto a las leyes del mercado. Esto ha llevado a que muchos nativos y mestizos se hagan pasar por curanderos, engañando a los turistas occidentales para obtener ganancias económicas. Esta práctica traería consigo una serie de peligros para los visitantes extranjeros, incluyendo la posibilidad de ser drogados con sustancias peligrosas (diferentes de la ayahuasca), ser asaltados e incluso ser víctimas de abuso sexual (Dobkin de Rios y Rumrill, 2008; Luna, 2011b; Peluso, 2014).

Por otro lado, Labate (2014) ha descrito el desarrollo de un intenso proceso de “profesionalización” e “institucionalización” del vegetalismo amazónico, el cual supone la proliferación de centros de sanación chamánica ubicados en la selva peruana donde se ofrece a los turistas distintos servicios que se adaptan a sus requerimientos y expectativas, a la vez que se alejan de las costumbres tradicionales. Este proceso conlleva una diversificación en la oferta de servicios, incluyendo “paquetes” o “retiros” con actividades como temazcales, sesiones donde se consume el cactus San Pedro (*Trichocereus pachanoi*) y otras prácticas espirituales que nada tienen que ver con la cultura amazónica tradicional. Una situación similar se observa también en diferentes ciudades de Brasil (Langdon y Rose, 2014).

Ahora bien, según afirma Labate (2014), “la internacionalización de la ayahuasca puede ser vista como un proceso multidireccional” donde se constatan dos movimientos complementarios: “desde la ciudad a la selva” y “desde la selva a la ciudad” (p. 199, trad. propia). En este sentido, la difusión de las prácticas de consumo se ve impulsada también por la iniciativa de curanderos indígenas y mestizos que viajan a otras ciudades y países con el fin de ofrecer rituales de ayahuasca a personas no-indígenas (Labate, 2014; Losonczy y Mesturini, 2010). Generalmente, estos curanderos son invitados por sujetos que han visitado previamente la amazonía y que desean compartir la experiencia con otras personas en su lugar de origen. Asimismo, cabe notar que no es poco frecuente que este tipo de encuentros sean organizados, e incluso dirigidos, por psicólogos y otros profesionales de la salud mental (Caicedo, 2007; Labate, 2014; Langdon y Rose, 2014).

Las iglesias de ayahuasca también han jugado un papel sumamente importante en este movimiento “de la selva a la ciudad” (cf. Labate y Jungaberle, 2011; Tupper, 2008). Si bien el culto *Barquinha* ha permanecido circunscrito geográficamente y culturalmente al Estado de Acre, contando con alrededor de 500 afiliados (Araujo, 2002), a partir de la década de 1970 las iglesias del Santo Daime y *União do Vegetal* han expandido su radio de influencia más allá de las fronteras de Brasil. Actualmente estos grupos cuentan con varios miles de miembros en diferentes países, tanto dentro como fuera del continente sudamericano (cf. Labate y Jungaberle, 2011; Labate, MacRae y Goulart, 2010).

Como dijimos al comienzo de este trabajo, Chile no ha permanecido ajeno a este fenómeno de difusión de las prácticas de consumo de ayahuasca. Actualmente existe en el país un número indeterminado de personas que consumen la bebida en forma regular o que la han probado al menos una vez en su vida. Por otro lado, año tras año son muchos los ciudadanos chilenos que viajan a la selva amazónica para participar en rituales de ayahuasca. También sabemos que existen numerosos chamanes y curanderos (indígenas y mestizos) que visitan nuestro país con cierta frecuencia para realizar sus ceremonias en territorio chileno. Finalmente, encontramos en Chile grupos afiliados a las iglesias de ayahuasca de Brasil, particularmente al Santo Daime (Zelada, 2015).

PSICOLOGIZACIÓN DEL CONSUMO DE AYAHUASCA.

En una publicación reciente, la antropóloga brasileña Beatriz Labate (2014) analiza los diferentes procesos involucrados en la expansión internacional del vegetalismo peruano. La autora utiliza el término “neovegetalismo” para referirse a las prácticas chamánicas mestizas dislocadas de su ámbito cultural de origen, considerando las transformaciones operadas sobre las fórmulas y representaciones tradicionales sobre la ayahuasca en el marco de las sociedades posmodernas.

Entre los distintos fenómenos descritos por Labate (2014) nos interesa destacar aquí lo que la autora denomina la “psicologización” del chamanismo amazónico. Según explica, en el escenario actual de occidente, la ayahuasca ha tendido a transformarse progresivamente en una herramienta de autoexploración análoga a la psicoterapia. En palabras de Labate (2014),

Históricamente, la categoría de ‘chamán’ emergió como una suerte de ‘psiquiatra de los primitivos’ y la figura del chamán ha sido comparada a la del psiquiatra de nuestra sociedad. Con la internacionalización de la ayahuasca, estos paralelos explícitos

entre psiquiatría y chamanismo, o chamanismo y estados alterados de conciencia, se han desarrollado y establecido como un paradigma central. La experiencia de la ayahuasca es interpretada como una forma de autoconocimiento reflexivo y una técnica para construir el self moderno (p. 184, trad. propia).

En su exposición, la autora cita a Anthony Giddens (1991) aludiendo al desarrollo de una creciente reflexividad en el espíritu humano en el contexto de la modernidad tardía, donde las personas necesitan de una u otra manera “encontrarse a sí mismas” y establecer así un sentido de identidad. A medida que los límites de la cultura y las identidades modernas comienzan a difuminarse, las personas se ven enfrentadas a la necesidad de buscar nuevas formas de construir significados personales para así hallar su lugar en el mundo.

De acuerdo con Labate (2014), “la reflexividad del self moderno se evidencia en el crecimiento de todas las modalidades de autoayuda, consultas y terapia. En este contexto, la ayahuasca se vuelve una entre una variedad de posibles modalidades para aprehender el moderno self reflexivo” (p. 185, trad. propia). En otras palabras, el consumo ritual de ayahuasca se transforma en una actividad terapéutica ejercida por “especialistas” cuya labor se torna equivalente a la del psicoterapeuta occidental.

La autora advierte que, dentro de este contexto, en muchos casos los “psicólogos y otras clases de terapeutas son considerados pre-adaptados para asumir el rol de chamán o de guía en sesiones de ayahuasca” (p. 185, trad. propia), existiendo una verdadera yuxtaposición y fusión de roles que es comúnmente aceptada y comprendida. Cada vez con mayor frecuencia encontramos a colegas psicólogos dirigiendo o apoyando en trabajos de sanación con ayahuasca, tanto en Chile como en el resto del mundo (Caicedo, 2007; Langdon y Rose, 2014). Por otro lado, Luna (2011b) observa que en diferentes países existen personas sin experiencia en psicoterapia u otras prácticas afines que se atribuyen la capacidad de dirigir rituales de sanación, lo cual supondría evidentes riesgos para quienes participan en este tipo de ceremonias.

De este modo, vemos cómo una vez más las prácticas tradicionales de consumo atraviesan un proceso de profunda transformación y reelaboración a medida que se insertan en un nuevo contexto cultural (Labate, Canvar y Freedman, 2014). Esto incluye cambios no solo en las costumbres asociadas a la ingesta de ayahuasca, sino también en las representaciones culturales sobre la bebida y su consumo. En este contexto, Labate (2014) observa que las experiencias inducidas por la ingesta

tienden a ser analizadas por usuarios e investigadores bajo el prisma de diferentes modelos psicológicos y psicoterapéuticos occidentales, dando forma a un lenguaje propio que se aleja de las nociones nativas. Asimismo, la autora afirma que el neo-vegetalismo tiende a enfatizar la importancia de los elementos visionarios de la experiencia en detrimento de los demás efectos de la ingesta (vómitos, diarrea, escalofríos, etc.). Estas manifestaciones corporales suelen ser vistas como “menos importantes o como efectos secundarios menores” (p. 185, trad. propia), siendo las visiones el núcleo verdadero y el fin último de la experiencia.

Desde esta perspectiva, las imágenes que emergen durante la experiencia suelen ser interpretadas como expresando contenidos inconscientes que pueden ser descifrados como ocurre con los sueños. Este énfasis en el aspecto visual de la experiencia contrasta con las nociones nativas, donde se considera que los efectos fisiológicos de la ingesta (particularmente el acto de vomitar o “purgar”) son tan fundamentales y valiosos como las visiones (Labate, 2014).

COMENTARIOS FINALES

A lo largo de nuestra exposición hemos podido ver cómo las prácticas asociadas al consumo de ayahuasca han ido transformándose a medida que transitan desde el ámbito cultural de los indígenas amazónicos hasta la aldea global posmoderna. Este tránsito ha favorecido el surgimiento de nuevas modalidades de consumo, las que se alejan de las costumbres tradicionales de los nativos amazónicos. En este contexto, reconocemos que, en la actualidad, el consumo de ayahuasca es un fenómeno cultural sumamente complejo y en constante transformación.

Los patrones de intercambio cultural que han dado forma a estas nuevas modalidades de consumo se despliegan en diferentes direcciones. Las tradiciones nativas y mestizas de la amazonía dialogan con los valores y discursos de occidente. Producto de este intercambio, las costumbres tradicionales asociadas al uso de ayahuasca han mutado para adaptarse a las expectativas de los usuarios occidentales. Estos cambios se constatan en diferentes contextos, tanto en la selva como en los grandes centros urbanos del mundo. Lo anterior rompe con la idea de que los usos contemporáneos de la ayahuasca son una mera evolución o continuación de las tradiciones de los indígenas amazónicos. Más bien, concordamos con Labate, Canvar y Freedman (2014) cuando afirman que los nuevos chamanismos de ayahuasca consisten en una reinención de los usos tradicionales, un fenómeno emergente que es reflejo del clima cultural de nuestros tiempos.

Este escenario nos confronta con una serie de desafíos que es preciso reconocer y abordar. En primer lugar, debemos tener en cuenta que la progresiva internacionalización de la ayahuasca ha supuesto un aumento en el número de usuarios en todo el mundo, incluyendo Chile. Estas personas participan en rituales y trabajos de sanación, buscando respuestas a sus inquietudes personales y espirituales. En este contexto, el consumo de ayahuasca aparece hoy como una alternativa válida para quienes han dejado de creer en los sistemas religiosos y terapéuticos de occidente. Esto nos lleva a reflexionar sobre el papel que nosotros, los profesionales de la salud mental, hemos de cumplir de cara a esta nueva situación emergente.

El aumento del consumo de ayahuasca determina que el estudiar la bebida, sus usos contemporáneos y sus efectos sobre la salud mental se tornen una tarea sumamente relevante. Psicólogos, psiquiatras e investigadores estamos llamados a asumir esta tarea con responsabilidad. Actualmente existe una abundante literatura dedicada a estos temas, así como una creciente comunidad científica interesada en aportar nuevos conocimientos en este campo (cf. Beyer, 2012). Sin embargo, la mayoría de los estudios realizados han sido implementados principalmente por antropólogos, sociólogos, etnobotánicos y otros profesionales de las ciencias sociales. De este modo, creemos necesario promover un mayor protagonismo entre quienes trabajamos directamente en el ámbito de la salud mental, entendiendo que nuestras disciplinas pueden aportar valiosos insumos al campo de los estudios de la ayahuasca.

Lo anterior es particularmente relevante si atendemos a la realidad nacional. Hasta donde sabemos, existe en Chile un número indeterminado de usuarios regulares de ayahuasca, quienes consumen la bebida en diferentes *settings*. En nuestro país operan numerosos grupos neo-vegetalistas que exhiben características similares a lo descrito por Labate (2014). Estos grupos publicitan sus actividades a través de diferentes medios, principalmente en redes sociales y sitios de internet. Asimismo, existen en Chile centros afiliados a la iglesia del Santo Daime que reúnen a personas de diferentes procedencias (Zelada, 2015). Todos estos grupos forman parte de una red mayor de practicantes neo-chamánicos donde se utilizan y comparten otras “medicinas psicoactivas” (p. ej. San Pedro, peyote, hongos psilocínicos, etc.), junto con diversas técnicas terapéuticas y espirituales tradicionales (p. ej. *kambó*, temazcales, etc.). Esto nos lleva a subrayar la importancia de estudiar la prevalencia del consumo de ayahuasca en territorio nacional, los patrones y modalidades de consumo de la bebida, el perfil

demográfico de los usuarios chilenos, las motivaciones de quienes optan por probar la ayahuasca y las consecuencias de la ingesta sobre la salud mental, entre otras variables relevantes.

REFERENCIAS

- Andritzky W (1989). Sociopsychotherapeutic functions of ayahuasca healing in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs*, 21(1), 77-89
- Araújo MG (2004). Cipó e imaginário entre seringueiros do Alto Juruá. *Revista de Estudos da Religião*, 1, 41-59
- Araújo WS (2002). A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção. En: BC Labate, WS Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 541-555). São Paulo: Mercado de Letras
- Beyer SV (2012). Special ayahuasca issue introduction: toward a multidisciplinary approach to ayahuasca studies. *Anthropology of Consciousness*, 23(1), 1-5
- Brabec de Mori B (2011). Tracing hallucinations: contributing to a critical ethnohistory of ayahuasca usage in the Peruvian Amazon. En: BC Labate, H Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp. 23-47). Zurich: Lit Verlag
- Brabec de Mori B (2014). From the native's point of view: how Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with "gringos". En B.C. Labate & C. Canvar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 206-230). New York, NY: Oxford University Press
- Brissac S (2002). José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, mestre e autor da União do Vegetal. En: BC Labate, WS Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 571-587). São Paulo: Mercado de Letras
- Caicedo A (2007). Neochamanismos y modernidad: lecturas sobre la emancipación. *Revista Nómadas*, 26, 114-147
- Callaway JC (2005). Various alkaloid profiles in decoctions of *Banisteriopsis caapi*. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 151-155
- Callaway JC (2006). Phytochemistry and neuropharmacology of ayahuasca. En R. Metzner (Ed.), *Sacred vine of spirits: ayahuasca* (pp. 94-116). Rochester, VT: Park Street Press
- Dawson A (2012). Spirit possession in a new religious context: the umbandization of Santo Daime. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15(4), 60-84
- Dawson A (2013). Santo Daime: a new world religion. New York, NY: Continuum Publishing Corporation
- Dobkin de Rios M (1994). Drug tourism in the Amazon. *Anthropology of Consciousness*, 5(1), 16-19
- Dobkin de Rios M, Rumrill R (2008). A hallucinogenic tea, laced with controversy: ayahuasca in the Amazon and the United States. Westport, CT: Praeger
- Feeney K, Labate BC (2013). Religious freedom and the expansion of ayahuasca ceremonies in Europe. En: C Adams, D Luke, A Waldstein, B Sessa, D King (Eds.), *Breaking convention: essays on psychedelic consciousness* (pp. 117-128). London: Strange Attractor Press
- Fotiou E (2014). On the uneasiness of tourism: considerations on shamanic tourism in western Amazonia. En: BC Labate, C Canvar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 159-181). New York, NY: Oxford University Press
- Foxley V (2013). Cinco gotas de sangre: la historia íntima de Antares de la Luz y la secta de Colliguay. Santiago: Catalonia
- Franco MC, Conceição OS (2002). Breves revelações sobre a ayahuasca: o uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá. En: BC Labate, WS Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 201-227). São Paulo: Mercado de Letras
- Galvão E (1976). Santos e visagens. São Paulo: Companhia Editora Nacional
- Gentil LR, Gentil HS (2002). O uso de psicoativos em um contexto religioso: a União do Vegetal. En: BC Labate, WS Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 559-569). São Paulo: Mercado de Letras
- Giddens A (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. London: Polity
- Goulart SL (2002). O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. En: BC Labate, WS Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 277-301). São Paulo: Mercado de Letras
- Goulart SL (2008). Estigmas de grupos ayahuasqueiros. En: BC Labate, S Goulart, M Fiore, E MacRae, H Carneiro (Eds.), *Drogas e cultura: novas perspectivas* (pp. 251-287). Salvador de Bahia: Editora da Universidade Federal de Bahia
- Grob CS (2014). Foreword. En: BC Labate, C Canvar (Eds.), *The therapeutic use of ayahuasca* (pp. vii-xiv). Heidelberg: Springer
- Grunwell JN (1998). Ayahuasca tourism in South America. *MAPS Bulletin*, VIII(3), 59-62
- Hoffmann B (2014). Drug consumption tourism as a social phenomenon. *Trakia Journal of Sciences*, 12(2), 455-460
- Kaplan C (2011). Foreword: ayahuasca and the coming transformation of the international drug control system. En: BC Labate, H Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp. 15-19). Zurich: Lit Verlag
- Labate BC (2014). The internationalization of Peruvian vegetalismo. En: BC Labate, C Canvar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 182-205). New York, NY: Oxford University Press
- Labate BC, Bouso JC (2013). Cura, cura cuerpecito: reflexiones sobre las posibilidades terapéuticas de la ayahuasca. En: BC Labate, JC Bouso (Eds.), *Ayahuasca y salud* (pp. 28-45). Barcelona: La Liebre de Marzo
- Labate BC, Canvar C, Freedman FB (2014). Notes on the expansion and reinvention of ayahuasca shamanism. En: BC Labate, C Canvar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 3-15). New York, NY: Oxford University Press
- Labate BC, Jungaberle H (Eds.). *The internationalization of ayahuasca*. Zurich: Lit Verlag
- Labate BC, MacRae E, Goulart S (2010). Brazilian ayahuasca religions in perspective. En: BC Labate, E MacRae (Eds.), *Ayahuasca, ritual and religión in Brazil* (pp. 1-20). London: Equinox
- Labate BC, Pacheco G (2002). Matrizes maranhenses do Santo Daime. En: BC Labate, WS Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 303-344). São Paulo: Mercado de Letras
- Langdon JE, Rose IS (2014). Medicine alliance: contemporary shamanic networks in Brazil. En: BC Labate, C Canvar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 81-104). New York, NY: Oxford University Press
- Losonczy AM, Mesturini S (2010). La selva viajera: rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. *Religião e Sociedade*, 30(2), 164-183
- Luna LE (1986). Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon. Estocolmo: Alqvimist and Wiksell
- Luna LE (2011a). Indigenous and mestizo use of ayahuasca. An overview. En: RG dos Santos (Ed.), *The Ethnopharmacology of ayahuasca* (pp. 1-21). Kerala, India: Transworld Research Network
- Luna LE (2011b). Some reflections on the global expansion of ayahuasca. En: BC Labate, H Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp. 123-129). Zurich: Lit Verlag
- Luz P (2002). O uso ameríndio do caapi. En: BC Labate, WS Araújo (Eds.), *O uso ritual da ayahuasca* (pp. 37-68). São Paulo: Mercado de Letras

40. MacRae E (1992). Guiado pela lua: xamanismo e o uso ritual da ayahuasca no culto de Santo Daime. São Paulo: Brasiliense
41. MacRae E (2000). El Santo Daime y la espiritualidad brasileña. Quito: Abya Yala
42. Madera LM (2009). Visions of Christ in the Amazon: the gospel according to ayahuasca and Santo Daime. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 3(1), 66-98
43. Maués RH (1994). Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. En: PC Alves, MC Minayo (Eds.), *Saúde e doença: um olhar antropológico* (pp. 73-81). Rio de Janeiro: FIOCRUZ
44. Maués RH (2005). Técnicas corporais de cura espiritual: semelhanças, diferenças, significados. *Revista de Ciências Sociais*, 36(1/2), 97-104
45. Méndez M (2009). Ayahuasca: medicina amazónica en el debate. Entrevista al chamán Rumi, detenido por usar ayahuasca en rituales de sanación. *Uno Mismo*, 239, 28-33
46. Metzner R (Ed.) (2006). *Sacred vine of spirits: ayahuasca*. Rochester, VT: Park Street Press
47. Muratorio B (1991). *The life and times of Grandfather Alonso: culture and history in the Upper Amazon*. New Brunswick, Canada: Rutgers University Press
48. Namba M, Neumann EJ (Eds.) (2004). *Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. Santa Barbara, CA: ABC Clío
49. Naranjo C (2012). *Ayahuasca: la enredadera del río celestial*. Barcelona: Ediciones La Llave
50. Naranjo P (1986). La ayahuasca en la arqueología ecuatoriana. *América Indígena*, 46(1), 117-127
51. Ott J (2000). *Pharmacothéon: drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: La Liebre de Marzo
52. Ott J (2013). Yagé chamánico: ni sacramento religioso, ni tampoco remedio contra la “dependencia química”. En: BC Labate, JC Bouso (Eds.), *Ayahuasca y salud* (pp. 433-457). Barcelona: La Liebre de Marzo
53. Peluso D (2014). Ayahuasca’s attractions and distractions: examining sexual seduction in shaman-participant interactions. En: BC Labate, C Canvar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 231-255). New York, NY: Oxford University Press
54. Reichel-Dolmatoff G (1975). *The shaman and the jaguar; a study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia, PA: Temple University Press
55. Reichel-Dolmatoff G (1978). *Beyond the milky way: hallucinatory imagery of the Tukano Indians*. Los Angeles, CA: UCLA
56. Reichel-Dolmatoff G (1981). *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago, IL: University of Chicago Press
57. Samorini G (2001). *Los alucinógenos en el mito: relatos sobre el origen de las plantas psicoactivas*. Barcelona: La Liebre de Marzo
58. Sánchez C, De Loenen BK, Bouso JC (2015). Imagine you are a judge: ayahuasca in the courtroom. *MAPS Bulletin*, 25(1), 13-17
59. Schultes RE, Hofmann A (2000). *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica
60. Spruce R (1873). On some remarkable narcotics of the Amazon valley and Orinoco. *Ocean Highways, Geographical Magazine*, 1, 184-193
61. Taussig M (1987). *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press
62. Tupper KW (2008). The globalization of ayahuasca: harm reduction or benefit maximization? *International Journal of Drug Policy*, 19(4), 297-303
63. Tupper KW (2009a). Ayahuasca healing beyond the Amazon: the globalization of a traditional indigenous entheogenic practice. *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs*, 9(1), 117-136
64. Tupper KW (2009b). Entheogenic healing: the spiritual effects and therapeutic potential of ceremonial ayahuasca use. En: JH Ellens (Ed.), *the healing power of spirituality: how faith helps humans thrive* (Vol. 3, pp. 269-282). Westport, CT: Praeger
65. Villavicencio M. (1858). *Geografía de la República del Ecuador*. New York, NY: R. Craigshead
66. Winkelman M (2005). Drug tourism or spiritual healing? Ayahuasca seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 209-218
67. Zelada V (2015). *Adaptación cultural de la religión brasileña Santo Daime al contexto de Santiago de Chile*. Disertación de licenciatura no publicada, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile