

COLECCIÓN COGNICIONES

Estados Modificados de Consciencia

Dirigida por
Josep M^a Fericgla

Ayahuasca y salud

Beatriz Caiuby Labate, José Carlos Bouso (Eds.)

Título
Ayahuasca y salud

Primera edición
Marzo 2013

Diseño gráfico y maquetación
Bárbara Pardo

Impresión y encuadernación
Service Point F. M. I., S. A.

Depósito Legal
B.8141-2013

ISBN
978--84-92470-25-9

La Liebre de Marzo, S.L.
Apartado de Correos 2215 E-08080 Barcelona
Fax. 93 449 80 70
espejo@liebremarzo.com
www.liebremarzo.com.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*A Pedra Branca y sus caminos.
A Coslos y sus gentes.*

AGRADECIMIENTOS

A Fernando Pardo, editor de *La Liebre de Marzo*, por su excelente disposición a publicar este libro desde que le presentamos el índice con los resúmenes, y por apoyar y creer en este proyecto.

Al Dr. Josep Maria Fericgla, director de la colección Cogniciones, por haber aceptado la publicación de este libro para su colección Cogniciones.

A todos los autores de este libro.

A Clancy Cavnar, por la pintura «Ayahuasca Caduceus».

A Igor Domsac, por el diseño gráfico digital realizado sobre la pintura de Clancy.

A Luisa Elvira Belaunde, Rafael Guimarães dos Santos, Isabel Santana de Rose, Jean Langdon, Matthew Meyer, Brian Anderson, Harold W. González, Sandra Carolina Portela García, Renato Sztutman, Stelio Marras, Santiago López Pavillard, Walter Moure, Mauricio Fiore, Pedro Cesarino, Ilana Goldstein, Adriana Calabi, Jonathan Ott, Rick Doblin, Mauro Almeida, Sylvia Caiuby Novaes, Moacir Biondo, Egidio Pandolfo, Jimmy Weiskopf y colegas del CIDE Región Centro, Aguascalientes, México. Así como los colegas del Centre d'Investigació de Medicaments (CIM-Sant Pau), por los intercambios intelectuales y aspectos diversos relacionados con el proceso de elaboración de este libro.

A los amigos que están, a los que se han ido y a los que vendrán.

ÍNDICE

PREFACIO: LA AYAHUASCA EN LA ENCRUCIJADA DE LOS SABERES Renato Sztutman.....	15
<i>CURA, CURA CUERPECITO</i> : REFLEXIONES SOBRE LAS POSIBILIDADES TERAPÉUTICAS DE LA AYAHUACA Beatriz Caiuby Labate y José Carlos Bouso	28
Primera parte: Shamanismo y Religión	
1. ENTREVISTA CON HERLINDA AGUSTIN, MUJER ONAYA DEL PUEBLO SHIPIBO-KONIBO Luisa Elvira Belaunde	48
2. DORMIDO, BORRACHO, ALUCINANDO: ESTADOS CORPORALES ALTERADOS A TRAVÉS DE LA AYAHUASCA EN LA AMAZONIA PERUANA Peter Gow	66
3. LA EFICACIA SIMBÓLICA DE LOS RITUALES: DEL RITUAL A LA «PERFORMANCE» Esther Jean Langdon	88
4. CONTROLAR LA FLUIDEZ DE LA FORMA: LA SANACIÓN CON EL USO DEL «NIXI PAE» («CIPÓ FORTE») ENTRE LOS CASHINAHUA Els Lagrou	120
5. TERAPIAS FRANCESAS Y CURANDEIRISMO SHIPIBO Rama Leclerc	143

6. CURA ESPIRITUAL, BIOMEDICINA E INTERMEDICALIDAD EN EL SANTO DAIME Isabel Santana de Rose	169
7. LOS NIÑOS DE LA REINA – AYAHUASCA Y EMBARAZO: UN INFORME PRELIMINAR Marlo Eakes Meyer y Matthew D. S. Meyer	193
8. ETNOMEDICINA HOASQUEIRA: LA TRADICIÓN DEL USO DE LOS NUEVE VEGETALES EN LA UNIÃO DO VEGETAL Denizar Missawa Camurça, Beatriz Caiuby Labate, Sérgio Brissac y Jonathan Ott	204
9. «SALUD, RIESGO Y USO RELIGIOSO» EN DISPUTAS POR EL ESTATUS LEGAL DEL USO DE AYAHUASCA: IMPLICACIONES Y DESENLACES DE PROCESOS JUDICIALES OCURRIDOS EN LOS ESTADOS UNIDOS Alberto Groisman	245
10. SUEÑO Y MIEDO EN UNA NOCHE DE VERANO André Viana	267
Segunda parte: Ciencia y Terapéuticas	
11. EFECTOS A LARGO PLAZO SOBRE LA SALUD MENTAL DEL CONSUMO RITUAL DE AYAHUASCA José Carlos Bouso, Josep Maria Fábregas, Sabela Fondevila, Débora González, Marta Cutchet, Xavier Fernández, Miguel Ángel Alcázar, Gregorio Gómez-Jarabo	275
12. EFECTOS DE LA AFILIACIÓN AL SANTO DAIME SOBRE LA DEPENDENCIA A SUSTANCIAS Beatriz Caiuby Labate, Rafael Guimarães dos Santos, Rick Strassman, Brian Anderson y Suely Mizumoto	302
13. EL CONSUMO DE AYAHUASCA EN EL DIVÁN: BENEFICIOS Y RIESGOS –ENTREVISTA CON EVELYN SILVEIRA Beatriz Caiuby Labate, Rafael Guimarães dos Santos, José Carlos Bouso e Isabel Santana de Rose	311

14. FARMACOLOGÍA DE LA AYAHUASCA: INVESTIGACIONES CON VOLUNTARIOS MEDIANTE ENSAYOS CLÍNICOS Jordi Riba y Manel J. Barbanoj	319
15. POSIBLES RIESGOS ASOCIADOS AL CONSUMO DE AYAHUASCA Rafael Guimarães dos Santos	325
16. AYAHUASCA CONTRA VIOLENCIA: ESTUDIO DE UN CASO DE ASESINATO Ede Frecska	339
17. MOMENTOS DE «INSIGHT», SANACIÓN Y TRANSFORMACIÓN: UN ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO COGNITIVO Benny Shanon	348
18. EL ACOMPAÑAR EN LAS TERAPÉUTICAS DE TRADICIÓN INDÍGENA AMAZÓNICA PERUANA Walter Moure	377
19. EXPERIENCIA DE UN TRATAMIENTO CON AYAHUASCA PARA LAS DROGODEPENDENCIAS EN LA AMAZONIA BRASILEÑA Xavier Fernández y Josep Maria Fábregas	392
20. CAMBIOS EN EL PERFIL DE VALORES TRAS UNA EXPERIENCIA CON AYAHUASCA Josep Maria Fericgla	424
21. YAJÉ CHAMÁNICO: NI SACRAMENTO RELIGIOSO, NI TAMPOCO REMEDIO CONTRA LA «DEPENDENCIA QUÍMICA» Jonathan Ott	433
21. POSTFACIO: IMPACTOS ANTROPOLÓGICOS DE LOS INVISIBLES MODERNOS Stelio Marras	458
SOBRE LOS AUTORES	472

PREFACIO: LA AYAHUASCA EN LA ENCRUCIJADA DE LOS SABERES

Renato Sztutman

Ayahuasca y salud representa, antes que nada, un paso importante para el ejercicio de simetrización de los diferentes conocimientos sobre el tema. Aquí se reúnen puntos de vista heterogéneos bajo el intento de conocer la agencia de la Ayahuasca (poción compuesta generalmente por la mezcla de una liana, *Banisteriopsis caapi*, con las hojas de un arbusto, *Psychotria viridis*; y también conocida como hoasca, daime, yagé, entre otros) y, de ese modo, demarcar sus potencialidades terapéuticas. No sería exagerado afirmar, teniendo en vista la lectura del conjunto de los textos, que se ha puesto en riesgo una especie de jerarquía epistemológica, que defiende la superioridad incuestionable de la ciencia moderna frente a los saberes locales. Prácticas de conocimiento biomédicas –descritas por los investigadores y clínicos dedicados a delinear nuevas formas de terapia– son puestas lado a lado con las prácticas de conocimiento indígenas y religiosas descritas por antropólogos, por ayahuasqueros y por los propios indígenas.

Ya no les es posible a los agentes de la biomedicina, al menos a aquellos que se inclinan a estudiar las propiedades de una sustancia tan intrigante como la ayahuasca, desdeñar lo que los nativos e investigadores de las ciencias humanas tienen para decirnos. Simétricamente, nativos e investigadores –nótese, inclusive, la actual preeminencia de investigadores nativos– pasan a interesarse en ello, de formas y por razones diversas, que involucran su aceptación en un contexto urbano, por aquello que las ciencias biomédicas pueden ofrecer. En pocas palabras, *Ayahuasca y salud* hace hincapié en que, ante el impulso por conocer los efectos de esta pócima psicoactiva –tal vez mejor definida como enteógena o psico-integradora, ya que se quiere huir del adjetivo «alucinógeno», que remite a ilusiones, a percepciones destituidas de objeto–, se hace urgente un esfuerzo de diálogo

y colaboración entre investigadores nativos y académicos, entre las ciencias humanas (destacando a la antropología) y las ciencias biomédicas. Y si este diálogo y esta colaboración no lograran ser plenamente alcanzados en las páginas siguientes –no debemos olvidar la problemática del lenguaje–, por lo menos sus bases están aquí expuestas. Es sobre ellas que este prefacio debe meditar, aunque todavía muy tímidamente, ya que el autor de éste es solo un espectador distante de los apasionantes debates interdisciplinarios sobre la Ayahuasca, los cuales exigirían una atención más pormenorizada de los conocimientos clínicos y biomédicos. Mi entrada en este debate, cabe destacar, viene por las puertas de la etnología amerindia, esta rama del saber focalizada en los saberes indígenas.

La recopilación está dividida, con fines heurísticos, en dos partes: «Chamanismo y religión» y «Ciencia y terapéuticas». Por un lado, tenemos las visiones de los pueblos indígenas y de las religiones ayahuasqueras, estas últimas comprendiendo desde poblaciones caucheras y ribereñas de la selva amazónica (que se pueden llamar caboclas o inclusive «mestizas») hasta el ambiente de grandes ciudades sudamericanas, norteamericanas y europeas. Es necesario tener en mente el alejamiento de las religiones ayahuasqueras con relación al sustrato chamánico indígena, que no conoce organización institucional del tipo iglesia y no separa los planos como los de cura y agresión. Las religiones ayahuasqueras brasileñas tratan de atender, en mayor o menor grado, exigencias tanto del catolicismo popular como de ciertos criterios propios de la modernidad de la terapia y del derecho. En otra parte de la recopilación tenemos visiones de la ciencia experimental moderna, en especial de la rama biomédica, que apunta a la investigación de las propiedades farmacológicas de la sustancia en cuestión, así también como de sus efectos en el organismo (sobre todo en el sistema nervioso) y en la mente humana, lo que por cierto contribuiría en la elaboración de terapéuticas eficaces para el tratamiento de diversos trastornos. El gran desafío de los autores que están ahí implicados parece ser el de reflexionar sobre la relación entre el cerebro y la mente, entre los aspectos neurobiológicos y los aspectos propiamente psicológicos (que por su parte, acaban confundándose con los sociales). Pero eso se da de diferentes maneras, muchos de los autores se distancian en cierto modo de la perspectiva biomédica para reflexionar sobre psicoterapias en consonancia con prácticas tradicionales. Ese es el caso, por ejemplo, de la propuesta de Walter Moure, que busca, por medio de la etnopsicología, resonancias entre la clínica winnicottiana y aquella de los chamanes amazónicos.

El punto fuerte de esta recopilación consiste, por lo tanto, en atinar sobre el hecho de que, para que el conocimiento deseado sobre las potencialidades te-

rapéuticas de la ayahuasca sea alcanzado y para que el prejuicio y la ignorancia con relación al uso de esta sustancia sean combatidos (lo que nos lleva inevitablemente hacia el debate político del antiprohibicionismo), estas dos partes no pueden mantenerse monolíticas y estancadas. Los aspectos biológicos no pueden estar dissociados de los aspectos sociales; y los aspectos psíquicos tienen que ser repensados delante de esa imposibilidad de purificación de los polos opuestos. Es preciso que se establezca entre las dos partes un trabajo de colaboración, y eso no debe significar una convergencia necesaria, sino una reflexión sobre la pluralidad epistemológica y ontológica, como han insistido los exponentes de la nueva Antropología Simétrica, la que pone en jaque al abismo entre ciencias duras, aquellas que estudian la Naturaleza, lo Inmutable, y ciencias humanas, aquellas que estudian el Espíritu, la Cultura, las variaciones¹.

No por casualidad gran parte de los artículos de la primera parte está escrita por antropólogos. Con algunas importantes excepciones. Una de ellas está firmada por un periodista y escritor, que ofrece un relato subjetivo de una experiencia amazónica ocurrida en las inmediaciones del Rio Branco (Acre, Brasil) a comienzos del siglo XXI, conducida por indios Cashinahua y vivida por jóvenes urbanos (entre los cuales está incluido el autor de este prefacio, fuertemente impactado por las visiones oníricas y por el duelo de cantos que producían todas aquellas sensaciones y imágenes). También están el artículo firmado por el secretario nacional del Cefluris (brazo mayor del Santo Daime), focalizando el diálogo de esta religión ayahuasquera con el saber biomédico; el artículo escrito por dos antropólogos, un químico y un biólogo sobre el compuesto de nueve vegetales consumido hasta recientemente por los adeptos de la União do Vegetal (UDV); así también como la entrevista con una curandera Shipibo, realizada por la antropóloga peruana Luisa Elvira Belaunde. Es sintomático (y bienvenido) que el libro se abra con esta entrevista, evidenciando el lugar de esta curandera como sujeto de conocimiento, de la misma forma que lo es una psiquiatra como Evelyn da Silveira, dedicada al estudio de los efectos neuropsicológicos de la ayahuasca, y también entrevistada especialmente para este volumen.

Herlinda Augustin es el nombre de la referida curandera (*onaya*, en shipibo), que tiene cincuenta y cinco años, siete hijos, y se ocupa no solamente de los pacientes shipibo, sino también de gente de la región (caucheros y ribereños), habitantes de ciudades de la selva peruana, como Pucallpa, y también turistas

1. Hago referencia al trabajo de Bruno Latour, *Jamais fomos modernos* (São Paulo: Ed. 34, 1994), y también a la apropiación de la idea latouriana de simetría por Eduardo Viveiros de Castro e Marcio Goldman en el «Manifiesto Abaeté» (http://abaete.wikia.com/wiki/Manifiesto_Abaet%C3%A9)

que van hasta la selva en busca de experiencias de autoconocimiento. Las palabras de Herlinda, que conoce a los blancos desde hace tiempo, consisten en una actualización muy particular del chamanismo ayahuasquero regional, que involucra a pueblos indígenas y caboclos, todos ellos enredados en una historia de explotación debido a los ciclos económicos predatorios, como lo fue el del caucho en la región subandina.

Herlinda, que vive entre la aldea y la ciudad, se convirtió en una curandera bastante procurada en la región debido a la reconocida eficacia de sus cantos de cura. Ella cuenta que aprendió a cantar durante sus dietas –procedimientos basados en el consumo repetido de ciertas sustancias, así como en rígidas prescripciones alimenticias y comportamentales–, y que este aprendizaje consiste básicamente en la posibilidad de ver otra realidad, aquella del mundo de los espíritus. El habla de Herlinda se aleja de una noción de cura de una explicación meramente fisiológica u orgánica, a la cual estaríamos habituados. Con ella, vemos a la cura inscribiéndose en el vasto campo de relaciones entre los humanos y los seres del cosmos, relaciones engendradas en el trabajo ritual chamánico.

Las palabras de Herlinda ceden lugar para reflexiones de tres antropólogos americanistas –Peter Gow, Esther Jean Langdon y Els Lagrou, refiriéndose respectivamente a los Piro (bajo Urubamba, Perú), los Siona (Putumayo, Colombia) y los Cashinahua (alto Purús, Acre y Perú). El desafío abarcado por estos investigadores es el de no distanciarse de la experiencia indígena, y ésta no puede ser comprendida si está disociada de ciertos aspectos ontológicos y epistemológicos, que se remontan a las relaciones entre humanos y no-humanos, las nociones particulares de corporalidad y espiritualidad. Y en este punto nos distanciamos radicalmente de la experiencia moderna y, más específicamente, biomédica, que toma la cura en términos exclusivamente orgánicos. Parece ser un punto pacífico en los estudios americanistas recientes que la experiencia indígena con la ayahuasca no puede ser comprendida fuera de una mitología que le atribuye humanidad (intencionalidad y agencia) a determinadas plantas –lo que Philippe Descola conceptualizó como «animismo»²– y de una praxis chamánica que supone la posibilidad de revivir este tiempo mitológico por medio de metamorfosis rituales. En lo que se refiere a este último aspecto, estamos en el terreno de lo que Eduardo Viveiros de Castro denominó «perspectivismo»³. Lo que llamamos «estados modificados de consciencia», trance o éxtasis, los pueblos indígenas, por medio del chamanismo, muchas veces

2. Descola, Philippe. *Par delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005.

3. Viveiros de Castro, Eduardo: «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena», en:

asociados al uso de sustancias (aunque no necesariamente), tienden a comprender una conmutación de perspectivas, como posibilidad que tiene lo humano de descubrirse no-humano, de ver a los no humanos –los animales, las plantas– como humanos. Si la ayahuasca puede ser considerada, desde el punto de vista chamánico, como gente, es porque eso se remite a una larga tradición mitológica que pertenece a los pueblos subandinos, y porque, en el momento del éxtasis, puede aparecer a sus consumidores sea en la forma de una inmensa sucuri (anaconda) cromática, dueña de todos los patrones gráficos y, por tanto, de todas las visiones, sea en la forma de una linda mujer seductora, «señora» ayahuasca, entidad a quien se debe respetar y con quien se debe negociar.

Si las terapéuticas indígenas parecen guiarse por preceptos radicalmente diversos de aquellos que inspiran las prácticas biomédicas, sobre todo por estar pautadas en una acepción extra-orgánica del cuerpo y por valorizar la experiencia subjetiva de la interacción sobre la que se basa toda la ritualización de la cura (*healing* y no *curing*, como reflexiona Langdon), eso no significa la imposibilidad de diálogos, conexiones y colaboraciones entre ellas. La aproximación entre curanderos shipibo y terapeutas franceses es el tema de análisis de Rama Federica Leclerc. Si los curanderos Shipibo terminan por radicalizar su posición de detentadores de los saberes de la selva y del uso de las plantas, con intención de ser respetados por los occidentales y ofrecerles servicios a ellos, los franceses tratan de apropiarse de las prácticas indígenas para implementarlas en sus terapias. Ambas partes están obligadas a revisar sus posiciones, dejarse afectar unas por las otras, sin que por eso tengan, no obstante, que renunciar a aspectos fundamentales que orientan sus prácticas. Este tránsito de conocimientos no es nada fuera de lo común hoy en día. Existe tanto un interés creciente de los diferentes segmentos de la sociedad moderna por los conocimientos indígenas (incluyendo ahí desde terapeutas alternativos hasta la gran industria farmacéutica y los peligros de biopiratería que esta estimula) como una apreciación de este hecho por los indígenas, que pasan a buscar beneficios financieros y para la salud, organizándose de tal modo que puedan proteger sus conocimientos y extraer del mercado beneficios para sí mismos.

Las religiones ayahuasqueras, por su parte, no pueden ser pensadas fuera de ese contexto de interfaz entre el mundo chamánico y el mundo urbano, repleto de expectativas modernas. Si estas religiones hubieron de brotar en la región subandina de la selva amazónica del encuentro entre chamanes indígenas e in-

Chaparro, Adolfo y Schumacher, Christian (eds.). *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: Universidad del Rosario – Instituto Colombiano de Antropología y Historia, 2003.

migrantes pobres del nordeste de Brasil, adeptos al catolicismo popular y a las religiones afrobrasileñas, éstas enseguida se diseminaron por los ambientes urbanos, pasando a sobreponerse y a competir tanto con religiones como con terapéuticas hegemónicas. Actualmente, las religiones ayahuasqueras que se hacen notar en América del Sur y en el mundo por su enorme variabilidad tienen que vérselas con diferentes desafíos, por ejemplo, la lucha por la legalidad del consumo de una sustancia de efecto psicoactivo. Si en lugares como Brasil el uso de la ayahuasca está permitido cuando tiene fines «ritualístico-religiosos» (en los Estados Unidos se observa lo mismo pero solo con relación a la União do Vegetal y una vertiente del Santo Daime en el estado de Oregon) su uso terapéutico no está reglamentado. El sistema jurídico interviene para definir el lugar de estas religiones en la sociedad y para apartar la religión de la medicina, el saber cosmológico del terapéutico. En este sentido, como pone en evidencia el artículo de Alberto Groisman sobre el debate que se desencadenó con la UDV en los Estados Unidos, en cuanto el status religioso es tomado como punto pacífico, lo mismo no puede decirse sobre las nociones como «salud» y «riesgo», objetos de negociación y disputa en procesos criminales. Las religiones ayahuasqueras tropiezan frecuentemente con la expectativa moderna de que para que se establezcan las prácticas biomédicas –conjunto que se quiere dotado de una racionalidad propia– se hace necesario barrer toda ocurrencia de charlatanismo. Según esta perspectiva, las prácticas ayahuasqueras serían consideradas como incapaces de curar en el sentido estricto del término por no operar con causas suficientemente objetivas, por abusar de técnicas de sugestión, imaginación e influencia. Les resta, en este escenario, la lucha por la legitimación, que consiste en crear conexiones entre el horizonte chamánico y el católico, al cual se ven agarradas para más allá del discurso de la tradición, y las exigencias de la modernidad, pautadas en una ciencia experimental que busca extraer toda intencionalidad del mundo natural para alcanzar causas objetivas y que conforma una biopolítica imbuida en la tarea de regular cuerpos individuales y poblaciones y, así, cuidar por la salud de todos.

El dilema vivido por estas religiones de cómo producir conexiones entre lo tradicional y lo moderno es interminable, pues así son estas conexiones. Lo interesante, vemos en la segunda parte de este libro, es que este dilema se coloca también en discusiones realizadas por psiquiatras, biólogos, farmacólogos y psicólogos, entre otros. Cuanto más pretenden expandirse estas religiones, más conexiones tienen que producir, no pudiéndose mantener al margen del diálogo con instancias médicas y jurídicas; sino que tienen que firmar un compromiso

con la ciencia y con la política modernas. Un caso bastante significativo es el de la União do Vegetal (UDV) que posee actualmente cerca de quince mil participantes esparcidos por casi todos los estados brasileños y también en países extranjeros como Estados Unidos y España. No habrá sido por casualidad que investigaciones de cuño científico hayan sido desarrolladas con el apoyo de esta entidad; un ejemplo de esto es el Proyecto Hoasca, realizado en los años 1990 por integrantes de las universidades de Brasil y Finlandia, teniendo como objetivo investigar los efectos psiquiátricos y neuropsicológicos de la ayahuasca en adeptos de UDV. Este proyecto reunió un conjunto de investigadores unidos por la idea de que el descubrimiento de los mecanismos neuroquímicos de acción de la ayahuasca podría significar un gran avance para el futuro de la medicina y de la psiquiatría. Un despliegue reciente de ese proyecto –una investigación con adolescentes de la UDV– es discutido en este volumen por la psiquiatra Evelyn da Silveira. Todas esas formulaciones, es necesario destacar, interesan directamente a los miembros de la UDV.

El artículo escrito a ocho manos por Deizar Missawa Camurça, Beatriz Caiuby Labate, Sergio Brissac y Jonathan Ott (biólogo, antropólogos y químico, respectivamente) refleja ese impulso de crear conexiones entre dimensiones tradicionales y modernas. Aquí está narrada la interesante historia del compuesto de nueve vegetales, adicionados a la ayahuasca o «vegetal» (ayahuasca), que estaría dotado de diversas propiedades terapéuticas, pero que habría caído en desuso desde 2001 debido a un recelo de los propios miembros de la UDV por recibir eventuales acusaciones de curanderismo. Evitar tal acusación, la corrobora, según la filósofa Isabelle Stengers, con la exigencia moderna de que es necesario separar la imaginación de la racionalidad, lo espiritual y lo corporal⁴. Así, los miembros de la UDV siguen destacando el carácter curativo de la ayahuasca, pero la cura en cuestión que se restringe a un ámbito propiamente espiritual. Los autores, en un esfuerzo interdisciplinario, retoman ese saber oficioso de los nueve vegetales, fuertemente enraizados en conocimientos botánicos de poblaciones indígenas y caboclas, para investigar sus propiedades farmacológicas y, por lo tanto, terapéuticas. Sus conclusiones no son absolutas, teniendo en cuenta la dificultad de establecer las propiedades de cada uno de los vegetales, pero indican un camino de investigación capaz de restituirle la legitimidad no solo espiritual, sino también somática a la ayahuasca. Luego, ese propósito va directamente al encuentro del proyecto de la UDV, que intenta efec-

4. Stengers, Isabelle. «Le médecin et le charlatan». En: Nathan. Thobie & Stengers, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Paris: Synthélabo, 1995.

tuar la separación entre lo físico y lo espiritual, separación mucho menos evidente en otras religiones ayahuasqueras como la Barquinha y ciertos segmentos del Santo Daime.

Un conjunto de textos incluidos aún en esta primera parte de la recopilación aborda la eficacia de las terapéuticas por medio de la ayahuasca para tratar de lo que se acordó llamar psicopatologías o simplemente síntomas psicosomáticos. Este tema volverá bajo el aporte biomédico y experimental en la segunda parte. ¿Evitar el curanderismo implica dejar de lado el papel de la ayahuasca en el tratamiento del área de la salud mental? ¿Es posible pensar la potencialidad de las terapias con ayahuasca, por ejemplo la «reducción de daños», medio para la recuperación de dependientes? Cuestiones como estas parecen desafiar los estudios contemporáneos sobre la ayahuasca. Mientras tanto, parece que todavía no encontramos soluciones para promover verdaderamente la interfaz entre el conocimiento espiritual y el saber biomédico. Algunos análisis presentes en este libro desmontan los «prejuicios médicos», por ejemplo, el de Marlo y Matthew Meyer, que aclaran que desde el punto de vista nativo no existen problemas con relación al consumo de la ayahuasca durante el embarazo. Muchos de estos análisis destacan el potencial terapéutico de la ayahuasca, procurando establecer un compromiso entre las concepciones religiosas y científicas, lo que resulta en situar la cura en el campo psicosomático. Un compromiso análogo es descrito por Isabel de Rose, que se inclina sobre la experiencia de la comunidad do Céu de Mantiqueira (una iglesia asociada al Cefluris), autodefinida como un centro de cura. De Rose identifica en esta experiencia, no tanto una síntesis por la noción de cura psicosomática, sino más un caso de intermedicinalidad, en el cual la práctica daimista-espiritual y la biomédica-científica no entran en contradicción, dando lugar a superposiciones dinámicas que no raramente abren brecha a controversias.

La segunda parte de la recopilación está dedicada, sobretodo, a investigaciones en el área biomédica –incluyendo ahí a la psicofarmacología, la psiquiatría, las neurociencias, etc. Nótese también la presencia de textos que transitan por el dominio de la psicología cognitiva y del psicoanálisis, escapando del área biomédica, pero integrando el campo de la salud y de la clínica. Discutir las premisas que orientan estos textos, y que están basadas en metodologías de la observación, experimentación y análisis bastante específicos, es algo que escapa a mis competencias. Me gustaría, no obstante, tejer algunas pocas consideraciones que nos conducirán al cierre de este prefacio. Nótese, antes que nada, el carácter comprometido que surge de estas investigaciones, lo que las apro-

xima todavía más a las investigaciones antropológicas sobre las religiones ayahuasqueras. El intento común de los autores aquí reunidos parece ser el de suplir la carencia de las investigaciones sobre los efectos de la ayahuasca para la salud humana, carencia que ha ayudado a mantener el estigma de «droga» proyectado en las sustancia consumida y las acusaciones de charlatanismo. Lo importante, en el caso de los investigadores del área de la salud y de la biomédica, es revelar las propiedades y los efectos de la ayahuasca de modo que pueda apuntarse el potencial terapéutico de esa sustancia, sin perder de vista los posibles daños que ella pueda acarrear, pero que pueden ser contorneados mediante la investigación científica y acompañamiento adecuado.

No parece bastar para esos investigadores las evidencias empíricas traídas por antropólogos en argumentos, como los de que los consumidores de ayahuasca interpretan los efectos del ritual como curativos. Bajo este punto de vista biomédico es necesario ir más allá de la dimensión ritualística, aun cuando ésta sea considerada como un factor importante debiendo ser incorporada ciertamente a las nuevas terapias. En consonancia con la cosmopraxis científica, esos investigadores prosiguen por la experimentación, observando reacciones en diversos tipos de personas (consumidores a largo plazo, debutantes, drogodependientes, religiosos, mujeres embarazadas, niños, laicos, etc.) por medio de entrevistas, acompañamientos y exámenes psicológicos y físicos, o bien investigando aisladamente la composición farmacológica de la sustancia y su acción en el organismo humano, sobretodo en el sistema nervioso. Con relación a este último aspecto, se destaca el artículo de Jordi Riba y Manel Barbanoj, del Centro de Investigación del Medicamento del Hospital de Sant Pau, en Barcelona. Estos investigadores, tal vez poco conocidos entre los adeptos de la cultura psicodélica y del universo ayahuasquero a pesar de su amplia trayectoria científica, son responsables de gran parte del conocimiento biomédico que disponemos sobre la neurofarmacología de la ayahuasca. Teniendo en cuenta que sus trabajos se encuentran publicados solamente en revistas especializadas, incluir este artículo en esta recopilación significa poner a disposición investigaciones de punta para el público más amplio interesado en lo que denominé desde el comienzo como la «agencia de la ayahuasca».

En líneas generales, el conjunto de textos poco homogéneo, que constituye esa segunda parte, apunta a que es posible extraer del uso de la ayahuasca beneficios para la salud, alejando la idea de que la sustancia puede significar una fuerte amenaza, aunque no dejan de hacerse excepciones, por ejemplo, en relación al uso simultáneo con determinados medicamentos y otras sustancias

químicas –tal como lo advierte el psicofarmacólogo Rafael Guimarães dos Santos. En suma, lo que se defiende es la posibilidad de constituir un consumo seguro de ayahuasca, garantizado por una serie de investigaciones de carácter científico. Los beneficios extraídos de la ayahuasca estarían, según buena parte de los investigadores, focalizados en el campo de la salud mental, aunque la recurrencia de las neurociencias y de la psicofarmacología no dejan de borrar las fronteras entre mente y cuerpo. En cierto modo, podríamos decir que la acción de estas ciencias tiene incidencia sobretudo en esta región de fronteras, que por cierto, suscita cuestiones espinosas para las ciencias biomédicas. Este conjunto de textos yuxtapone, por lo tanto, diferentes perspectivas sobre ese campo por así decirlo híbrido que es la salud mental, obligándonos a reflexionar una vez más sobre la propia noción de salud. Si la Organización Mundial de la Salud (OMS) propone desde 1978, ir mas allá de una perspectiva medicalizante, esto no significa que nociones como la de «bienestar psico-social» estén libres de mal entendidos. Psiquiatras, psicofarmacólogos, psiconeurólogos, psicocognitivistas, etnopsicoanalistas... todos ellos operan en conjunto para definir lo que vendría a ser esos beneficios para la salud mental, esa manera de producir este bienestar psico-social. Por cierto, las definiciones manejadas no son unánimes ni convergentes; una vez más, yo no podría ir más allá en este punto, dado que se escapa absolutamente de mi competencia. Se habla de disminución de cuadros de depresión y pánico, de autoconocimiento por medio de *insights* durante las visiones, de técnica de acompañamiento terapéutico, y también de la posibilidad de prevenir comportamientos violentos. Se habla también de drogodependientes (sobre todo de sustancias como el alcohol, la cocaína y la heroína), lo que inserta el uso de la ayahuasca en un debate vasto y polémico sobre la «reducción de daños».

El artículo de Jonathan Ott, aunque está en esta segunda parte de la recopilación, desestabiliza con certeza los parámetros hasta entonces empleados para referirse a la salud mental y a la salud en general. Se refiere irónicamente a la idea de combatir «drogas» con otras «drogas», como en el caso de terapias con dependientes por medio de sesiones con ayahuasca. Para este investigador, que partió de la química orgánica, pasando por la botánica, para lanzarse a un debate interdisciplinario, todavía estamos inmersos en maniqueísmos, por ejemplo, aquel que separa las sustancias psicoactivas en «buenas» y «malas», las primeras dotadas de propiedades terapéuticas, las segundas, una amenaza a la salud individual y colectiva, «drogas». Además, eso sería incurrir en una especie de «chauvinismo farmacológico». Ott positiviza la ambigüedad contenida en el tér-

mino griego *pharmakon* (al mismo tiempo remedio y veneno) y reivindica la valoración de otras sustancias tan importantes como la ayahuasca en las terapias indígenas –el tabaco y la coca, esta última rara vez citada por su «uso ritual», mucho menos curativo; por el contrario, está enfatizada por el poder de causar dependencia y favorecer el narcotráfico. Dejarse llevar por esos razonamientos sería, según Ott, incurrir en dogmatismos, y la ciencia moderna no estaría libre de ellos. Para Ott, en suma, tanto el aparato jurídico como las prácticas biomédicas sacrifican la potencialidad de las sustancias psicoactivas al definir, con criterios de poca reflexión, nociones de daño y beneficio para la salud e incluso los límites de lo que llamaríamos salud mental.

Bajo el tono provocador de Ott, podríamos pensar que una actitud política frente a la cuestión expuesta no sólo consiste en demostrar las potencialidades terapéuticas de la ayahuasca, sino también en desconfiar sobre discursos hegemónicos sobre la salud, sobre la salud mental, y sobre la división siempre recurrente entre lo mental (espiritual) y lo orgánico. Esto nos lleva a las reflexiones finales de Stelio Marras en el postfacio, que nos invitan a pensar sobre los ecos de la constitución moderna (la separación entre la naturaleza y la cultura, y, por consiguiente, entre el cuerpo y la mente, imaginación y racionalidad) en el debate en torno a las posibilidades terapéuticas de la ayahuasca. Además, un esfuerzo de simetrización de saberes, evocado al comienzo de este prefacio, cuestionaría inmediatamente la constitución moderna, lo que no significa invalidarla. En suma, si nos tomásemos verdaderamente en serio lo que los pueblos indígenas, caboclos y muchos adeptos de religiones ayahuasqueras tienen que decir sobre las terapias propiciadas por la ayahuasca tendríamos que desestabilizar muchas de nuestras certezas, sobre todo aquellas que separan radicalmente naturaleza y cultura, cuerpo y mente, salud física y salud mental, propiedades de las sustancias y la acción ritualística, etc. Pues simetrizar es establecer una situación de paridad epistemológica entre saberes diversos, lo que significa tener en consideración las diferencias entre las prácticas del conocimiento en cuestión, no para declarar su inconmensurabilidad, ni para someterlas a un tribunal de la Razón supuestamente imparcial, sino para examinar posibilidades de colaboración. Si hay algo que debe ser desestabilizado en el seno de las ciencias modernas –en el caso, de las ciencias biomédicas, dado que al parecer, otras ciencias, como la Física, ya se habrían dado cuenta de esto– es el hecho de que una descripción unificada de todas las cosas tal vez no sea sostenible. El impacto causado por las prácticas de conocimiento chamánicas y religiosas reside en el hecho de que operan con la multiplicidad de mundos, de

ahí se hace posible comprender esta abertura para incorporar saberes distintos. Los crecientes malentendidos, así como la frustración moderna de no alcanzar jamás esa descripción unificada, no deben excluir el diálogo, ni tampoco la búsqueda de terapias más eficaces. Al final, es posible extraer consecuencias pragmáticas de diferentes prácticas de conocimiento, aunque estas no apunten a una convergencia total.

Para terminar, me gustaría evocar otro proyecto de diálogo y colaboración simétrica entre los saberes diversos. Para ello propongo un desplazamiento del campo de la salud hacia el de la educación por medio de las reflexiones muy afinadas del antropólogo Mauro Almeida sobre un proyecto para la Universidad de la Selva, a ser implementado en el campus avanzado de la Universidad Federal de Acre en el municipio de Cruzeiro do Sul, alto Juruá (Acre, Brasil). Nótese que Almeida es tanto un crítico del relativismo cultural estricto (y de la idea de que los saberes locales son inconciliables) como de la empresa de someter la diversidad de saberes a una razón de canónica universal. Para Almeida, si no es posible establecer convergencias absolutas, tampoco es posible vivir en un mundo sin diálogos, en que las partes puedan prescindir de la posibilidad de su transformación y de la imaginación de mundos alternativos⁵.

Pero volvamos a la analogía que quisiera estudiar con el proyecto para la Universidad de la Selva, situada en esa efervescente región donde fueron gestadas las religiones ayahuasqueras. Dada la urgencia de investigaciones sobre la riquísima biodiversidad de esa región, que incluye una gran variedad de especies psicoactivas, se ha buscado reunir a investigadores académicos por un lado, e indios, trabajadores del caucho, ribereños, por el otro. El objetivo más inmediato es buscar tanto resultados prácticos para la región como estrategias de manejo ambiental, protección de los saberes tradicionales contra la piratería, entre otras cosas. Y el medio para alcanzarlo residiría en un nuevo concepto de universidad, en el cual el conocimiento sería producido a doble mano. Los científicos entrarían en contacto directo con los Maestros de la selva y sus saberes específicos sobre el ambiente en el que viven. Al mismo tiempo que los Maestros de la selva pasarían a participar en experimentos científicos, lo que no estaría separado del cuidado con la protección de los conocimientos adquirieron desde un tiempo inmemorial.

5. Según Mauro Almeida: «la noción de principios inmutables de la Razón [puede ser] substituída por la racionalidad dialéctica e histórica, que tiene no obstante como invariante la aplicación variable de los principios da la Razón». «Relativismo antropológico e objetividade etnográfica», en: *Campos* (3). Curitiba: UFPR, 2003; p. 25.

Almeida, que participó activamente de la formulación de este proyecto dado su conocimiento profundo de la región y sus habitantes, garantiza que «la idea (en juego allí) es la del pluralismo epistemológico, es la de reconocer la diversidad de modo que genere conocimientos para toda la humanidad»⁶. La utopía realizable de este proyecto para la Universidad de la Selva, cuyo resultado esperado aún está por venir, y que no deja de presentar dificultades de implantación por cuenta de la resistencia política y epistemológica del sector científico-académico, puede ser tomada como horizonte (aunque utópico) para pensar en esta colaboración, evocada por las grietas entre los textos aquí reunidos, entre chamanismo indígena y caboclo, religiones ayahuasqueras, psicoterapias y ciencias biomédicas. Colaboración difícil, pero que tiene todo para generar nuevas posibilidades terapéuticas para la humanidad, nuevas bases para pensar sobre problemas relativos a la salud. Tenemos que agradecer a la antropóloga Beatriz Caiuby Labate y al psicólogo José Carlos Bouso, organizadores de esta recopilación, por el impulso loable de fomentar ese diálogo y esa conexión entre mundos y conocimientos diversos.

6. «Em defesa da florestania», entrevista con Renato Sztutman, realizada en noviembre de 2006. Revista electrónica *Trópico* (<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2849,2.shl>).