

Ayahuasca, Contexto Ceremonial y Sujeto. Análisis del *Set* and *Setting* a Partir de un Grupo Uruguayo de Terapias Alternativas

Ayahuasca, Ceremonial Context and Subject. Analysis of the *Set* and *Setting* in an Uruguayan Group of Alternative Therapies

Ismael Apud*

Universidad de la República
Montevideo, Uruguay

Resumen

A partir de la década de 1990s comienzan a aparecer en Uruguay los primeros grupos religioso/espirituales vinculados al uso de un poderoso enteógeno, la ayahuasca. En el presente artículo describiremos brevemente la emergencia de uno de estos grupos, enmarcada en un contexto de transnacionalización religiosa. Describiremos las transformaciones que suponen el pasaje del contexto curanderil de origen al entorno urbano de Montevideo, capital de Uruguay. Posteriormente analizaremos desde un punto de vista cognitivo-histórico-cultural la incidencia del contexto ceremonial en la experiencia enteogénica, bajo un marco conceptual de cognición distribuida. Finalmente nos enfocaremos en el sujeto participante y su incidencia en la experiencia visionaria. Nos centraremos en la hipótesis de que, a un mayor grado de experiencia en las ceremonias de ayahuasca (variable independiente), los participantes son capaces de una mayor “integración mental” de la experiencia visionaria (variable dependiente), tanto durante como después de la ceremonia. Para ello utilizamos la escala psicométrica *Hallucinogen Rating Scale*, buscando correlacionar el grado de experiencia e involucramiento con variables psicológicas como volición, somatoestesia y percepción.

Palabras clave: ayahuasca, Uruguay, HRS, *set and setting*, cognición distribuida.

Abstract

In the 1990s ayahuasca started its appearance in Uruguay, with the first religious and spiritual groups related to this powerful entheogen. In this article we will briefly analyze the arrival of one of these groups, in a transnational religious context. Then, we will analyze from a cognitive, historical and cultural approach, the relationship between the ritual context and the entheogenic experience, using a distributed cognition framework. Finally, we will focus on the participant and how his/her characteristics affect the visionary experience. Our hypothesis is that, with a higher degree of experience (independent variable), the individuals are capable of a higher “mental integration” of the visionary experience (dependent variable), during and after the ceremony. We will use the *Hallucinogen Rating Scale*, trying to find correlations between degree of experience and psychological variables such as volition, somatoesthesia, and perception.

Keywords: ayahuasca, Uruguay, HRS, *set and setting*, distributed cognition.

Received: February 14, 2014

Accepted: July 7, 2014

Introducción

La ayahuasca es un compuesto psicoactivo constituido generalmente por la mezcla de dos plantas. Por un lado, la *banisteriopsis caapi*, liana amazónica cuyos principios activos son la harmina, harmanila y tetrahydroharmina. Por otro lado, la *Psychotria viridis*, arbusto selvático cuyo principio activo es la N,N dimetiltriptamina, más comúnmente conocida por su abreviación, el DMT. Este compuesto sería central en el brebaje, en tanto interactúa sobre los mecanismos de neurotransmisión serotoninérgicos, siendo el factor central en las experiencias visionarias del compuesto. Los compuestos de la B. caapi son esenciales en tanto inhiben la descomposición intestinal del DMT, por lo que la ingesta oral de ambas plantas es necesaria para obtener los efectos psicodélicos (Gable, 2006).

La etimología de la palabra ayahuasca proviene del quechua, y su significado es “liana de los espíritus” o “liana de los muertos” (*aya* = espíritu, alma, persona muerta; *waska* = liana) (Labate, Goulard, Fiore, MacRae & Carneiro, 2008). Dada su amplia utilización a lo largo del Amazonas, su nombre varía de diversas maneras de acuerdo a la tradición que se trate: en Colombia se utiliza el término de la lengua tukano *yagé* o *yajé*, en Ecuador es utilizado también el término *natém*, de los Shuar; en Brasil la iglesia del Santo Daime la denomina *Daime* (refiriendo al santo que habita la bebida) y la Uniao do Vegetal *hoasca*, adaptación del término quechua a la lengua portuguesa. Si bien su consumo se origina en las tribus de la cuenca amazónica, la popularización del culto en occidente se produce con la aparición de las ceremonias en contextos urbanos a partir de los años ochenta, así como la fundación de iglesias espiritistas del lado brasileiro, a lo largo del siglo XX (Labate et al., 2008).

En la década de los noventa comienzan a aparecer en Uruguay este tipo de religiones y terapias alternativas, a través de la iglesia brasileira Santo Daime así como de grupos “neoayahuasqueros” vinculados a redes de nuevas modalidades de espiritualidad y terapias alternativas (Apud, Sanchez & Scuro, 2013). Dentro de estas nuevas modalidades se encuentra el grupo estudiado en la presente investigación, enmarcado en un centro de terapias alternativas y de nuevas espiritualidades. El centro se define a sí mismo como un centro de sanación, trabajo experiencial y exploración de la conciencia (Apud, 2013b). Allí se trabaja desde distintas tradiciones como el

Kundalini-Yoga, la medicina china, la respiración holotrópica de Grof, la terapia individual y las ceremonias de ayahuasca del vegetalismo amazónico (conjunto de prácticas curanderiles del Alto Amazonas peruano).

Analizar la llegada de la ayahuasca al Uruguay implica pensar en redes de intercambio transnacionales, donde se produce un constante flujo de personas, creencias, símbolos y ayahuasca. En nuestro caso específico vemos como se produce un encuentro entre el curanderismo peruano amazónico y prácticas terapéuticas enmarcadas en el paradigma terapéutico “holístico”. Se trata de una asimilación del vegetalismo amazónico a las redes místico-esotéricas, reformulado de acuerdo a las concepciones terapéuticas de la “Nueva Era” y a una readaptación de las ceremonias ayahuasqueras a las necesidades y las demandas de una población urbana, más cercanas a la introspección, al *insight* y a los problemas existenciales. La articulación entre los centros holísticos y el curanderismo amazónico suponen distintos procesos de re-semantización, negociación y traducción cultural, donde, a través de nodos comunes, resignificaciones y transformaciones, se articulan ambas trayectorias culturales, construyendo una modalidad de legitimación común.

En el presente artículo problematizaremos la incidencia en el contexto del uso ceremonial de ayahuasca de lo que hace décadas Leary (2005) y Zinberg (1984) denominaron *set and setting*, profundizando en dicha idea bajo una concepción de cognición distribuida. Posteriormente nos enfocaremos en el participante, bajo la hipótesis de que a un mayor grado de experiencia en las ceremonias de ayahuasca (variable independiente), los participantes son capaces de una mayor “integración mental” de la experiencia visionaria (variable dependiente), tanto durante como después de la ceremonia. Para ello utilizamos la escala psicométrica *Hallucinogen Rating Scale*, buscando correlacionar el grado de experiencia e involucramiento con variables psicológicas como volición, somatoestesia y percepción.

El diseño ceremonial desde una perspectiva de cognición distribuida

Las ceremonias de ayahuasca del centro estudiado poseen un diseño característico del vegetalismo amazónico. Ya a fines de los sesenta la antropóloga Marlene Dobkin de Ríos describía las sesiones de ayahuasca de los suburbios

urbanos de Iquitos en una forma bastante similar a las utilizadas actualmente en centros de Montevideo (Dobkin de Rios, 1973, 1992). Las sesiones ocurren siempre en la noche; se realizan en un lugar oscuro, donde los participantes se sientan en el suelo recostados contra la pared, con un abrigo, agua, y algún recipiente para los efectos eméticos de la planta. La sesión dura toda la noche y los participantes deben permanecer allí hasta el final de la misma. Es común la utilización de *icaros* -cantos sagrados-, aunque en modelos más urbanizados suelen incluirse otros elementos, como instrumentos musicales o cantos de diversas procedencias.

Los participantes de las ceremonias suelen llegar por medio de redes sociales informales -el clásico “boca a boca”-, en forma similar a la que Uribe (n.d.) describe en Colombia bajo el concepto de “redes emergentes” para el caso de las “tomas de yajé”, y que María Julia Carozzi (1993, 2000) describe en Argentina como “redes sumergidas” para el caso de la New Age. Éstas redes sociales informales están conformadas por sujetos con determinado perfil socio-cultural de clase media y un nivel educativo alto, con una demanda de espiritualidad vinculada a la denominada “nebulosa mística-esotérica” (Champion, 1995), en la que cada sujeto participa sin perder su “individualidad”, siguiendo los principios de la importancia de la “experiencia personal” y del *do-it-yourself* propios de movimientos como la “Nueva Era” u otros movimientos producto de la modernidad tardía.

Es un lugar común dentro de los centros ayahuasqueros hablar de “diseño” a la hora de definir el conjunto de disposiciones espaciales, reglas y elementos que configuran la ceremonia. El diseño varía de grupo en grupo. Así, mientras el Santo Daime utiliza una sala iluminada, con fotos, arreglos, música, un himnario religioso, y un baile repetitivo, en el caso del centro estudiado se siguen los lineamientos básicos de la tradición vegetalista, con los participantes recostados en el suelo, una sala sin iluminación por fuera de la natural, y la utilización de cantos e instrumentos musicales. En nuestro caso particular, el *setting* ceremonial vegetalista es readaptado a las necesidades locales a través de la introducción de distintos elementos y pautas. Tenemos por ejemplo la utilización de instrumentos y cantos de diversas procedencias culturales, que varían de ceremonia en ceremonia y no son utilizados en el vegetalismo tradicional. También el uso de espacios de cierre, integración y participación colectiva, donde la lectura del ritual

en clave “psicoterapéutica” adquiere mayor visibilidad (Apud, 2013a). La resignificación del ritual, y la reformulación de su diseño en términos psicológicos, supone la elaboración de una “religiosidad metafórica” (Hervieu-Leger, 2005) característica del proceso general de secularización. Bajo esta resemantización del campo ritual, los fenómenos vivenciados durante la ceremonia son traducidos bajo categorías psicológicas usándose términos como los de “proyección”, “catarsis”, “inconsciente”, “resistencias”, “insight”, entre otros.

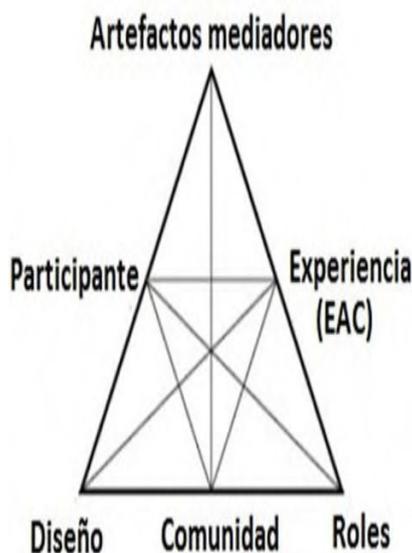
El diseño es una variable o factor determinante en la experiencia “psicodélica”, aunque también lo son las características propias del individuo, en tanto sujeto psicológico con una trayectoria propia, vinculada a estilos de creencias, ritos, y modos culturales de “cuidado de sí”. No existe entonces una experiencia natural o “cruda”, sino que las vivencias de los participantes están determinadas por lo que usualmente se denomina *Set and setting*, y que involucra tanto las trayectorias individuales como lo que podríamos denominar “dispositivo ritual”, siendo la sustancia psicoactiva un dispositivo tecnológico más en el diseño (Apud, 2015). Usamos el término tecnología en su concepción amplia, definiendo la misma como todo artefacto humano que permite una mediación con la realidad, sea externa, sea psíquica. Para ello nos gustaría introducir en nuestro análisis de la ceremonia el concepto de cognición distribuida, en tanto creemos ofrece una gran potencia heurística para entender, en términos cognitivos, las experiencias ceremoniales en tanto Estados Alterados de Conciencia.

Según Hollan, Hutchins y Kirsh (2000), las teorías de la cognición distribuida parten de la deslocalización de la cognición fuera de los límites del cerebro y el individuo, y su extensión hacia procesos más amplios, que incluyen el cuerpo, el lenguaje y los artefactos tecnológicos. Se abocan a la investigación de la actividad humana en su ambiente natural -y no solamente en las condiciones artificiales del laboratorio-, dado que desde esta perspectiva se vuelve necesaria la inclusión de metodologías que abarquen contexto y medio social, para poder analizar cómo se articulan y se transforman mutuamente las estructuras cognitivas internas y externas, y cómo incide el medio cultural en los procesos cognitivos. La cognición distribuida supone el abandono de un modelo exclusivamente centrado en el individuo, extendiendo los procesos mentales hacia afuera, a un contexto social y cultural, dado que tanto

tecnología material como simbólica son producto de una sociedad, con sus vínculos de cooperación y competencia, con su historia y con una propia ecología artefactual. Los artefactos abarcarían tanto herramientas (mediación orientada hacia fuera) como símbolos (mediación orientada hacia adentro).

Cole y Engeström (1993) plantean el concepto de cognición distribuida bajo un enfoque histórico-cultural, abarcando un conjunto de factores que componen lo que los autores denominan “sistemas de actividad”, unidad de análisis para el estudio del comportamiento humano. Es un sistema de relaciones históricamente situado, entre individuos y medio cultural, unidad de análisis que permite romper con la noción del sujeto epistémico clásico, que no integra los factores históricos. Nuestro interés ha sido el de trasladar este modelo cognitivo de entender la actividad humana al campo del ritual religioso. Para ello redefinimos el modelo de sistema de actividad de acuerdo a la especificidad del ritual en tanto actividad humana situada histórica y culturalmente y distribuida en un contexto específico, tal y como se expresa en la Figura 1 (Apud, 2013a).

Figura 1. Reformulación del modelo de Cole y Engeström para el análisis de las ceremonias de ayahuasca.



La relación sujeto-objeto es sustituida por la relación del participante con su experiencia ceremonial, en tanto ésta última es el objeto de conocimiento y la realidad a la cual se quiere acce-

der. Los artefactos mediadores involucran tanto aquellos utilizados por el curandero que dirige la ceremonia, como el conjunto de símbolos que integran el sistema de categorías nativo en forma explícita o espontánea. Las reglas sociales serían en nuestro caso las prescripciones propias del diseño ceremonial, que se vinculan directamente con los roles de cada uno de los participantes. La comunidad implica una red informal de relaciones en la que en su concepción amplia se encuentra incluido también el centro, y la presencia de distintos participantes en la ceremonia.

El triángulo es analítico, y discrimina heurísticamente aspectos de la ceremonia que naturalmente se encuentran en forma indisociable. Por ejemplo, es imposible pensar el diseño sin tomar en cuenta la diferencia de roles entre el director de la ceremonia y los participantes. Sin embargo, tanto los roles adjudicados como las características de los participantes exceden el espacio del diseño ceremonial, por lo que tampoco es posible subsumir los mismos y sus determinaciones en términos de diseño. La separación de los elementos nos permite entender el sistema de actividad como totalidad de una acción cognitiva que no se encuentra solamente en los límites del cerebro o del sistema nervioso central, sino que se distribuye a través de diversas tecnologías sociales.

Los artefactos mediadores involucran tanto tecnología material (instrumentos), sonora (cantos), corporal (danzas), como símbolos públicos y personales. También podríamos considerar a la ayahuasca en tanto artefacto o, al decir de Eduardo Vaina Vargas (2008) en tanto “objeto socio-técnico”, vinculado a un contexto de consumo. Todos estos “artefactos cognitivos”, provocan lo que Beyer (2009) denomina una “cacofonía sinestésica de perfumes, humo de tabaco, silbidos y cantos”. Desde un punto de vista cognitivo, la sinestesia se ofrece como concepto clave a la hora de entender el mecanismo de acción de los cantos, las fragancias y los sonajeros, en tanto arsenal que el curandero utiliza para provocar distintos efectos en el participante.

Los fenómenos sinestésicos (del griego *syn*=unión, *aesthesis*=sensación) involucran la capacidad de asociar dos sensaciones de distintos sentidos, de poder “ver sonidos”, o percibir sabores en las palabras; suponen una especie de cruzamiento entre vías sensoriales distintas. Es bastante común durante los efectos de sustancias psicotrópicas, así como en epilepsias del lóbulo temporal. También ha sido

relacionada con fenómenos místicos como la supuesta percepción del aura (Milán et al., 2012), o con las ceremonias de ayahuasca (Apud, 2013a; Beyer, 2009; Dobkin de Ríos, 2009; Fotiou, 2010; Luna, 1986). Según Luis E. Luna (Luna, 1986) los vegetalistas son maestros de la sinestesia, capaces incluso de llegar a producir visiones colectivas entre los presentes, a través de la fuerza poética de los cantos y silbidos. Benny Shanon (2010) propone el uso sinestésico de psicodélicos como un factor clave a la hora de entender el origen del arte en la historia de la humanidad. Para François Demange (2002), los fenómenos sinestésicos pueden ocurrir incluso sin la presencia del uso de plantas psicoactivas, solo con el mero uso de cantos y formas “puras” de trance.

El participante: aplicación de una escala psicométrica

De todas maneras, la incidencia del *setting* no es absoluta ni unívoca. Para el caso de la relación del curandero/chamán/director de ceremonia con el participante, no deja de instalarse esa situación de alteridad recíproca, que Michael Taussig (1993) denomina “conocimiento social implícito” y que se constituye en tanto imaginario articulado entre ambos, a través de una miscelánea de elementos que se conjugan y alternan en una relación dialógica con sus flujos e inestabilidades (los cantos del curandero, la narrativa del participante, las purgas, las limpiezas, etc.). El arte performático del curandero involucra múltiples modalidades de interacción, no necesariamente vinculadas a símbolos o discursos, sino a la utilización de todo tipo de artefactos, que producen cambios en las experiencias visionarias y corporales del participante, y que remiten a articulaciones asimétricas en el imaginario de ambos, a través de sentidos e imágenes, tanto compartidas como privadas, relacionadas con trayectorias culturales propias de cada sujeto. Desde esta perspectiva, si bien la articulación entre curandero y paciente es de suma importancia, también existe cierta asimetría en la relación, y en última instancia, la experiencia del participante no puede explicarse solamente por la influencia del *setting* o del curandero.

Por ejemplo, si bien el diseño o *setting* es un factor fundamental y determinante en el tipo de experiencia de los participantes durante la ceremonia, existe también una gran variabilidad determinada por las características de cada

participante, de modo tal que individuos presentes dentro de una misma ceremonia pueden tener experiencias completamente distintas. Esta variabilidad se relaciona con un sujeto psicológico, que a su vez no puede ser divorciado de una trayectoria histórico-cultural personal, y que en el contexto ceremonial varía en suma medida, involucrando distintos aspectos: características psicológicas relacionadas con la personalidad básica, procesos de socialización primarios y secundarios, sistemas simbólicos y de categorización, trayectorias religiosas o espirituales vinculadas a modalidades místicas, dogmáticas y/o psicologizadas de religiosidad y prácticas espirituales. Esto último incluye la familiaridad del practicante con prácticas religiosas, espirituales o terapéuticas, adquiriendo especial relevancia la experiencia vinculada a ceremonias con enteógenos, y específicamente con ayahuasca. El conjunto de estos aspectos configuran una trayectoria personal que influye determinantemente en el transcurso de la ceremonia, e involucra habilidades tácitas del participante en el manejo de ciertos procesos cognitivos, como el cultivo de imágenes mentales (Noll, 1985), y el desarrollo de una inteligencia existencial (Tupper, 2002) durante y luego de la ceremonia.

Podríamos decir que las experiencias y vivencias de cada participante en las ceremonias estarán determinadas en suma medida por su trayectoria dentro de este tipo de “dispositivos rituales”. Por ejemplo Richard Noll (1985) propone dos fases en el cultivo de las imágenes mentales en las prácticas chamánicas. En la primera fase de vivacidad (*vividness*) el novicio aprende a bloquear el ruido externo y a poder concentrarse en el quehacer visionario, de modo que puede visualizar cada vez con más claridad imágenes y visiones. Una vez que el novicio es capaz de experimentar imágenes más vívidas, comienza una segunda fase de control (*controlledness*), donde se pone en juego la habilidad del control de la experiencia. Ambas fases no son necesariamente sucesivas, pueden yuxtaponerse. Kenneth Tupper (2002) utiliza la noción de una inteligencia existencial postulada por Gardner y su concepción de inteligencias múltiples (Gardner, 1983), para postular la importancia de los enteógenos en el desarrollo de este tipo de inteligencia, tomando en cuenta que siempre debe considerarse las cuestiones relacionadas a los sistemas culturales en que se encuentran inmersos, y la dirección y guía en el proceso.

Método

Podría decirse entonces que existe un aprendizaje en el uso de enteógenos, de modo que un mayor grado de experiencia en ceremonias permite un mejor manejo de la experiencia psicodélica de acuerdo a los fines o propósitos personales. En la presente investigación se puso a prueba esta hipótesis, a través de una escala psicométrica en un diseño no experimental *ex-post facto*. También se utilizaron entrevistas semi-dirigidas que indagaron en aspectos cualitativos de la experiencia. Si bien sus resultados no serán expuestos en el presente artículo, el lector puede recurrir a la investigación completa, en Apud (2013a).

La escala aplicada fue la *Hallucinogen Rating Scale* (HRS), diseñada por Rick Strassman para cuantificar los efectos subjetivos de la administración de DMT intravenoso y facilitar la investigación neurofarmacológica. Se utilizó el HRS bajo el permiso del autor, quien brindó acceso a su versión traducida al español, a través de Jordi Riba, quien tradujo la escala al español para realizar diversos experimentos con ayahuasca. La escala ha sido utilizada en distintos diseños experimentales, no restringiéndose a su intención inicial de medir los efectos del DMT, sino que también ha sido utilizada en otros psicoactivos, como ayahuasca, LSD, ketamina, psilocibina. En el caso del uso de HRS en investigaciones sobre ayahuasca, tenemos por ejemplo su inclusión en estudios sobre efectos psicológicos y fisiológicos atípicos en humanos (McKenna, 2004), sobre efectos subjetivos y cardiovasculares (Riba *et al.*, 2003), como datos complementarios en el estudio de los cambios de la actividad cerebral eléctrica durante los efectos del psicodélico (Riba, Anderer, Jané, Saletu & Barbanoj, 2004), en el estudio de correlaciones entre efectos subjetivos y fisiológicos (Riba *et al.*, 2006), estudios sobre tolerabilidad y efectos subjetivos (Riba, Rodríguez-Fornells & Strassman 2001), entre otros. Su confiabilidad ha sido evaluada por Riba *et al.* (2001) mostrando valores de confiabilidad en cuatro de las seis escalas (las excepciones fueron intensidad y volición).

La muestra consistió en 18 sujetos (ocho hombres, diez mujeres), con una edad promedio de 37,7 años, en un rango de los 27 a los 58 años. En cuanto al nivel de estudios, la gran mayoría se trata de individuos con formación terciaria completa y con un nivel de ingresos medio/altos sin el cuál sería difícil pudieran acceder a este tipo de actividades, dado los costos que se manejan en el centro. Se trata de una

población habituada a servicios psicoterapéuticos, proclive al análisis y a la introspección para la solución de sus problemas personales. La muestra fue subdividida en tres grupos de acuerdo al grado de experiencia, tomando como factores la cantidad de ceremonias y la frecuencia de asistencia a las mismas (ver Tabla 1). También se tomó en cuenta los años de participación en el centro, aunque tanto éste como los dos primeros aspectos se encontraron fuertemente relacionados.

Tabla 1. Muestra compuesta por los sujetos de la ceremonia, agrupados según el grado de experiencia.

	Grupo Bajo (n=6)	Grupo Medio (n=6)	Grupo Alto (n=6)
Cantidad de ceremonias	0-3	5-10	15-55
Frecuencia	1-2 por año	2-4 por año	5-12 por año

Luego de la ceremonia con ayahuasca, se le dio a cada uno de los participantes el *HRS*, que mide los efectos psicotrópicos subjetivos relacionados con aspectos cognitivos de la experiencia. La escala consiste en 99 preguntas cerradas, relacionadas a 6 subescalas:

1. Somatoestesia: esta subescala mide efectos psicósomáticos, en tanto involucran la percepción del sujeto sobre su propio cuerpo. Las preguntas apuntan a los cambios en la salivación, sensación de peso corporal, temperatura corporal, los clásicos “temblores internos”, náuseas, sensación de separación del cuerpo.

2. Afecto: mide respuestas sensitivas y emocionales. Entre ellas encontramos ansiedad, miedo, excitación, risa, asombro, sensación de una fuerza superior, euforia, sentimiento de unidad con el universo, velocidad en los cambios de humor, sentimientos de soledad.

3. Volición: involucra la capacidad de interactuar voluntariamente con uno mismo y el medio. Abarca cambios en el control respiratorio, capacidad de seguir la secuencia de eventos, capacidad de centrar la atención, control sobre sí

mismo, capacidad de ubicarse en el espacio y el tiempo.

4. Cognición: mide modificaciones en los procesos de pensamiento y sus contenidos, como velocidad de los procesos mentales, sensación de caos, sentido del yo, cambios en la velocidad y calidad del pensamiento, sentido de realidad, percepción del tiempo, intuiciones o revelaciones, sensación de cordura o equilibrio mental.

5. Percepción: abarca tanto alteraciones en la percepción visual, como en la auditiva, gustativa, olfativa, la sensibilidad cutánea, y alucinaciones.

6. Intensidad: mide la fuerza de la experiencia en su conjunto, a través de indicadores como el tiempo de comienzo de los efectos, y la constancia o fluctuaciones de la misma.

Se partió de la hipótesis de que aquellos participantes más experimentados obtendrían distintas puntuaciones, bajo la idea de que poseían una mayor capacidad de integrar mentalmente la experiencia. Se definió integración mental como el grado de capacidad para asimilar cognitivamente las experiencias psíquicas, de forma coherente y significativa. Se tomaron como indicadores de una mayor capacidad de integración mental durante la ceremonia: i. una mayor capacidad volitiva, ii. una intensidad, afectividad y somatoestesia más controlada, iii. una perceptividad más discriminada. En términos de variable, la hipótesis suponía que existiría entonces una correlación positiva entre la variable independiente “grado de experiencia”, y la variable dependiente “integración mental”.

Resultados y discusión

Se realizó un análisis de varianza (ANOVA), en vistas de verificar si existían diferencias significativas entre los valores de los tres grupos. Para ello, primero se realizaron las pruebas de normalidad correspondientes, para establecer si era pertinente la utilización de una prueba paramétrica. Las pruebas de normalidad resultaron significativas para la mayor parte de los casos, con excepción de la variable volición para el grupo alto y la de percepción para el grupo medio.

En el caso del análisis de la varianza, en ninguno de los casos se presenta una diferencia

significativa, de acuerdo a lo considerado estadísticamente (ver Tabla 2). Esto nos lleva a preguntarnos hasta qué punto la homogeneidad de los tres grupos depende de las características de las variables intervinientes y no de las dificultades y limitaciones propias del diseño utilizado, donde no ha sido posible controlar variables como la dosis, y no ha sido posible establecer grupos de control o criterios controlados en la constitución de la muestra. También creemos que se encuentra en juego el efecto moderado del brebaje en el transcurso de la ceremonia, que muchos de los participantes catalogaron como “suave”, o “tranquilo”, lo cual pudo homogeneizar los efectos producidos, de modo que actuaran en los límites de lo “psicoactivo” que pueda llegar a ser un placebo.

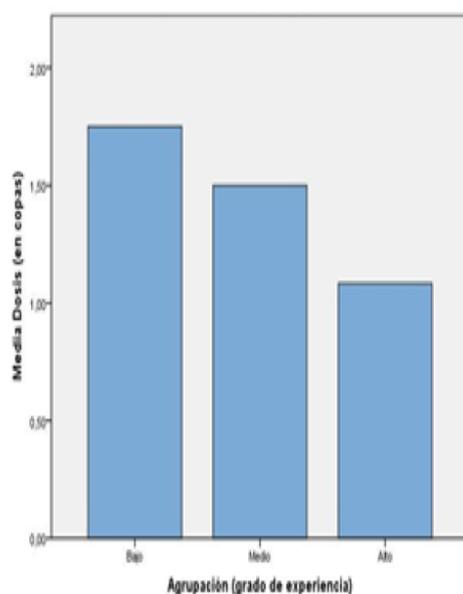
Tabla 2. Pruebas de normalidad y análisis de varianza para las distintas subvariables de la escala bajo los tres agrupamientos propuestos de acuerdo al grado de experiencia.

Subescala (HRS)	Pruebas de Normalidad			ANOVA (sig.)
	Grupo	Kolmogorov-Smirnov (sig.)	Shapiro-Wilk (sig.)	
Somatoestesia	Bajo	0.200	0.194	0,785
	Medio	0.200	0.312	
	Alto	0.200	0.953	
Afecto	Bajo	0.200	0.931	0,252
	Medio	0.200	0.556	
	Alto	0.200	0.657	
Percepción	Bajo	0.200	0.907	0,426
	Medio	0.035	0.013	
	Alto	0.200	0.620	
Cognición	Bajo	0.200	0.806	0,448
	Medio	0.200	0.527	
	Alto	0.200	0.465	
Volición	Bajo	0.200	0.251	0,114
	Medio	0.200	0.532	
	Alto	0.010	0.02	
Intensidad	Bajo	0.200	0.666	0,896
	Medio	0.096	0.120	
	Alto	0.140	0.106	

Otra posibilidad es la conjunción de las variaciones de la dosis, y un fenómeno que denominaremos “resistencia” o “grado de apertura” a la experiencia. Éste fenómeno pudimos registrarlo en reiteradas ocasiones y creemos resulta de gran importancia para entender lo sucedido. Es interesante como en una gran cantidad de oportunidades los efectos de la planta

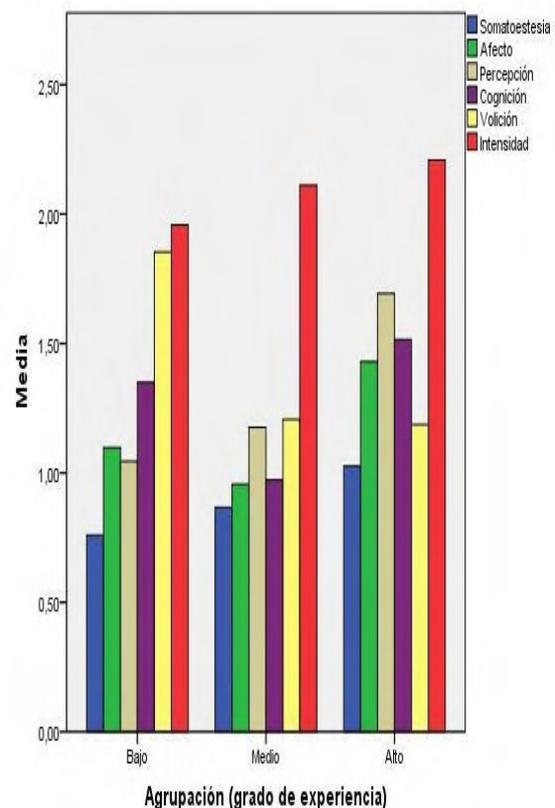
dependen de la predisposición psicológica del sujeto a “dejarse llevar”, a abrirse a la experiencia enteogénica. Muchos participantes en sus primeras experiencias alegan no haber experimentado efecto alguno, muchas veces debido a ciertas “resistencias” que no les permiten “soltarse” y “dejarse llevar” por la planta, por lo general vinculadas a cierto miedo, reticencia o ansiedad ante lo desconocido. Si bien es cierto que en muchos de los casos la no aparición de la experiencia visionaria se debe a un tema de dosis, y que si la dosis o concentración del brebaje es fuerte no hay manera que el participante pueda dejar de experimentar los efectos, también es cierto que es bastante común que los efectos de la planta sean ni muy fuertes ni muy suaves, entrando en una zona intermedia que permite la aparición del efecto “resistencia”. Si se toma en cuenta que los participantes de la ceremonia tomaron desde un mínimo de media copa a un máximo de 3 copas, entonces podemos decir que la incidencia de la dosis alterará en suma medida los datos registrados. En este caso en particular se manifestó además la opinión de los participantes de que la planta había sido “suave”, o que los “efectos habían sido leves”, lo cual llevó a muchas personas a repetir la dosis, algo que no hubiera pasado en caso que la planta hubiera “tomado más” a los participantes.

Figura 2. Grado de experiencia y media de dosis de copas.



Inesperadamente se encontró (ver Figura 2) que a menor grado de experiencia hubo una mayor repetición de la dosis. Lo habitual hubiera sido que al aumentar el grado de familiaridad con la experiencia, y al haber sido los efectos “suaves”, quizás el grupo de mayor experiencia fuera más osado en la repetición de la dosis. Sin embargo sucedió justamente lo contrario. Quizás se pueda conjeturar que la “resistencia psicológica” de los participantes con baja experiencia tuvo como repercusión la necesidad de una dosis mayor para lograr llegar a la misma intensidad de experiencia que los más experimentados. Si la conjetura es correcta entonces se hace evidente por qué no hubo diferencias estadísticas significativas en las subescalas del HRS. Pudo haber ocurrido una especie de “efecto de emparejamiento”, donde los participantes novicios, que experimentaron menos alteraciones –efecto “resistencia” mediante-, repitieron la dosis para lograr llegar a un estado similar a los más experimentados.

Figura 3. Histograma con los valores de las medias de cada subescala del HRS, agrupadas de acuerdo al grado de experiencia en el eje de las abscisas.



De todas maneras, a pesar de no haber encontrado diferencias significativas entre los grupos, si se analizan las tendencias de los resultados (ver Figura 3), pueden realizarse algunas conjeturas. Las subdimensiones de somatoestesia, percepción, intensidad y volición (ésta última se encuentra invertida), muestran un leve aumento a medida que pasamos de un grupo menos experimentado a uno con mayor experiencia. En el caso de volición y percepción, es de esperar que el grado de experiencia permita una mayor capacidad volitiva y una mayor riqueza perceptual (lo que Noll denominaba *controlledness* y *vividness* respectivamente). En el caso de los efectos somatoestésicos, su asociación resulta un tanto ambigua, como vimos anteriormente, pero quizás una mayor aparición de los fenómenos corporales se relacione a una menor resistencia, así como una “comprensión” de la importancia de los mismos en tanto limpieza o purga. En el caso de las variables afecto y cognición, puede observarse como el aumento no es progresivo, principalmente por los valores en el grupo medio, aunque de todas maneras, si se toman los grupos de menor y mayor experiencia, vemos una diferencia mayor para el último. En suma hay ciertas tendencias que muestran una ligera diferencia progresiva de acuerdo al grado de experiencia de los participantes, que podría estar indicando mayores capacidades cognitivas en el uso de la ayahuasca a medida que aumenta la familiaridad con este tipo de ceremonias. De todas maneras, se trataría solamente de una conjetura, ya que no encontramos diferencias estadísticamente significativas en las variables objeto de estudio.

En cuanto a los elementos simbólicos – indagados a través de las entrevistas posteriores a la ceremonia– no se observaron diferencias significativas entre los participantes de cada grupo, siendo por lo general catalogadas las experiencias en forma similar, bajo la denominación de “suaves”, con pocas excepciones. Fueron más frecuentes los efectos corporales como temblores internos, o bien efectos relativos a estadios más tempranos de la experiencia visionaria, como la presencia de fosfenos o imágenes icónicas. Por último, se analizaron los efectos “residuales”, en los días posteriores a la ceremonia. También en forma homogénea, los sujetos utilizaron adjetivos como “suave” o “tranquilo”, más allá de que fueran mencionados ciertos malestares físicos como contracturas, o una sensibilidad y emotividad mayor.

Cabe señalar que a medida que avanzaba el trabajo de campo, y tanto en la fase

exploratoria como en las entrevistas, las conversaciones informales, las observaciones y desde mi experiencia personal, la posibilidad de hablar de una “integración mental” desde las subescalas planteadas por el cuestionario se mostró un tanto problemática, principalmente dado que la validez de la relación entre el constructo y sus indicadores era un tanto ambigua en algunos de los casos. Por ejemplo, una menor puntuación en la subvariable somatoestesia, intensidad o afectividad, no se relaciona necesariamente con la capacidad de “integración mental”. De hecho, en algunos casos de participantes experimentados, existe cierta predisposición a llegar a experiencias “fuertes” o “intensas”, para lograr sacar un mayor provecho de la experiencia visionaria o de sus propiedades de limpieza o purga.

Conclusiones

Es a partir de la coyuntura histórica de los movimientos “contraculturales” de los años sesenta que surge el neochamanismo, así como nuevas modalidades de terapia y centros holísticos, enmarcados dentro de los cada vez más populares mercados simbólico/religioso/espirituales transnacionales. Es en los años noventa que los itinerarios ayahuasqueros comienzan a tomar fuerza y popularidad, principalmente a través de la de las iglesias brasileras, y la popularización del “neochamanismo” o “chamanismo urbano”. En Uruguay la ayahuasca llega a través de distintos grupos en los años noventa. En el caso del centro uruguayo estudiado, su aparición debe ser entendida bajo la conjunción de dos trayectorias. Por un lado, la de una propuesta terapéutica holística, enmarcada en la reivindicación de saberes alternativos. Por otro lado, los curanderos vegetalistas peruanos, que readaptan su oficio ante la creciente demanda de espiritualidad por parte de las redes místico-esotéricas transnacionales.

En el caso estudiado se trata de un diseño importado de las culturas ribereñas del Amazonas peruano y readaptado al contexto urbano, a las necesidades de su clase media, y a una atmósfera cultural de fuerte impronta “psi”. El modelo de “curación chamánica” resulta distinto en estas prácticas ceremoniales urbanizadas; no vemos a ese astuto curandero peruano con gran dominio tácito de técnicas psicológicas que describía Dobkin de Ríos (2009), al que acude la comunidad para distintos problemas sociales y síndromes culturales, bajo lo que la autora denomina “biología de la esperanza”. En el

setting urbano vemos una fuerte psicoterapeutización del diseño ceremonial, que quizás sea la causa de la frecuente recurrencia a categorías de la cultura “psi”.

En el presente artículo intentamos problematizar la incidencia del contexto y el sujeto (*set and setting*) en el uso ceremonial y terapéutico de la ayahuasca. Para ello propusimos un modelo de cognición distribuida, para luego centrarnos principalmente en la variable “grado de experiencia” -vinculada a la trayectoria “psiquedélica” personal del participante - y su incidencia en variables cognitivas que relacionamos con un posible aprendizaje en el manejo de la experiencia visionaria. Aunque los resultados no han mostrado diferencias significativas, y nuestras formulaciones no han podido superar el umbral de lo hipotético, hemos podido rescatar algunas conjeturas que bien pueden ser motivo de investigaciones posteriores, que den cuenta de los procesos cognitivos de aprendizaje a través del uso de enteógenos y su posible utilidad para el análisis del *self*.

Bibliografía

- Apud, I. (2013a). *Ceremonias de ayahuasca. Entre un centro holístico de Montevideo y el curanderismo amazónico peruano*. Buenos Aires: Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Lanús. Extraído el 3 de julio de 2015 desde: http://www.neip.info/downloads/Apud_Ayahuasca_Uruguay.pdf
- Apud, I. (2013b). El Indio Fantasmal es Recultado en la Ciudad. Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. *Cuadernos de Antropología Social*, 38, 57-83.
- Apud, I. (2015) Ayahuasca from Peru to Uruguay: ritual design and redesign through a distributed cognition approach. *Anthropology of Consciousness*, 26 (1), 1-27.
- Apud, I., Sanchez V., & Scuro J. (2013). Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en el Uruguay. *Anuario de antropología social y cultural en Uruguay*, 11, 55-70.
- Beyer, S. (2009). *Singing to the plants. A guide to mestizo shamanism in the upper amazon*. New Mexico: University of New Mexico Press.
- Carozzi, M. J. (1993). Tendencias en el Estudio de Nuevos Movimientos Religiosos en América: los últimos 20 años. *Sociedad y Religión*, 10/11.
- Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y Terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- Champion, F. (1995). Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. En: J. Delumeau (ed.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid: Alianza Editorial.
- Cole, M., Engeström, Y. (1993). Enfoque histórico cultural de la cognición distribuida. En G. Salomón (ed.), *Cogniciones Distribuidas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Demange, F. (2002). *Amazonian Vegetalismo: A study of the healing power of chants in Tarapoto, Peru*. Londres: University of East London.
- Dobkin de Rios, M. (1973). Curing with Ayahuasca in an Urban Slum. En M. Harner (ed.), *Hallucinogens and shamanism*. Nueva York: Oxford University Press.
- Dobkin de Ríos, M. (1992). *Amazon Healer. The life and times of an urban shaman*. Bridport: Prism Unity.
- Dobkin de Ríos, M. (2009). *The Psychedelic Journey of Marlene Dobkin de Ríos*. Toronto: Park Street Press.
- Fotiou, E. (2010). Working with “La Medicina”: Elements of Healing in Contemporary Ayahuasca Rituals. *Anthropology of Consciousness*, 23 (1), 6-27.
- Gable, R. S. (2006). Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmful alkaloids. *Society for the Study of Addiction*, 102, 24-34.
- Gardner, H. (1983). *Frames of Mind: the theory of multiple intelligences*. New York: Basic Books.

- Hervieu-Leger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hollan, J., Hutchins, E., & Kirsh, D. (2000). Distributed Cognition: Toward a New Foundation for Human-Computer Interaction Research. *ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, 2 (2), 174-196.
- Labate, B., Goulart, S., Fiore, M., MacRae, E., Carneiro, H. (2008). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Bahia: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Leary, T. (2005). *Start your Own Religion*. Oakland: Ronin Publishing.
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo Population of the Peruvian amazon*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International.
- Mckenna, D. J. (2004). Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges. *Pharmacology & Therapeutics*, 102, 111-129.
- Milán, E. G.; Iborra O., Hochel. M., Rodríguez Artacho, M. A., Delgado-Pastor, L. C., Salazar, E., González-Hernández, A. (2012). Auras in mysticism and synesthesia: A comparison. *Consciousness and Cognition*, 21, 258-268.
- Noll, R. (1985). Mental imagery cultivation as a cultural phenomenon: The role of visions in shamanism. *Current Anthropology*, 26 (4), 443-461.
- Riba, J., Rodríguez-Fornells, A., Strassman, R. (2001). Psychometric assessment of the Hallucinogen Rating Scale. *Drug and Alcohol Dependence*, 62, 215-223.
- Riba, J., Valle, M., Urbano, G., Yritia, M., Morte, A., & Barbanoj, M. (2003). Human Pharmacology of Ayahuasca: subjective and cardiovascular effects, monoamine metabolite excretion, and pharmacokinetics. *The Journal of Pharmacology and Experimental Therapeutics*, 306 (1).
- Riba, J., Anderer, P., Jané, F., Saletu, B., Barbanoj, M. (2004). Effects of the South American Psychoactive Beverage Ayahuasca on Regional Brain Electrical Activity in Humans: A Functional Neuroimaging Study Using Low-Resolution Electromagnetic Tomography. *Neuropsychobiology*, 50, 89-101.
- Riba, J., Romero, S., Grasa, E., Mena, E., Carrió, I., Barbanoj, M. (2006). Increased frontal and paralimbic activation following ayahuasca, the pan-Amazonian inebriant. *Psychopharmacology*, 186, 93-98.
- Shanon, B. (2010). The epistemic of ayahuasca visions. *Phenomenological cognitive Sciences*, 9.
- Taussig, M. (1992). *Un Gigante en Convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Tupper, K. W. (2002). Entheogens and existential intelligence: the use of plant teachers as cognitive tools. *Canadian Journal of Education*, 27 (4).
- Uribe, C. A. (n.d). "El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias". Extraído el 3 de julio de 2015 desde: <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/El%20yaj%C3%A9%20como%20sistemaemergente.pdf>
- Vargas, E. V. (2008). Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. En B. Labate, S. Goulart, M. Fiore, E. MacRae, H. Carneiro (ed.) *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: Edufa.
- Zinberg, N. (1984). *Drug, Set and Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use*. Londres: Yale University Press.

***Ismael Apud** es docente de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República (Uruguay), e Investigador del Sistema Nacional de Investigadores, Agencia Nacional de Investigación e Innovación (SNI/ANII, Uruguay). Actualmente se encuentra realizando el doctorado en "Antropología y Comunicación" en la Universitat Rovira i Virgili, (Tarragona, España). Es licenciado en Psicología y Licenciado en Antropología Social,

ambos títulos en la Universidad de la República. También es Magister en Metodología de la Investigación Científica, Universidad Nacional de Lanús, Argentina. Email: ismael.apud@gmail.com.