

Antropología y alucinógenos

Al cruce de los discursos

*Sébastien Petrie**

*La contribución que la antropología puede hacer al estudio del uso mundial de plantas que alteran la mente es demostrar la manera en que variables culturales —como el sistema de creencias, los valores, las actitudes y las expectativas— estructuran una de la experiencias más sugestivas de la humanidad.**

Dobkin de Ríos (1984: 4)

Las drogas siempre han estado y están presentes en la vida humana. Estas pueden presentarse en una infinidad de formas, como tabaco, café, *ayahuasca*, etc. El hombre vive con ellas; sin embargo, en ocasiones, no se da cuenta de su presencia. Se le presta mucha atención a aquello que no es aceptado, pero, cuando se habla de “alucinógenos”, la gente presta mucha atención, porque existe una fascinación por el conocimiento de este tipo de sustancias. Un hecho me hizo comprobarlo: yo estaba en Chavín de Huántar, departamento de Ancash, en la sierra norte del Perú, cuando un guía, que hablaba con un grupo de peruanos jubilados, empezó a hablar acerca de las plantas sagradas de Chavín, especialmente del San Pedro (*Trichocereus pachnoi*). Los turistas, quienes hasta entonces no mostraban mayor interés por el discurso del guía, cambiaron repentinamente sus rostros y empezaron a mostrar mucho ánimo por el asunto.

* Estudiante del doctorado de la Universidad de Montreal.

** “The contribution that anthropology can make to the study of the use of mind-altering plants throughout the world is to show how cultural variables such as belief systems, values, attitudes, and expectations structure one of the most subjective experience available to humankind” (Dobkin de Ríos 1984: 4).

¿Por qué estas drogas fascinan tanto a la gente? ¿Qué tienen estas que no tienen otras? ¿Son los efectos los que atraen a las personas? Las drogas están inmersas en todo un ambiente de romanticismo y de misterio. Algunas personas dicen que, bajo sus efectos, se puede ver otro mundo; otras afirman que se puede conocer el inconsciente. Cualesquiera sean los efectos que la gente adjudica a estas drogas, siempre tienen algo de mágico. El hombre sueña con lo que podría ver o aprender con esas plantas, pero son únicamente los efectos los que incitan a tomarlas pues no suelen tener un gusto agradable.

En la costa norte del Perú, la gente habla del San Pedro, un cactus alucinógeno utilizado mucho en esta zona. La gente habla del uso de esta planta; los antropólogos y arqueólogos, de su consumo actual y del que tenía en la época prehispánica. Además, cuando se camina en los mercados de Piura, Trujillo y Chiclayo, se puede observar, en los kioscos o puestos de plantas medicinales, la presencia del San Pedro. Cuando se escucha hablar del San Pedro, la gente se refiere a sus efectos y estos constituyen un tema interesante de analizar. Los chamanes tienen un discurso sobre los efectos; nosotros, los antropólogos, también. Esa es la razón que me llevó a escribir este artículo: el interés por conocer el discurso antropológico sobre los efectos de los alucinógenos. Pienso que este es posible de ser analizado de la misma manera que se hace con un discurso indígena.

Durante mi seminario de doctorado, he podido tener acceso a estudios sobre alucinógenos y he podido notar la importancia del discurso biomédico que explican los efectos. Este ensayo tiene como objetivo principal resumir lo que fue escrito sobre el tema. En segundo lugar, se intentará ampliar las primeras ideas que sobre este se tenían. Finalmente, con ayuda de información bibliográfica, se intentará la elaboración de una nueva perspectiva teórica para la interpretación de los efectos alucinógenos.

1. UN PROBLEMA DE DEFINICIÓN: LA DEFINICIÓN DE UN PROBLEMA

Son pocos los autores que se preguntan respecto de los términos empleados en los estudios sobre alucinógenos. Creo que resulta importante revisarlos para tener una idea clara de lo que se está estudiando. Antes de examinar el término *alucinógeno*, pienso que se debe revisar una palabra más general como *droga*.

[...] the discourse of "drugs" is no model for the often subtle uses of psychoactive substances either in the past or in those areas of the world where the plants are indigenous and traditional practices continue. (Sherrat 1995: 5)

La palabra *droga* tiene una connotación peyorativa y creo que sería preferible no usarla. Cabieses puede ayudar a una reflexión inicial sobre los “términos” utilizados para caracterizar a los alucinógenos.

Es un hecho conocido que, en principio, cualquier sustancia biológicamente activa puede, en determinadas circunstancias, perturbar la actividad mental y conducir hacia un juicio delirante, distorsionando la apreciación de la realidad. [...] Por esta razón, no puede hablarse específicamente de sustancias o de drogas capaces de producir alucinaciones a exclusión de todas sus otras propiedades, aunque es verdad que hay algunas sustancias vegetales cuya capacidad de generar un desequilibrio mental caracterizado por ilusiones, alucinaciones, estado de confusión, de despersonalización o de onirismo las coloca dentro del grupo que Deley ha definido como psicodislépticas. A este pertenecen las sustancias que se conocen en el habla social como drogas alucinógenas. (Cabieses 1987: 25)

El uso del término *alucinógeno* no es muy adecuado para entender el complejo fenómeno de los efectos de estas sustancias y sus interpretaciones. El término *alucinógeno* parece simplificar mucho el tema. En el contexto etnográfico, se observa que el proceso de alucinación no es la única consecuencia del uso de drogas; también se ve una marcada diferencia entre los diversos tipos de efectos.

Debemos hacer hincapié en un aspecto muy interesante del curanderismo en esta región, que se relaciona con los efectos producidos por determinados brebajes. Así, los curanderos distinguen la reacción que denominan “mareación” de aquellas que llaman “visión”. Según parece, muchas plantas son utilizadas tanto por sus efectos medicinales como por la cualidad de producir “mareación”, lo que no tiene carácter alucinatorio y lo designan “visión”. La “mareación” parece corresponder a un estado de cierta obnubilación de conciencia en cambio la “visión” es predominantemente alucinatoria. (Chiappe, Lemlij y Millones 1985: 72)

Además,

Los chamanes no emplean cualquier alucinógeno: se toma tal o cual vegetal para aprender tal o cual cosa o para obtener tal o cual resultado. Existe así toda una tipología de plantas; están en, primer lugar, aquellas que “hacen ver” y aquellas que “hacen viajar”; las que “enseñan” el arte de curar o de embrujar; las que “calientan” el cuerpo o que “acompañan”; las que “afinan y embellecen la voz” para seducir; las que “dan la fuerza”; las que “queman” las almas o que “cicatrizan” las heridas; las que “perfeccionan” y las que “reúnen”; por último, la que se intercambia: el tabaco. (Chaumeuil 1998: 135)

Mantener el término *alucinógeno* dificultaría la incorporación de la clasificación indígena de las drogas dentro de este estudio; por lo tanto, solo se abordará el efecto alucinatorio. Otro problema relacionado con el término *alucinógeno* se refiere a que, generalmente, detrás de este se esconde una serie

de estudios sobre esquizofrenia y otras enfermedades mentales (Lee y Shlain 1994: 70; Slade 1976).

El término *alucinógeno* puede ser reemplazado por otros, como lo hace Cabieses. Un término usado para referir a los *alucinógenos* es *psicodélico*. Este fue inventado por Osmond, un psicólogo. Para él esta palabra tenía un sentido de ensanchamiento del pensamiento y de la visión (Lee y Shlain 1994: 70). Naranjo utiliza la palabra *psicodélico* y propone otras que vale la pena observar.

Osmond acuñó el término *psiquedelico* (o *psicodélico*) —de las raíces griegas *psiqué*, alma, espíritu, mente; y *eidos*, forma, imagen, algo que es visto o intuido, forma de intuición, fantasma— para calificar a las plantas o drogas capaces de producir fantasías o alucinaciones, pero que son utilizadas con propósitos rituales, mágico-religioso, mágico-médicos, hedonísticos o culturales. La palabra *psiquedélica* califica más la forma de uso que los efectos de la planta. La mayoría de las plantas psiquedélicas son psicoactivas o psicotrópicas; es decir, contienen principios activos capaces de provocar cambios mentales emocionales o estados alterados de conciencias. Hay numerosas y variadas sustancias psicotrópicas y, entre éstas, un grupo que toma el nombre de alucinógenas, las que, en dosis relativamente altas, producen alucinaciones e, inclusive, delirio, mientras en dosis más bajas producen un estado de “trance” e ilusiones. Otros autores han denominado a estas sustancias psicométicas, psicodislépticas, esquirógenas, psicotóxicas, etc.; a las plantas psiquedélicas se las ha llamado también fantásticas, eidéticas, mágicas, sagradas, divinas, etc. (Naranjo 1983: 11-12)

La existencia de tantos “sinónimos” suscita un problema de definición. Se puede ver que, en realidad, los términos utilizados pueden estar relacionados con el contexto (psicodélico) o con el contenido de las plantas. Los alucinógenos serían, entonces, una forma específica de sustancias psicoactivas o psicotrópicas. El término utilizado por Delay, que también usa Cabieses, parece más cercano al término *alucinógeno*, porque describe un efecto en el nivel cerebral. El término más adecuado para la interpretación de estos efectos sería *psicotrópicos*, porque se refiere más al contenido de las sustancias que al efecto o al contexto. De este modo, queda libre el camino para interpretar los efectos y poder integrar el discurso de los consumidores con el de los efectos. Por esta razón, en este estudio, se utilizará la palabra *psicotrópico* para caracterizar todas las sustancias que pueden ser utilizadas no solamente en el sentido de alucinación sino en un sentido más extendido. Como se nota, la elección de un término propio de este enfoque es tarea primordial y representa la definición del problema.

Existen tres maneras de provocar alucinaciones: la forma química, a través del consumo de psicotrópicos; la producida por el dolor (ayunar, automutilación, tortura, privación de sueño, etc.); y la relacionada con las actividades rít-

micas, la hipnosis, la meditación, etc. (Cabieses 1987; Furst 1976). Dobkin de Ríos (1984) utiliza el término *psicotecnología* para caracterizar las maneras no químicas de alucinar. Eso quiere decir que, primero, el fenómeno de la alucinación no se debe solamente a la acción de ingerir una sustancia. El cuerpo humano, con ayuda externa o sin ella, puede llegar a los mismos efectos producidos por un psicotrópico. Segundo, si el cuerpo humano puede provocar efectos similares a los de los psicotrópicos, entonces ingerir esas sustancias no es necesario para llegar a los mismos efectos. La acción de tomar psicotrópicos no es una necesidad, pero es más bien un hecho cultural, de la misma manera que lo es la meditación para la gente que la practica.

2. ¿PLANTA O SUSTANCIA?

De la misma manera que nos hemos preguntado acerca de la culturalidad de la acción de tomar o no tomar los psicotrópicos, podemos preguntarnos sobre las formas de consumirlos. En el territorio peruano, existen muchas sustancias psicotrópicas utilizadas con fines muy diversos por los pobladores que viven aquí. Las más conocidos son la coca, el San Pedro y la *ayahuasca*. Generalmente, cuando se piensa en psicotrópicos, se piensa en plantas, pero existen otras drogas psicotrópicas que son de origen animal. Bourget (1994) menciona que, en la costa peruana, existe un pescado que la gente llama “pez borracho”. Los pobladores de la costa señalan que el consumo de las cabezas de este pez “en caldo provocan sueño y hace soñar” (Bourget 1994: 426).¹

Es importante mencionar que la mayoría de las drogas utilizadas, sobre todo en este territorio, no son plantas naturales; también se consumen plantas procesadas. El proceso de transformación de la planta en producto psicotrópico resulta interesante, aunque, en realidad, este no es esencial para que tenga efectos. Aunque las plantas se coman crudas, estas pueden igualmente tener efectos.² En el Perú, existen plantas que se utilizan sin procesamiento. De estas, la más difundida es la coca. Las hojas de coca son mascadas o *chacchadas* sin ser tratadas, pero es necesario consumir cal u otra sustancia para ayudar a que el cuerpo tome los alcaloides presentes en dicha planta. Entonces, ¿por qué existe la necesidad de transformar las plantas para obtener un efecto

1 Como las drogas de origen animal son poco conocidas y han sido poco estudiadas, estas no van a ser parte del tema de este ensayo.

2 Los hongos, en varias parte del mundo, se comen crudos y frescos.

potente de la droga? No hay estudios que mencionen el uso de las plantas sin ser procesadas, pero un consumidor experimentado del San Pedro me ha dicho que él come este cactus crudo.³ Parece que hay una forma recurrente, en todo el territorio peruano, de procesar las plantas psicotrópicas. La mayoría de las plantas utilizadas son transformadas en líquido para ser ingeridas por vía oral. Esto sucede tanto con la *ayahuasca* de la selva como con el San Pedro de la costa y la sierra

El alcohol, administrado en dosis suficientemente elevadas o como parte de los síntomas de abstinencia, puede producir los mismos efectos [perturbar la actividad mental, conducir hacia un estado delirante y distorsionar la realidad]. (Cabieses 1987: 25)

Las relaciones entre la embriaguez, las alucinaciones y los líquidos son de gran importancia desde hace mucho tiempo. Saignes habla sobre los rituales de ayuno incas “[...] y de la ingestión masiva de bebida que creaba un estado receptivo muy propicio para conferir el efecto máximo al alcohol” (1993: 63). Además, muchos conquistadores mencionan la relación entre la chicha y las plantas psicotrópicas. Por su parte, Arriaga habla de una mezcla entre la chicha y la *vilca* (*Piptadenia macrocarpa*) (Salazar-Soler 1993: 27) y Antonio de León Pinelo, de la mezcla de la chicha con una planta psicotrópica llamada *espingo* (Saignes 1993: 54).

Tomar los productos psicotrópicos en forma líquida no es tampoco la única forma de ingerir las drogas. Se sabe que, en algunas sociedades de la Amazonía, se inhalan plantas secas por la nariz (De Smet 1985). En el contexto arqueológico peruano, se advierte la presencia de inhaladores, pero “[...] no hay aún evidencias arqueológicas que permitan afirmar o identificar cuáles fueron las plantas usadas como *rapé* para fines alucinógeno-rituales” (Cárdenas 1955: 4). En el mercado de la ciudad de Chiclayo, algunos vendedores de plantas afirman que es posible consumir el San Pedro seco disuelto en un poco de agua. Además, Naranjo (1983) refiere que la *ayahuasca* seca conserva las sustancias químicas psicoactivas. En el tiempo de la conquista, algunos de los cronistas hablan sobre otras maneras de tomar sustancias psicotrópicas: “[...] invocan al demonio y emborrachanse y para este oficio particular usan una yerba llamada vilca, echando el çumo della en la chicha o tomándola por otra vía” (Polo de Ondegardo [1559] 1916: 30; cita de Saignes 1993: 63). Cobo precisa más: “[...] se tomaba oralmente o por vía rectal; en este caso, el

3 No sé si todas las plantas psicotrópicas usadas en el Perú pueden ser consumidas crudas. Pero saberlo resultaría interesante.

efecto solía ser más fuerte” (Cobo: 272; cita de Saignes 1993: 62). La vía rectal es la tercera vía por la cual se pueden introducir sustancias psicotrópicas. De Smet (1985) muestra que, en varias sociedades de América del Sur, todavía se usa esta vía para consumir psicotrópicos. Todas esas costumbres parecen haber desaparecido del Perú.

Como se ha podido observar, el tema puede resultar amplísimo; sin embargo, nos limitaremos a los casos de dos productos psicotrópicos: el *San Pedro* (*Trichocereus pachnoi*) y la *ayahuasca* (*Banisteria caapi*).

3. ESTUDIOS SOBRE LOS PSICOTRÓPICOS

Ahora bien, el estudio sobre los efectos que producen las drogas psicotrópicas debe ser abordado desde la antropología, la botánica y la química. Los primeros estudios sobre estas plantas fueron realizados por la botánica, pero una mirada introductoria a los trabajos antropológicos dará una idea más clara del contexto en que fueron realizados todos los estudios.

3.1 Antropología y psicotrópicos

Varios autores han trabajado el tema de los psicotrópicos en el Perú, pero las crónicas de los conquistadores españoles resultan particularmente útiles para entender la relación entre el hombre andino y estas drogas. En general, estas crónicas son más relatos sobre las costumbres e inventarios de recursos naturales, que estudios específicos sobre los psicotrópicos. Hay también relatos sobre la utilización de drogas en la selva. Quizá esta fue el centro más adecuado para este tipo de descripciones, porque la gente que habitaba esa región parecía más exótica que la de la costa o la sierra. En fin, no se tiene muchos relatos de viajeros que hayan descrito el consumo de psicotrópicos en la costa y en la sierra.

En sus inicios, la antropología no se distinguía realmente de los relatos de los viajeros; a lo sumo, se concentraba en un aspecto específico de la vida de la gente. Uno de estos aspectos específicos fue el de los “rituales chamánicos” y son estos rituales los que hablan del uso de los psicotrópicos. En oposición a los relatos de los viajeros, los relatos antropológicos intentaban comprender la simbología que se encontraba detrás de los rituales. Por un largo tiempo, la antropología se practicaba únicamente mediante la descripción de rituales y los psicotrópicos nunca fueron analizados por ella. Los curanderos eran considerados, con frecuencia, charlatanes que manipulaban la mente de sus pacientes con la ayuda de los psicotrópicos (Gutiérrez-Noriega 1950). Dobkin de

Ríos da una explicación sobre el poco interés y la orientación de los antropólogos antes de los años sesenta.

The attitudes in their own societies toward the use of approved drugs such as alcohol and tobacco did not adequately prepare them for a sensitivity toward or awareness of use of exotic plants, especially since such matters were often shrouded in ritual secrecy. (Dobkin de Ríos 1984: 4)

Esa crítica muestra que los antropólogos son influenciados por su propio tiempo. Durante los años sesenta, hubo un cambio en la interpretación de los psicotrópicos y los antropólogos han integrado esta nueva interpretación en sus estudios.

Es en esta época en que surgieron numerosos estudios antropológicos sobre las drogas psicotrópicas. Todos ellos coincidían en el redescubrimiento de las drogas en el mundo occidental, especialmente en América del Norte y en Europa. En realidad, el redescubrimiento de esos tipos de sustancias sucedió en los años cincuenta con la publicación del libro *The doors of perception* de Aldous Huxley, quien cuenta su propia experiencia con la mezcalina (Lee y Shlain 1994: 63). La *Beat generation* y los *hippies* fueron los símbolos de este tiempo. Los antropólogos participaban plenamente de este momento de efervescencia social y cultural. El tema de los psicotrópicos se puso de moda y, durante las tres décadas siguientes, se hicieron importantes estudios sobre el tema.

Muchos estudios, al principio de estas décadas, fueron realizados entre el misticismo y la antropología. Un ejemplo célebre de estos libros es el ejemplar escrito por Carlos Castañeda, quien publicó, en 1968, *The Teaching of Don Juan*. Las palabras de Harner nos ayudarán a entender el ánimo que tenían los antropólogos de la época sobre el tema.

The use of hallucinogenic agents to achieve trance states for perceiving and contacting the supernatural world is evidently an ancient and widespread human practice. In using a powerful hallucinogen, individual is brought face to face with visions and experiences of an over helming nature tending strongly to reinforce his beliefs in the reality of the supernatural world. We of a literate civilization may get both our religion and our religious proofs from books; person in the non-literate society often rely upon direct confrontation with the supernatural for our evidence of religious reality. (Harner 1973: XI)

Es interesante ver que el ánimo de los antropólogos mayormente estaba orientado al aspecto religioso. No todos los estudios realizados en esta época significaron la revalorización de los psicotrópicos. Los estudios de esta época ayudan a entender un poco más el fenómeno de los efectos psicotrópicos. En

esta última década, los estudios sobre el tema han disminuido y este ha regresado a ser un tema marginal dentro de los estudios antropológicos.

3.2 Botánica y etnobotánica

Se ha mencionado anteriormente que los estudios sobre el tema de los psicotrópicos se iniciaron primero en la botánica; estos estudios empezaron de la misma manera que los estudios antropológicos: en un inicio, los investigadores también fueron viajeros que describían las plantas utilizadas por la gente nueva que conocían. En un intento por clasificar las plantas de manera sistemática, los viajeros se transformaron en botánicos que iban a otros lugares con el fin de ordenar plantas desconocidas.

El artículo de Schultes (1986) ayuda a comprender los principios de los estudios científicos sobre las plantas psicotrópicas en la Amazonía. Estos empezaron a mediados del siglo XIX con el botánico británico Richard Spruce. En realidad, él nunca viajó al Perú, pero investigó la zona del río Vaupés, en la frontera entre Brasil y Colombia. Fue el primero que clasificó la *ayahuasca* científicamente como *Banisteria caapi*. Esta denominación tiene su origen en el nombre que daban los indígenas de la región a la planta *caapi*. En los mismos años, Manuel Villavicencio, un empleado del gobierno ecuatoriano, describió una planta que los Zaparos, Anguteros, Mazanes y otras tribus usaban y la denominaban *ayahuasca*. El término es quechua y significa “parra del alma”. ¿Fueron la *ayahuasca* y la *caapi* la misma planta? Durante muchos años, los botánicos tuvieron dudas al respecto.

En 1883, Crévaux introdujo un nuevo nombre: *yajé*. Es el nombre de la corteza de una planta con la que los indios de la zona del río Caquetá en Colombia elaboraban un brebaje tóxico. Después salieron otros nombres relacionados con las tribus que consumían plantas parecidas: *natema*, *pinde* y *nepe*. Fue recién en 1922 que “White identificó definitivamente la *ayahuasca* como *Banisteriopsis caapi*” (Schultes 1986: 20). Pero, en realidad, el problema de la clasificación del *yajé* todavía existe y se han realizado muchos debates con la finalidad de clasificar las especies de la *Banisteriopsis*. Esos debates realmente no involucran a los antropólogos que han estudiado esas plantas.

En los años sesenta y setenta, las numerosas investigaciones en antropología empezaron a influir sobre los estudios botánicos y dieron otras perspectivas a la investigación. Algunos botánicos y antropólogos empezaron a tomar en cuenta el conocimiento de los indígenas e intentaron comprender la clasificación de estos y de mejorar las clasificaciones científicas que ya existían.

Los trabajos sobre las clasificaciones indígenas de esas plantas demuestran una gran variedad de clases.

El antropólogo Silverwood-Cope registra veintinueve variedades de plantas, pero

[...] gran número de ellas constituye nombres alternativos para la misma planta, incluso dentro de la taxonomía nativa. A pesar de que varias de estas "clases" son indistinguibles taxonómicamente, los indios Barasana les han atribuido nombres muy específicos: *kumua-basere* ("caapi para el chamanismo"); *wai-buku-lihoa-ma* ("caapi de cabeza de animal de caza"); *wenan-duri-gu-hubea-ma* ("caapi contenida en el instrumento *juruparí*"). (Schultes 1986: 35)

Podemos citar también el trabajo de Langdon (1986), quien trata la riqueza de la clasificación indígena. Las clasificaciones indígenas de varias sociedades parecen más amplias que las de las ciencias occidentales. La taxonomía indígena es más elaborada y la botánica no puede, con su paradigma tradicional, acercarse a su nivel.

Los estudios botánicos sobre el *San Pedro* fueron de menor importancia, quizá, porque la identificación de este cactus fue más fácil. Se conoce el artículo de Ostolaza (1980) que trata especialmente las características botánicas de la planta, pero no existe mucha información de este tipo. Lo mismo que sucede con la *ayahuasca*, la clasificación indígena del *San Pedro* es más compleja que la clasificación científica. Para los chamanes y los vendedores, el número de puntas que presenta un *San Pedro* marca la clasificación. Si este presenta un mayor número de puntas, es más poderoso. Pero el número de estas, por excelencia, es siete. Después del de siete, son mejores el *San Pedro* de ocho, nueve o diez puntas. Los *San Pedro* de tres puntas "[...] no son recomendables [...] se consideran malos" (Camino 1992: 213). En el mercado de Chiclayo, los vendedores de productos chamánicos hablan de un *San Pedro* de doce puntas, un cactus que quizá nadie va a ver en su vida o que quizá con mucha suerte será visto una sola vez. El número de puntas es un asunto sumamente importante en la costa y en el mundo de los curanderos; sin embargo, este aspecto no ha sido considerado por la simplista clasificación elaborada por la ciencia.

Los estudios continúan dentro de la botánica y la etnobotánica. Pero no se sabe mucho sobre ello, porque la información obtenida para la Amazonía es elemental y está limitada a algunas especies. "La búsqueda botánica también ha sido bastante limitada y de algunos países existe poquísima información" (Naranjo 1983: 54). Mientras que no todos los estudios botánicos son pertinentes, como hemos visto, no debemos analizar solamente las plantas, sino

también el producto hecho a partir de esas plantas. Además, no todas las especies que intentan clasificar los botánicos son utilizadas por los pobladores de la Amazonía.

3.3 El discurso químico y biomédico

Los estudios químicos de las plantas psicotrópicas han influido sobre el resto de los estudios relacionados con ellas. La mayoría de los antropólogos integra un aspecto químico dentro de sus estudios, pero, como la mayoría de ellos no tiene conocimientos de química, el esquema desarrollado también es muy simple y reducido. La perspectiva química en este tipo de estudios es muy importante y los antropólogos deberían tener conocimientos de ella para evitar repetir el mismo discurso que se halla siempre en los libros de esta disciplina. Sobre la base de investigaciones químicas de los psicotrópicos, voy a presentar algunas críticas que los antropólogos deben tomar en cuenta si quieren utilizar estos discursos dentro de sus estudios.

Cuando los estudios botánicos se generalizaron al principio del siglo XX, los investigadores empezaron a describir los efectos de las variadas plantas. Muchos hablaban de efectos diferentes, entonces “[...] surgió que quizá la variación descubierta en los efectos producidos por la *caapi*, el *yajé* y la *ayahuasca* se debían a diferencias en la composición química” (Schultes 1986: 25). Al revisar la investigación de Luna (1986), se observa que los estudios químicos de la *ayahuasca* se iniciaron al principio de los años veinte y continuaron después. Al principio, los investigadores han centralizado los esfuerzos en el alcaloide de las plantas: el San Pedro contiene mezcalina, como alcaloide principal, y la *ayahuasca* contiene harmina. “[...] aunque, desde el comienzo de la investigación fitoquímica, fue evidente que la *ayahuasca* contenía más de un alcaloide” (Naranjo 1983: 60). En el discurso antropológico, en la mayoría de los casos, se toma en cuenta únicamente el alcaloide principal de la planta; sin embargo, existen muchos alcaloides en una sola. Por lo tanto, para un estudio más serio, se debería elaborar un cuadro más completo de los componentes de las plantas psicotrópicas y explicar mejor sus efectos. Pero,

Al lado de su similitud con la serotonina y otra triptaminas psicoactivas, la harmina es un inhibidor de la monoaminoxidasa (MAO), sustancia esencial para la desactivación de importantes transmisores químicos del sistema nervioso central como la dopamina, la noradrenalina y la misma serotonina. Sin embargo, esta actividad bioquímica no explica del todo los efectos alucinógenos de la *ayahuasca* pues, si se administra harmina químicamente pura, no se produce alucinación. (Cabieses 1986: 31).

Siguiendo a Cabieses, los efectos alucinatorios no se encuentran en la harmina. Como se sabe desde que se iniciaron los estudios fitoquímicos, la *ayahuasca* tiene más de un alcaloide que debe tomarse en cuenta. Existe en ella entre 62 y 96% de harmina, entre 1 y 26% de tetrahydroharmina, menos de 1% de harmalina, harmol y 6 metoxitriptaninas juntos (Naranjo 1983: 60-61). La cantidad de alcaloide no es fija en una planta y depende de dos fenómenos: el metabolismo de la planta y la parte utilizada de ella (Naranjo 1983: 61). Sobre el San Pedro se ha escrito menos, pero se puede pensar que también existe una variabilidad, porque “[...] sabemos que la calidad de los suelos incide sobre la composición química de la variedad” (Camino 1992: 186). Es probable que el número de puntas signifique una variabilidad en los grados químicos de la planta. Es muy difícil saber realmente cuáles son los alcaloides presentes en las plantas utilizadas y, más aun, conocer el porcentaje de estos dentro de ella.

En los años en que se intensificaron los estudios sobre los psicotrópicos, se expandió también el esquema químico, porque se ha notado que, en realidad, casi nunca se toma un brebaje preparado únicamente de San Pedro y de *ayahuasca*. En realidad, muchas plantas pueden ser parte del brebaje elaborado por los curanderos (Chaumeuil 1986 y 1998; Chiappe, Lemlij y Millones 1985; Dobkin de Ríos 1968, 1969, 1979; Joralemon y Sharon 1992; Mabit 1988; McKenna, Luna y Towers 1986; Menacho S. 1988; Naranjo 1983; Schultes 1986; y Siskind 1973). Los estudios químicos han empezado a tomar en cuenta este aspecto cultural, como se nota en el trabajo de McKenna, Luna y Towers (1986). El aspecto químico de un estudio sobre drogas debe, entonces, tener en cuenta qué elementos químicos conforman las diferentes plantas; la relación entre todos estos químicos que son parte del brebaje preparado por los curanderos; y la concentración de los químicos en el brebaje, el cual es diferente a la concentración de los químicos en las plantas (Rivier y Lindgren 1972: 126). Los estudios en química continúan y existen muchas plantas que son utilizadas en los brebajes amazónicos de los que no se sabe nada acerca de sus compuestos químicos.

Tanto los estudios antropológicos cuanto sobre todo los químicos y farmacológicos se han concentrado en *B. caapi*, pero el hallazgo de principios activos en otras pocas especies que han sido investigadas, como *B. inebrians* y *B. rusbyana* deben constituir un estímulo para ampliar el estudio a otras especies de este rico género. (Naranjo 1983: 53)

La biomédica se deriva de la química. En 1943, un químico, Hofmann, había hecho una síntesis del ácido lisérgico dietilamino (LSD), que ingirió por casualidad. Después de haber sentido los efectos del ácido, publicó un artículo en el que relataba su experiencia con dicha sustancia. La comunidad médica

se enteró de los efectos de esa nueva sustancia y de sus posibles aplicaciones en la medicina (Bears, Connors y Paradiso 1997: 424; Butler 1997: 202). Los efectos de la publicación de Hofmann lograron una gran importancia en el desarrollo de los estudios sobre los psicotrópicos y, durante esta década, se impulsaron los estudios clínicos sobre las drogas: el estudio de la química había crecido por el interés que tenían los psiquiatras, los psicólogos, los neurólogos y también la Agencia de Inteligencia Americana (CIA) (Lee y Shlain 1994).

Hubo una explosión de estudios que llamaré biomédicos. Por un lado, estos estudios investigaron el efecto de las drogas sobre el cuerpo y, en particular, sobre el cerebro. La neurociencia tuvo un impacto muy importante para la explicación de los efectos psicotrópicos.

Las drogas psicotrópicas representan sustancias que “alteran el espíritu” (sustancias psicoactivas), actuando todas sobre el sistema nervioso central, probablemente —para la mayoría— interfiriendo con la transmisión sináptica química. Esas sustancias actúan muchas veces directamente sobre los sistemas moduladores, específicamente sobre los sistemas noradrenérgico, dopaminérgico y serotoninérgico (Bears, Connors y Paradiso 1997: 423-124).⁴

La interacción entre el sistema nervioso central y los alcaloides son ahora la manera de explicar los efectos psicotrópicos (Butler 1997; Cabieses 1986). En segundo lugar, estos estudios, relacionados con la psicología, analizaron los resultados de los efectos en laboratorios en los cuales se administran drogas a los pacientes. Los trabajos de Naranjo (1973) son un buen ejemplo de esta corriente de estudios.

Muchísimos trabajos publicados pretenden establecer una rígida descripción fenomenológica de las vivencias alucinatorias y en general de las alteraciones psíquicas producidas con la ingestión de alucinógenos. Sin embargo, debemos destacar que apreciamos una diferencia claramente significativa entre la fenomenología de la intoxicación alucinatoria en el contexto curanderil y aquella que se relata en las investigaciones experimentales publicadas en el país y en el extranjero. (Chiappe, Lemlij y Millones 1985: 87)

4 “Les drogues psychotropes représentent des substances qui “altèrent l’esprit” (substances psychoactives), agissant toutes sur le système nerveux central, probablement pour la plupart en interférant avec la transmission synaptique chimique. Ces substances agissent souvent directement sur les systèmes modulateurs, particulièrement les systèmes noradrénergique, dopaminergique et sérotonique” (Bears, Connors y Paradiso 1997: 423-124).

Se debe ser precavido con estos tipos de investigaciones, porque, como antropólogos, estudiamos el efecto de los psicotrópicos dentro de un contexto cultural y los estudios biomédicos están constituidos por los estudios de médicos, psiquiatras y psicólogos que intentan encontrar una utilidad para este tipo de sustancias en las terapias, como lo hizo el médico francés Mabit (1988).

Para terminar, es importante comprender que las investigaciones actuales sobre los psicotrópicos son un producto de la interrelación entre todas estas ciencias y que el trabajo antropológico no puede prescindir totalmente de las otras áreas científicas. Pero pienso que la antropología puede y debe ser consciente del enorme poder que tiene para aportar conocimientos sobre los *efectos psicotrópicos*.⁵

4. LA CULTURIZACIÓN DE LOS EFECTOS PSICOTRÓPICOS

Cuando se habla de *alucinógenos*, generalmente nos referimos a las alucinaciones visuales y auditivas que estos producen principalmente; cuando se usa el término *psicodélico*, tomamos en cuenta los estados de conciencia en los que se entra al consumir estas drogas. He escogido para este ensayo el término *psicotrópico*, porque me parecía apropiado para analizar los variados efectos de estas. Pero este enfoque puede hacer surgir otro tipo de error: asumir que el consumo de psicotrópicos implica necesariamente efectos secundarios. Contrariamente a lo que se cree, el consumo de psicotrópicos sin los esperables efectos es muy frecuente en el territorio peruano. Un ejemplo de ello es la siguiente cita: “La mayoría de curanderos refiere dar San Pedro a los pacientes para satisfacer sus expectativas, pero el porcentaje de personas que logra ver es bajo” (Camino 1992: 215). He asistido a una sesión de un curandero en el departamento de Trujillo durante el mes de julio de 2001 y, al preguntar a los presentes sobre los efectos de la droga, nadie pudo describirlos.

Todos los tipos de efectos tienen que ser tomados en cuenta y deben ser analizados en el contexto del consumo. Pocos investigadores describen los efectos físicos como vómitos, dolores de cabeza, hipertensión, etc. Generalmente estos efectos son considerados secundarios, dejados de lado y no interpretados. Dobkin de Ríos es una de las pocas investigadoras que trata el tema:

Psychodynamically oriented researchers stress that the emotional response to such entry is displayed by the nausea, vomiting, diarrhoea, tachycardia, and high blood pressure of the participant. (Dobkin de Ríos 1984: 10)

5 Este asunto será analizado en la última parte del ensayo.

Lo último que se tendría que tomar en cuenta es la duración de los efectos. Una persona que consume psicotrópicos y que es afectada por una hora puede experimentar menos sensaciones que otra que es afectada por doce. Por otro lado, se debe tener presente que una persona puede tener varios efectos al mismo tiempo. Estas ideas no han sido consideradas en trabajos antropológicos anteriores y deberían ser analizadas en investigaciones futuras. Sería interesante realizar un cuadro que describa los efectos psicotrópicos.

La antropología puede ser de gran ayuda para comprender la relación entre cultura y biología; aquí lo que nos interesa particularmente son los efectos psicotrópicos. La relación entre efecto psicotrópico y cultura es conocida desde hace cuarenta años más o menos. El efecto alucinatorio del *peyotl*, por ejemplo, es muy diferente si es consumido por un indio mexicano o por un blanco de los Estados Unidos (Wallace 1963). Al igual que Wallace, algunos antropólogos han intentado analizar la influencia de la cultura sobre los efectos psicotrópicos. Podemos comparar el cuadro de análisis propuesto por Dobkin de Ríos (1984) y lo propuesto por Bibeau y Corin (s/f). Dobkin de Ríos presenta un cuadro con cuatro conjuntos de variables: biológica, psicológica, cultural y social. Su cuadro tiene para mí muchas faltas que inducen a errores de interpretación. Tanto las variables biológicas como las psicológicas se integran en la variable cultural. Por ejemplo, la investigadora considera el peso del cuerpo como una variable biológica. Es cierto que la masa corporal de un individuo influye de cierta manera en los efectos obtenidos, pero se debe tomar en cuenta que el curandero, experto en la dosis, toma en cuenta la altura, el peso, la edad, las experiencias pasadas con el brebaje y los problemas personales del individuo para que la curación se dé en las mejores condiciones posibles (Camino 1992; Chiappe, Lemlij y Millones 1985; Joralemon y Sharon 1992; Luis-Blanc, Cáceres y Saco-Méndez 1988; Mabit 1988; Menacho S. 1988; Siskind 1973). Según Bibeau y Corin, existe una triple culturización de los efectos fisiológicos de las drogas psicótropas. La triple culturización actúa en el nivel cerebral, en el nivel del consumo de psicotrópicos y, finalmente, en el nivel del contexto y su significado. Esta es la principal diferencia entre la información presentada por Bibeau y Corin y la presentada por Dobkin de Ríos. Las categorías ofrecidas por Bibeau y Corin facilitan el examen detallado de la influencia cultural, orientado hacia los efectos psicotrópicos. Pero así como el cuadro de Bibeau y Corin puede ser muy bueno, el primer nivel de culturización puede ser un poco difícil de ser comprobado por los antropólogos.

En cuanto al segundo nivel de culturización, debe recordarse que los curanderos, generalmente, añaden otras plantas al brebaje de la *ayahuasca* o del

San Pedro. La mezcla de varias plantas es un hecho muy importante que considerar para el análisis de los efectos psicotrópicos. A veces puede ser difícil saber por qué los curanderos guardan en secreto las recetas de los brebajes que usan. La concentración del brebaje influye en los efectos.

La concentración de alcaloides en la bebida ya lista para el consumo varía dentro de amplios límites. Los tucanos suelen tomar una bebida bastante diluida, en tanto que los jíbaros suelen tomar una bebida bastante concentrada, después de varias horas de cocción [...] (Naranjo 1983: 61)

Asimismo, el antropólogo debe considerar que es posible que las recetas de los brebajes se modifiquen (Henman 1986; Langdon 1986). Las recetas varían no solamente de una cultura a otra sino en una misma cultura e, inclusive, en las prácticas de cada individuo y no solo debe tomarse en cuenta el nivel de concentración de los alcaloides en el brebaje.

Entonces, ¿cuáles son los índices que deben ser referenciales? Además del brebaje, debe tenerse en cuenta la ingestión de otra sustancia. Por ejemplo, en los rituales de los curanderos de la costa norte, se inhala alcohol con tabaco molido por la nariz (*singar*). El hecho de *singar* puede influir, naturalmente, en los efectos que puede tener el individuo. El proceso de inhalar debe ser detallado si se quieren entender los efectos psicotrópicos. Como se sabe, existen técnicas no químicas de alteración del espíritu, como la meditación, el ayuno y la auto mutilación, entre otras, y estas, a veces, no están consideradas como consumo de psicotrópicos. En los rituales chamánicos de la costa norte, los curanderos recomiendan el ayuno como técnica no química para que la ingestión del San Pedro produzca los efectos deseados. Esto mismo ocurre en la selva con el *ayahuasca*.

Por otro lado, la forma en que se consumen los psicotrópicos puede incidir sobre los tipos de efectos; pero, lamentablemente, no existen estudios al respecto.

Algunas de las tribus del oriente colombiano, como los tucanos, por ejemplo, utilizan una simple maceración de *ayahuasca*, bastante diluida que se va bebiendo cada media hora u hora hasta 6 u 8 veces, en tanto que los jíbaros y záparos de la región oriental del Ecuador utilizan una cocción altamente concentrada que, con dos o tres sorbos produce un profundo cuadro alucinatorio. (Naranjo 1983: 83)

Se debería, entonces, no solamente tomar en cuenta el número de veces que es tomada la dosis de psicotrópicos en una misma sesión, sino también la forma de ingestión. Como se ha mencionado, las distintas maneras de consumir el mismo psicotrópico tienen relación con la cultura. Actualmente, el con-

sumo oral de un brebaje psicotrópico parece ser la norma en todo el territorio peruano y se puede pensar que esa forma es la responsable de los efectos. Los efectos que se producen son realmente importantes en las sesiones curanderiles. Por ejemplo, la importancia del vómito durante estas es muy conocida (Camino 1992; Chiappe, Lemlij y Millones 1985; Dobkin de Ríos 1968, 1969; Joralemon y Douglas 1992). Los vómitos son obligatorios en los rituales chamánicos y significan la purificación del cuerpo. De repente, la forma líquida de los psicotrópicos fue elegida para satisfacer la importancia de la purificación a causa del vómito. Mientras que Dobkin de Ríos (1984) asocia los vómitos a la acción de la ansiedad y los considera parte de un *bad trip*, en el Perú, estos son asociados a una liberación: expulsar el mal del cuerpo. Finalmente, el gusto, el olor y el color del brebaje son parte del consumo y deben ser considerados como parte del rito y, por tanto, tienen una incidencia sobre los efectos.

El tercer nivel de culturización se refiere al contexto. El contexto puede ser la sociedad, por un lado, o la ritualización, por el otro. En un sentido general, es muy importante observar cómo la sociedad considera el uso de los psicotrópicos. Existen sociedades en las que el consumo de psicotrópicos es el centro de la ritualización y hay otras donde el consumo de psicotrópicos está al margen. Es generalmente aceptado que, en las sociedades donde el consumo de psicotrópicos está marginalizado, se observe una tendencia al consumo individual. La marginalización de los psicotrópicos hace que el consumo no esté bajo el poder de algunas personas, sino más bien en los manos de todos los miembros del grupo que los usan. Al contrario, en las sociedades donde el consumo de psicotrópicos es aceptado, existen reglas estrictas de consumo que muchas veces están en manos de algún poder, como el religioso. De hecho, en las sociedades que aceptan los psicotrópicos, estos son utilizados “[...] como soporte de identidad y estimulan la cohesión social” (Chaumeil 1986: 55).⁶

Si bien es cierto que el curandero es el especialista de las plantas, existe otro contexto en el que se toman las plantas sin su presencia. Así lo dice Chaumeuil:

[...] el consumo de alucinógenos no está reservado a los chamanes. La mayoría de los Yagua, hombres o mujeres, puede tener la experiencia bajo la quía de un terapeuta avezado, pero en ese caso las ingestiones están claramente orientadas hacia la autocuración o la búsqueda de efectos telepáticos. (1998: 127)

6 “[...] comme support d’identité et stimulent la cohésion sociale [...]” (Chaumeil 1986 : 55).

A lo largo de la costa, se ve también que los psicotrópicos no son exclusividad de los chamanes.

El consumo de esta droga [San Pedro] se encuentra, pues, muy difundido en esta región [costa norte] pues, aparte de ser el elemento primordial del curanderismo, su empleo no se limita exclusivamente a dicha práctica: inclusive esta es utilizada a veces por algunos grupos familiares que la ingieren con cierta frecuencia, sin la participación del curandero ni durante la ceremonia; pero, con una finalidad igualmente mágica, se intoxican periódicamente con diversos propósitos, al adivinar la causa y al responsable de algún robo, ver a algún pariente fallecido o alejado, etc. (Chiappe, Lemlij y Millones 1985: 59)

Como se observa, no es necesario ser curandero para consumir una droga ni tampoco estar acompañado de uno de ellos para hacerlo. En la costa norte, el consumo de San Pedro está también en los manos de grupos de jóvenes que consumen el psicotrópico con frecuencia y que, generalmente, no tienen contactos con los curanderos de la región. Lee y Shlain (1994: 159 y 283) mencionan que, en 1966, la frecuencia del *bad trip* estaba relacionada con la prohibición de LSD. Al considerar este hecho, se puede pensar que una política hostil puede ser un factor que influye en los efectos psicotrópicos.

Eso lleva a hablar del propósito u objetivo del consumo. Cada persona que consume un psicotrópico tiene básicamente una razón para hacerlo. Lo puede hacer, como dice Chaumeil, por una autocuración o por tener efectos telepáticos; para adivinar o hablar con una persona fallecida, como lo señalan Chiappe, Lemlij y Millones; porque se necesita una curación asistida por un curandero, etcétera. Cualquiera sea la razón del individuo, este tiene una idea de los efectos que va a tener. Para entender bien los efectos psicotrópicos, es muy importante considerar las razones que tiene una persona antes de tomar la droga. Estas van a influir sobre el contexto en el cual se tomarán los psicotrópicos.

En el Perú, son distintos los contextos en los que estas drogas son ingeridas. En la costa norte, se conocen al menos tres de ellos: las sesiones de curanderos, en grupos familiares (Chiappe, Lemlij y Millones 1985: 59) y grupos de individuos que las toman con objetivos místicos.⁷ Todos esos contextos tienen reglas que orientan el consumo y que deben ser cumplidas para el buen funcionamiento de este. Esos tres contextos no se excluyen tampoco.⁸ Zinberg, Jacobson y

7 Este último dato ha sido determinado por la observación personal.

8 He podido observar personas que van a la punta del cerro a tomar psicotrópicos para encontrarse con Dios e ir a ver un curandero para encontrar un objeto perdido.

Harding (1975) dicen que los individuos que consumen psicotrópicos instituyen reglas y ritualizan su consumo. Las reglas pueden ser diferentes para cada individuo, pero estas existen. Al respecto, existen solamente investigaciones sobre las sesiones de curanderos; sería interesante ver qué formas toman las reglas en estos otros casos. El paciente visita un curandero con la idea de encontrar la fuente de su mal y de curarlo.

Existen varias técnicas para satisfacer al paciente. No voy a describir toda una sesión; solamente daré algunos indicativos de las reglas importantes. El chamán tiene su mesa llena de objetos que se utilizan en el momento de adivinar. Con la ayuda del San Pedro, el curandero mira los objetos que tiene y el paciente, frente a él, le indica la enfermedad y su causa. Este no puede salir de este cuadro fijado: no debe moverse de su sitio. El chamán asume una actitud pasiva frente a las alucinaciones que podrían presentarse durante la sesión (Chiappe, Lemlij y Millones 1985; Luis-Blanc, Cáceres y Saco-Méndez 1988). Joralemon y Sharon (1992) describen una sesión en la cual el chamán pierde la noción del contexto ritual y olvida totalmente de diagnosticar al paciente.

El paciente es responsabilidad del curandero, no solo en lo referente a la dosis, sino en los efectos que tendrá. De manera directa, estando cara a cara, el chamán pide al paciente descubrir un rostro familiar en su rostro (del curandero). A lo largo de la sesión, la pareja chamán-paciente interactúa constantemente y el chamán deja poco espacio al paciente para salir del contexto. Cabe resaltar que existen diferencias entre los rituales de los curanderos que encontramos en la selva y los que encontramos en la costa.

Es necesario aclarar que el maestro no suele estimular este tipo de visiones [simbólicas], a diferencia del curandero de la selva, quien sí las fomenta. En la costa, el maestro es siempre el intermediario indispensable entre el mundo físico y el mundo mental de sus pacientes. (Menacho 1988: 21)

En realidad, una parte del ritual de curación selvático es la interpretación de las visiones del paciente; entonces, el curandero tiene que favorecerlas (Chaumeil 1998; Mabit 1988; Siskind 1973). “En este sentido, es interesante constatar que los alucinógenos pierden importancia entre los Yagua a medida que el chamán domina sus visiones.” (Chaumeil 1998: 127). En su artículo, Mabit (1988: 5) identifica las técnicas que los curanderos de la selva usan para modificar los efectos del paciente: soplar tabaco, imponer las manos, poner agua fresca en la nuca, disponer la intensidad de la luz para romper la oscuridad, inhalar perfume, ingerir un líquido refrescante, la “chupada” del mal y la actividad rítmica. Parece que la actividad rítmica —canciones, ruegos o el sonido de percusiones— puede influir en los efectos psicotrópicos (Luis-

Blanc, Cáceres y Saco-Méndez 1988: 55-56). El artículo de Dobkin y Katz (1975) resulta interesante en este sentido.

La música, en ese teatro psíquico, es mucho más que una manera de poner un ambiente para los participantes. Nuestros datos, de hecho, sugieren que la estructura implícita de la música llena el vacío dejado por los efectos de la droga y procura una nueva estructura al participante, que la conducta chamánica puede orientar hacia objetivos culturalmente prescritos. (Dobkin y Katz 1975: 72)⁹

Esta última idea suscita diferentes tipos de análisis. En realidad, se puede regresar al primer nivel de culturización, el cerebro, e indicar que, quizás, este codifica un ritmo determinado por influencia de la cultura. Es posible que la música en los rituales ayude a tener diferentes efectos. Además, sería interesante ver la relación entre los tipos de música y las visiones creadas por ella.

Por otro lado, se debe tener en cuenta que el uso de psicotrópicos es una actividad que se aprende.

Las canciones curativas y las visiones de la *ayahuasca* son aprendidas por el chamán dileitante durante un año o más de instrucciones intensivas. [...] Forako y Casha le enseñaban todas las canciones curativas y, como él ha continuado tomando *ayahuasca*, empezó gradualmente a ver visiones más elaboradas. Finalmente, fue capaz de ver el hombre de la *ayahuasca* y los espíritus de la *ayahuasca* quienes ayudan al chamán (Siskind 1973: 32).¹⁰

El ejemplo que da Siskind no es una excepción (Chaumeil 1998; Chiappe, Lemlij y Millones 1985; Dobkin y Katz 1975; Joralemon y Sharon 1992). Hay pocos chamanes que no tienen necesidad de un aprendizaje y se hacen llamar curanderos. Joralemon y Sharon (1992) mencionan algunos casos de chamanes que parecen no haber seguido un periodo de entrenamiento. En la costa, muchos individuos, antes de ser curanderos, son asistentes de curanderos reconocidos. El tiempo de entrenamiento es variable y el chamán alude a la idea de estar en constante aprendizaje, porque “[...] algunos *ayahuasqueros*

9 “Music, in this psychic drama, is much more than a means of setting up a mood for the participants. Our data, in fact, suggest that the implicit structure of music fills the void left by the effects of the drug and provides a new structure to the participant, which shamanic guidance is able to utilize in the service of culturally valued goals” (Dobkin y Katz 1975: 72).

10 “The curing songs and the visions of *ayahuasca* are learned by an apprentice shaman during a year or more of intensive training. [...] Forako and Casha thought him all the curing songs and, as he continued to take *ayahuasca*, he gradually began to see more elaborate visions. Finally he was able to see the man of *ayahuasca* and the spirit of *ayahuasca* who aid the shamans” (Siskind 1973: 32).

están en constante proceso de expandir su farmacopea” (McKenna, Luna y Towers 1986: 82). Otra pista que sería interesante analizar es el aprendizaje que se hace, no solamente en forma de conocimiento social de lo que es permitido o no, sino también el aprendizaje sobre la influencia de los psicotrópicos. Pressel, quien ha estudiado los cultos de posesiones en Sao Paulo, en Brasil, dice “Cuando el novicio está experimentando un estado de disociación, el jefe de culto muchas veces va a decir o mostrar el ‘espíritu’ como tendría que comportarse” (1973: 303). Sería interesante ver esos comportamientos en el consumo de los psicotrópicos en el Perú.

Finalmente, siempre será imposible determinar y comprender todos los efectos psicotrópicos. Siempre quedarán variables imposibles de analizar desde el punto de vista de la antropología o desde otra ciencia. Muchos factores culturales pueden influir en los efectos. Al fin y al cabo, las experiencias psicotrópicas son sensaciones vividas por un individuo. La experiencia debe ser interpretada y así siempre nos preguntaremos si lo que hemos vivido fue real o una ilusión.

REFERENCIAS

- BEAR, Mark F., Barry W. CONNORS y Michael A. PARADISO
1997 *Neuroscience. À la découverte du cerveau*. París: Pradel.
- BIBEAU, Gilles y Ellen CORIN
s/f *La triple culturalisation des effets physiologiques des psychotropes*.
- BOURGET, Steve
1994 “El mar y la muerte en la iconografía Moche”. En Santiago Uceda y Elías Mujica (eds.) *Moche: Propuestas y perspectivas*. Travaux de l’Institut Française d’Études Andines 79. Lima: IFEA. pp. 425-448.
- BUTLER, Alberto
1997 “Ayahuasca y San Pedro: Estados alterados de conciencia y teoría de sistema. Una aproximación a sus estudios”. *Revista de Neuropsiquiatría* 60. pp. 199-212.
- CABIESES, Fernando
1986 “Las plantas mágicas del Perú primigenio”. *Revista de Neuropsiquiatría* 50. pp. 24-35.
- CAMINO, Lupe
1992 *Cerros, plantas y lagunas poderosas*. Piura: CIPCA.

CÁRDENAS MARTÍN, Mercedes

- 1995 "Inhalatorios de alucinógenos procedentes del contexto funerario de Tablada de Lurín". *Revista del Museo de arqueología, antropología e historia*. Universidad Nacional de Trujillo 5. pp. 3-24.

CHAUMEIL, J.P.

- 1986 *Prise d'hallucinogènes et transe chamanique: un exemple de l'Amazonie péruvienne. Transe, chamanisme, Possession*. Niza: Serre. pp. 55-61.

- 1998 *Ver, saber, poder: chamanismo de los Yagua de la Amazonia peruana*. Lima: IFEA.

CHIAPPE, Mario; Moisés LEMLIJ y Luis MILLONES

- 1985 *Alucinógenos y chamanismo en el Perú contemporáneo*. Lima: El Virrey.

DE SMET, Peter A.G.M.

- 1985 "*Ritual Enemas and Snuff in the Americas*". *Latin America Studies*. Amsterdam: CEDLA.

DOBKIN DE RÍOS, Marlene

- 1968 "Trichocereus Pachanoi-A: Mescaline Cactus use in folk healing in Peru". *Economic Botany* 22. pp. 191-194.

- 1969 "Folk curing with a Psychedelic Cactus in the North coast of Peru". *International Journal of Social Psychiatry* 15. pp. 23-32.

- 1979 "Los alucinógenos de origen vegetal y la religión de los Mochicas". *Cielo abierto* 2. pp. 7-16.

- 1984 *Hallucinogens: Cross-cultural Perspectives*. Albuquerque: Nuevo México University Press.

DOBKIN DE RÍOS, Marlene y Fred KATZ

- 1975 "Some relationships between music and hallucinogenic ritual: the jungle gym in consciousness". *Ethos* 3. pp. 64-76.

FURST, P.T.

- 1976 *Hallucinogens and Culture*. San Francisco: Chandler and Sharp Publisher.

GUITÉRRIZ-NORIEGA, Carlos

- 1950 "Área de mescalismo en el Perú". *América Indígena* 10. pp. 216-220.

HARNER, Michael J.

- 1973 "Common Themes in South American Indian Yagé Experiences". En Micheal J. Harner (ed.) *Hallucinogens and Shamanism*. Nueva York: Oxford University Press. pp. 155-175.

HENMAN, Anthony Richard

1986 "Uso del ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la Uniao do Vegetal en Brasil". *América Indígena* 46. pp. 219-234.

JORALEMON, Donald y Sharon DOUGLAS

1992 *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City: Utah University Press.

LANGDON, E. Jean

1986 *Las clasificaciones del Yage dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia*. *América Indígena* 46. pp. 101-116.

LEE, Martin A. y Bruce SHLAIN

1994 *LSD et CIA: quand l'Amérique était sous acide*. París: Édition du Léopard.

LUNA, Luis Eduardo

1986 "Bibliografía sobre el ayahuasca". *América Indígena* 46. pp. 235-245.

LUIS-BLANC F., J. CÁCERES y S. SACO-MÉNDEZ

1988 "Cure magique par les guérisseurs andins: le recours à des plantes psychoactives". *Psychotropes* 4. pp. 53-58.

MABIT, J.M.

1988 "Hallucination par l'ayahuasca chez les guérisseurs de la haute-amazonie péruvienne". En *Médecines traditionnelles*. Document de travail 1. Lima: IFEA. pp. 1-15.

MCKENNA, Dennis J., L.E. LUNA y G.H.N. TOWERS

1986 "Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada". *América Indígena* 46. pp. 73-100.

MENACHO S., J. Alfredo

1988 "Ritos mágicos y estados alterados en el contexto del curanderismo de la costa norte del Perú". En *Médecines traditionnelles*. Document de travail 1. Lima: IFEA. pp. 17-26.

NARANJO, Claudio

1973 "Psychological Aspects of the Yagé Experience in an Experimental Setting". En Micheal J. Harner (ed.). *Hallucinogens and Shamanism*. Nueva York: Oxford University Press. pp. 176-190.

NARANJO, Plutarco

1983 *Ayahuasca: Etnomedicina y mitología*. Quito: Libri Mundi.

NARBY, Jérémy

1995 *Le serpent cosmique: l'ADN et les origines du savoir*. Ginebra: Georg éditeur.

OSTOLAZA, Carlos

1980 "El San Pedro". *Boletín de Lima* 6. pp. 40-42.

PRESSEL, Esther

1973 "Umbanda in Sao Paulo: Religious Innovation in a Developing Society". En E. Bourguignon (ed.). *Religion, Altered States of consciousness and Social Change*. Columbia: Ohio State University Press. pp. 264-318.

RIVIER, Laurent y Jan-Erik LINDGREN

1972 "'Ayahuasca' the South American Hallucinogenic Drink: an Ethnobotanical and Chemical Investigation". *Economic Botany* 26. pp. 101-129.

SAIGNES, Thierry

1993 "Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?" En Thierry Saignes (ed.). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los andes*. Lima: IFEA. pp. 43-72.

SALAZAR-SOLER, Carmen

1993 "Embraguez y visiones en los andes. Los Jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Perú (siglos XVI y XVII). En Thierry Saignes (ed.). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los andes*. Lima: IFEA. pp. 23-42.

SCHULTES, Richard Evans

1986 "Desarrollo histórico de la identificación de las malpigiaceas empleadas como alucinógenos". *América Indígena* 46. pp. 9-47.

SHERRATT, Andrew

1995 Introduction. En Jordan Goodman, Paul E. Lovejoy y Andrew Sherratt (eds.). *Consuming Habits: Drug in History and Anthropology*. Nueva York: Routledge. pp. 1-10.

SLADE, Peter

1976 "Hallucinations". *Psychological Medicine* 6. pp. 7-13.

SISKIND, Janet

1973 "Visions and cures among the Sharanahua". Micheal J. Harner (ed.). *Hallucinations and Shamanism*. Nueva York: Oxford University Press. pp. 28-39.

VILLOLDO, Alberto y Erik JENDERSEN

1990 *The Four Winds: A Shaman's Odyssey into the Amazon*. San Francisco: Harper and Row.

WALLACE, A.F.C.

1963 *Cultura y personalidad*. Buenos Aires: Paidós.

ZINBERG, Norman, Richard C. JACOBSON y Wayne M. HARDING

1975 "Social Sanctions and Rituals as a Basis for Drug Abuse Prevention". *American Journal of Drug and Alcohol Abuse* 2. pp. 165-182.