

El documental etnográfico-participativo 'Natem, la bebida sagrada de los shuar'

An ethnographic documentary-participatory: "Natem, the sacred drink of the Shuar"

Isidro Marín Gutierrez

Docente Investigador. Departamento de Comunicación. Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador)
imarin1@utpl.edu.ec

Diego Allen-Perkins Avendaño

Docente Investigador. Departamento de Ciencias de la Educación. Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador)
davendano@utpl.edu.ec

Mónica Hinojosa Becerra

Investigadora. Departamento de Comunicación. Universidad de Málaga (España)
monicahinojosa75@gmail.com

RESUMEN

La investigación describe el uso ritual de la ayahuasca en la comunidad shuar de Shaime, localizada en la provincia ecuatoriana de Zamora-Chinchipe. Se analizan las implicaciones sociales y culturales en el uso del bebedizo dentro de la comunidad, mediante observación participante y entrevistas semiestructuradas con las principales autoridades, sanadores locales y consumidores. El texto estudia la influencia que tiene sobre la medicina tradicional la llegada a la comunidad de programas de salud gubernamentales. El estudio expone que el consumo de ayahuasca supone un elemento que refuerza la identidad cultural de los habitantes de Shaime, incluso entre aquellas personas que migran a los centros urbanos. La vinculación de la comunidad de Shaime con la ayahuasca se recoge en el documental etnográfico-participativo Natem, la bebida sagrada de los shuar, presentado en la Conferencia Mundial de la Ayahuasca 2014.

ABSTRACT

This research describes the ritual use of ayahuasca in Shaime, a Shuar community located in the Ecuadorian province of Zamora-Chinchipe. Through participant observation and semi-structured interviews with community authorities, local healers and ayahuasca consumers, the social and cultural consequences of using the beverage by community residents are discussed. The text examines the social changes in traditional medicine due to the development of government health programs in the community. This research shows that ayahuasca consumption is a key element that reinforces the cultural identity of community members, even among those who migrate to urban centres. Linking Shaime with the use of ayahuasca results in Natem, la bebida sagrada de los shuar (Natem, the sacred beverage of the Shuar), an ethnographic documentary shown at the World Ayahuasca Conference 2014.

PALABRAS CLAVE

ayahuasca | natem | shuar | chamán

KEYWORDS

ayahuasca | natem | Shuar | shaman

1. Introducción

El estudio del uso de sustancias vegetales para lograr estados modificados de conciencia ha sido abordado en las últimas décadas desde una perspectiva multidisciplinar, destacando los trabajos en el campo de la antropología, la etnobotánica y la psicología, entre otros. Los primeros textos etnográficos que documentan prácticas chamánicas en las que se consumen plantas psicoactivas, ponen en evidencia el papel destacado que tienen estas sustancias en la constitución de los diversos elementos religiosos y simbólicos presentes en las culturas que las emplean, así como en la configuración de las relaciones sociales que en ellas se producen (Bourguignon 1973, Furst 1972, Harner 1973a, Métraux 1973, Reichel-Dolmatoff 1975 y Schultes 1972).

El término con el que se designan estas sustancias dentro del ámbito académico es el de *enteógeno*, neologismo que etimológicamente viene a significar “que genera (la vivencia de) dios (dentro de nosotros)”

(Ruck y otros 1979: 146). Su uso se aplica a aquellas sustancias, de procedencia vegetal o sintética, empleadas en contextos mágico-religiosos -generalmente asociados a actividades chamánicas- y que provocan estados modificados de conciencia (Gordon y otros 1998). El término se acuña para distinguirse de otros, tales como “psicodélico” o “alucinógeno”, y a las connotaciones asociadas a la denominada cultura pop de los años sesenta del siglo pasado (López Pavillard 2003).

En muchas de las sociedades indígenas descritas desde el marco antropológico se reconoce el consumo de enteógenos como medio para dirimir los conflictos y reajustar las posibles desviaciones a los códigos normativos que pudieran surgir entre los habitantes de un determinado grupo. El interés en el estudio de los estados extáticos alcanzados a través del consumo de enteógenos forma parte de la complejidad de los modos indígenas de construcción y reproducción de la sociedad. Como se ha señalado, este consumo propicia la producción de los elementos simbólicos y cognitivos, las cosmogonías y mitologías, junto con la articulación de las relaciones sociales y políticas presentes en las culturas que los emplean.

En las últimas décadas, el uso de enteógenos dentro de determinados grupos indígenas amerindios ha sufrido una transformación que escapa a la dicotomía de la tradición frente a la modernidad. En primer lugar, dentro de estas culturas las formas de consumo “tradicionales” se han visto afectadas por el efecto de la “modernización”, entendida como la influencia de los procesos de globalización y estatización que en ellas se producen, así como en el acceso a nuevos recursos y servicios. Este diálogo con los nuevos intercambios globales se entronca en las dinámicas de desplazamiento de parte de la población que habita estas comunidades, en las que existe una migración a los centros urbanos. Asimismo, la llegada de nuevos programas de salud gubernamentales a los territorios posibilita nuevas vías de atención sanitaria. Por otro lado, el uso de enteógenos no es exclusivo de los habitantes de los grupos culturales “tradicionales”, abriéndose a nuevos actores. Entre otras, las iniciativas encaminadas al desarrollo de actividades turísticas dentro de las comunidades, en las que es posible encontrar agencias y centros destinados a ofertar ceremonias en las que se consumen enteógenos, propician la llegada de nuevos visitantes occidentales (Fotiou 2012, Grunwell 1998, Holman 2011 y Winkelman 2005).

Estos factores resultan especialmente destacados en el consumo de un enteógeno como la ayahuasca. Desde las dos últimas décadas del siglo XX, su consumo se ha internacionalizado, desde la cuenca del Amazonas hasta las grandes ciudades de Brasil y diferentes centros urbanos en todo el mundo (Johnson 1995, Labate 2004, Labate y Jungaberle 2011, Tupper 2008 y 2009). Esta nueva forma de consumo se realiza tanto en un sentido religioso, a través de diversos cultos sincréticos que engloban el catolicismo popular, las tradiciones indígenas amazónicas y religiones afro-brasileñas (de Rios y Grob 2005, Labate 2001, Mac Rae 1995); como en un uso recreativo o “profano” del bebedizo y de sus análogos químicos.

A pesar de que existe una amplia literatura en el uso de ayahuasca entre diferentes grupos étnicos de la cuenca del Amazonas, las investigaciones realizadas sobre el consumo del enteógeno entre la población shuar ecuatoriana actual continúan siendo escasas. Entre las principales fuentes documentales se tiene el trabajo del antropólogo Michael Harner (1973a, 1973b, 1984) en su estudio de las sustancias psicoactivas empleadas por los shuar. Elke Mader (1999) realiza un análisis de la mitología y de los rituales relacionados con las visiones. Desde el marco de la antropología cognitiva destacan los trabajos de Josep Maria Fericgla (1994, 2002) en su aplicación al estudio del mundo onírico y de las visiones en el desarrollo del sistema simbólico y mítico de los shuar. Marie Perruchon (1995 y 2003) analiza el aprendizaje chamánico desde una perspectiva discursiva y de género. Asimismo, existen obras sobre el mundo chamánico shuar escritas por escritores shuar (Antun y Chiriap 1991, Chinkim y otros 1987).

Esta investigación busca profundizar en el uso ritual de la ayahuasca entre los shuar a través de una perspectiva audiovisual. La propuesta metodológica de la antropología visual ofrece un espacio para experimentar y reflexionar sobre las diferentes miradas que recorren un mismo objeto de estudio. El antropólogo que utiliza como herramienta los medios audiovisuales trata de captar y representar los conocimientos de una determinada cultura a través de la observación de los modos socioculturales en los que se desenvuelven las personas que en ella se encuentran inmersas. Como señalan Monnet y Santamaría (2011), el acercamiento entre las ciencias sociales y visuales permite poner en evidencia los procesos cognitivos no verbales. El uso de las aproximaciones visuales contribuye a ese acercamiento, revelando temáticas no percibidas o imaginadas, ligeramente intuitas o pobremente delimitadas. Estos medios capturan la fugacidad de los movimientos y ayudan a entender la narrativa e interacción secuencial de un acontecimiento, individuo o grupo (Piette 1993).

Dentro de la subdisciplina de la antropología visual, el documental etnográfico constituye una de las prácticas más extendidas, al permitir la integración del componente visual y los objetivos antropológicos en nuevos canales de comunicación. El documental etnográfico como forma de expresión y de recogida de información comporta la agregación de nuevas herramientas de investigación, así como nuevas vías para transmitir los descubrimientos realizados (Ardèvol 2006). No se trata únicamente de una herramienta de registro, a la manera del diario de campo, sino de un medio de transmisión de conocimientos que busca trascender a la propia disciplina antropológica para llegar a un público mayor, debido a esa doble mirada que comparte con la antropología: la mirada de lo que nos es similar y aquella que quiere aprender de lo desconocido (Guigou 2001).

La vinculación de la comunidad shuar de Shaime con el uso ritual de la ayahuasca se recoge en el documental etnográfico-participativo *Natem, la bebida sagrada de los shuar* ([Natem](#)). En la investigación se definen el sentido, descripciones y efectos de la ayahuasca, analizando su uso y función dentro de la cultura shuar. Se establecen las relaciones entre consumo, efectos y el entorno cultural que genera dicho consumo, y cómo esta práctica se relaciona con los procesos de estatización en los que se inserta la comunidad. Asimismo, se analiza cómo el consumo de ayahuasca y el papel desempeñado por el chamán articulan las relaciones identitarias que se producen entre los habitantes de Shaime.

Este trabajo se ha realizado a través de una propuesta participativa con las personas de la comunidad, que ha tomado en consideración el registro y difusión de la información científica que proporcionan las nuevas tecnologías de la comunicación e información y el uso de medios audiovisuales. De esta forma, en la investigación se ha asumido la relación entre tradición y modernidad no como una relación antitética de toma de contacto entre dos formas socioculturales incompatibles entre sí o definidas, fundamentalmente, por su oposición a la modernidad; sino como formas culturales susceptibles de desarrollar un diálogo con estos nuevos procesos de intercambio global (Pitarch y Orobítz 2012).

2. Metodología

Natem, la bebida sagrada de los shuar es la mirada participativa de un proceso en un tiempo y en un lugar determinados, de personas y un colectivo específico, los shuar, en la localidad de Shaime a principios del siglo XXI. ¿Cuál es el conocimiento de la realidad de los diferentes grupos humanos que conforman Ecuador? ¿Se conoce el uso y consumo de la ayahuasca en la zona de Zamora-Chinchipe? ¿La población sigue visitando al curandero y empleando diferentes enteógenos? ¿Cuáles son los efectos y usos de la ayahuasca entre la población? Estos y otros interrogantes son parte de un trabajo de campo iniciado a principios del año 2014, a cargo del Consejo Nacional de Sustancias Estupefacientes y Psicotrópicas del Ecuador (CONSEP) y la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL).

El documental etnográfico-participativo realizado representa este proceso de cambio social y consumo de sustancias ancestrales. La obra describe cómo es el consumo de ayahuasca en la comunidad de Shaime, en el catón Nangaritza, en la provincia ecuatoriana de Zamora-Chinchipe. Lo hace a través de las palabras y prácticas de Juan Chuinda, el chamán de la comunidad, actualmente uno de los pocos sanadores que quedan en las comunidades aledañas.

El trabajo ha sido desarrollado por un equipo de trabajo interdisciplinar de ocho personas, formado por profesionales en el manejo de equipos audiovisuales y antropólogos. El documental enfoca seis ejes temáticos. El primero es la llegada a Shaime y las primeras valoraciones sobre la comunidad. El segundo eje es la presentación del chamán, Juan Chuinda, en el que expone su visión de la ayahuasca. El tercer eje es la recolección de los ingredientes necesarios para realizar el bebedizo. El cuarto eje expone los métodos de preparación de la ayahuasca. El quinto eje muestra cómo se desarrolla el ritual de toma de ayahuasca, las distintas fases que lo componen y los elementos empleados. El sexto y último eje son consideraciones finales y despedida. A través de los distintos ejes temáticos, el trabajo expone el diálogo existente entre las relaciones de tradición y modernidad, homogeneización y diferenciación. Los cambios sociales existentes en la comunidad son continuos, en los que la vinculación de sus habitantes con el consumo de ayahuasca se revela como uno de los principales elementos identitarios ante estos cambios.

La obra fue filmada entre los meses de julio y agosto de 2014. La ficha técnica cuenta con la dirección de Mónica Hinojosa Becerra, siendo la duración final de 20 minutos. El documental fue presentado el 26 de

septiembre de 2014 en el Congreso de la Ayahuasca, organizado por el Instituto ICEERS en Ibiza.

3. Ayahuasca: etimología, componentes y uso ritual

La palabra “ayahuasca” es un término de origen quechua que proviene de dos nombres: *aya*, “cadáver, muerto, cuerpo humano muerto”; y *waskha*, “soga, lazo, cuerda, cable trenzado y retorcido de materiales como lana, cabuya, paja o cuero” (Quechua 1995). De esta forma, el término “ayahuasca” vendría a significar “la sogá que permite ir al lugar de los muertos”, nombrándose también como “liana de las almas” o “soga del ahorcado”. Este enteógeno es conocido con más de cuarenta nombres distintos, lo que da cuenta de la gran profundidad histórica y geográfica de su uso. Así, por ejemplo, se le denomina *yajé* en Colombia (no confundir con el *yáji* shuar); *kamarampi* entre el pueblo ashaninka; *natem* entre los shuar y achuara; *daime* entre los practicantes del culto del Santo Daime; *hoasca*, *vegetal* o *chá* en la União do Vegetal.

Desde el punto de vista antropológico existen documentados más de setenta y dos grupos culturales amazónicos que consumen ayahuasca, la mayor parte de ellos situados en la parte occidental de la selva amazónica, tanto en la Alta como en la Baja Amazonia (Luna 1991, Paymal y Sosa 1993). Distintas evidencias arqueológicas provenientes de Ecuador afirman que los pueblos indígenas amazónicos consumen ayahuasca desde hace, como mínimo, 5.000 años (Naranjo 1986, Schultes 1972). Como se ha señalado, existen asimismo diversos cultos en Brasil en los que el uso de ayahuasca se encuentra regulado, destacando el Santo Daime y la União do Vegetal.

El término ayahuasca tiene un doble significado: en primer lugar, alude a una mixtura vegetal de poderosos efectos enteogénicos; y, al mismo tiempo, corresponde al nombre popular de uno de los componentes vegetales principales que entran en la composición del bebedizo, la liana *Banisteriopsis caapi*. La poción se realiza a base de la citada liana, que contiene beta-carbolinas inhibitoras de la monoamino oxidasa (IMAO); y otros especímenes vegetales con N,N-dimetiltripamina (DMT) en su composición. La DMT es inactiva por vía oral y, por lo tanto, solo su combinación con sustancias que contengan IMAO puede permitir que sus efectos sean psicoactivos (Naranjo 2012). El descubrimiento de esta combinación sinérgica de plantas es uno de los logros más significativos de las culturas indígenas, hecho que atrae fuertemente la atención científica a nivel etnobotánico.

El número de aditivos empleados en la preparación del bebedizo varía enormemente según los diferentes grupos culturales, llegando a alcanzar la cifra de cincuenta aditivos de acuerdo a algunos reportes (Luna 1986, McKenna, Luna y Towers 1986). Entre los shuar, los principales aditivos que se añaden a la especie *Banisteriopsis Caapi* son: la *Diplopterys Cabrerana* (en shuar *yáji*), que aporta la DMT visionaria a la mixtura; la *Rinorea Viridiflora* (en shuar *parápra*), con el que se busca obtener visiones más duraderas; con *Brunfelsia grandiflora* (en shuar *chiriquíasip*), para que produzca una sensación de frío corporal y ayude a combatir el entumecimiento físico, alejando los espíritus a través de los temblores; y con zumo de tabaco silvestre para potenciar el efecto enteogénico (Fericgla 2002). Los aditivos varían en función de si el bebedizo se usará para curar enfermedades, durante rituales festivos o para alguna otra actividad desarrollada por el chamán (Naranjo 1969).

En la actualidad el consumo de ayahuasca persiste en los grupos culturales citados, así como entre parte de la población mestiza que habita la región amazónica. Por ello, se hace necesario profundizar en la comprensión de este fenómeno, especialmente en el entendimiento del papel que juega en la socialización y en los procesos de articulación de la identidad, habida cuenta del uso destacado con el que cuenta la ayahuasca en los rituales de iniciación, prácticas adivinatorias y cultos de sanción practicados dentro de estos grupos (Naranjo 1979).

4. El consumo de ayahuasca entre la población shuar

Los shuar constituyen el pueblo amazónico más numeroso, con una población que se sitúa en torno a las ochenta mil personas. Habitan las zonas selváticas de las provincias orientales amazónicas del Ecuador y en el provincia peruana de Loreto, ocupando una extensión de aproximadamente ciento veinte mil hectáreas, en la que conviven shuar y colonos en las regiones más orientales. Su economía se basa

principalmente en la horticultura de tubérculos, junto con la pesca, caza y recolección de productos silvestres, así como en la explotación maderera. En los cultivos y huertos tienen una presencia destacada las plantas medicinales y enteogénicas.

La influencia de la cultura y sistemas simbólicos de mestizos y colonos tiene una gran influencia en el pueblo shuar. Por ejemplo, la mayor parte de los shuar se consideran cristianos y la vestimenta predominante son las camisetas y botas de caucho. Los shuar, antes polígamos, han cambiado su estructura familiar tradicional y tienden a ser monógamos, sus hijos acuden a centros de enseñanza reglada, se casan con colonos y mestizos y algunos jóvenes entran en el ejército. Pese a esta influencia, se observa que el consumo de enteógenos permanece como elemento fundamental dentro de la cosmovisión shuar.

Los shuar resulta ser uno de los pueblos de la tierra que más sustancias enteógenas consume, tanto en variedad como en periodicidad. Conocen y emplean regularmente hasta seis variedades locales de plantas pertenecientes al género *Brugmansia*, tabaco silvestre, alcohol en forma de chicha fermentada o de bebidas destiladas que les llegan del exterior, así como el bebedizo de ayahuasca y los diferentes aditivos empleados en su preparación. El consumo de enteógenos se encuentra integrado en la vida cotidiana y en sus modos culturales y de reproducción social. Los shuar son profundamente religiosos pero en su cultura no existe un sistema de creencias teológicas ni grandes ceremonias rituales (Fericgla 1994). Esto permite observar más nítidamente la interacción entre el efecto de los psicotrópicos y el orden sistémico y pragmático de sus pautas culturales, el sistema de toma de decisiones, la interacción relacional, la construcción de patrones de personalidad y los procesos de enculturación (Fericgla 2002).

Al igual que dentro de diferentes grupos culturales amazónicos, las visiones constituyen un elemento fundamental en la cosmovisión del pueblo shuar. Entre los shuar lo que uno ve, siente y percibe bajo los efectos de la ayahuasca se toma sintetizado y, al igual que los sueños nocturnos, enmarca decisivamente su comportamiento posterior (Fericgla 1994). Por ello, uno de los principales motivos para consumir sustancias enteogénicas es la de alcanzar visiones. Los chamanes, a través del ayuno, se preparan para ver e interpretar situaciones que entienden como presentes, aunque sean futuras. En esta interpretación de los pasajes oníricos y de la imaginaria producida por el consumo de ayahuasca, cuando un shuar no es capaz de hacerlo por sí mismo, recurre a los ancianos, los cuales se consideran depositarios de la sabiduría oral tradicional. A causa del proceso de aculturación existente entre la población shuar, se considera que los chamanes y ancianos actuales han perdido muchos de sus conocimientos y ya no saben interpretar la imaginaria como hasta hace unas décadas. Por ejemplo, la etnografía clásica de Karsten (1935) señala la existencia de auténticos maestros en la decodificación y explicación psicológica de los sueños y las visiones.

La ayahuasca se usa para activar mecanismos compensatorios de la conducta, aplicar el autoanálisis y a la búsqueda de resoluciones a los conflictos, tanto de carácter emocional como de carácter adaptativo general (Fericgla 2002). Su consumo se produce en todas las edades y en ambos sexos, pudiendo ser individual o grupal: por ejemplo, los jefes de familia shuar pueden decidir que todo el grupo familiar consumirá ayahuasca cuando se producen situaciones de tensión grupal que se prolongan más de lo habitual (Fericgla 2002 y 2012).

El primer contacto que tienen los shuar con la ayahuasca se produce a los pocos días de haber nacido. Los progenitores le dan de beber al bebé el brebaje para que comience a aprender a distinguir el mundo físico del mundo real, formado por las visiones. A partir de este momento el consumo de ayahuasca se vincula con las diferentes etapas de paso de la niñez a la edad adulta, empleándose para codificar y condicionar conductas. Por citar algunos ejemplos, la ayahuasca entre los niños shuar se emplea durante la obtención del *Arútam* o poder impersonal (Guerra 2006), para adoptar decisiones importantes, para obtener fortaleza y rapidez, así como valentía y audacia para desempeñar su futura actividad como cazadores, para visualizar el rostro del futuro marido o para saber cuántos hijos van a tener.

Entre los adultos shuar el consumo de ayahuasca actúa como mecanismo de desfogue social. Se usa para buscar soluciones a medio alcance, empleándose para soluciones inmediatas la chicha, el ají o el tabaco. Los adultos consumen ayahuasca para resolver sus problemas, para reafirmar su cosmovisión y para entrar en contacto con su mundo mítico. Lo toman para hablar de su *Arútam*, para que les otorgue poder y valor, para establecer normas y procedimientos sociales, para condicionarse, para reforzar ideas referidas a soluciones y para canalizar procesos mentales en un sentido que podríamos llamar de oniromancia abierta a interpretaciones. Este hecho les provoca un profundo sentimiento de certidumbre y seguridad que

caracteriza la personalidad y las formas de comportamiento de los shuar (Mashinkias 1988).

Los jóvenes shuar consumen ayahuasca para reafirmar su identidad y tener un contacto directo con la mitología, otorgándoles seguridad en su comportamiento (Pellizzaro 1985). Aquellos que han decidido abandonar el estilo de vida comunitario trasladándose a los núcleos urbanos, mantienen el consumo de enteógenos como forma de contacto con su imaginario mítico. A pesar de alejarse del sistema familiar tradicional, de su hábitat ecológico, de su sistema de jerarquías sociales y de su forma tradicional de subsistencia; muchos de estos jóvenes shuar siguen buscando e ingiriendo enteógenos como forma de hallar respuestas y salidas a los interrogantes y problemas que les plantea su nueva vida, así como una medicina que les ayude tanto en el diagnóstico como en el tratamiento de dolencias (Fericgla 2002).

5. El uso ritual de la ayahuasca en Shaime

5.1. La comunidad de Shaime

La comunidad shuar de Shaime se sitúa en la provincia de Zamora-Chinchipe, parroquia de Zurmi, en el Alto Nangaritza ecuatoriano. La población se encuentra a una altitud de entre 900 y 1100 metros sobre el nivel del mar, contando con una superficie de 7.273,9 hectáreas, dentro de las siguientes coordenadas UTM: 748622-76 0358N Y 9515107-9527350 E. El principal y único transporte para llegar a Shaime es el fluvial por el río Nangaritza.



Fotografía 1. Acceso fluvial a la comunidad de Shaime

La fundación de Shaime es reciente. La primera familia en asentarse fue la de Juan Chuinda, chamán de la comunidad, a finales de los años sesenta del siglo pasado. El 26 de septiembre de 1974 se fundó Shaime sin ningún tipo de planificación urbana, aunque actualmente sus habitantes cuentan con los respectivos títulos de propiedad otorgados por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). La propiedad de la tierra está bajo título global: para todo el Bosque Protector Nangaritza, cada familia dispone de fincas individuales dentro del área, con un tamaño promedio de aproximadamente 65 hectáreas. Asimismo, los habitantes cuentan con tierras comunales donde se encuentran la casa comunal y un taller artesanal. Desde su fundación, la comunidad de Shaime ha ido creciendo en extensión y población en el límite de selva, sustituyéndose de forma gradual las jéas o cabañas familiares por viviendas de madera.

En la actualidad la población total de Shaime es de 500 habitantes, entre los que se encuentran niños, jóvenes y adultos, con un promedio de ocho integrantes por familia. La amplia mayoría de los habitantes son shuar, aunque también se encuentra población mestiza de colonos. Todos los habitantes hablan castellano y muchos jóvenes apenas hablan shuar, conservándose la lengua shuar entre los adultos y personas de mayor edad.

Las principales actividades económicas que se desarrollan en la comunidad son el cultivo de yuca, plátano y palmito; existiendo también ganadería vacuna y, especialmente, explotación maderera. La caza y la pesca son prácticamente nulas debido a la contaminación del río Nangaritza, fruto de la explotación minera desordenada. Existe migración temporal y definitiva, más destacada entre las mujeres, las cuales buscan trabajo como empleadas domésticas en las provincias ecuatorianas de Loja y Zamora. Los hombres son contratados como jornaleros para realizar trabajos en el ámbito de la agricultura y la ganadería en Guayzimi y Gualaquiza, así como asalariados en las diferentes obras que se ejecutan en el cantón Nangaritza.

La familia constituye la unidad de reproducción biológica, económica, social, política y cultural más importante entre los shuar. Estos se distribuyen en una sociedad de clanes, en la que sus miembros están unidos por lazos de sangre, formando familias ampliadas (Pellizzaro 1973). La poliginia, en donde un hombre puede contraer matrimonio con más de una esposa, se encuentran presentes en Shaime. Ésta es de tipo sororal, matrimonio de un hombre con una mujer y sus hermanas; y matrimonio por levirato, en el que una mujer viuda que no ha tenido hijos debe casarse con uno de los hermanos del esposo fallecido, figurando los hijos del matrimonio como del primer esposo (Lucero y Moreno 2010).



Fotografía 2. Detalle de la calle principal de la comunidad shuar de Shaime

Las familias shuar conforman a nivel político los diferentes centros, asociaciones y federaciones, las cuales han obtenido de los organismos locales obras de infraestructura básica (escuela, centro de salud, casa comunal y cancha deportiva) en la comunidad. La máxima autoridad política en Shaime es la Asamblea, a través de un Consejo Directivo de representantes que desempeñan sus funciones durante dos años (CARE 2012). Los conflictos entre comunidades son analizados en primera instancia por sus Consejos Directivos de acuerdo a sus normas y reglamentos; en caso de no encontrar solución abogan por la Asociación Tayunst, mediante Asamblea General. En función la gravedad de la falta las sanciones pueden ser económicas, pudiéndose expulsar a los culpables del Centro e, incluso, se puede llegar la separación definitiva de un centro. Uno de los principales problemas que causa este enfrentamiento es por las hijas menores de edad (de entre 14 y 15 años), las cuales son embarazadas por hombres de otros centros sin asumir su responsabilidad. Si no se encuentra una solución en la Asamblea General, sus familiares apelan a la comisaría municipal del Cantón Nangaritza e incluso llegan a entrar en un proceso jurídico.

La participación de la mujer en la vida política de Shaime es mínima, al tomar parte como socia únicamente mediante su voto. Su rol se encuentra totalmente definido: actividades como la agropecuaria, la cacería y la explotación maderera son realizadas por los hombres, mientras que las mujeres cuidan de sus hijos, cocinan y lavan. Dichos roles diferenciados, en el caso de la actividad del chamán, influyen notablemente en la planificación de las diferentes actividades que se suceden en la preparación del ritual de la ayahuasca.

5.2. Preparación del *natem*

En primer lugar, se expone el proceso de búsqueda y preparación de los diferentes ingredientes empleados en la elaboración del bebedizo, a través de la figura de Juan Chiunda, chamán en Shaime. Juan recolecta las plantas siempre por la mañana, poco antes del amanecer, comenzando por la búsqueda de la liana

Banisteriopsis Caapi. La recolección la realiza en localizaciones específicas que mantiene en secreto, debido a la influencia que, de acuerdo a sus palabras, tiene la ubicación en el poder posterior de las plantas. En palabras del chamán, los espíritus que viven en la *natem* y en el tabaco son almas de hombres, por lo tanto esta bebida solo puede ser preparada y cultivada por ellos. Cuando Juan tiene que sembrar *natem* se abstiene por algunos días antes de mantener relaciones sexuales; de lo contrario, nos advierte de que la planta se secaría pronto.



Fotografía 3. Recolección de yaje o iáhi (*Diplopterys cabreana*), fuente de N,N-dimetiltripamina empleada en el bebedizo

Una vez localizado el bejuco, Juan selecciona y corta un trozo de liana de aproximadamente dos metros de largo, limpiando la corteza exterior. La liana es cortada nuevamente en trozos de aproximadamente veinte centímetros para, posteriormente, volver a ser troceados longitudinalmente para reducir el tamaño a un ancho de unos dos centímetros y poder separar las fibras con mayor facilidad. Estos trozos son lavados de forma cuidadosa, retirando cualquier resto de corteza que pudieran contener.

Las tiras se depositan en el fondo de una olla metálica grande, donde se hierven con entre cuatro y cinco litros de agua, en función de la cantidad de liana empleada y el volumen total de bebedizo a preparar. A la solución se le añaden entre cinco y siete hojas de *Diplopterys cabreana*, que contienen la N,N-dimetiltripamina (DMT). Estas hojas, llamadas *chacrana* o *chalipanda* en lengua shuar, son conocidas en Shaime como *yaje* o *iáhi*. Constituyen la única fuente de DMT que emplea Juan y el único aditivo usado en la preparación del bebedizo.

El agua que contiene la liana y las hojas se hierven entre tres y seis horas, en función de la combustión del fuego. Posteriormente se retiran los trozos de liana y las hojas de *yaje*, y se deja hervir el líquido hasta que reduce su volumen y adquiere una coloración marrón oscuro y un sabor amargo, similar al del café o el mate. El bebedizo se deja reposar y se envasa hasta ser consumido durante la noche. El chamán ayuna durante el resto de la jornada.



Fotografía 4. Cocción del yaje o iáhi (*Diplopterys cabreana*) y las lianas de *Banisteriopsis Caapi*

5.3. El ritual: elementos empleados y métodos de diagnóstico y tratamiento

El tratamiento de un curandero shuar a las personas enfermas tiene lugar a la caída del sol. Juan Chiunda cita a los pacientes en su casa, donde les da la bienvenida y les invita a tomar asiento en medio de una completa oscuridad, ya que los curanderos shuar no atienden con ningún tipo de iluminación. Como excepción, en una única de las sesiones de grabación del ritual para el documental, Juan permitió que encendiéramos cuatro antorchas.

Juan porta en la cabeza un ornamento de vistosos colores y varios collares con motivos geométricos. Lleva el torso desnudo y se sienta en una *kutánka*, un taburete horizontal de tronco vaciado, en el centro de la sala. Según el chamán, a través de esta estética trata de imitar a los demonios (*iguánchi* o *supai*) en toda su forma, de cara a convocar a los espíritus.

El chamán empieza inhalando tabaco macerado a través de la nariz. Para su preparación, las hojas verdes del tabaco se ponen a macerar en agua durante varias horas y posteriormente se aplastan con los dedos para extraer el jugo de color marrón que se absorberá por la nariz. Su inhalación produce una quemazón intensa que pica la garganta, bajando hasta el estómago y generando mucosidad por un tiempo breve. Tras una única toma se adquieren efectos euforizantes de forma rápida, junto con estados cercanos a los visionarios (Fericgla 1994).

La importancia del tabaco es crucial en la cultura shuar, resultando indispensable en su medicina. Entre los shuar la planta del tabaco tiene significados mágicos, terapéuticos y religiosos. El espíritu del tabaco (*tsanga maso mari*) aparece para poseer al curandero, ayudándole a encontrar el mal que afecta a los pacientes, las vías que debe desarrollar para sanarles y la cantidad de ayahuasca que debe tomar cada uno de ellos. El tabaco, en shuar llamado *tsánku* o *isangu*, actualmente también se fuma durante las ceremonias, pero su forma de consumo principal es a través de su maceración líquida por vía nasal. El tabaco que va a ser inhalado se cultiva para estrictos propósitos ceremoniales; no así el que se fuma, el cual es adquirido en una de las tiendas de la comunidad y consumido en grandes cantidades, por lo que sus efectos son poderosos. Juan explica que los chamanes ya no desconfían del cigarrillo como si fuera “recibido de un enemigo, sino que puede ser un elemento para el disfrute”, tal y como aprendió de los colonos. Asimismo, el tabaco se toma en Shaime como remedio universal para tratar gran variedad de enfermedades mínimas, tales como dolor de cabeza y gripe; como remedio profiláctico para realzar el poder mágico del cuerpo y contra la hechicería; para resistir a los espíritus malignos; y también para inducir sueños.



Fotografía 5. Juan Chiunda, chamán de la comunidad de Shaime, inhalando tabaco macerado

Después de inhalar el tabaco, Juan toma su primera dosis de *natem* y un trago de *punta*, una bebida alcohólica destilada a partir de la caña de azúcar. El efecto del *natem* y del tabaco provoca un trance progresivo (*nambikma*) en Juan: el chamán comienza a canturrear en voz baja y a silbar sus canciones de poder o *icaros* para atraer a sus *tséntsak* (espíritu en forma de flecha). Las canciones, rítmicas y repetitivas, son entonadas mientras el chamán ofrece el *natem* a los pacientes. La cantidad máxima que toman tanto Juan como el resto de asistentes es de dos vasos pequeños o *piningas*.

Los shuar afirman que los espíritus que causan las enfermedades también pueden curarlas. Juan sostiene que las enfermedades pueden ser curadas a través de sus cánticos. De esta forma, canta y palpa de forma simultánea la parte del cuerpo del paciente afectada por el mal o la enfermedad. El chamán continúa cantando en voz baja, sin verbalizar, para que nadie pueda robarle y aprender sus *icaros*. En uno de estos cánticos Juan entona las palabras *we, we, we* (yo, yo mismo) de forma repetitiva, dando así mayor énfasis a su propia personalidad y capacidades en el manejo del mundo espiritual al que se enfrenta. Asimismo, para alejar a los malos espíritus, Juan emplea una flauta de dos orificios realizada en caña, conocida como *pingúi*. Otro de los instrumentos que utiliza es el *tsayandúru* o *turumba*, instrumento en forma de arco con una única cuerda que provoca suaves tonos que entre los shuar, se cree, agrada a los demonios.



Fotografía 6. Uso del instrumento conocido como tsayandúru o turumba

A los pocos minutos de que la persona consuma ayahuasca se hacen patentes los efectos físicos del bebedizo. Pasada una media hora desde que la persona bebe su primera *pininga* comienza el vómito, el cual tiene efectos positivos entre los shuar debido a que limpia el organismo, se manifiestan temblores y sudores fríos, el pulso se ralentiza y las pupilas se dilatan. Por este motivo el consumidor se vuelve fotobóbico y el ritual debe ser realizado a oscuras. Estos síntomas son los indicadores claros que preparan al consumidor hacia las visiones.

Durante el diagnóstico y tratamiento del paciente o *limpia*, Juan emplea un ramo de hojas que es llamado *shingi shingu*. Forma parte del material mágico de Juan y es utilizado para limpiar el cuerpo del paciente. Las hojas son de una planta especial, *sasánku*, a la que se le atribuyen propiedades mágicas. El ramo termina en una punta alargada, donde se encuentra el alma de la planta y su poder mágico. La punta se llama *inéi* (lenguas) debido a su semejanza con una lengua. Juan levanta el *shingi shingu* y lo sacude sobre la zona donde reside el mal del paciente, su cabeza y espalda. Lo agita rítmicamente, repitiendo el procedimiento varias veces en función de la gravedad del mal detectado. Al inclinarse sobre el paciente mientras emplea el *shingi shingu* y debido al trance producido por la ayahuasca, el curandero ve las “flechas mágicas” clavadas en el cuerpo de la persona a tratar. Los shuar piensan que las enfermedades están producidas por malos espíritus y brujos que lanzan sus poderes negativos hacia las personas en forma de “flechas” invisibles. En el éxtasis visionario producido por el *natem* los chamanes extraen la “flecha” invisible, materializándose en forma de piedra en la boca del sanador. Para extraerla, Juan sopla y escupe agua florida y tabaco macerado sobre el paciente. También chupa y absorbe fuertemente sobre las zonas afectadas, regurgitando posteriormente la sustancia nociva fuera de la vivienda entre espasmos y grandes ruidos abdominales. La manifestación física de la “flecha” indica que el paciente se ha curado. En la *limpia* se alternan los cánticos, la limpieza con el *shingi shingu* y la extracción de las “flechas” del paciente de forma ininterrumpida.



Fotografía 7. Elementos empleados en el ritual de consumo de ayahuasca en Shaime. Se observa el shingi shuingu empleado en el tratamiento del paciente

Alrededor de las doce de la noche finaliza el ritual, durando los efectos del *natem* entre dos y cuatro horas. Esto es debido a que el *uwishin* (chamán) que trabaja con ayahuasca hasta las doce de la noche es el *tsuakratin uwishin* o chamán que cura. Los que lo hacen a partir de la medianoche son los *wawekratin uwishin* o chamanes que causan daño o enfermedades, capaces de canalizar sus poderes negativos hacia las personas en forma de “flechas”. Existe una tercera clase de especialistas, los *umak uwishin*, encargados de adivinar el futuro y localizar objetos desaparecidos o robados, los cuales también realizan sus sesiones antes de la medianoche.

5.4. La interpretación de los sueños y visiones

Durante el trance producido por la ingesta de ayahuasca el consumidor tiene percepciones extrañas, alucinaciones visuales y sinestesias que siente como reales. El *natem* aumenta la velocidad de los neurotransmisores en su trabajo de conducir la información por el sistema nervioso central. Existen multitud de testimonios en los que se vivifican las sensaciones producidas durante un ritual de ayahuasca. La práctica totalidad de ellos enfatizan las nuevas texturas y tonalidades cromáticas que adquieren los objetos, especialmente en color azul, verde, rojo y naranja; y la visión estroboscópica de los movimientos, de la captación de la luz y de los sonidos.

Entre los shuar las creencias en los sueños y las visiones experimentadas bajo el efecto del *natem* se consideran tan reales como las experiencias que una persona tiene mientras está despierta. Juan afirma que solo en los sueños y las visiones se revela la verdadera realidad de las personas y la esencia real de las cosas, un mundo más sustancial que el que se tiene durante la vigilia. En la realidad no onírica el chamán sostiene que se encuentran las ilusiones, falsedades y mentiras. Para los shuar los sueños son un canal que conduce a otras realidades y una herramienta para influir en el futuro y darle forma: aquella persona que desee conocer la verdad con respecto al presente y el futuro, debe buscar dicho conocimiento en los sueños y visiones. Cuando preguntamos a nuestros informantes, estos relatan que los sueños son una realidad y que las visiones producidas por la ayahuasca crean su mundo. Al estar dormido no se pueden controlar las visiones y se busca tener estos sueños en estado de vigilia. De esta forma, para los pacientes de Juan, los sueños y las visiones van creando el futuro, constituyendo un elemento premonitorio y clarividente.

El hecho de recibir las revelaciones de los espíritus en estado de trance es llamado por los shuar *wuimektinyu*, que significa “el ver”. Las cosas que ven son iguales en estos sueños provocados. De acuerdo a los informantes, las visiones más comunes corresponden a bellos paisajes y lugares de poder, tales como montañas, cascadas, ríos, bosques; diversos animales, especialmente cerdos, gallinas, serpientes y tucanes; familiares, tanto vivos como muertos; así como espíritus y demonios. Si una persona durante uno

de estos sueños inducidos no tiene sueños se considera un mal presagio (Karsten 2000: 327). Según afirma Juan, los espíritus shuar no se aparecen a las personas que no comparten su cosmovisión.

6. Discusión: la figura del chamán y su integración en el sistema sanitario de Shaime

La figura de Juan Chiunda ocupa un lugar central en la integración social de los habitantes de Shaime. Durante el trabajo de campo realizado, se observó que su posición de liderazgo en la comunidad venía otorgada por su implicación y vinculación no solo en las actividades políticas y sociales desarrolladas entre la población, sino por el papel desempeñado en un nivel que podría asimilarse al de consejero o guía a nivel espiritual y ético. La legitimidad de la posición de liderazgo de Juan se hizo patente en su labor como chamán observando el número, procedencia y variedad etaria de sus pacientes. Entre estos, encontramos informantes que no residen en Shaime y que se desplazan desde diversas poblaciones de las provincias de Loja y Zamora-Chinchipe para ser atendidos.

El caso específico de pacientes jóvenes que habitan las zonas urbanas de las ciudades de Loja y Zamora señala, a través de sus testimonios, que el consumo de ayahuasca resulta en un elemento que les permite reencontrarse con un imaginario que conecta su realidad en los núcleos urbanos con su cosmovisión como pueblo shuar. Estos informantes añaden que el uso de *natem* se vincula principalmente con la obtención de certidumbre y respuestas ante los interrogantes a los que se ven sometidos en su actividad diaria fuera de la comunidad. Las visiones obtenidas durante el trance extático toman gran relevancia para los informantes, especialmente aquellas que aluden a cuestiones sobre el porvenir. Antes de emprender un desplazamiento que implique una ausencia prolongada del lugar de residencia o cuando desean conocer su futuro laboral y familiar, dichas interpretaciones influyen enormemente en el proceso de toma de decisión posterior. Esta certidumbre, alcanzada a través del consumo de enteógenos, se produce tras la interpretación y procesos de diagnóstico señalados que realiza el chamán. Al acudir al especialista y tras analizar la realidad expresada en el proceso interpretativo, la posición del curandero se reafirma entre los habitantes de Shaime como persona a la que se debe recurrir para guiar comportamientos futuros exitosos.

En segundo lugar, las palabras de los informantes aluden a la búsqueda de tratamientos médicos que contemplen el sistema holístico de salud indígena, frente a los sistemas de salud gubernamentales. En 2004 llegó a Shaime la instalación de la luz eléctrica y, con ella, el Centro de Salud del Ministerio de Salud Pública del Ecuador, actualmente administrado de lunes a viernes por un médico y una enfermera. De acuerdo a los testimonios, gran parte de los habitantes de Shaime pensaron que con la llegada del Centro de Salud la atención sanitaria recaería de forma exclusiva en los facultativos médicos gubernamentales. Con el paso del tiempo la población expresa que no ha quedado conforme, debido a que ahora sienten la necesidad de comprar medicamentos farmacéuticos para curar enfermedades cuyo tratamiento anterior no empleaba elementos de la denominada medicina occidental.

Las reticencias en el uso de la atención sanitaria gubernamental no se centran tanto en una creencia en la menor eficacia de la medicina occidental ante el tratamiento de ciertas dolencias, ni en la aceptación de la medicina tradicional como una medicina con mayores capacidades terapéuticas. Gran cantidad de pacientes señalan que las tasas de curación resultan muy altas cuando emplean los medicamentos dispensados en el Centro de Salud. El principal motivo que provoca este alejamiento en el uso de la medicina occidental es el coste económico de los medicamentos. Dicho coste refuerza el uso de la medicina tradicional entre los habitantes de Shaime en el tratamiento de sus principales enfermedades (parásitos, diarrea, gripe y envenenamiento por serpiente), derivándose las dolencias más graves a los centros sanitarios urbanos. A su vez, el progresivo acercamiento a la medicina tradicional constituye una oportunidad de transmisión de los saberes tradicionales a los habitantes de la comunidad a través de la figura de Juan Chiunda, el cual, como se ha señalado, goza de gran influencia y prestigio debido a su capacidad de liderazgo y su posición política y social.

7. Conclusiones

En la presente investigación se ha analizado el uso ritual de la ayahuasca en la comunidad shuar de Shaime a través de una aproximación audiovisual mediante el documental-etnográfico participativo *Natem*, la

bebida sagrada de los shuar. En el proceso se han estudiado las implicaciones sociales y culturales en el uso del bebedizo dentro de la comunidad. Asimismo, se han tomado en consideración las características actuales que presenta el consumo del enteógeno, tanto entre el pueblo shuar como dentro de la propia comunidad, así como su vinculación con los procesos de estatalización y globalización en los que se insertan las prácticas de producción y reproducción social.

El incremento del coste económico que supone el acceso a nuevos recursos y servicios básicos de salud gubernamentales tiende a establecer un nuevo acercamiento a la medicina tradicional a través del figura del chamán de la comunidad. El sanador no actúa únicamente como terapeuta espiritual o especialista médico, sino consejero o guía que refuerza su posición en la comunidad a través del prestigio, liderazgo y estatus social que le proporcionan el resto de actividades que realiza de vinculación social y política con la comunidad. Esta nueva aproximación a la medicina tradicional y el consumo de enteógenos en contextos rituales se visibiliza especialmente entre los jóvenes nacidos en la comunidad de Shaime. Como trabajadores que migran a los centros urbanos cercanos, el consumo que realizan les permite conectar y contextualizar su vivencia alejada de la comunidad con la cosmovisión shuar, así como con las experiencias y saberes transmitidos oralmente por las personas de mayor edad.

Consideramos pertinente realizar nuevas investigaciones sobre el consumo de enteógenos en la provincia de Zamora-Chinchipe, de cara a establecer un marco comparativo en las pautas de consumo que se producen en las diferentes comunidades shuar y su relación con las dinámicas de cambio social y cultural que se están produciendo en ellas. La realización de estudios que articulen las dimensiones mencionadas con el nuevo acercamiento al consumo ritual de enteógenos, resultará en un elemento clave que permitirá una caracterización en mayor profundidad de la identidad shuar, en el contexto plurinacional actual en el que se insertan las prácticas de medicina tradicional en el Ecuador.

Agradecimientos

Agradecemos a la Universidad Técnica Particular de Loja (UTPL) y al Consejo Nacional de Control de Sustancias Estupefacientes y Psicotrópicas del Ecuador (CONSEP) por la financiación y ayuda prestada en la realización de la investigación. Este trabajo se enmarca en los lineamientos del CONSEP, a través del proyecto “Sustancias enteógenas en Ecuador. El ritual de la ayahuasca en Zamora Chinchipe”. Esta investigación pertenece a la Quinta convocatoria interna de proyectos 2015 de la UTPL titulada “Sustancias ancestrales enteógenas en Ecuador” (PROY_CCCOM_1049). Asimismo, agradecemos a los revisores del manuscrito las aportaciones realizadas en la elaboración del texto final.

Bibliografía

Antun, Raquel (y Víctor Hilario Chiriap)

1991 *Tsentsak. La experiencia chamánica en el pueblo shuar*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

Ardèvol, Elisenda

2006 *La búsqueda de una mirada. Antropología visual y cine etnográfico*. Barcelona, Editorial UOC.

Borja, Lucero (y otros)

2010 *División del trabajo a través del género en la cultura Shuar de la provincia de Morona Santiago*. Cuenca, Ecuador, Universidad de Cuenca.

Bourguignon, Erika

1973 *Religion, altered states of consciousness, and social change*. Columbus, The Ohio State University Press.

Care, M. A. (y Tinker Foundation)

2012 *Plan de Manejo Actualizado y Priorizado del Bosque Protector Kutukú Shaimi, 2012-2017*. Macas, Ministerio del Ambiente del Ecuador.

Chinkim, Luis (y otros)

1987 *El tigre y la anaconda*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

De Rios, Marlene Dobkin (y Charles S. Grob)

2005 "Editors' Introduction: Ayahuasca Use in Cross-Cultural Perspective", *Journal of psychoactive drugs*, nº 37 (2): 119-121.

Fericgla, Josep María

1994 *Los jíbaros, cazadores de sueños: diario de un antropólogo entre los shuar: experimentos con la ayahuasca*. Barcelona, Integral-Oasis.

2002 *Al trasluz de la ayahuasca*. Barcelona, La Liebre de Marzo.

2012 *Los chamanismos a revisión: de la vía del éxtasis a internet*. Barcelona, Editorial Kairós.

Fotiou, Evgenia

2012 "Working with "la medicina": elements of healing in contemporary ayahuasca rituals", *Anthropology of Consciousness*, nº 23 (1): 6-27.

Furst, Peter T.

1972 *Flesh of the Gods: the ritual use of hallucinogens*. Nueva York, Praeger Publishers, 1990.

Gordon Wasson, Robert (y otros)

1998 *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Grunwell, John N.

1998 "Ayahuasca Tourism in South America", *Newsletter of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, nº 8 (3): 59-62.

Guerra Doce, Elisa

2006 *Las drogas en la prehistoria*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

Guigou, L. Nicolás

2001 "El ojo, la mirada: representación e imagen en las trazas de la Antropología Visual", en Sonia Romero (ed.), *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Montevideo, FHCE, Universidad de la República-Fontaina-Minelli-Nordan: 123-134.

Harner, Michael, J.

1973a *Hallucinogens and Shamanism*. Londres, Oxford University Press.

1973b "The sound of rushing water", en Michael J. Harner (ed.), *Hallucinogens and Shamanism*. Londres, Oxford y Nueva York, Oxford University Press: 15-27.

1984 *The Jívaro, people of the sacred waterfalls*. Berkeley, University of California Press.

Holman, Christine

2011 "Surfing for a shaman: Analyzing an ayahuasca website", *Annals of Tourism Research*, nº 38 (1): 90-109.

Johnson, Paul C.

1995 "Shamanism from Ecuador to Chicago: A case study in New Age ritual appropriation", *Religion*, nº 25 (2): 163-178.

Karsten, Rafael

1935 *The Head Hunters of Western Amazonas*. Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1988.

Labate, Beatriz

2001 "Un panorama del uso ritual de la ayahuasca en el Brasil contemporáneo", en Jaques Mabit (comp.), *Ética, Mal y Transgresión: Memoria del Segundo Foro Interamericano Sobre Espiritualidad Indígena*. Lima, Takiwasi e Cisei: 73-90.

2004 *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Mercado de Letras.

Labate, Beatriz (y Henrik Jungaberle)

2011 *The internationalization of ayahuasca*. Berlín, LIT Verlag Münster.

López Pavillard, Santiago

2003 *Los enteógenos y la ciencia*

http://eprints.ucm.es/8059/1/SLP_Enteogenos_y_Ciencia.pdf

Luna, Luis Eduardo

1986 *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist and Wiksell International.

1991 *Ayahuasca Visions*. Berkeley, North Atlantic Books.

Mac Rae, Edward

1995 "El uso de la Ayahuasca en el Brasil contemporáneo", *Revista Takiwasi*, nº 3: 17-23.

Mader, Elke

1999 *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

Mashinkiasch, Manuel

1988 *La selva nuestra vida. Sabiduría ecológica del pueblo Shuar*. Quito, Ediciones Abya Yala.

McKenna, Dennis J. (y otros)

1986 "Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Una farmacopea tradicional no investigada", *América Indígena*, nº XLVI (1): 73-99.

Métraux, Alfred

1973 *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid, Aguilar.

Monnet, Nadja (y Enrique Santamaría)

2011 "Fotografía y alteridades. A vueltas con los usos de la fotografía y el sentido de los otros", *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, nº 16: 1-15.

Naranjo, Claudio

2012 *Ayahuasca. La enredadera del río celestial*. Barcelona, La Llave.

Naranjo, Plutarco

1969 *Etnofarmacología de las plantas psicotrópicas de América*. Quito, Laboratorios Life.

1979 "Hallucinogenic plant use and related indigenous belief systems in the Ecuadorian Amazon", *Journal of Ethnopharmacology*, nº 1 (2): 121-145.

1986 "El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana", *América Indígena*, nº XLVI (1): 117-127.

Paymal, Noemí (y Catalina Sosa)

1993 *Mundos Amazónicos*. Quito, Fundación Sichi Sacha.

Pellizzaro, Siro M.

1973 *Técnicas y estructuras familiares de los Shuar*. Quito, Federación de Centros Shuar.

1985 *Mitología Shuar* (vols. I a XII). Quito, Ediciones Abya-Yala.

Perruchon, Marie

1995 "Seeing the Unseen: Personal Reflections on Ayahuasca Use Among the Shuar Indians", *Acta Americana*, nº 3 (2): 152-160.

2003 *I am Tsunki: Gender and shamanism among the Shuar of Western Amazonia*. Filadelfia, Coronet

Books Inc.

Piette, Albert

1993 "Epistemology and practical applications of anthropological photography", *Visual Anthropology*, nº 6 (2): 157-170.

Pitarch, Pedro (y Gemma Orobitg)

2012 *Modernidades indígenas*. Madrid, Iberoamericana.

Quechua, A. M. D. L. L.

1995 *Diccionario Quechua-Español-Quechua/Qheswa-Español-Qheswa Simi Taque*. Cuzco, Municipalidad de Oosqo.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1975 *Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs Among the Indians of Colombia*. Filadelfia, Temple University Press.

Ruck, Carl A. P. (y otros)

1979 "Entheogens", *Journal of psychoactive drugs*, nº 11 (1-2): 145-146.

Schultes, Richard Evans

1972 "An overview of hallucinogens in the western hemisphere", en Peter T. Furst (ed.), *Flesh of the Gods: the ritual use of hallucinogens*. Londres, Allen and Unwin: xvii-xvi.

Tupper, Kenneth W.

2008 "The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization?", *International Journal of Drug Policy*, nº 19 (4): 297-303.

2009 "Ayahuasca healing beyond the Amazon: The globalization of a traditional indigenous entheogenic practice", *Global Networks*, nº 9 (1): 117-136.

Winkleman, Michael

2005 "Drug tourism or spiritual healing? Ayahuasca seekers in Amazonia", *Journal of psychoactive drugs*, nº 37 (2): 209-218.