

La mujer sin cabeza y el hombre sin corazón.

El Ayahuasca para tratar toxicómanos

DR. JACQUES MABIT
Médico, fundador del Centro Takiwasi

Artículo publicado en 1996 en las "Actas del Primer Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena"¹ y luego "La Consciencia Transpersonal"² (1999).

Sumario

- I. Las vías del conocimiento.
- II. En nombre de la madre
- III. La mujer sin cabeza.
- IV. El hombre sin corazón.
- V. Bibliografía.

I. Las vías del conocimiento.

Nuestra formación cultural occidental desde la cuna hasta la universidad, nos indujo tomar en serio las vías de un abordaje de la realidad positivista, racional, regido por la lógica aristotélica y luego euclidiana y newtoniana. Se nos despertó una desconfianza hacia los "enredos" de la subjetividad, las "aproximaciones" de los sentimientos y las "imprevisiones" de la intuición. Se supone que la valorización de las pruebas cifradas, de la causalidad lineal, de la flecha del tiempo desde pasado hacia futuro, de la separatividad para con los objetos, de la reproductibilidad de las experiencias, nos inmunizaban contra los peligros de un misticismo descabellado y de una temible irracionalidad, capaces de retrocedernos hacia los tiempos obsoletos del oscurantismo. Esa postura ha demostrado estar lejos de la objetividad promocionada sino más bien impregnada de prejuicios, reacciones emocionales basadas en el temor, la angustia y un delirio casi esquizofrénico, tratando de torcer la realidad con la loca pretensión de controlarla.

En otros términos, un modelo epistemológico, un paradigma, válidos como instrumentos de aproximación a la realidad, llegaron a ser confundidos con esa misma realidad. La ciencia moderna ya no pretende aproximarse a lo real, sino definirlo; ya no formular humildemente "lo que está aceptado como cierto hasta que se comprueba lo contrario", sino pretenciosamente "revelar la plena verdad". Se procedió a una rectificación, ocultando mediante este salto subjetivo, el acceso a otros abordajes de lo real.

Mientras tanto, los pueblos tradicionales mantuvieron y desarrollaron modelos no racionales de comprensión de la vida. Vale decir sistemas que, lejos de ser "ilógicos", simplemente presentan una lógica diferente que acepta la noseparatividad, la sincronicidad, la causalidad retroactiva, la circularidad o la espiral del tiempo, la unicidad de los eventos nunca estrictamente reproductibles. Igualmente son sistemas dinámicos, capaces de

¹ "Actas del Primer Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena", Michoacan, México, Junio 1996, Apud. Raquel Gutiérrez y Marina Villalobos, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Ed., pp. 213-231, 2000.

² "La Consciencia Transpersonal", by Almendo y Editorial Kairós S.A., pp. 472-492, Barcelona, España, 1999.

confrontarse a la realidad, experimentar, evaluar resultados, sacar conclusiones y proponer nuevas perspectivas a explorar.

Al momento en que la física fundamental se reencuentra con el shamanismo y las filosofías orientales, en que los laboratorios farmacéuticos recorren las selvas para sacar nuevas moléculas de plantas descubiertas por los hombres medicina, creemos inútil insistir más sobre el legítimo derecho a que un investigador occidental intente, expresarse dentro del paradigma naciente, fecundación recíproca de los modelos occidentales y no occidentales.

Por ello, reivindicamos aquí la libertad de retomar la palabra metafórica, analógica, poética, que no autoriza a nombrar o definir al Espíritu de la Vida sino evocarlo y cantarlo. Ello nos parece legítimo a partir del momento en que uno haya dado algunos pasos iniciáticos, guiado por las plantas-maestras y haya intentado escuchar la voz interior que susurra en el silencio, sin pretender tampoco que sea de absoluta transparencia: solamente la que hemos alcanzado. Las palabras fecundas brotan del corazón y no de la mente, y precisamente ello es el tema de esta intervención. Así que además de hablar “sobre” el corazón, queremos intentar, en toda lógica, hablar “con” el corazón.

II. En nombre de la Madre.

En toda la hoya amazónica occidental, los indígenas utilizan la liana Ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) como eje central de sus conocimientos shamánicos. El nombre de esa planta se extendió al brebaje compuesto por ella, en asociación con diferentes otras plantas siendo el aditivo más común, la chacruna (*Psychotria viridis*). La pócima se ingiere en sesiones nocturnas de curación colectiva o de iniciación, donde participantes y maestros toman el brebaje juntos. Se inducen, con la ayuda de los cantos del shamán (ícaros), potentes efectos psicoactivos, visionarios, acompañados de expulsiones vomitivas y purgativas. El Ayahuasca es considerada como el eje del shamanismo de la Amazonia occidental y respetuosamente llamada Madre Ayahuasca. Sus sorprendentes poderes psicoactivos visionarios, le otorgan una supremacía sobre el conjunto de las demás plantas medicinales.

Los mismos indígenas pronunciaron epítetos a propósito del Ayahuasca que nos parecen manifestar, según su percepción, características de esa famosa madre-maestra. Cuando nombran al Ayahuasca, no la encierran en un vocablo sino que exaltan alguna de sus cualidades. En su canto, la evocación de la planta se parece más a una alabanza que a una orden de comparecencia, más a una invocación que a una convocación. El hombre canta, la planta baila “en su delante”, y ambos se encantan.

Queremos aquí retomar algunas de las apelaciones indígenas del Ayahuasca para tratar de penetrar mejor su esencia.

Gran cantidad de términos se refieren a la dimensión sagrada del Ayahuasca, a su poder de trascendencia, naturaleza manifestadora de lo divino que suscita una gran fascinación. Este carácter numinoso, según los términos de Otto Rank, genera a la vez admiración y temor (*fascinans* y *tremendum*), sensaciones asociadas generando un profundo sentimiento de respeto hacia la planta.

Lo sugiere Richard Yensen cuando refiere que “las culturas de tradición oral, revelan su temor en los nombres que utilizan para las plantas que son sagradas: semen del sol, vid de la serpiente, huellas de venado, planta de sepulcro, enredadera del alma, camino de los cielos, hierba de la adivinación y carne de los dioses (Schultes & Hofmann, 1979; Yensen, 1989: 14).

Vale subrayar de inmediato que en ninguna terminología tradicional que hemos encontrado, existe una semejanza de divinización de la planta misma; no se la confunde con lo divino, más bien se la identifica

como camino hacia los dioses. Si bien, los kamsa colombianos la coronan con el título de “rey de los vegetales”, en otra expresión la llaman “regalo de los dioses” (Guerrero, 1991: 236; Bourgeteau, 1992: 21). Maestra de plantas-maestras, dirige el concierto de la enseñanza realizada a través de su ingestión ritualizada. La coronación manifiesta un poder superior que conecta con una dimensión trascendental, ubicada “hacia arriba”. El shamán se hace coronar por ella cuando adquiere suficiente poder (Luna y Amaringo, 1991: 56-60-100). Manifiesta la verticalización del ser humano, nacido de la tierra y orientado hacia el cielo, la erección en su doble sentido de elevación y edificación. En buena concordancia morfológica, el Ayahuasca trepa para elevarse y encontrar en las copas de los árboles su extensión y su mejor exposición al sol.

Precisamente el shamán califica el vertice de la cabeza como “corona”, sobre la cual sopla para introducir en el cuerpo del paciente la fuerza vital y proteger de la introducción de energías dañinas. Dentro de la simbólica de la cábala judía, Kether es la corona que corresponde al chacra de mayor evolución (centro energético) en el punto superior de desarrollo de la kundalini o serpiente ascendente de la energía vital. Annick de Souzenelle precisa:

“En el Esquema Divino, el triángulo Superior revela la esencia misma de la Divinidad, Su Trascendencia, Su Principio en Kether (la Corona), Hokhman (la Sabiduría), y Binah (la Inteligencia).” (de Souzenelle, 1991: 61).

Añade que “cuerno y corona, en el momento del matrimonio tienen el mismo profundo simbolismo: todo matrimonio humano es imagen del matrimonio de cada uno de nosotros consigo mismo, antes de dar a luz al niño divino, el Yod, que simboliza el cuerno; después, también imagen del matrimonio de lo Creado y de lo No-creado, del Hombre y de Dios, simbolizado por la corona” (de Souzenelle, 1991: 370).

A propósito del origen del ayahuasca, diversos mitos indígenas expresan y recrean la noción de don de los dioses. Para los Desana, una mujer llamada la Mujer-Yajé dio a luz a una criatura que resultó ser el bejuco de yajé. Tenía forma humana y era luz a la vez. Y según el mito, los hombres despedazaron al niño recién nacido: “agarraron el cordón umbilical... y así nuestros progenitores obtuvieron el yajé” (Reichel-Dolmatoff, 1967: 331). En otro relato, un nativo del Río Huallaga, Don Fidel Mosombite, cuenta también que: cuando los incas eran los dueños de los Andes, algunos 600 años atrás, una gran ave blanca con “enormes alas bajó de su reino hacia la cima de las montañas, Cruzó la vasta jungla, diciendo a la gente que se acercaban grandes cambios. El ave enseñó a la gente de la selva dos plantas que tendrían que coleccionar y cocinar juntas. El ave indicó que un extraño y poderoso hambre vendría, lo que generará un gran sufrimiento, pero que si la gente de la selva hace este brebaje y lo toma, no olvidarán quienes son, no serán abandonados por el espíritu de las plantas. Sobrevivirán.” (McKenna, 1989: 1).

Se trata en efecto, de poder recordar y no perder la conexión con los dioses, garantía de una vida con sentido pleno, para así ser apto para enfrentar las pruebas y aceptar el sufrimiento. Otra característica sobresaliente del Ayahuasca, se refiere a su aptitud a reptar, a su forma ondulante, tanto en su morfología física como en la manifestación de sus efectos psicoactivos (los flujos y reflujos de la “mareación” y como en las visiones serpentiformes. La visión de boas gigantes o serpientes diminutas de todo color, constituye una constante en las visiones inducidas por el Ayahuasca, tanto en sujetos indígenas, mestizos u occidentalizados. El encuentro con la boa gigante, “madre del Ayahuasca”, constituye muchas veces la experiencia introductora al proceso de iniciación. Rosa Giove hace notar que en sus visiones de Ayahuasca, se le enseñó la ubicación física de la serpiente primigenia en el “fundamento”, o sea el centro energético (o cakra para los orientales) de la base de la columna vertebral de donde se tiene que despertar y desenvolverse hacia arriba como la kundalini. Se trata de una serpiente que manifiesta la sabiduría y el poder, trascendiendo el estigma negativo que le atribuye nuestra cultura occidental: “aceptar la serpiente en mí con todo, con lo bueno y lo malo, ser unidad en ella y con mis fases clara y oscura... para empezar a ser”. (Giove, 1993: 7-27). Por lo que finalmente plantea una “reconsideración de la serpiente” según indica el mismo canto enseñado bajo los efectos de la embriaguez del Ayahuasca:

*Introdúceme en tu cuerpo
desde allí yo te hablaré
Introdúceme en tu mente,
desde allí te alumbraré.
Introdúceme en tu corazón,
desde allí te daré calor.
Oirás mi voz de serpiente
deslizarse en tu oído.
Verás mi luz sin verla
a través de los sentidos...
y mi calor te seguirá
más allá del frío frío
Y seré parte de tí
tierra lanzada al infinito...
Mi voz te susurrará
cosas que crees no saber.
Dentro de ti vas a encontrar
La respuesta a tu ser.
Ocho (8), doble círculo fecundo
dos serpientes enroscadas,
que te hablan sin decir...
que te dicen sin hablar NADA
Soy la energía en ti dormida,
Despiértame ya.
Quiero ascender, reptar de una vez,
Cruzar el cero (0) ya,
cerrar el círculo aquel,
donde la flor duerme en la cruz...
Cuando el azul llegue a tu cara
y la luna a tu cabeza,
a su encuentro yo iré,
serpiente roja, desde la base,
a fundirme con el sol...
Y mi voz te guiará a través del agua
con el color del amor...”*

Las dos serpientes enroscadas, señalando el símbolo matemático del infinito (8 echado), son portadoras o reveladoras de la sabiduría profunda, de la cual nuestros cuerpos son los vehículos. El antropólogo Jeremy Narby (Narby, 1995) luego de su ingestión de Ayahuasca con los Ashaninka de la Amazonia peruana, cree reconocer una extraña similitud entre esta omnipresente serpiente cósmica de todas las tradiciones y las características serpentiformes de la doble-helice de ADN. Profundizando esta intuición, anteriormente señalada muy escuetamente por Michael Harner, tiende un puente entre el cuerpo de conocimiento del shamanismo amazónico y los últimos avances de las ciencias modernas. En su experiencia inicial con el Ayahuasca describe el encuentro con dos boas gigantes y luminescentes que le impresionaron fuertemente y le enseñaron que “era sólo un ser humano”.

Mi experiencia personal es coincidente con la de Narby. En mi primera toma, mi experiencia inicial de Ayahuasca se resumió a un combate cuerpo a cuerpo con una boa gigante. Me jalaba hacia las profundidades oscuras de la tierra, generándome un enorme temor. Luché hasta el agotamiento para no morir. Me tenía cólera a mi mismo por haberme dejado seducir por la aventura del saber, que en este instante consideraba un temerario y loco atrevimiento; evaluaba todas las consecuencias de mi prematura y estúpida desaparición en

una sesión de Ayahuasca en la selva peruana... Hasta que terminé por aceptar que “Jacques no tenía importancia”, que el mundo seguiría girando, que la aventura de la vida continuaría sin mí, que simplemente me había tocado la hora. Al instante desapareció la boa y empecé a salir de este pozo negro. A cada peldaño hacia la luz de la superficie se hacían miles de conexiones en mi mente, se ordenaban emociones, entendía tantas cosas de mi vida que tuve la sensación de haber realizado 10 años de psicoanálisis en unas horas. Sabía finalmente que había encontrado un camino de auténtica sabiduría, pero ello requería morir, morir a sí mismo.

Los Desana designan el Ayahuasca con el vocablo *gaxpi* cuyo sentido es ampliamente estudiado por Reichel-Dolmatoff (Reichel Dolmatoff; 1973: 181-182). “Expresa una metonimia en la medida en que el efecto es reemplazado por la causa. *Gaxpi* no es ni la planta ni la bebida, sino el efecto que resulta de su ingesta. Y este efecto “implica el franqueo de un umbral.” Este umbral es un obstáculo que constituye a la vez un límite y una protección, ya que impide acceder sin preparación suficiente “a lo que es otra cosa.” Perrin diría “pasar del mundo-este al mundo-otro” (Perrin, 1992). El informador Desana añade una preciosa analogía que nos recuerda la Alicia de Lewis Carroll:

“Si se saca la capa que está atrás del espejo, se ve a través del espejo. Ya no se ve este mundo, aunque uno sigue reflejado en el espejo. Se ve lo que hay detrás”.

La experiencia ancestral coincide entonces con nuestras aventuras de investigadores occidentales, cuando nuestro Desana concluye que así:

“Uno está seguro de la vida humana. Sabe que hay otra cosa, pero sabe también que realmente uno pertenece a esta vida”.

Ahí accedemos precisamente al encuentro con una dimensión trascendental donde el ser humano, antes de poder ir más allá, tiene que reconocer su propia dimensión, la de una criatura. El franqueo del portal de los dioses requiere una actitud humilde y el respetuoso sometimiento al Creador. Ella se adquiere pasando por las muertes sucesivas de los pasos iniciáticos. Los Desana agarran el cordón umbilical del *yajé* para emprender el viaje de retorno a la matriz uterina y ver el origen del universo y de la humanidad. En el éxtasis inducido por el *yajé*, operan simultáneamente “la separación del alma y su unión mística con lo sagrado, y una aceleración del tiempo. Tomar *yajé* es morir.” (Reichel-Dolmatoff, 1973: 205).

El poeta reza idéntico refrán cuando narra la vida de su abuelo Ramón, el ayahuasquero (Buona: 25):

“Mi abuelo hace viajes largos. Se va. Mi madre se limita a decir a la gente que viene de noche: “El maestro no está”. A veas pienso que mi abuelo Ramón hace mucho tiempo que ha muerto, que de tanto morir se ha aprendido a vivir, a no morir nunca. Por eso vuelve siempre no como llegando, sino coma partiendo de otro lado”.

Los *kamsa* del Sibundoy llaman *culebra-guasca* a cierta variedad, particularmente apta a inducir este tipo de visión (Bourgeteau, 1992: 21). Schultes y Hofmann ya señalaron el término de “vid de la serpiente”. Pero la denominación muy extendida que también indican es la de “enredadera del alma”, traducción del quechua Ayahuasca, que llegó a ser dominante y se puede leer también como “Soga de los muertos” o “bejuco de los muertos”, a lo que en Ecuador se agrega una dimensión respetuosa en “bejuco bravo” (Naranjo, 1969: 6; Lucena, 19: 11-12).

De hecho, los muertos pertenecen a este mundo-otro. Además, el término Ayahuasca es uno de los primeros a ser señalado por los occidentales: el Padre Chantre y Herrera desde 1767 informa de la voz quechua Ayaguasca en el Marañón español (Chantre y Herrera, 1767: 80). En diferentes grupos ecuatorianos (Kofan, Ingano, Siona, Witooto) se adoptó sencillamente el término de bejuco (Lucena, 1971: 11-12).

Se resalta aquí otra vez esa función esencial de conexión entre el hombre y los dioses, entre la tierra y el cielo, entre lo consciente y lo inconsciente, entre el universo visible y el invisible, entre el mundo-este y el mundo-otro, entre el mundo de los vivos y el de los muertos. La liana constituye un gran cordón umbilical que nos reúne al universo de los arquetipos, nos reconecta con el gran útero de la Vida. Se asciende mediante esa escalera que recuerda la vía ascensional de Jacob, que el pintor Ernesto Boccara supo plasmar luego de visualizarlo en una sesión de Ayahuasca (Boccara, 1995). Nos recuerda también la ascensión de la energía-kundalini a lo largo de la escala de las vértebras hasta la corona del vértice del cráneo (Kanzler, 1996). Como lo canta el maestro curandero, el Ayahuasca “enseña el caminito” que abre a otros espacios, más amplios, más luminosos, más trascendentales. Los Campa de Perú llaman al Ayahuasca hananeróca, lo que significa “enredadera del río celestial”, con probable referencia a la vía láctea (Weiss, 1975: 470). Es en todo caso un camino “hacia arriba”.

Mouret y Froger inclusive citan el caso de un paciente francés, desconocedor de la realidad amazónica, que llega a dibujar en el transcurso de una terapia un paisaje tropical con una soga de ayahuasca típica. Consideran que “la imaginación, capacidad de formar imágenes, habría alcanzado aquí un nivel arquetípico, como lo pretenden los indios que consumen el Ayahuasca, que pone en relación el sentido simbólico de los animales y el de las plantas, encontrando así por analogía la realidad de lo que produce la planta.” Recuerdan que “liana, viene del latín “ligare=vincular” y la raíz “ligo” se encuentra igualmente en ombligo, religio=vincular por atrás de donde viene religión, obligo=vincular alrededor o amarrar en el sentido moral de obligar y obligatorio. (Mouret y Froger, 1986:135-137).

En suma, el Ayahuasca asume una función “pontifical”, la de puente entre arriba y abajo, adentro y afuera. Lo confirma de otra parte el canto sagrado de la madre-Ayahuasca (Giove, 1992: 9) cuando reza:

*"Madre Ayahuasca, madre...
Llévame hasta el sol.
De la savia de la tierra hazme beber
Llévame Contigo hacia el sol...
del sol interior hada arriba,
hacia arriba subiré.
Úsame, háblame, enséñame
enséñame a ver, a ver más allá.
Madre...
Enséñame a ver,
a ver el Hombre dentro del hombre
a ver el Sol dentro y fuera del hombre
enséñame a ver...
Usa mi cuerpo, hazme brillar
con brillo de estrellas
con calor de sol,
con luz de luna y fuerza de tierra,
con luz de luna y calor de sol
hazme brillar
Madre Ayahuasca... madre..."*

El franquear los umbrales y puertas que permiten pasar de un mundo al otro, supone una serie de luchas o combates vivenciados a través del trance inducido por la planta, desafío físico pero más aún reto al valor, a la paciencia, a la transparencia. Dentro de las visiones y la ampliación de las percepciones, se arma un verdadero combate contra los demonios, propios y ajenos. Para ello, el tomador de Ayahuasca procede a una purificación progresiva que le permite avanzar paso a paso en “el caminito”.

Esta característica del Ayahuasca como pócima de limpieza física, psíquica y espiritual a la vez se recoge en vocablos de uso geográfico muy extenso. Del término kamarank que significa vomitar, derivan kamárampi, liana del vómito, entre los Campa (Weiss, 1976: 54; 1973: 43-46; 1975: 245; Arruda, 198: 61) y los Matsigenka o Machiguenga (Casevitz-Renard, 1976: 136; Baer, 1974:68). Reichel-Dolmatoff precisa que es un “proceso extremadamente peligroso, porque no todos saben concebirlo como una purificación en la cual la persona debe despojarse de todo lo corporal terrestre; algunos siguen manteniendo nexos con el mundo profano y, al penetrar ahora al mundo sagrado, sufren las consecuencias aterradoras de un acto insólito” (Reichel-Dolmatoff, 1967: 335). El autor interpreta el contexto Desana en términos sexuales freudianos, el acto insólito refiriéndose al incesto de penetración en la matriz uterina que simboliza la toma de Ayahuasca. Sin embargo, la conotación de preparación mediante la purificación, señala la intencionalidad de fondo: la de crecer, de progresar, de aprender, o sea de “diferenciarse”. Mientras que el deseo de visiones o “viajes alucinatorios” infantiles, a modo de escapes, señala la tendencia a la regresión, a lo indiferenciado, opuesto a la individuación tal como la define Jung.

Un fenómeno de auto-regulación del Ayahuasca inducirá al sujeto infantil a renunciar, si su proyecto fundamental no está clarificado. En los Desana “algunos, sobre todo en los jóvenes, no se llega a tener visiones precisas. Ven solo luces y tienen náuseas. Dejan entonces la asistencia bajo la burla de las mujeres, cuyo papel es animar a los hombres.” (Reichel-Dolmatoff; 1973: 205). El alejamiento del hombre occidental de su fuente mítica, religiosa, sagrada, le hace más difícil &anquear este umbral. Tal vez sea por esta razón que Josep María Fericgla y Joan Obiols señalan en su estudio etnopsiquiátrico de los Shuar, que estos últimos manifiestan efectos más fuertes y más rápidos y con dosis menores de Ayahuasca que los efectos suscitados en los investigadores occidentales, durante las mismas sesiones (Atala et. al., 1994). En entrevista a Josep María Fericgla Sergio Aguilar comenta que “para los shuar, eran suficientes 15 minutos para alcanzar un estado semejante al que los mismos investigadores lograban en una hora y media, utilizando el doble de dosis” (Aguilar, 1994: 931).

En la región de Iquitos (Perú), la “purga” designa simplemente al Ayahuasca (Del Castillo., 1963: 90), llegando esta característica a suplantar todos los otros términos. En Pucallpa y Tarapoto, una variedad más purgativa que visionaria se llama purga-huasca. No podemos dejar de recordar que la noción de vómito, se refiere a nivel psíquico a la devolución humilde de lo “malo” que uno tiene adentro, y muchas veces guarda con recelo a pesar del daño que produce. Nos cuesta liberarnos de nuestros pesos que no dejan de ser nuestros aún si nos duelen. El acto de vomitar, manifiesta el rechazo aceptado a lo que nos es inconveniente. Por ello tanto en castellano (devolver) como en francés (rendre), el vomitar expresa literalmente la noción de restitución de lo que hemos absorbido, sin ser capaces de digerirlo. Frente a esa pretensión, la humillación del vómito, donde uno tiene forzosamente que “agachar la cabeza”, nos restablece a nuestra realidad, nuestra humildad.

Varios autores señalan una interpretación del vocablo quechua Ayahuasca, que nos parece dudosa pero no deja de ser interesante en términos simbólicos. En lugar de leer aya-huasca (muerte-soga), leen ayac-huasca (amarga-soga). Ayahuasca significaría entonces “bejuco amargo” (Dominguez, 1930; Wiffen citado por Caller, 1941: 314). De hecho se refiere al sabor característico de la pócima. Pero la amargura es también un “sabor emocional”, que corresponde a un bloqueo energético a nivel hepático-vesicular. Desde los tiempos de Hipócrates, se identificó el carácter bilioso que corresponde a una dominante de cólera o rabia no expresada. Los pueblos andinos hablan de “colerina.”, acumulación de cólera, cuando hay crisis hepáticas. Señala generalmente un sentimiento profundo de frustración o de injusticia que nunca pudo expresarse adecuadamente. La evacuación de esa rabia endulza la vida y libera la energía ahí bloqueada: ello es particularmente posible con las plantas de sabor amargo.

A través de las vías de la humildad y el respeto, el Ayahuasca permite purificarse y progresar en el aprendizaje. La enseñanza de la maestra de maestras es lograr “ver”. La visión es enseñanza.

Fascinado por los efectos del Ayahuasca a inicios de siglo, el investigador francés Alexandre Rouhier escribió un texto titulado *lila planta que amaravilla los ojos* (Rouhier, 1926). Pero los pueblos indígenas mismos, no dejaron escapar esa función luminosa de la pócima aunque atribuyen la luz de las visiones más a la chacruna que a la liana Ayahuasca misma, esta última estructurando las visiones que “pinta” la chacruna. Ciertas variedades de Ayahuasca alumbran más que otras, las visiones como el cielo-huasca de los Canelos-Yumbos (Naranjo, 1969: 83) o el rayo-ayahuasca. No queda claro sin embargo, si esas variedades se refieren realmente a variedades botánicas o si, como parece, son calificativos aplicados a la pócima en función de sus efectos. Reichel-Dolmatoff insiste en que para los Desana, “en cada planta de yajé los indígenas distinguen ramas o trozos de diferentes colores, como por ejemplo, verdes, rojas o blancas. Estos colores no se refieren solamente al aspecto externo del bejuco sino, ante todo, al color predominante de las alucinaciones causadas por su uso, (Reichel-Oolmatoff, 1967: 332). También los nombres del yajé se refieren al contenido de las visiones: yajé que hace ver “coronas de plumas que brincan o culebras en forma de collares...”

Esa misma reflexión puede ser aplicada a numerosos nombres del Ayahuasca que describen características de las visiones inducidas por tal o cual pócima: mono-guasca entre los kamsa (Bourgeteau, 1992: 21); sandurco-huasca, tonchínhuasca, punga-huasca entre los Canelos-Yumbos (Naranjo, 1969: 83).

En todo caso, se adoptó en la denominación científica *Banisteriopsis caapi* la voz tupi (Amazonas, Orinoco, Río Negro) *caá-pí*, que significa planta coloreada o pintada (Martius, 1867, citado por Caller, 1941: 314). No creemos que se hace aquí referencia a la morfología externa de la planta, que no posee características especiales de coloración. El tallo que se usa en la preparación puede, al ser raspada su corteza o al corte, mostrar matices, por lo que a veces se habla de Ayahuasca amarilla o Ayahuasca negra. Por ejemplo, Chiappe señala esas variedades en Iquitos, considerando que el camarantí es el Ayahuasca negro (Chiappe, 1977: 183). En todo caso no hemos escuchado hablar ni visto matices de tonos rojos o colorados mientras que sí se sabe de visiones y hemos experimentado visiones de tinte rojizo y también de muchos otros colores donde tienden a dominar el verde-azul, como ya lo notó MacKenna (MacKenna, 1975).

Shultes y Hofmann indican por ejemplo una Ayahuasca llamada *kahí-del-jaguar-rojo* por la producción de visiones coloreadas de rojo (citado por Mouret y Froger, 1986). Reichel-Oolmatoff señala un yajé de sangre entre los Desana, que induce visiones de color rojo (Reichel-Dolmatoff, 1967 : 332). D'Harcourt afirma con desprecio en 1939, que “los indios buscan generalmente en este tóxico un estado de euforia, un ensueño poblado de sueños y visiones coloreadas extraordinarias” (D'Harcourt, 1939). Precisamente, una de las primeras sensaciones que experimenta el tomador de Ayahuasca, es la visión de colores intensos, muy vivos, que a veces parecen escapar al espectro visual ordinario del ser humano. Las obras pictóricas del ayahuasquero peruano Pablo Amaringo transmiten perfectamente la intensidad y variedad en el color de las visiones que induce el Ayahuasca (Luna y Amaringo, 1991). Varios investigadores que se atrevieron a experimentar el Ayahuasca, igualmente señalan esa peculiaridad: “visión de luminescencias de vivos colores, matizada simétricamente con flores rojas” (Koch, citado por Caller, 1941); “colores, formas cambiantes...” (Lucena, 1971: 1122); “percibía un centelleo muy particular de colores vivos. Mientras escribía pasaban sobre el papel esas luces centelleantes cual llamas rojas” (Koch, citado por Naranjo, 1969: 24); “se aprecian visiones imprecisas de vivos colores” (García-Barriga, 1958: 64); “escenas fantásticas vivamente coloreadas” (Villamizar et al., 1964: 254).

La visión apunta a descubrirnos el mundo invisible animado, que escapa a nuestro estado ordinario de consciencia. O sea, constituye una verdadera vía de conocimiento de los misterios de la vida. Este conocimiento puede llevar a un alto grado de sabiduría; desvela el sentido profundo ocultado al profano. Los Desana del Vaupés colombiano, lo especifican claramente cuando llaman el Ayahuascakubuadaída, lo que significa “liana que vuelve a uno kubu (shamán): es para los kubu la sogá o liana del conocimiento o del poder” (Buchillet, 1987: 10).

En el mismo grupo, el shamán o kumú manifiesta la luz en su cuerpo (“personaje luminoso con brillo interior”), en sus ojos (“mirada penetrante capaz de sondear el alma humana”) y también en la “iluminación”

que provoca con el yajé, Y corresponde al alumbramiento de la mente, el repentino entendimiento concebido a veces como la violenta caída del rayo (Reichel-Dolmatoff, 1973: 167-168).

Al efecto de solarización manifestado en el alumbramiento de la mente, en la aparición de luces y de colores intensos, se junta la humidificación, en el sentido junguiano, del líquido curativo que representa también la pócima. En Ecuador encontramos así los vocablos pildé o pinde, que significan agua mágica o agua curativa. Se usan entre los Cayapas de la costa (Naranjo, 1969: 78; Ontaneda, 1972: 65), como también en Calima, Tumaco y Sibundoy (Berlín y Elois, 1977: 1), y entre los Embera de Colombia (Reichel-Dolmatoff, 1967: 327).

Es con los efectos combinados del bejuco del sol (Sibundoy, Berlín y Elois, 1997: 1), a la vez riego de agua curativa, que la semilla del conocimiento puede genninar, el árbol de vida crecer en nosotros y florecer la vida espiritual hacia la unidad definitiva.

III. La Mujer sin cabeza.

Este recorrido por los nombres indígenas del Ayahuasca define claramente la naturaleza femenina de la planta, de la pócima y de sus efectos. El espíritu del Ayahuasca es percibido como una madre, una matriz generadora de vida que permite el alumbramiento, el acceso a la luz solar, al entendimiento como lo reza el icaro (Giove, 1996):

*“Ábrete corazón
Abrete sentimimto
Abrete entendimiento
Deja a un lado la razón
y deja brillar al sol
Escondido en tu interior...”*

El acceso al corazón requiere “perder la razón” y creo que por ello, la madre del Ayahuasca se describe frecuentemente entre los curanderos como una “mujer sin cabeza”. Y vemos como coincidente que muy pocas mujeres se vuelven ayahuasqueras, ya que la femeneidad del Ayahuasca requiere la solarización de un curandero varón. Le kumú des Desana, ilustra perfectamente este papel, papel establecido según la tradición por el Padre-Sol. No se preocupa de enfermedades orgánicas comunes ni se dedica a agresiones mágicas, sino a entrar directamente en relación con el Sol (Rehice-Dolmatoff, 1973: 165). Su trabajo consiste en mantener el equilibrio, la serenidad y un estado de clarividencia. Interpreta las visiones y los sueños, fecundando la “marcación” mediante su verbo. En Túbano, kumú significa banco ceremonial o viga central de la uterina casa ceremonial o maloca.

El concepto de “banco”, como grado más alto en el sacerdocio ayahuasquero, simbolizando estabilidad y protección (funciones típicamente paternas), se encuentra en los diferentes grupos étnicos de la Amazonia (Luna y Amaringo, 1991: 100). De cierto modo, el sacerdote-shamán posee los atributos del Padre (solar, protector, estable, dotado del verbo creador). La mujer ayahuasquera “aprende rápido pero se vuelve rápidamente bruja, según un dicho popular entre los curanderos. Esta apreciación manifiesta ciertamente, el temor de los varones al poder envolvente de una femineidad toda poderosa, que en términos freudianos significaría una “forclusión del padre”, su evicción del proceso vital. En numerosos grupos étnicos, las mujeres están prohibidas de tomar ayahuasca por los varones.

La mujer-bruja en el mito es el Hada o Hechicera, la Caprichosa (CaperCapricornio), Medusa o Gorgona que Perseo tiene que decapitar. Igualmente en el Ramayana, el Arquero Rama tiene que decapitar a la Gran Bruja. A la inversa, el varón Liber (o Merlín) puede ser encerrado, envuelto por la virgen o por el Hada

Viviana. Son una de las alternancias del eterno combate entre la Hembra y el Macho, lo Femenino y lo Masculino, entre la curva y la recta, geoméricamente hablando (Pichon, 1990).

El Ayahuasca envolvente, puede enredar al hombre, invadirle y así impedirle acceder a una dimensión espiritual, solar, áerea. Podemos concebir que el tabaco, elemento áereo contrapuesto a lo telúrico del Ayahuasca, juega aquí un papel fundamental, permitiendo controlar los efectos del Ayahuasca y así reducir su eventual poder de desarreglo (capricho-locura). Cuando se habla de Ayahuasca, se tiene que mencionar inevitablemente este papel regulador del tabaco, considerado esencial en todos los grupos étnicos consumidores de Ayahuasca.

IV El hombre sin corazón.

Precisamente vivimos en una sociedad con tendencias universales, cuya característica principal es la generalización de la deshumanización; sociedad generadora de una patología cardíaca de amplitud nunca vista. La falta de corazón se ha vuelto paradójicamente una “enfermedad de civilización”. Tal vez tendríamos, que decir de incivilización, de salvajismo.

A falta de sacralidad auténtica y de genuinos caminos iniciáticos, los atrevidos emprenden riesgosas aventuras de exploración. El camino de las drogas a efectos adictivo se ha vuelto una gran avenida que recorre todo el planeta. Las toxicomanías añaden al materialismo imperante aún más racionalización por complejizar los enredados laberintos de la mente humana. Los adictos creen escapar y se dejan envolver y encerrar en un espacio mental sin sentimiento, sin corazón, sin vida. La serpiente-sabiduría se transformó en peligrosa hidra invasora generando seres femeninos carentes de la luz solar del amor y del entendimiento.

La Mujer sin cabeza, la Madre Ayahuasca, nos pareció entonces como un posible camino de reconocimiento de la auténtica femineidad, respondiendo a los excesos de la mente con las enseñanzas del camino del corazón. Por ello, emprendimos la organización de un Centro, TAKIWASI, destinado a acoger a los toxicómanos de la Amazonia peruana, mestizos o indígenas, proponiéndoles retomar las vías de una verdadera iniciación enmarcada dentro de la tradición shamánica amazónica.

No deja de llamar la atención como los adictos viven su adicción como un estado de posesión. Cuando emprenden un trabajo de exploración de su mundo interior a través de la ingestión ritualizada del Ayahuasca, visualizan una fuerza poderosa que los obliga a actuar inadecuadamente, los castiga, los seduce, los destruye. Esas manifestaciones pueden volverse muy espectaculares con fenómenos temporales de posesión por fuerzas demoníacas donde el sujeto, durante las sesiones terapéuticas, puede emitir sonidos guturales, dialogar con voces diferentes, expresar groserías, formular desprecio y odio hacia sí mismo y los terapeutas: el “diablo” insulta, amenaza, escupe, perturba” (Giove, 1996).

La coca sagrada de los Incas ha sido violentada, su espíritu pisoteado. La pasta básica de cocaína que se consume en la Amazonia peruana, induce ahora una destrucción masiva de la juventud. La Madre Coca advierte en un canto shamánico que “su sangre ha sido derramada” y enseña al adicto a invocarla así:

*“Quise robar yo tu alma
y me quedé sin la mía.
Quise tener yo tu sol
y me he quedado a oscuras”*

En términos psicológicos, concebimos claramente que el capricho se opone a la libertad: el capricho de consumir drogas produce un encarcelamiento del ser, su alienación. Retomando los caminos que describieron desde hace mucho tiempo los nativos, los sujetos adictos deben primeramente limpiarse, purgarse. El

Ayahuasca, junto con otras plantas, juega este papel purgativo. Y los pacientes cuentan así su encuentro con la purga-ayahuasca.

Percy: “Una flema putrefacta me impide ver mi cuerpo por adentro. Toso y recién entonces puedo verme. Tengo dolor de cabeza y vomito una mariposa negra que estaba pegada a mi cerebro y me impedía ver y pensar. La veo aletear en el balde. Tengo sensación de liberación”.

Rudy: “Una voz me dice que tengo que descubrir el don de la alegría, de dar, de abrirme y que estoy cerrado. Vomito y al hacerlo, algo dentro de mi se abre y siento bienestar”.

Alberto: “Siento un dolor punzante en el estómago y vomito 4 veces: la primera vez una lagartija, la segunda un sapo, la tercera una tarántula y la cuarta un murciélago y flema color a sangre. Tengo la sensación de haber vomitado un enorme peso, siento una paz nunca experimentada. Veo mi hígado limpio y tengo visiones celestiales.” Luego de la limpieza aparecen entidades, seres sobrenaturales, figuras míticas o religiosas que enseñan al sujeto los errores del pasado y el camino a tomar para la curación.

Ricardo: “Descubro como es la vida: es una mujer gorda, de formas generosas. Su rostro no es bello, pero tampoco feo. Tiene una mirada dura pero al mismo tiempo buena. No es ni buena ni mala, es recta y hay que aceptarla así”.

Armando: “Veo a una niña que se acerca y me dice que me faltan ver tres errores míos. Revivo luego un resentimiento injusto nunca expresado con un antiguo amigo; la falsedad en hacerme pasar como héroe en mi pueblo por intentar salvar a dos niños que se ahogaban cuando en realidad no hice nada; me queda por ver el tercer punto”.

Percy: “Veo a templos con Budas y un General de nombre Wan Sun que me dice: la sinceridad radica en lo profundo de la esencia del hombre. Entonces empecé a ver mis mentiras...”

Poco a poco, a medida de una progresiva purificación, entre sueños y visualizaciones, insights e intuiciones, el coro de plantas maestras encabezado por el Ayahuasca enseña al sujeto adicto a reconciliarse consigo mismo y con el mundo, a re conectarse con la dimensión espiritual de la vida, a aceptar el error y el perdón. Se dejan entrever horizontes insospechados del mundo invisible que otorgan perspectiva a la vida cotidiana y restituyen la belleza del misterio de la existencia. El terapeuta, psicólogo, médico, curandero o shamán, tendrá que iniciarse previamente para poder jugar el papel de solarización que le compete. Trabajo interpretativo, orientador, lector de sueños y visiones, donde la palabra es portadora de vida e inspiradora sólo si está fecundada por la experiencia, la vivencia personal, el sufrimiento finalmente integrado. Entonces la palabra es verbo creador, insemna el Espíritu.

La “Mujer sin cabeza” trae así respuestas vitales al “Hombre sin corazón” y los shamanes, sacerdotes y maestros lo sabían desde hace tiempo. Es de una femineidad revisitada, reconsiderada, que requiere nutrirse nuestra época de virilidad agotada. Como cerrando el círculo de una era, la Madre del origen señalada por los nativos amazónicos reaparece en una nueva perspectiva de lo femenino, al final del Apocalipsis (“revelación” en griego), cuando Juan tiene esa visión escatológica:

"Una mujer vestida de sol, la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza" Juan, Apocalipsis, XII, 1

1) Usamos aquí la escritura más aceptada de la voz quechua "ayahuasca". Sin embargo se la puede encontrar de múltiples formas, basadas en la fonética o en deformaciones geográficas como: aya-huasca (Caller, 1941); uascar (Arruda, 1981); ayawasca (Matteson, 1951); jayahuasca y xayahuasca (Nunes, 1974); ayaguasca (Chantre y Herrera, 1767); ayahuasa, ayahuashca, jayahuasca (Naranjo, 1969), etc.

2) La voz tupi caá-pí se encuentra escrita de diversos modos y ha dado lugar a deformaciones regionales, como por ejemplo: caápi (Wiffen citado por Caller, 1941); caapi (García-Barriga, 1958); Kápi, gahpl, kahpl (Reichel-Dolmatoff, 1967); caapim (Coudreau, 1887); cahapí y cabí (Naranjo, 1969).

3) Quedaría por explorar varios otros vocablos cuyo significado original en idiomas nativos ignoramos, y que podrían probablemente esclarecer aún más el conocimiento simbólico del Ayahuasca.

En especial, se requeriría explorar el término yagé, extremadamente utilizado, aunque a veces se aplica solamente a la soga Ayahuasca (o alguna variedad); otras veces a un aditivo (*Psychotria viridis*, *Brugmansia*, *Banisteriopsis rusbyana*, otro); otras veces finalmente a la pócima misma en su conjunto. La encontramos también con escrituras diferentes y variantes regionales como: yajé (Koch, 1908), yagé (Naranjo, 1969; Lucerna, 1971; Reichel-Dolmatoff, 1967; Guerrero, 1991); yahé (Preuss); yaké (Rocha, 1905; Zerda, 1906, citados por Ibérico, 1941), yaló, yaká, yocó (Naranjo, 1969), etcétera.

Entre los Colorados y Cayapas de Ecuador, se dice nepi (Ontaneda, 1972; Naranjo, 1969), nepí (Rivet, 1907-1908), népé (Benoist, 1935).

También se señala xono entre los Chama (Ese'ejja y Huarayo) del oriente boliviano (Pages, 1979); datém entre los Aguarunas de Perú (Berlin, 1977); natema entre los Jíbaros o Shuar y los Yumbos y Canelos del oriente ecuatoriano (Karsten, 1947; Cordero, 1950, citados por Naranjo, 1969); shorí, ondi o rami entre los Sharanahua del Río Purús del Perú que se inspiraron de los Yaminahua (Siskind, 1990); níxi honi xuma entre los Amahuaca del Perú (Córdova-Rlos); nixí pae entre los Cashinahua del Río Curanja del Perú (Kensiger, 1967); mii entre los Aucas del Ecuador (Naranjo, 1969); cajidire entre los Makuna de Colombia (García-Barriga, 1958); tñagbegmapuyamá entre los ilvaros (GarcíaBarriga, 1958); mihl entre los Cubeo de Colombia (Reichel-Dolmatoff, 1967; Goldman, 1963); dápa entre los Noanama del Choco colombiano (ReichelDolmatoff, 1967); jyoná entre los Záparo de los ríos Napa y Curaray (Reimburg, 1913: 26) citado también por Caller (1941: 315) y iona señalado por Naranjo (1969: 15), etc. (4) Gerald Weiss (1975) que estudió el grupo Campa del Perú, hace un recuento de las referencias del término kamárampi y sus derivados: camarampl (Clark, 1953: 163-164) o camalam ' pl (Samanes, 1907) entre los mismos Campa; camalampl también (Rosell, 1916: xvi, 13; Grandidier, 1861:143-144), kamarámpi (Padre García, 1935-37: XVIII, 215-216), kamalampi (Padre Fernandes Moro, 1925-28: VLII, 274) entre los Machiguenga.

V Bibliografía.

Aguilar S., Ayahuasca: La enredadera, 1994, Integral, (43) 931, España.

Aula J., Obiols J., Haro J.M., Fericgla J.M., Salud mental y consumo de sustancias enteógenas entre los Shuarde la Amazonia Ecuatoriana - Un estudio etnopsiquiátrico, 1994, Actas del II Congreso Internacional para el Estudio de los Estudios Modificados de Consciencia, Lérida, España.

Arruda Simoes I., Oasca: um relato pesooal, 1981, Planeta N°107, Brasil, p.61.

Baer G., Snell W., An Ayahuasca ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru), 1974, Zeitschrift für Ethnologie, Band 99, Heft 1-2, Btauschweig, pp.63-80.

Benoist R., Quelques plantes toxiques utilisées par les indiens de l'Equateur, 1935, Bulletin du Muséum National d'Histoire Naturelle, 2ème série, T.VII, N°2, París, pp. 145-147.

Berlin Brent O., Bases empíricas de la Cosmología Aguaruna-Jíbaro, Amazonas-Perú, 1977, Universidad de California, Berkeley, Studies in Aguaruna-jlvaro Ethnobiology, 2da expedición.

Berlin O., Elois A., Etnobiología, Subsistencia y Nutrición en una sociedad de la Selva tropical, 1977, Studies in Aguaruna-Jíbaro, Universidad de California, Berkeley.

Bourgeteau S., Yagé le roi des végétaux, Interdépendances, 1992, N°10, París, pp. 21-22. Buchillet D., Personne 'nlest lá pour écouter les Conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Vaupés brésilien, 1987, Amerindia, N°12, pp. 3-62.

Buona Eugenio, Ayahuasca, 3 cuentos & 60 crónicas, Ed. Ismael Pinto; Lima, pp. 23-30.

- Caller Ibérico C.**, Ayahuasca, 1941, Boletín del Museo de Historia Natural Javier Prado, Lima, pp.313-321.
- Casevitz-Renard M.F.**, Notes sur la pharmacopée des Matsiguenga, Département de Cuzco, Pérou, 1976, INSERM, vol. 63, París, pp. 129-140.
- Chantre y Herrera J.**, De la Superstición más perjudicial de esta gente y de los hechiceros, adivinos y curanderos, Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1637-1767, Imprenta de A. Auriol, Madrid, pp. 77-82.
- Chiappe Costa M.**, El empleo de alucinógenos en la psiquiatría folklórico, 1977, Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana, vol.81, N°2, Washington, pp.176-186. Coudreau H., Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie, 1887, La France Equinoxiale, París.
- Del Castillo G.**, La Ayahuasca: Planta mágica de la Amazonía: El Ayahuasquismo, 1963, Perú Indígena, vol.X, N° 24-25, Lima, pp. 88-98.
- De Souzaelle A.**, El simbolismo del cuerpo humano: del Arbol de la Vida al esquema Corporal, 1991, Editorial Kier, BuenosAires.
- García-Barriga H.**, El Yagé, Caapi o Ayahuasca un alucinógeno amazónico, 1958, Medicina, Shamanismo y botánica, Rev. Uni. Nac. de Colombia, N°23, Bogotá, pp. 59-76.
- Giove R.**, Madre Ayahuasca, 1992, Revista Takiwasi, N°1, Año 1, Tarapoto, Perú, pp. 7-10.
- Giove R.**, Acerca del icaro o canto shamánico, 1993, Revista Takiwasi, N°2, Año I, Tarapoto, Perú, pp. 7-27.
- Giove R.**, Descubriendo la cuadratura del círculo, 1996, Revista Takiwasi, N°5, Año III, Tarapoto, Perú.
- Giove R.**, Resumen de tratamiento 1992-1994 en el Centro Takiwasi, 1996, CEDRO ed., Lima.
- Goldman I.**, Los Cubeos, 1968, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Guerrero H.**, Pinta, pinta, cura, cura: prácticas de Curanderismo Camentsa, Los Espíritus Aliados, 1991, Colección 500 años, N°31, Colombia, pp. 209-253. Kanzler I., Kundalini: Energía de transformación, 1996, Revista Takiwasi, N°5, Año III, Tarapoto, Perú.
- Kensiger K.**, Change and the Cashinahua, 1967, Rev. Expedition, vol.9, N°2, Univ. De Pennsylvania, pp.4-5.
- Koch-Grünberg Th.**, ZweiJahre unter den Indianern, 1908, vol.I, Berlín.
- Lucena Salmoral M.**, Observación participante de una toma de Yagé entre los Kofan, 1971, Rev. Universatis Humanísticas N°1, Pontífica Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 11-12.
- Luna L.E. y Amaringo P.**, Ayahuasca visions: the religious iconography of a peruvian shaman, 1991, North Atlantic Books, Berkeley.
- Mabit J.**, L'hallucination par l'Ayahuasca chez les guérisseurs de la Haute-Amazonie péruvienne (Tarapoto), Document de Travail 1-1988, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 15p.
- Mabit J.**, Consideraciones acerca del brebaje Ayahuasca y perspectivas terapéuticas, 1993, Revista Peruana de Neuropsiquiatría, t.LV, N°2, Lima, pp. 118-131.
- Mabit J.**, Contra-iniciación toxicománica versus iniciación shamánica, 1994, Anales del II Congreso Internacional para el Estudio de los Estados Modificados de Consciencia, Lérida, España.
- McKenna K.**, A letter from the Editor, Plant Wise, 1989, The Newsletter of Botanical Dimensions, issue # 2, winter 1989, p.1
- McKenna T. & D.**, The invisible Landscape Mind, Hallucinogens and the I Ching, 1975, Seabury Press, New York.
- Mouret M. G., Froger J. F.**, Symbolique de l'image et anthropologie, 1986, Editions Présence, Francia.
- Naranjo P.**, Etnobotánica de la Ayahuasca (Banisteriopsis sp.): Religión y Medicina, Ciencia y Naturaleza, 1969, VolX, N°2, Rev. del Instituto de Ciencias Nat. de la Univ. Central, Quito, pp. 3-92.
- Narby J.**, Le Serpent Cosmique: l'ADN et ñes origines du savoir, 1995, Georg Editor, Ginebra.
- Nunes Pereira**, Alimentacao indígena: comidas, bebidas y tóxicos na Amazonia Brasileira, 1974, Livraria Sao José, Rio de Janeiro, pp. 296-301.
- Pages Larraya F.**, Los significados del uso de la ayahuasca entre los aborígenes Chama (Ese'Ejja) del Oriente de Bolivia: Una investigación transcultural, 1979, Acta Psiquiátrica América Latina, N°25, La Paz, pp. 253-267.
- Perrin M.**, Enfoque antropológico sobre las drogas, 1992, Revista Takiwasi, N°1, Año I, Tarapoto, Perú, pp. 31-51.
- Pichon J. c.**, Comunicación personal, 1990.

- Ontaneda Polit M.**, En el país de la Ayahuasca, 1972, Medicina y Ciencia Biológica, vol.X, N°3-4, Quito, pp. 62-73.
- Reimburg P.**, Contribution à l'étude des boissons toxiques des indiens du nord-ouest de l'Amazonie, 1921, Journal de la Société des Américanistes. París.
- Reichel-Dolmatoff G.**, El contexto cultura de un alucinógeno aborigen: Banisteriopsis caapi, 1967, Revista de la Academia Colombiana de Ciencias exactas, Físicas y Naturales, vol. XIII, N°49, pp. 327-345.
- Reichel-Dolmatoff G.**, Desana: Le symbolisme universal des Indiens Túbano du Vaupés, 1973, NRF, Gallimard Ed., París.
- Reichel-Dolmatoff G.**, La Chair des Dieux: llusage ritual des psychédéliques, 1974, Ed. Seuil, París.
- Rouhier A.**, Sur la plante qui fait les yeux emervellés, 1926, París.
- Siskind J.**, Sharanahua songs of Transformation, 1990, Shamanls Drum, N"20, pp. 30-43.
- Weil A.** t In the Land of Yagé, Journal of the Altered States of Counsciousness, 1974, Vol.I, N"2, pp. 125-143.
- Weiss G.**, Campa cosmology: the world of a forest tribe in South America, 1975, Anthropological paper of the American Museum of Natural History, vol. 52, part.S, New-York, pp.217-588.
- Weiss G.**, Chamanismo y sacerdocio a la luz de la ceremonia de ayahuasca, 1976, en: Alucinógenos y Chamanismo, Harner M., Ed. Labor S.A., Madrid, pp.51-58.