



Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião

ISSN: 1518-4463

ISSN: 1982-2650

Universidade Estadual de Campinas

Constantino, Karla Ivonne Moreno; Hernández, Olga Lidia Olivas
SANAR CON AMOR. EXPERIENCIAS DE MUJERES EN EL CONSUMO
RITUAL DE AYAHUASCA EN TIJUANA, BAJA CALIFORNIA
Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião, vol. 25, e023022, 2023, Enero-Marzo
Universidade Estadual de Campinas

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717977309013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

SANAR CON AMOR.

EXPERIENCIAS DE MUJERES EN EL CONSUMO RITUAL DE AYAHUASCA EN TIJUANA, BAJA CALIFORNIA

*Karla Ivonne Moreno Constantino **
Centro de Estudios Genealógicos – México

Olga Lidia Olivas Hernández †
El Colegio de la Frontera Norte – México

Resumen: En este artículo se analizan las experiencias corporizadas de sanación, espiritualidad y bienestar catalizadas por el consumo ritual de ayahuasca por parte de mujeres en la ciudad de Tijuana. La reterritorialización de la práctica ritual de ayahuasca da cuenta de su inserción en los circuitos de terapias alternativas que se organizan en la ciudad, y en los ensamblajes terapéutico-espirituales de las participantes. A partir de un estudio etnográfico en un centro de atención terapéutica, se describen las características del ritual de ayahuasca y a través de dos casos paradigmáticos se analizan las formas en que las participantes experimentan el bienestar y la sanación en las ceremonias con ayahuasca, a la cual refieren como una medicina que les permite sanar con amor. Se parte del estudio de los procesos de corporización vividos en el contexto ritual para discutir las experiencias desde las cuales las mujeres configuran procesos de autoconocimiento, bienestar y sanación.

Palabras clave: Ayahuasca; Corporización; Salud; Bienestar; Espiritualidad

* Investigadora en el Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina, A. C. (CEGE). Maestra en Educación por el Centro de Estudios Universitarios San Cristóbal (CEUSC) y en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte (El Colef). E-mail: krlaimc@gmail.com. ORCID iD: < <https://orcid.org/0009-0009-0021-3544> >.

† Profesora-investigadora en El Colegio de la Frontera Norte. Lecturer en el programa de Global Health en la University of California, San Diego. Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Occidente). E-mail: olivas@colef.mx. ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0002-5561-7169> >.

Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar las experiencias de bienestar y sanación desde la perspectiva de mujeres que participan en el consumo ritual de ayahuasca en la ciudad de Tijuana, México. Consideramos relevante partir del proceso de reterritorialización de la práctica ritual de ayahuasca hacia los contextos urbanos y su articulación con nuevas espiritualidades y prácticas alternativas para atender la salud. Estas articulaciones reelaboran continuamente los sentidos y significados desde los cuales se apropia el ritual y nos permiten explorar ensamblajes terapéutico-espirituales que dan cuenta de formas particulares de entender y atender la salud, la enfermedad y el bienestar, desde una perspectiva que integra las dimensiones sensoriales, emocionales, mentales y espirituales de la experiencia; abordada, en este trabajo, desde los procesos de corporización vividos en el ritual.

La práctica ritual de consumo de ayahuasca es originaria de Sudamérica, específicamente de la cuenca amazónica de Brasil, Colombia y Perú, donde esta decocción psicoactiva de la liana *Banisteriopsis caapi* y las hojas del arbusto *Psychotria viridis*, se ha consumido ritualmente (Schultes & Hofmann, 2000) con propósitos adivinatorios, medicinales, filosóficos y mitológicos. Durante el siglo XX esta práctica ritual se ha difundido fuera de su región de origen, movilizándolo un proceso de relocalización que ha derivado en prácticas terapéutico-medicinales, presentes en contextos urbanos (Labate & Cavnar, 2013; Labate, 2004). De acuerdo con Argyriadis y De la Torre (2008), la reterritorialización:

Transversaliza las prácticas locales y las conecta con circuitos y redes globales; asimismo, se resignifican los usos y maneras de experimentar la religiosidad popular y se conforman nuevos hibridismos religiosos, producto de la interacción entre las llamadas culturas populares (...) y las culturas híbridas o culturas de la sobre modernidad. (Argyriadis & De la Torre, 2008: 20)

La reterritorialización de la práctica ritual con ayahuasca, implica una reapropiación urbana y transnacional, que de acuerdo con Losonczy y Mesturini (2010), se relaciona con la popularización de los imaginarios sobre el chamanismo. Desde la perspectiva de estas autoras el chamanismo articula diversos actores sociales, discursos y prácticas psicoterapéuticas insertas en el movimiento *new age*, vinculadas a proyectos

ecológicos que reivindican la identidad étnica y el consumo ritual de psicoactivos vegetales.

Al respecto de la difusión internacional de las prácticas rituales con ayahuasca, las agrupaciones religiosas sincréticas que incorporan el uso de la ayahuasca como sacramento (como en el Santo Daime) también han participado en su expansión, difundiendo la práctica. En Brasil se distinguen la línea del Mestre Irineu, Barquinha y el Centro Espírita Beneficente (Groisman, 2008). En conjunto se les conoce con el nombre de Religiones Ayahuasqueras Brasileñas, establecidas en países con diversos grados de legalidad respecto al uso de esta bebida (Scurro & Apud, 2015; ICEERS, s.f.).

Además de la internacionalización de las religiones brasileñas, la apertura pública de ceremonias y retiros organizados por indígenas y mestizos en diversos contextos ha influido en el proceso de difusión de la práctica ritual con ayahuasca. Otro factor relevante en su expansión, está en los desplazamientos multidireccionales de especialistas en rituales: vegetalistas, médicos tradicionales o chamanes de Brasil, Colombia, Perú y Ecuador, y la participación de diversos profesionales de las áreas de la salud, quienes han aprendido sobre la práctica y han transportado el brebaje (Scurro, 2018a), multiplicando los lugares de acceso a la práctica, y retroalimentando, a la par de un circuito de reapropiaciones enmarcadas en el movimiento *new age*, circuitos comerciales que rentabilizan el acceso a la ayahuasca y a los servicios vinculados a ella, a través del turismo místico (Del Campo Tejedor, 2019), el etno-turismo (Salibová, 2020), el turismo ecológico (Fotiou, 2016) y otras formas de mercantilización ligadas a la salud (Bouso & Sánchez-Avilés, 2020).

Estos procesos de difusión y reterritorialización han significado la transformación de los referentes tradicionales de la práctica y su adaptación a los diversos contextos, donde sus elementos operan en nuevos entramados de sentido que movilizan múltiples objetivos: desde su utilización como instrumento de exploración de la conciencia, hasta su implementación con fines psicoterapéuticos, pasando por usos religiosos, rituales, tradicionales, y comerciales. En este sentido, la reterritorialización implica tanto una movilidad geográfica del brebaje y su ritual, como una transformación de significados socioculturales.

La reterritorialización del consumo ritual de ayahuasca al contexto urbano de Tijuana, México, implica un marco sociocultural en el que

diferentes prácticas terapéuticas y rituales de diversos orígenes constituyen parte del abanico de opciones de atención a la salud, a las que las personas recurren en búsqueda de bienestar. Al mismo tiempo, retroalimenta la circulación internacional de conocimientos, prácticas y saberes ligados a la ayahuasca, movilizados por médicos tradicionales y facilitadores urbanos provenientes de Perú, Colombia, Brasil, y diferentes estados de México.

A través de un estudio etnográfico realizado en Tijuana, se analizan las experiencias del consumo ritual de ayahuasca. Fenómeno observado desde el campo terapéutico y religioso, con el objetivo de comprender la reelaboración de nociones y significados sobre la salud, el bienestar y la espiritualidad a través del análisis de las experiencias corporizadas de quienes participan del ritual. Enseguida se describe la aproximación metodológica de este trabajo.

Notas metodológicas

Este artículo se basa en una investigación realizada entre el año 2021 y 2022 en la ciudad de Tijuana, ubicada al noroeste de México en el estado de Baja California. Su continuo flujo migratorio nacional e internacional tiene un impacto significativo en los procesos económicos, sociales y culturales de la región, e impulsa un flujo constante de bienes y servicios relacionados al cuidado de la salud. En esta localidad se han establecido diversos centros privados que ofrecen terapias alternativas y complementarias, los cuales han tenido un crecimiento notable a partir del año 2000 (Olivas, 2018). En este contexto, los rituales de ayahuasca, organizados tanto por actores individuales como colectivos, se integran a la oferta de terapias alternativas y establecen vínculos entre procesos de sanación, desarrollo personal y espiritual.

La investigación se enfocó en el análisis del consumo ritual de ayahuasca por parte de mujeres. Este enfoque estuvo motivado por la participación previa de la primera autora en los circuitos de terapias alternativas, donde pudo observar que los rituales con enteógenos desempeñan un papel relevante en los procesos de bienestar de los participantes. Lo cual fue un punto de partida para conocer cómo estas experiencias rituales se reflejaban en la vida cotidiana de otras mujeres, especialmente en el contexto de Tijuana, en donde se ha observado una participación mayoritariamente de mujeres en centros de atención tera-

péutica (Olivas, 2018), y particularmente en los rituales de ayahuasca, donde asumen diversos roles como facilitadoras y participantes.

La identificación de modalidades de oferta, espacios y grupos que organizan rituales de ayahuasca en la ciudad, permitió conocer la pluralidad de prácticas y dinámicas en torno al ritual y definir el centro de atención terapéutica en donde se contactaron a las colaboradoras de la investigación. Se realizó una fase exploratoria de campo, seguida de la recopilación de datos a través de fuentes en línea, y entrevistas a profundidad a informantes clave y colaboradoras del estudio.

El trabajo de campo se realizó en el Centro Canto Colibrí, el cual organiza rituales con medicinas tradicionales indígenas. Estos rituales incluyen temazcales, y rituales con sustancias psicoactivas de origen vegetal y animal, como la ayahuasca (dirigida principalmente por la etnia Shipibo Conibo), los hongos psilocibes, el kambó, el hikuri, el bufo alvarius y el rapé. Además, ofrecen terapias provenientes de diversas tradiciones: terapias a través del arte y del sonido, curación con cuarzos, sesiones de astrología terapéutica, prácticas adivinatorias basadas en numerología y tarot, difusión de filosofías andinas y toltecas, círculos de mujeres, meditaciones de útero y talleres de psicoterapia.

El contacto con las colaboradoras del estudio inició con dos mujeres con las que se tenía un vínculo previo por su participación en el centro. Posteriormente, se amplió la red de colaboradoras utilizando la técnica de bola de nieve. Esta estrategia facilitó la comunicación con participantes que tenían experiencias prolongadas en los rituales de ayahuasca, así como con aquellas que se habían unido más recientemente (entre dos y quince años de experiencia). Además, se logró contactar con participantes que desempeñan roles específicos en la dirección del ritual, como facilitadoras no indígenas urbanas, integrantes del equipo de apoyo y músicas del ritual.

En los servicios terapéuticos y rituales observados la asistencia de mujeres fue mayoritaria. Las usuarias del Centro Canto Colibrí provenían de Baja California (Ensenada, Playas de Rosarito, Tecate, Mexicali) y California (Los Ángeles y San Diego), así como de diferentes zonas de la ciudad de Tijuana; estas se distinguieron por pertenecer a un nivel socioeconómico medio-alto. Se constató que algunas usuarias de este centro son asiduas asistentes a las actividades de este, mantienen una

relación de amistad con la fundadora y desempeñan roles tanto como facilitadoras como participantes en otros rituales o terapias.

Se realizaron entrevistas en profundidad con siete participantes de las tomas de ayahuasca. Estas mujeres cuentan con formación profesional en disciplinas vinculadas a ciencias administrativas, tecnológicas y humanísticas, tienen edades que oscilan entre los 21 y los 58 años, con un promedio de 25 años. En cuanto a sus experiencias previas con enteógenos, la mayoría de ellas se iniciaron en la práctica de la ayahuasca como su primera experiencia con este tipo de sustancias. Las colaboradoras del estudio han participado en rituales de ayahuasca en diversas ubicaciones, incluyendo lugares en México, como Baja California, Ciudad de México, Estado de México, Chihuahua y otros países (Colombia y Perú). Las tradiciones de ayahuasca en las que han participado con más frecuencia son las tradiciones Shipibo Conibo.

La investigación fue aprobada por el Comité de Ética en Investigación de El Colegio de la Frontera Norte. En consecuencia, se eligió un centro que implementara prácticas éticas y parámetros de seguridad en la prestación de sus servicios, especialmente en el ámbito de consumo ritual de ayahuasca. Los criterios de selección y exclusión se basaron en las recomendaciones de la guía elaborada por la Fundación ICEERS (*International Center for Ethnobotanical Education, Research and Service*, 2019). A lo largo del proceso de investigación, se respetaron los protocolos éticos correspondientes, garantizando la participación voluntaria de las personas involucradas. Se obtuvo el consentimiento informado de todas las colaboradoras del estudio, y se implementaron protocolos de confidencialidad para garantizar la privacidad de las participantes. En consecuencia, los nombres propios de las colaboradoras y del Centro, se han modificado para mantener el anonimato.

Implicaciones socioculturales de la relocalización de la práctica ritual de ayahuasca a Tijuana, México

Durante la etapa exploratoria se identificaron nueve Centros de Atención Terapéutica (CAT) con instalaciones físicas, abiertas al público, en donde se ofertan, además de los rituales de ayahuasca, diversos servicios orientados a la atención psicoemocional y que promueven la sanación y el bienestar. Asimismo, se identificaron ocho grupos itinerantes compuestos por facilitadores especializados en el ritual de ayahuasca,

quienes también organizan rituales con hongos psilocibios, bufo alvarius, kambó y peyote. Estos grupos se encuentran asentados en Tijuana y despliegan sus servicios en ubicaciones itinerantes (casas en renta y privadas, haciendas, gimnasios, centros de yoga y en algunos CAT). Se identificaron alrededor de cincuenta médicos tradicionales provenientes de Sudamérica, principalmente de Perú, Colombia y Brasil, así como a facilitadores de diferentes estados de México que han viajado a Tijuana.

La diversidad de rituales de ayahuasca se ve influida tanto por la formación y experiencia individual de cada facilitador, como por las participantes del ritual que incorporan objetos y prácticas de diversas tradiciones como parte de sus repertorios en busca de bienestar. Esto constituye un campo abierto para la reelaboración de sentidos culturales, conocimientos y saberes de las diversas tradiciones en contacto, dando lugar a procesos de actualización, reinvención y diversificación continua de la práctica ritual de ayahuasca en el contexto de Tijuana. Al interior de las redes sociales que relocalizan la práctica ritual a los contextos urbanos, la representación predominante de la ayahuasca es difundida por actores que participan en su reterritorialización, tales como facilitadores, participantes de rituales, promotores, medios de comunicación, administradores de centros de salud holística, entre otros, quienes comparten información sobre el potencial psicoactivo y místico de esta bebida.

En Tijuana la información relativa a la práctica ritual de ayahuasca se difunde principalmente a través de redes socio-digitales. El consumo de ayahuasca se promueve como una fuente de sabiduría, autoconocimiento, curación y de experiencia con lo sagrado; esta concepción es reforzada por los facilitadores y médicos tradicionales de ayahuasca que llegan a la ciudad. En particular, se difunde la idea de que el consumo ritual de ayahuasca es un remedio idóneo para los desafíos existenciales y sociales que aquejan a occidente. Esta concepción se basa en la asociación dialéctica de un imaginario indígena, como lo destaca Caicedo-Fernández (2021). El carácter étnico y ancestral que se enmarca en la práctica de ayahuasca se articula con perspectivas biomédicas (realizadas por investigadores y clínicos que enfatizan su uso terapéutico) y psicológicas. Estas perspectivas incluyen información sobre su farmacología, sus mecanismos neuro-bioquímicos e investigaciones clínicas que sirven para sustentar el argumento de los potenciales usos de esta bebida.

Las formas de presentación y difusión de la práctica de ayahuasca de los diversos centros y grupos que ofrecen el ritual dan cuenta de estrategias y procesos de legitimación de la práctica en el contexto de Tijuana. De acuerdo con uno de los informantes, en “contextos occidentales” es necesario el uso del término “ceremonia sagrada” en las tomas de ayahuasca. Desde su perspectiva, esto sirve para establecer un marco de sacralidad que oriente el propósito terapéutico y espiritual de la experiencia, promoviendo al mismo tiempo compromiso y respeto por parte de aquellos interesados en participar del ritual. En este aspecto, Edward MacRae (1992) destaca la relevancia de un marco ritual en los grupos que utilizan ayahuasca para la configuración de creencias y prácticas, así como para guiar y orientar el sentido y propósito de las experiencias con esta bebida.

La elección de participar en el ritual, de acuerdo con las colaboradoras del estudio, responde principalmente la búsqueda de alivio para sus malestares (eventos traumáticos como abusos sexuales, deportación, duelos, depresión, entre otros). De esta manera, buscan restablecer el equilibrio emocional, mental, físico y espiritual que no han encontrado en la biomedicina. Además, su participación se vincula con el deseo de experimentar una conexión íntima o directa con lo trascendente e inmanente por medio de la experiencia ritual con ayahuasca. En estas experiencias, el cuerpo juega un papel central en la configuración de formas de religiosidad vivida y sensorial (McGuire, 2016), así como en las experiencias de sanación (Csordas, 2002).

La práctica ritual de ayahuasca y los diversos movimientos de espiritualidad y desarrollo personal presentes en Tijuana, pueden ser comprendidos desde la perspectiva del *new age* (De la Torre, 2013), y hacerse legibles desde la llamada Neo-Nébula (Gauthier, 2021). Siguiendo a Gauthier (2021), una característica de la Neo-Nébula es la recuperación de saberes indígenas tradicionales y la atribución de un papel no androcéntrico a las mujeres que participan de la práctica espiritual y religiosa. Esta orientación no androcéntrica puede incentivar la participación de mujeres en diversas prácticas espirituales, pues permite su involucramiento como organizadoras y facilitadoras de diversos rituales, e incluso la oferta de prácticas focalizadas en las mujeres, como los círculos de mujeres o la meditación de útero (sanación de útero). Diversas prácticas rituales que se ofertan en los centros de atención terapéutica se caracte-

rizan por la búsqueda de autorrealización, el cambio personal, y la procuración de un estilo de vida holístico. En cuanto forma integral de vida, esta matriz de sentido se articula principalmente desde las clases medias en contextos urbanos, quienes demandan bienes y servicios culturales, de salud, de espiritualidad y bienestar, alternativos a los ofertados por las instituciones oficiales de la Iglesia, el Estado-nación y la vida moderna.

A este respecto, De la Torre (2016) señala que la práctica de espiritualidades, desinstitucionalizadas e individualizadas en las sociedades contemporáneas, comprenden autonomías en la experiencia de lo sagrado y en la concepción de lo trascendente, que desplazan la centralidad de la institución religiosa. Tales espiritualidades, conforman una red de espiritualidades en movimiento y en continua transformación que conlleva hibridaciones socioculturales. Este proceso se liga a la formulación de la *new age*, concebida por De la Torre (2013: 33), como una matriz de sentido o “un marco interpretativo basado en el principio holístico a partir del cual la sacralización del *self* genera sacralización del cosmos, y los proyectos de autosuperación adquieren una dimensión potencial de transformación de su entorno y la conciencia universal”.

Desde esta matriz de sentido se pueden interpretar las prácticas rituales que incorporan el consumo de enteógenos. En este caso, la práctica de consumo ritual de ayahuasca es concebida por quienes convocan y participan del ritual, como medio que puede promover una convivencia armónica con la vida, una revaluación de la relación con uno mismo, con los otros y con la naturaleza, y al mismo tiempo, replantear los procesos de sanación en un sentido amplio (cuerpo, mente, emociones, espíritu). Las colaboradoras del estudio no se adscriben a una religión en particular, ya que se identifican como espirituales sin afiliación a una institución religiosa. Esta orientación espiritual articula tradiciones de origen indígena, principalmente el consumo ritual de ayahuasca y diversas prácticas espirituales no occidentales. Esta puesta en relación de prácticas alternativas de atención a la salud conforma ensamblajes terapéutico-espirituales que dotan de sentido a las búsquedas de bienestar de quienes participan de los rituales.

Ensamblajes terapéutico-espirituales. Articulaciones entre nociones de salud, enfermedad, bienestar y espiritualidad

De acuerdo con Rose (2013) los diversos discursos y prácticas que vinculan la espiritualidad, lo terapéutico, la religión y los enfoques científicos, presentes en los sistemas de atención en el contexto del uso terapéutico de la ayahuasca en las ceremonias rituales del Santo Daime, conviven, se dinamizan y son reinterpretados por los participantes según sus objetivos. En este contexto, la biomedicina y el conocimiento tradicional indígena interactúan, estableciendo un vínculo significativo entre prácticas y discursos de conocimiento. De acuerdo con la autora, esta convivialidad de conocimientos se puede entender mediante dos procesos simultáneos y complementarios: 1) la terapeutización de la espiritualidad y 2) la espiritualización de las prácticas terapéuticas. Este fenómeno conduce a “la existencia de un *continuum* espiritual-terapéutico, en el cual la espiritualidad y la terapia no pueden ser consideradas como dimensiones separadas” como lo señala Rose (2013: 180). La autora también recupera la perspectiva de la intermedicalidad (Greene, 1998; Follér, 2004) que considera el papel activo de los participantes en la negociación y toma de decisiones sobre los significados y sentidos que atribuyen a estos sistemas híbridos de conocimiento médico y atención de la salud.

Los ensamblajes terapéuticos-espirituales de las colaboradoras de este estudio integran rituales, prácticas y saberes de tradiciones diversas, con terapias vinculadas a la oferta *new age* en Tijuana. Estos se emplean como herramientas, medicinas y métodos que orientan sus procesos de sanación, autoconocimiento y conexión con lo sagrado. La coexistencia de diversos sistemas médicos en estos ensamblajes terapéutico-espirituales implica hibridaciones personales de formas de entender, atender y mantener la salud y el bienestar. Siguiendo a Orsi (1997) estos procesos de apropiación y creación de una religiosidad vivida y sensorial recuperan la experiencia individual y cotidiana de lo religioso posibilitando la combinación, adaptación y creación de prácticas y creencias religiosas.

En ese mismo sentido, Weidner (2005: 499, nuestra traducción) define como trabajo terapéutico y espiritual, al “conjunto de procedimientos, prácticas y técnicas ligadas a diferentes saberes terapéuticos y tradiciones religiosas y espirituales”. Esta perspectiva considera tanto el trabajo de los terapeutas alternativos como la producción de sí que

realizan los practicantes de terapias alternativas en la vida cotidiana. Esta relación terapéutica implica la existencia de un lenguaje común, una experiencia espiritual y emocional compartida, un mismo sistema de valores, y la existencia de relatos y gestualidades rituales presentes en el proceso de cura, que permiten generar una mediación simbólica en el trabajo con los demás y con uno mismo. Este trabajo terapéutico y espiritual implica la reapropiación de referentes simbólicos de diferentes tradiciones que adquieren sentido en la experiencia personal-colectiva que suceden en procesos como el consumo ritual de ayahuasca.

En el campo de la medicina tradicional indígena y en particular, en relación con los rituales de ayahuasca, la dimensión espiritual se integra a las formas de entender y atender los padecimientos/malestares. Estas generalmente se contraponen a las concepciones de salud y enfermedad fundamentadas en la perspectiva biomédica, que reduce el fenómeno de la salud y la enfermedad a su carácter biológico, excluyendo la dimensión de lo emocional, mental, y espiritual, a la vez que descontextualiza y aísla al individuo del universo de relaciones sociales, culturales y cosmológicas que lo conforman. Un componente central de la medicina tradicional indígena se agrupa bajo lo que Scuro denomina plantas maestras, que implican “una particular concepción acerca de la Naturaleza (en sentido ontológico); y una relación específica con mecanismos de cura diferentes a los comúnmente conocidos dentro de la medicina alopática” (Scuro, 2018b: 261). Estas abarcan el campo religioso y el de la salud, a través de las prácticas neochamánicas (Scuro, 2015a, 2015b) en las que operaciones simbólicas y materiales se conjugan como vehículos de un proceso de sanación y bienestar.

En concordancia con esto, el trabajo de Echazú (2012) sobre el uso ritual terapéutico de plantas maestras en la medicina amazónica, destaca su potencial para contribuir a la curación física, psicológica y espiritual de sus usuarios y practicantes. Este potencial se fundamenta en una concepción del cuerpo que expande la reducción dicotómica operada por distinciones modernas como mente y cuerpo, sujeto y objeto, realidad y representación, al incorporar a los itinerarios terapéuticos herramientas para la autotranscendencia. Estas herramientas permiten comunicar las distintas dimensiones que conforman, más allá del yo individual, un entramado de cuerpo físico, cuerpo psíquico y cuerpo espiritual. La concepción de un cuerpo multidimensional estuvo presente en la mayoría

de las narrativas de las mujeres entrevistadas, pues desde su perspectiva los seres humanos estamos constituidos por cuerpos físico, mental, emocional y espiritual. Echazú (2012) argumenta su propuesta desde el feminismo radical y la epistemología crítica, para afirmar la concepción expandida y no normativa del cuerpo desde el que se experimenta la autotrascendencia (manifiesta en una disolución o expansión del yo,) y el vínculo con las plantas maestras, que implica una comunicación en que estos agentes no humanos se expresan a través del cuerpo, movilizando sensaciones, afectos, imágenes y memorias.

Esto último se relaciona con la concepción de la ayahuasca en el marco ritual como sujeto y agente. De acuerdo con Descola (2011) el animismo confiere una condición de sujeto a los seres de la naturaleza, lo cual permite el despliegue de prácticas sociales que complejizan las relaciones entre los seres humanos y otros seres (Descola, 1992). Estas consideraciones se vinculan al giro ontológico trabajado por Whitehead (2018, 2020) en el que un nuevo animismo, permite atender las formas en que las personas orientan sus corporalidades hacia otros sujetos (en este caso, la ayahuasca u otras entidades) permitiendo la emergencia de nuevas formas de relación en el contexto ritual, que inciden en sus experiencias de sanación.

En el siguiente apartado se describe un ritual Shipibo Conibo, basado en la observación participante llevada a cabo en el Centro Canto Colibrí. El propósito es ilustrar los elementos rituales y las dinámicas específicas que adquieren importancia tanto para la comprensión de la práctica ritual de la ayahuasca como para entender las experiencias corporizadas asociadas con su consumo, las cuales serán analizadas más adelante.

Ritual Shipibo Conibo en Tijuana

Los rituales de ayahuasca que se organizan en Tijuana provienen de diferentes tradiciones. El ritual observado fue dirigido por médicos tradicionales de la etnia Shipibo-Conibo de Perú. El mayor Francisco y su hija Tessy, quien se encuentra en un proceso formativo como guía ritual, viajan a Tijuana cada tres meses con el propósito de liderar rituales en el centro. El proceso y las fases que conforman el ritual de ayahuasca comprenden la apertura del espacio tiempo, la ingesta de ayahuasca y el cierre del ritual. Sin embargo, los guías del ritual enfatizan que el

proceso ritual de la ayahuasca inicia desde que se decide participar y continúa al realizar la dieta prescrita antes de la toma, y se extiende durante días e incluso meses después de la experiencia. La extensión del proceso a una temporalidad anterior y posterior al ritual permite identificar la forma en que estas experiencias se articulan con la vida cotidiana. Asimismo, plantean la posibilidad de integrar la experiencia catalizada por la ayahuasca a otros ámbitos de la vida.

Las prescripciones del ritual de ayahuasca se centran en la depuración física, energética, emocional y mental, son establecidas tanto por los guías del ritual como por los organizadores del centro. Estas indicaciones incluyen abstenerse de consumir carnes rojas, sal, azúcar, estimulantes como tabaco, café y alcohol. También se indica a los participantes mantener abstinencia sexual, evitar visitar velatorios y suspender el uso de antidepresivos, ansiolíticos y de otros fármacos contraindicados. Estas restricciones deben seguirse durante al menos una semana antes de la toma y una semana después de la misma. Con la finalidad de aprovechar los beneficios espirituales y de crecimiento personal de la experiencia, también se aconseja realizar ejercicios como el Chi-kung, el Tai-chi, la meditación o el yoga para equilibrar el sistema energético del cuerpo y tener un mejor control del estrés y la ansiedad que pueden derivarse del diálogo mental durante la toma.

La recomendación de articular prácticas rituales de diversas tradiciones como parte del proceso de preparación constituyen ensamblajes terapéuticos ya dados por quienes organizan el ritual, además de los ensamblajes que configuran las participantes en el curso de su preparación. Las formas en que ellas se preparan para la toma de ayahuasca corresponden a las nociones personales de lo sagrado, lo cual, puede involucrar en algunos casos la participación en otros rituales como el temazcal (para entrar en contacto con la tierra) u otro tipo de prácticas que integran a su vida cotidiana como meditar y la lectura del tarot. Por lo cual, las preparaciones de las participantes que anteceden a la toma ritual van incorporando en la vida cotidiana y en el ámbito privado, sentidos personales de lo sagrado. La articulación de prácticas de tradiciones culturales y espirituales diferenciadas toma sentido en dichos procesos de preparación a partir de las nociones y experiencias de bienestar que buscan gestionarse en dichos ensamblajes.

Otro aspecto que ha tomado sentidos particulares en la relocalización de la práctica ritual en el Centro Colibrí, especialmente respecto a las mujeres, son las formas que se significa la experiencia menstrual. Las mujeres que se encuentran en su periodo menstrual pueden participar en la toma de ayahuasca, con la recomendación por parte de los administradores del Centro de portar una faja (preferiblemente de color rojo) durante el ritual para que las participantes se protejan de las energías que no son propias, ya que durante este periodo consideran que las mujeres están en un estado de alta receptividad. La participación de mujeres menstruantes en la práctica ritual resulta una adaptación significativa en estos contextos. De acuerdo con Caicedo-Fernández (2015: 98) en algunas comunidades indígenas yajeceras del alto y bajo Putumayo, todavía se reconoce la prohibición de la presencia y participación de las mujeres menstruantes en el ritual de ayahuasca (aunque esta restricción está disminuyendo con las generaciones más jóvenes). En contraste, los guías rituales de la tradición Shipibo-Conibo en Tijuana reconocen que el periodo menstrual de las mujeres es un momento especial en el cual ellas emanan una energía “más fuerte”. La resignificación del proceso menstrual en las mujeres y su integración al ritual desde estas concepciones, legitima la incorporación de las mujeres al ritual en oposición a la exclusión que se da en otros contextos durante el periodo menstrual. Esto también puede articularse con la posición activa que algunas de ellas asumen, ya sea organizando, apoyando y guiando los procesos rituales con ayahuasca.

El ritual se lleva a cabo principalmente durante la noche, de acuerdo con una de las colaboradoras esto busca generar procesos introspectivos. Este enfoque temporal se integra como parte del ordenamiento del universo ritual, diseñado para evocar y dirigir las emociones y expectativas del trabajo personal. Esto tiene consonancia con otro aspecto que se enfatiza en las prescripciones, que es la importancia de tener un propósito claro por el cual se está decidiendo participar, aspecto que algunos guías del ritual consideran al orientar a las personas durante la experiencia con ayahuasca, como será mostrado con un caso más adelante.

En los rituales observados, la apertura de espacio-tiempo comenzó con una presentación de los guías del ritual, quienes pertenecen a la tradición Shipibo-Conibo. Durante esta presentación, destacaron su vínculo generacional como médicos tradicionales y su conocimiento de

diversas plantas, incluyendo la ayahuasca, a la que se refirieron con el nombre de “oni”. Explicaron los motivos para salir de su comunidad y organizar rituales de ayahuasca, éstos vinculados a generar una mayor conciencia de las personas a través de la experiencia con ayahuasca y buscar formas más responsables de relacionarse con la vida, el planeta Tierra y con todos los seres que la habitan.

Ofrecieron información sobre la procedencia de la bebida, su composición química y enfatizaron los posibles efectos psíquicos, fisiológicos y emocionales que los participantes podrían experimentar al consumirla. Posteriormente, cada uno de los guías encendió su tabaco mapacho y dirigió sus soplos de humo a las cuatro direcciones, al cielo y a la tierra, y hacia la ayahuasca. También pronunciaron palabras para la bebida en una botella de cristal, otorgándole un carácter sagrado. Este acto simbólico conectó el espacio ritual con el espacio sagrado, marcando oficialmente el comienzo del ritual.

Posteriormente, con ayuda del personal del Centro, sirvieron la ayahuasca en tomas de 30 ml, que distribuyeron entre los presentes. Después de que todos, excepto la administradora, tuvieran su vaso, los guías tomaron primero y luego pidieron a cada participante que compartiera a la ayahuasca su propósito antes de beber. A través de este acto simbólico de verbalización que se dirige a la bebida, se imprime el sentido religioso, terapéutico y espiritual, lo cual se encuentra vinculado al propósito personal de cada asistente. Estas formas rituales y los significados que adquieren permiten la construcción de un vínculo terapéutico, un lenguaje compartido, y la presencia de un conjunto de valores que posibilita la mediación simbólica conjunta (Weidner, 2005).

Después de aproximadamente 30 minutos de iniciado el ritual, los guías comenzaron a entonar ícaros que acompañaron la parte central del ritual. Estos cantos se prolongaron durante aproximadamente cinco horas, con pausas de 15 minutos entre cada hora. Dado que la experiencia con la ayahuasca se caracteriza por ser introspectiva, la mayoría de los participantes mantuvieron los ojos cerrados en la mayor parte del tiempo, recostados y ocasionalmente sentados.

Durante la ceremonia, se observaron diversos estados emocionales y físicos entre los participantes, como llanto, vómito, risas y canto. No obstante, los momentos de silencio predominaron en la mayoría de la sesión. Tanto los guías del ritual Shipibo-Conibo como facilitadores urba-

nos enfatizan la importancia de recordar centrar la experiencia en uno mismo, e indican mantener silencio como un elemento fundamental para permitir el trabajo interno en cada participante. En algunos momentos de la noche, el grupo experimentó una sincronización notable, como cuando un par de personas comienzan a llorar y, segundos después, varios miembros del grupo también lloran. Al respecto, facilitadores urbanos y médicos tradicionales han comentado que las sesiones de ayahuasca en grupo a menudo se retroalimentan entre sí en los procesos vividos durante la toma. Esta interconexión se hace evidente durante la actividad del Círculo de Palabra, donde los participantes comparten sus experiencias y descubren que han vivido momentos y experiencias similares.

Después de transcurrida aproximadamente una hora y media, los guías del ritual ofrecieron la opción de una segunda toma, y posteriormente, una tercera toma (tres horas después de la primera) para aquellos que deseaban profundizar en aspectos personales o que no habían experimentado ningún efecto aún. Mientras tanto, los guías atendieron de manera individual a los participantes que solicitaron asistencia, utilizando limpias de tabaco y rezos. Una de las colaboradoras de los guías del ritual desempeñó un papel de apoyo al grupo mediante el uso de humo de tabaco y aguas floridas, así como asegurándose de que cada participante se encontrara en buen estado durante la ceremonia.

Alrededor de las 4:00 de la madrugada del día siguiente, los guías del ritual dejaron de cantar y permitieron que otros músicos participantes del ritual compartieran sus ‘cantos medicina’, con instrumentos que incluyeron la guitarra, los cuencos, las sonajas, las flautas y su voz, y continuaron cantando hasta el amanecer. Al finalizar la música, los administradores del Centro indicaron que se debía esperar la actividad del Círculo de Palabra como parte del cierre ritual. Explicaron que, dado que la ayahuasca abre diversos canales perceptivos, energéticos y álmicos en cada persona, era crucial aguardar el cierre de la ceremonia para asegurarse de que estos campos se “cerraran” de manera adecuada en cada individuo. Como parte del cierre del ritual, se incluyeron el soplo de tabaco y el rocío de aguas floridas sobre cada participante y tuvo como objetivo cerrar su campo energético.

Posteriormente se llevó a cabo el Círculo de Palabra, el cual consistió en formar un círculo entre los participantes del ritual, cada uno relató a los guías y a los participantes su experiencia con la ayahuasca,

el grupo escuchó y voluntariamente dieron retroalimentación sobre las experiencias narradas. Los guías del ritual consideran que el Círculo de Palabra ayuda a la integración de las experiencias vividas por los participantes, de igual forma, algunos asistentes mencionaron que esta actividad les resultó muy provechosa, ya que escuchar las experiencias de otras personas les sirvió para contrastar y completar el sentido de su experiencia.

Un aspecto que caracteriza las experiencias de bienestar y sanación vividas por las colaboradoras, catalizadas por el consumo ritual de ayahuasca, son los diversos procesos de corporización que integran percepciones, sensaciones, emociones, imaginación y prácticas que se condensan en el proceso ritual. Por ello, se propone explorar el sentido subjetivo de bienestar desde los procesos de corporización (Olivas, 2022), donde se logra sintetizar el sentido terapéutico que adquiere el consumo ritual de ayahuasca y la condición de agente que le confieren quienes participan. En el siguiente apartado nos centramos en la primera experiencia ritual con ayahuasca con dos colaboradoras, pues consideramos sus casos como paradigmáticos para ilustrar las experiencias de sanación desde el enfoque analítico de los procesos de corporización.

Sanar con amor. Experiencias corporizadas con ayahuasca

De acuerdo con McGuire (2016) la sensorialidad de las experiencias religiosas se encuentra en el núcleo de las prácticas y su estudio permite centrarnos en la experiencia individual, ordinaria y cotidiana de lo religioso, en el cual se crean, mezclan y adaptan prácticas y creencias (Rose, 2013). En este sentido, las prácticas corporizadas enlazan lo sensorial, emocional, la mente y el espíritu, pues se trata de una puesta en práctica de los sentidos, a partir de la atención a las sensaciones y movimientos del cuerpo, que se despliegan para la organización afectiva-temporal de la experiencia individual o para vivir la experiencia intersubjetiva de las prácticas religiosas colectivas. McGuire (2016) argumenta que, mediante la reflexión a estas prácticas corporizadas, es posible enriquecer nuestro conocimiento sobre los aspectos vividos de la religión.

Para atender cabalmente estas experiencias corporizadas de espiritualidad, sanación y de bienestar expresadas en las prácticas rituales con ayahuasca, se considera necesario retomar el paradigma del *embodiment* (Csordas, 1990) y los modos somáticos de atención —presentes en

diversos rituales de sanación—, estudiados por Csordas (2011). La perspectiva del *embodiment* comprende al cuerpo como sujeto y base existencial de la cultura (Csordas, 1990). En este trabajo se propone partir de la experiencia corporizada para estudiar y analizar la experiencia vivida en el consumo ritual de ayahuasca y su interpretación en relación con procesos de sanación y relación con lo sagrado, en cuanto modalidades de la experiencia humana.

Para Csordas (1990), el paradigma del *embodiment* consiste en una perspectiva metodológica que permite abordar el estudio de la cultura y del sujeto desde los procesos de corporización centrados en la percepción desde la perspectiva de Merleau-Ponty y la práctica recuperando la propuesta de Bourdieu. En este sentido, Csordas (1990) identifica tres momentos de la percepción. Primero, el cuerpo en el mundo, abierto a los diversos estímulos que lo abordan de manera pre-objetiva. Segundo, los distintos niveles de la percepción que organizan, jerarquizan y establecen relaciones. Tercero, el proceso de objetivación que produce los objetos culturales cargados de la intencionalidad de quien los percibe y constituye. La práctica es el siguiente momento de producción de la realidad sociocultural desde el cuerpo. A través de ella se movilizan procesos de estructuración con los que el cuerpo organiza sus representaciones y comportamientos en el mundo. La práctica opera sobre las estructuras objetivas producidas por la percepción, al tiempo que se incorporan repertorios o *habitus* que forman nuevas disposiciones corporizadas.

A partir de la perspectiva del *embodiment* Csordas propone la noción de Modos Somáticos de Atención, la cual le permite estudiar los “(...) modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (Csordas, 2011: 87). Esto implica integrar los procesos de percepción y práctica a un estudio de cómo prestamos atención al cuerpo y con el cuerpo en distintos ámbitos culturales. De esa manera, el autor propone un modelo para entender la interrelación entre modalidades sensoriales, gestos, emociones, comportamientos, pensamientos, interacciones sociales y atribución de significados, que toman como referencia los procesos de corporización.

El análisis de las experiencias rituales de ayahuasca desde el paradigma del *embodiment*, hace posible comprender cómo los procesos de sanación y de contacto con lo trascendente y lo inmanente, adquieren

formas específicas en la corporización que les permite atender dimensiones, emocionales, mentales, sensoriales y espirituales de la experiencia. Asimismo, permite tomar la corporización como punto de partida para comprender cómo las participantes orientan el sentido de sus experiencias rituales de ayahuasca y cómo integran esas experiencias en su vida.

La práctica de consumo ritual de ayahuasca es considerada por las mujeres de esta investigación, como una medicina. También, la consideran una herramienta para sus procesos de autoconocimiento y de exploración de conciencia, a través de la cual, atienden diversos temas, como el sentido de la vida, el lugar de la especie humana en el cosmos, y aquellas que implican aprender de otros agentes no humanos como las plantas. Es necesario resaltar que, para las colaboradoras del estudio, la ayahuasca es una entidad viva y tiene capacidad de agencia (Whitehead, 2018, 2020) para propiciar procesos de sanación y bienestar. Desde la perspectiva de Ishii (2012), el poder de las cosas (elementos rituales como la ayahuasca) puede ser analizado si se les entiende como co-actoras, junto con las personas, en un movimiento que recrea todo lo implicado en su relación, como puede ser la gestión del bienestar y la sanación. De acuerdo con Atkinson, Fuller y Painter (2012), hay una interacción constitutiva entre bienestar, lugar y cultura. Desde esta perspectiva el lugar es entendido como algo más que el contexto donde el bienestar emerge como un resultado, sino que el lugar se posiciona como inherentemente relacional en su producción y su influencia (Atkinson, Fuller & Painter, 2012). Por ello, se vuelve fundamental prestar atención al rol que la configuración de los lugares rituales (a través de relaciones, actividades, emociones e imaginaciones) juega en el sentido de bienestar experimentado por las personas.

En el caso del consumo ritual de ayahuasca, que puede derivar en experiencias de bienestar y sanación, es posible distinguir procesos que forman parte de la interacción constitutiva entre lugar, cultura y las experiencias vividas por las participantes. Algunos de estos aspectos anteceden al ritual, tales como la personalidad, la preparación —física, mental, emocional y espiritual—, la expectativa e intención de la persona que vive la experiencia. Por otro lado, se distinguen factores del ritual mismo, como el entorno físico, el entorno social —la conducción y a la contención del ritual por parte del guía— y el entorno cultural —el proceso ritual y el sentido otorgado a diferentes elementos rituales— en

el que se desarrolla la experiencia. En los procesos de interacción de estos múltiples factores durante el ritual, las personas se constituyen a sí mismas y dan sentido a las experiencias corporizadas relativas al consumo ritual de ayahuasca.

De acuerdo con Ishii (2012), los actos corporizados son parte de un proceso de formación del *self*, de tal manera que la persona se constituye a sí misma a través de la interacción con otras personas, el contexto y los elementos rituales, lo cual tiene resonancia con la perspectiva relacional del nuevo animismo discutida por Whitehead (2018; 2020). Asimismo, es en estos procesos interactivos dentro del ritual donde emergen las experiencias de sanación. Tales experiencias en el marco ritual con ayahuasca dan cuenta de un proceso de reorientación de las personas en el mundo, en particular en torno a sus malestares. De acuerdo con Csordas (2002: 3) “el objeto de la sanación no es la eliminación de una cosa (una enfermedad, un problema, un síntoma, o un trastorno) sino la transformación de la persona, un sí mismo que es un ser corporizado”. En consonancia con esta perspectiva centrada en la reorientación de la persona en el mundo, Devon y Kirmayer argumentan que los rituales de sanación “cambian el modo de ser-en-el-mundo de los afectados, incluyendo su estado o postura cognitiva, emocional y física, hacia la apertura a nuevas formas de ser” (Devon & Kirmayer, 2017: 4). Desde esta perspectiva, las experiencias de sanación crean un cambio en la autopercepción de aflicción a estados de bienestar, y promueve la reelaboración cognitiva y emocional continua en respuesta a la adversidad.

En determinadas circunstancias, como ocurre en los rituales con ayahuasca, las orientaciones religiosas se centran en abordar el problema del sufrimiento humano “situándolo en contextos significativos en los que pueda expresarse, comprenderse y aliviarse o soportarse” (Danforth 1989: 2). Las experiencias rituales con ayahuasca, de acuerdo con las vivencias de las participantes, constituyen una fuente de apoyo para afrontar la adversidad en busca de sanación. El objetivo de la participación ritual pretende reformular la interpretación que las personas hacen de su propia condición, conduciéndolas a un estado de salud y bienestar (Danforth, 1989). Cuando la construcción de sentido se encarna a través de la toma ritual de ayahuasca, la experiencia implica experiencias corporizadas, emociones, pensamientos e imaginación.

Siguiendo a Csordas, la sanación transforma las condiciones fenomenológicas en las que una persona existe y experimenta sufrimiento y angustia. Cuando la persona habita este mundo nuevo y sagrado, se sana “no en el sentido de ser restaurada al estado en el que existía antes de la aparición del malestar, sino en el sentido de ser ‘trasladada’ retóricamente a un estado distinto tanto de la realidad anterior al malestar como de la realidad del padecimiento” (Csordas, 1983: 346). Desde este punto de vista, la sanación no es una huida hacia la irrealidad, sino una “intensificación del encuentro entre el sufrimiento y la esperanza en el momento en que encuentra una voz, donde el choque angustioso de la vida y la existencia cruda emerge del mutismo a la articulación” (Csordas, 2002: 11). Es decir, donde la experiencia de malestar es resignificada y corporizada en experiencias de sanación. Estas discusiones sobre los procesos de sanación en los rituales con ayahuasca serán analizadas en las experiencias de las colaboradoras respecto a la primera vez que participaron de tales rituales.

Gabriela de 28 años, se identifica como espiritual sin afiliación religiosa y ha participado en el ritual de ayahuasca durante los últimos cinco años. Es química farmacobióloga y docente. Las prácticas rituales a las que asiste las dirige un facilitador, practicante del Camino Rojo y residente de la ciudad de Tijuana, que ha sido formado por médicos tradicionales pertenecientes a la etnia Shipibo Conibo. Gabriela narra que el motivo para participar por primera vez en un ritual de ayahuasca fue la experiencia de pérdida que vivió tras el fallecimiento de su padre que padecía cáncer. Dicha pérdida derivó en una depresión de poco más de seis meses y se sintió motivada a participar del ritual porque su hermano había tenido la experiencia de ver a su papá en un ritual con ayahuasca. Relata que al desconocer los efectos que produciría en ella su primera experiencia, durante el ritual focalizó su atención en todas las sensaciones expresadas por su cuerpo, en ese sentido, su cuerpo fue el marcador somático que le indicaría si había “entrado a la experiencia” (como ella refiere). Después de unos minutos de la toma decidió cerrar los ojos para estimular los efectos de la bebida e iniciar un proceso introspectivo.

Durante el ritual, Gabriela mantuvo un constante cálculo del tiempo que transcurría y procuró explicar o interpretar sus estados perceptivos emocionales, mentales, sensoriales físicos e imaginativos comparándolos con otras experiencias que había tenido en prácticas

ordinarias. Posteriormente, el guía ritual comenzó a cantar ícaros, a partir de ello Gabriela contó haberse visto y sentido debajo de las raíces de un árbol, con asombro esta metáfora corporizada (Csordas, 1999) hizo que se olvidara del conflicto inicial que tenía con el tema de la muerte. Enseguida, Gabriela contó haberse transformado en planta hasta volver a ser humano. Luego, al ver al fuego, sintió que era la primera vez que lo veía, contó haberse conmovido, al punto de revalorar su propia vida, dijo: “me puse a llorar de lo magnífico que era ver el fuego y empecé a agradecer mi vida”. Posteriormente narró que sintió estar en una percepción de felino manifestada en sus pensamientos, en las acciones de su cuerpo, hasta que este estado la condujo a sentir que no podía controlar su cuerpo, dicha pérdida de control fue experimentada con miedo y ansiedad. Ante el malestar que le causaban estas emociones, optó por tenderse en posición fetal. Esta posición puede ser interpretada como la búsqueda desde el cuerpo de un lugar seguro y conocido, que apela a la metáfora corporizada (Csordas, 1999) del vientre materno. Gabriela continuó contando:

Entonces fue que me empecé a calmar, (...) y empecé a tener más visiones con los ojos cerrados, con mi mamá, porque [ella] estaba muy preocupada, (de) verme con depresión (...). Recuerdo que también empecé a sentir, todo eso sobre la muerte (...) Entonces, como que yo estaba muy aferrada a querer ver a mi papá en ceremonia (...) aunque no lo pudiera tocar, quería ver la forma que yo conocía de él (...) pero luego vi la preocupación de mi mamá y situaciones que tuve con mi mamá, todo el amor y todas las cosas (...) no tan lindas que le había hecho a mi mamá en todo ese tiempo (...) ya no podía estar acostada en sus piernas, (...) y me senté, y empecé a sentir, me voy a morir. Empecé a luchar por mi vida, yo que tanto me quería morir, empecé a luchar por mi vida, no me quería morir (...). Después (...) me rendí, dije, si me voy a morir, me voy a morir, (...) y me volví a acostar a esperar mi muerte. (...) [M]e acosté, y después de eso, así como, un rayo de luz divina me tocó y dijo: ¿Qué te costaba? ¿No que te querías morir? pues te hubieras dejado desde el principio, ¿viste cómo estuviste batallando por vivir otra vez?, y empecé a sentir lo que era el amor divino, el amor universal, (...) fue instantáneo el “los amo a todos, amo la vida, los amo a todos” (...) esa fue mi primera ceremonia, terminar mi ceremonia con mucho amor, con otra cara, yo había llegado a esa ceremonia con la cara desenchajada.

La experiencia corporizada vivida por Gabriela la aproximó a la experiencia de la muerte propia. En un principio por la depresión y el duelo que estaba atravesando, la posibilidad de morir o seguir viviendo le era indiferente; esta disposición estaba reforzada por la imposibilidad

de encontrar consuelo a la pérdida de su padre en las diversas prácticas terapéuticas a las que había recurrido, incluyendo la experiencia con ayahuasca que estaba teniendo en ese momento. Esta disposición de indiferencia al respecto de su propia muerte cambió y comenzó a corporizarse en sudoraciones, dificultad para respirar, ansiedad, pensamientos catastróficos y la ideación de que ese día en la ceremonia se moriría.

Las modalidades sensoriales de esta experiencia le hicieron darse cuenta de que, en verdad, no quería morir, por lo cual, asumió una nueva disposición corporal, dirigida a controlar su respiración para seguir viviendo. Sin embargo, los registros emocionales, físicos, reflexivos e imaginarios la rebasaron, y al sentir la pérdida de la capacidad de orientar su estado perceptual, decidió como último recurso, abandonarse a su propia muerte (rendirse ante la situación que enfrentaba) volviendo a acostarse en el suelo en posición fetal. Este abandono de sí, derivó inmediatamente en una experiencia de relación con lo trascendente (un rayo de luz divina que le cuestiona su impulso por no dejarse morir) y lo inmanente (amor por la vida y por lo que la rodea), que la conduce a una nueva disposición corporizada sobre el valor de la vida, la reconfiguración de su relación con la muerte, la cual implicó la actualización corporal del amor divino y del amor universal expresados en sentimientos de asombro, gratitud, y en un estado de percepción contemplativa donde el mundo parece investido de un significado profundo, esto derivó en una nueva perspectiva de su condición humana, proveyendo un estado de bienestar y de sanación.

Para Gabriela la experiencia de sanación fue una experiencia de transformación, respecto a cómo se orienta en el mundo en relación consigo misma, los otros y con su entorno. Después de su primera experiencia con ayahuasca, Gabriela decidió trabajar en un hospital oncológico de noche, horario que había elegido porque según mencionó, de noche es cuando más duele el cáncer, decidió estar a cargo de facilitar medicamento controlado para ser administrado a quienes lo requerían. De esta forma, Gabriela orientó un proceso de sanación y de restitución de sí misma a través del servicio hacia los demás, aplicando conocimientos de lo que había estudiado y reconfiguró un sentido de su propio duelo.

Tras la primera experiencia con ayahuasca, Gabriela decidió participar en otras prácticas terapéuticas y rituales con otros enteógenos (hongos psilocibios, peyote, y en rituales de temazcal) los cuales son

parte de su ensamblaje de búsqueda de bienestar y espiritualidad. No obstante, Gabriela narró que decidió un consumo regular de ayahuasca, porque esta “medicina” (así es como la refiere) le ha permitido tener una perspectiva más amorosa y comprensiva de sí misma (lo cual, asocia con sentimientos de empatía, de amor propio y de respeto hacia sí misma y hacia su entorno). Esta práctica le ha permitido “trabajar” (así es como lo refiere) diferentes aspectos de su persona y sus formas de interrelación más allá de sentimientos asociados a la culpa o al miedo. En ese sentido, las razones por las cuales ha decidido una participación regular en la práctica ritual con Ayahuasca vinculan el deseo de conocimiento, comprensión y de mejora de sus relaciones interpersonales, lo cual considerada como un quehacer procesual.

El siguiente caso nos ilustra el proceso de una colaboradora que buscó de manera explícita un proceso de sanación a través del consumo ritual de ayahuasca, el cual la condujo a un proceso de transformación de sí misma. María, quien refirió haber tenido problemas con el consumo de drogas, se dispuso a participar de un ritual con ayahuasca especialmente al informarse del potencial terapéutico de esta bebida para tratar trastornos de depresión y adicción. María menciona que las experiencias de violencia y de abuso sexual por parte de su padrastro, fue lo que la llevó a las adicciones, durante diez años mantuvo un consumo de sustancias altamente adictivas (anfetaminas y metanfetaminas). Por momentos, imperó en ella la necesidad de dejar de consumir estas sustancias, sin embargo, de acuerdo con su interpretación, el cuerpo no se lo permitió.

La adicción a las sustancias, y una serie de desafortunados eventos la llevaron a vivir una profunda depresión. María asistió con psiquiatras que le recetaron antidepresivos e hipnóticos para tratar la depresión, la ansiedad y el insomnio, sin embargo, estas pastillas le dejaron emocionalmente “un gran vacío.” Antes de su primera experiencia ritual, María conceptualizó el consumo ritual de ayahuasca como una práctica medicinal, ancestral y sagrada, dotada de la capacidad para aliviar sus dolencias. Compartió con la facilitadora del ritual el motivo que la impulsaba a recurrir a la ayahuasca. La facilitadora Ana Hatun Songo autodenominada “Mujer Chamana”, ha recibido instrucción tanto de médicos tradicionales Shipibo Conibo como de facilitadores urbanos de Brasil.

Esta disposición a buscar la sanación a través del ritual orientó su participación, su propósito y su experiencia, visibles en las formas corporales que tomaron lugar en la conducción de su relación con lo sagrado. Por ejemplo, en las prescripciones de la toma y preparativos que siguió rigurosamente, en el gesto de recibir la bebida (como un modo de comunión, que implicó cerrar los ojos, presentarse y pedirle a la ayahuasca su sanación), en la dimensión física de la purga que en distintos momentos significó para ella una experiencia de depuración física, energética y emocional. María refiere que después de quince minutos de haber ingerido la bebida vomita y su experiencia sensitiva y emocional se vuelven placenteras, pero es redirigida por la facilitadora para concentrarse de nuevo en el propósito por el que estaba en el ritual.

Llega Ana (facilitadora del ritual), me toca (el hombro izquierdo) y me dice: —A lo que viniste. ¡Boom! Así me regresó (de la experiencia placentera). —No viniste a divertirme. ¡Y santo dios! no me haya dicho eso, empecé con un llanto del alma. (...) Lo primero que veo es a la persona que me había hecho daño de niña, mi padrastro. Y le reclamaba: —¿Por qué me hiciste eso?! Si se suponía que eras mi padre, la persona que me cuidaba, que me iba a dar amor, ¿por qué a mí?... Y me pidió perdón... su espíritu, o su imagen que estaba viendo, me pidió perdón, y yo a mi madre le pedí perdón, a él mismo, yo misma me perdonaba. (...) Yo sentía cómo algo estaba dentro de mí, moviéndose, no sé si era una serpiente, pero se movía fuerte dentro de mí. Llega Ana y me pone su frente en mi frente, su tercer ojo en mi tercer ojo, y me dice: —¡trasciéndelo! ya lo viviste, ¡suéltalo! Pone su mano así en mi parte (indica su vagina). Pone su mano así (hace el gesto con la mano en forma de tazón e imita jalar con dirección de adentro hacia afuera). Y yo empiezo a retorcerme como una serpiente. Me fui para atrás y empiezo a gritar como si estuviera pariendo ¡Una lucha interna!, que decía: —¡No puedo!, —¡Sí puedes!; me decía. —¡Sácalo ya! Cuando siento algo como que, sale así, profundo, desde todo mi cuerpo, se centra aquí en la parte de mi vulva, mi vagina, y me lo saca de ahí. Cuando me lo saca, agarro aire y siento como que algo dentro de mí volvió. Ella (Ana) al instante va, se abraza de un árbol y empieza a vomitar. (Yo) estaba como que mi alma volvió a mi cuerpo, así profundo, y me abrazo. Y ¿qué es esto, que nunca había sentido? Ese amor, por mí principalmente, esa paz, esa tranquilidad, ya había traspasado el dolor. —¡Lo logré! (...) Empiezo sentir ese amor, esa paz, esa tranquilidad, que tantos años añoraba, y me dijo: —Trabájalo, siéntelo, está en ti, tú eres amor, —me decía ella— eres paz, eres armonía, siente esa muerte. Y empecé así, llorando, pidiendo perdón a toda la gente que le había hecho daño en un momento de mi vida. (...) Fue un morir y un renacer. (...) La medicina me estaba revelando, me estaba poniendo el espejo delante de mí. (...) La medicina te habla, es un espíritu tan poderoso, y es una mujer, es una abuela, muy antigua, muy viejita pero muy sabia (...). Me fijo en el espejo, veo una

viejita, me vi hasta las arrugas, (...) mi pelo blanco y plumas así salían de mi cabello, y me dice: —Esa eres tú, ese es tu verdadero espíritu antiguo, y ahora eres tú. (...) En la mañana siguiente, (...) mi cara era diferente, sentía mi cuerpo diferente. (...) Un amor tan grande en mi alma desbordaba de felicidad. Amaba todo. Una claridad impresionante de cómo veía las cosas, cómo veía la naturaleza, los árboles, (...) con esa gratitud de que todos somos uno. Somos naturaleza, la naturaleza es nosotros.

La experiencia corporal de ayahuasca vivida por María puede ser entendida como una experiencia de renacimiento/sanación, la cual integró diferentes momentos emocionales, sensaciones físicas, energéticas, mentales e imaginativas, todas orientadas a la sanación. Si bien, es posible hacer un análisis minucioso y a detalle de la experiencia de María, para este trabajo, únicamente nos centraremos en dos momentos que presentan la conducción ritual de Ana que facilitó que María reorientara el significado de su experiencia hacia la sanación, y que da cuenta de un proceso de intercorporalidad, implícita en la conducción de los cuerpos, las nociones de sanación y otros valores presentes en esta experiencia.

Ana le indicó con fuerza y autoridad (así es como lo percibió María) que no había llegado a la ceremonia a divertirse. Esta dirección por parte de Ana motiva a María a asumir el proceso en torno a su malestar. Enseguida, María comienza a llorar. El impacto experiencial e imaginativo de la presencia de su padrastro implicó llanto, angustia, tristeza, culpa, rabia y finalmente perdón. Esta disposición de afrontar una injusticia de abuso orientó a María en un sentido de resolución. Esto implicó que María orientara esta experiencia de perdón en reconocer sus propios errores en un proceso, que implicó sentimientos de comprensión, empatía y compasión hacia sí misma y hacia los otros.

Posteriormente, Ana intervino por segunda vez, colocando su frente con la frente de María e indicando que trascendiera esa experiencia de trauma, a su vez Ana colocó su mano en la vagina de María, e hizo un gesto como si buscara facilitar la expulsión del trauma situado en el cuerpo. Ese gesto hizo que María orientara su cuerpo y experiencia como de estar pariendo. Ana, le indicó a María expulsar eso que sentía por dentro, y que ambas relacionaban con el sufrimiento y el dolor vivido. Al expulsarlo metafóricamente, María sintió cómo al mismo tiempo su alma, su verdadero espíritu, retornaba a ella. En tanto que Ana, a través de devolver, expulsaba esa energía serpenteante de su cuerpo.

La experiencia corporizada de sanación implicó vivir un estado que se expresó en modalidades interrelacionadas: afectivas, físicas, mentales y emocionales. En diferentes casos, las experiencias durante el ritual incluyen sentimientos de miedo, ansiedad, procesos reflexivos sobre la vida, la muerte, sobre sus relaciones interpersonales, sobre las concepciones de sí mismas, sobre sus acciones, experimentan visiones, entre otros. Este proceso resultó muchas veces confrontativo e incómodo (física y emocionalmente), como las experiencias que derivaron del proceso de purga.

El tránsito de un estado catártico a un estado de sanación y liberación/espiritual puede ubicarse cuando ellas logran reorientar el sentido de su malestar, en la resignificación, reconfiguración o resolución del sentido de trauma, conflicto o padecimiento que les aquejaba. El estado de liberación/espiritual que también puede ubicarse como de experiencia con lo trascendente se expresa en modalidades sensoriales (físicas, mentales y emocionales) manifestados en sentimientos de paz, tranquilidad, belleza, apreciación, liberación, reconocimiento, logro, vitalidad recobrada, bienestar y un sentimiento de amor profundo por sí mismas, y por la vida.

En la narrativa expuesta, la experiencia intercorporal juega un papel fundamental al vincular un proceso terapéutico entre Ana y María, teniendo como agente a la ayahuasca. Este proceso culmina en una sanación y renacimiento simbólico, mediante la transformación de un evento traumático y la transformación de la percepción de María, no sólo en relación con el trauma, sino también en su postura ante el mundo y la vida. A partir de esta vivencia de sanación María decidió convertir su casa en un espacio de bienestar, sembró un jardín completo, el cual se tornó un espacio de cultivo de su mundo interno y externo, ya que considera que dicho jardín es reflejo de su alma. De esta forma, la casa de María se ofrece como un centro de atención terapéutica que abarca diversas prácticas temazcales, acupuntura, reiki, peyote, kambó, bufo alvarius, arte terapia, constelaciones familiares, geometría sagrada, entre otras prácticas) y es un espacio central en su trayectoria de bienestar. Esta sacralización del espacio-cuerpo se vio reflejado en la incorporación de hábitos saludables en su vida cotidiana. Además, menciona que, a partir de esta primera experiencia con Ayahuasca, sus relaciones interpersonales familiares, fueron llevadas con más respeto y desde el amor.

En diferentes casos, la incorporación de la práctica ritual de ayahuasca a sus ensamblajes de búsqueda de bienestar y sanación se relaciona con que la medicina biomédica no logra satisfacer las necesidades de salud de las participantes, pues estas no se limitan a condiciones fisiológicas, sino que pueden implicar cuestiones emocionales, sociales, mentales, para las que se requieren procesos de atención distintos. Como lo señala María: “hay enfermedades físicas que no se curan con pastillas porque son enfermedades del alma” o como en el caso de Gabriela que, desde su perspectiva, las diferentes opciones terapéuticas existentes no constituían vías con las que se sintiera identificada para manejar la situación de pérdida que vivió. En su caso, fueron las posibilidades de relación con lo trascendente e inmanente que le podía brindar la ayahuasca, entendida al mismo tiempo como un sujeto, una entidad viva con agencia que podía satisfacer sus necesidades y su forma de experimentar la pérdida.

Las colaboradoras del estudio desempeñan un papel activo en su práctica con la ayahuasca al definir sus propósitos antes de la toma, durante el ritual y después de la experiencia (Weidner, 2005). De este modo, sus pensamientos, sus sentimientos, perspectivas y prácticas orientan y dan sentido a su experiencia. Si bien comprenden a la ayahuasca como una “herramienta” o como una “planta sagrada” capaz de instruir, las participantes coinciden en que tienen la responsabilidad de llevar un proceso de cambio personal e incorporar en su vida cotidiana las reflexiones y perspectivas que surgen en la experiencia con ayahuasca. Como una de las participantes expresó: “(...) ¿de qué sirve haber sentido a Dios si luego se te olvida? porque no hay un trabajo día a día de tu parte... No puede ser, porque si no se vuelven moda [el consumo de enteógenos]. Esto significa esfuerzo, compromiso, trabajo real”. Esta cita enfatiza la importancia del compromiso continuo y el trabajo personal en el proceso de transformación-sanación catalizado por la ayahuasca. Esta responsabilidad se manifiesta a través de acciones concretas que integran a su vida cotidiana como resultado de sus experiencias con la ayahuasca, es decir, las formas en que estas experiencias se articulan en su vida ordinaria después del ritual, como fue mencionado respecto a los dos casos presentados.

Es importante resaltar que, la elección de participar regularmente en la práctica ritual se basa en la profunda afinidad que las colabora-

doras del estudio sienten con el espíritu de esta planta. Se refieren a la ayahuasca como una entidad amorosa, maternal y comprensiva, como lo expresó una de las colaboradoras: “La ayahuasca es muy amorosa, (...) ella te hace un escaneo, así, en ti, y es ahí donde tú tienes que sanar. Si es cuerpo físico, espiritual, mental, emocional es donde ella señala, entonces ella con amor sana”. Desde su perspectiva y con el objetivo de adquirir conocimiento, comprensión y mejorar sus relaciones interpersonales, comentan que la ayahuasca les ha permitido comprender sus patrones y comportamientos personales. Además, les ha brindado experiencias transformadoras desde la empatía, el amor propio y el respeto hacia sí mismas y su entorno, en lugar de los sentimientos asociados con la culpa o el miedo, como en el caso de Gabriela, quien continúa participando del ritual. Por su parte, María continúa participando eventualmente en el ritual de ayahuasca, considera que el espíritu de esta bebida le ha posibilitado “sanar con amor”.

De igual forma, se refieren a la ayahuasca como “abuela” y “abuelita”, aludiendo a su espíritu compasivo, antiguo y sabio con quien entablan comunicación. Desde su perspectiva, a través de la ingesta de la ayahuasca como agente vivo, posibilita a las participantes aprender de su sabiduría terrenal y cósmica, que brinda modos de entender la relación consigo mismas, el planeta y los demás seres. También, mencionaron que la ayahuasca les ha posibilitado vivir la divinidad interior que les constituye, la cual, experimentan a través de sentimientos, emociones y sensaciones de amor y unicidad. Al mismo tiempo, al entablar una relación con este espíritu/planta, mencionan que actualizan su “conexión con la madre tierra” algunas expresan como la sacralidad de Gaia), y con su dimensión femenina, la cual se vincula con su experiencia enteógena.

La reterritorialización de la práctica ritual de ayahuasca conlleva a reelaboraciones significativas en el papel de lo femenino y las mujeres. En este contexto, se enfatizan los mitos sobre diosas y el retorno del femenino sagrado, se integran a los ensamblajes de bienestar y espiritualidad de algunas participantes. Estos sirven como referentes en la producción de su identidad como mujeres, la cual se compone por dimensiones sociales, corporales y subjetivas relativas a su género (Lagarde, 1990).

La ayahuasca, vinculada a experiencias espirituales y terapéuticas, adquiere una dimensión femenina particular. La feminidad atribuida al espíritu de la ayahuasca se expresa en vivencias marcadas por el amor

y la maternidad, lo cual, interpela continuamente a las concepciones y experiencias del cuerpo y a la construcción de feminidad que las participantes incorporan para sí mismas. La percepción individual de las participantes dinamiza la configuración de su identidad de género que implica una reconceptualización de la relación femenina con la naturaleza y el cosmos.

Con lo presentado en este apartado, es posible comprender que las múltiples experiencias con ayahuasca, vividas por las mujeres de este estudio en relación con sus procesos de sanación implican diversas experiencias de relación con lo sagrado que las habita (inmanencia), con la divinidad cósmica (trascendencia) y terrenal catalizada por la ayahuasca. Estas se expresan y viven desde y con el cuerpo, y se reconfiguran a partir de la subjetividad y de los aspectos espirituales, ideológicos y corporales que ellas orientan. Si bien, en este artículo no se profundiza en la construcción de las identidades de género de las participantes en las tomas de ayahuasca, la intersección entre lo espiritual, lo femenino y la construcción de identidades de género es una veta abierta que ofrece posibilidades para profundizar en las complejidades y transformaciones en la interacción entre las mujeres, lo femenino y la ayahuasca. Este terreno se presenta como fértil para investigaciones futuras.

Conclusiones

La práctica de ayahuasca atraviesa un proceso de reterritorialización hacia diversas latitudes, distantes de su lugar de origen. En Tijuana, el ritual de ayahuasca forma parte de la oferta de prácticas alternativas de sanación y espiritualidad que se promueven en la ciudad por diversos actores. Su inserción a los circuitos de terapias alternativas ha dinamizado los sentidos y significados que adquiere el ritual por parte de quienes participan. Asimismo, ha propiciado su articulación con prácticas de diversos orígenes culturales en la conformación de ensamblajes terapéutico-espirituales que constituyen los itinerarios de búsqueda de bienestar de las participantes.

La articulación del consumo ritual de ayahuasca a tales itinerarios ha incentivado otras formas de concebir y experimentar la religiosidad desde una dimensión sensorial, así como replantear las formas en que se entienden y atienden la salud, la enfermedad, el bienestar y se gestionan procesos de sanación. De esta manera, a la práctica ritual de ayahuasca

le antecede una reflexión crítica de las formas biomédicas que limitan la comprensión de estas concepciones.

Los ensamblajes terapéutico-espirituales de las participantes dan cuenta de una concepción de sí mismas como constituidas por aspectos espirituales, emocionales, energéticos, mentales y físicos, dicha concepción incide en las herramientas a las que recurren para gestionar su bienestar y los sentidos que adquieren para ellas ciertas prácticas rituales, entre ellas el consumo de ayahuasca. Un elemento que atraviesa las diversas experiencias catalizadas por el consumo de ayahuasca es la dimensión relacional que adquiere el proceso terapéutico-espiritual. Por un lado, con respecto a la relación que se establece con quienes orientan los procesos rituales y los elementos que constituyen el espacio-tiempo ritual, pero, por otro lado, la relación con la ayahuasca dotada de una condición de sujeto y agente en los procesos de bienestar y sanación.

La experiencia ritual de ayahuasca conlleva vivencias en las que se manifiestan sensaciones, emociones e imaginarios, que refuerzan la comprensión holística de su proceso de sanación y sus búsquedas de bienestar. Si bien las experiencias de sanación y bienestar se gestionan desde la participación ritual, se articulan a los itinerarios terapéuticos de las participantes, así como a diversos aspectos de su vida cotidiana, las maneras que se constituyen a sí mismas como sujetos y se orientan en el mundo.

El enfoque de estas experiencias desde la perspectiva analítica del *embodiment* (corporización) permite comprender cómo la sanación encuentra su expresión corporal circulando entre la experiencia narrada, los gestos, las prácticas corporales y la experiencia visionaria. La investigación de las experiencias corporizadas en el marco ritual con ayahuasca permite, además, abordar la reflexión sobre el potencial terapéutico de los enteógenos, y la manera en que esta se liga a la religiosidad, incorporando nociones de lo sagrado, lo inmanente y lo trascendente, de manera operativa al proceso de autoconocimiento y subjetivación que da realidad concreta al proceso de sanación.

Referenciais bibliográficas

ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée. Introducción: In: ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA GUTIÉRREZ, Cristina; AGUILLAR

ROS, Alejandra (orgs.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco, A.C., pp. 11-44, 2008.

ATKINSON, Sarah, FULLER, Sara; PAINTER, Joe. *Wellbeing and Place*. Farnham: Ashgate. 2012.

BOUSO, José Carlos; SÁNCHEZ-AVILÉS, Constanza. Traditional healing practices involving psychoactive plants and the global mental health agenda: opportunities, pitfalls, and challenges in the “right to science” Framework. In: *Health and Human Rights*, v.22, n.1, pp. 145-150, 2020.

CAICEDO-FERNÁNDEZ, Alhena. *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes, 2015.

_____. Ayahuasca: Imaginación global y efectos locales. In: *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v.23, pp. 1-28, 2021.

CSORDAS, Thomas. The rhetoric of transformation in ritual healing. In: *Culture, Medicine and Psychiatry*, v.7, n.4, pp. 333-375, 1983.

_____. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. In: *Ethos*, v. 18, n. 1, pp. 5-47, 1990

_____. Embodiment and cultural phenomenology. In: WEISS, Gail; HABER, Honi Fern (orgs.). *Perspectives on embodiment: The intersections of nature and culture*, pp. 143-160, 1999.

_____. *Body/ meaning/ healing*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

_____. Cultural Phenomenology. Embodiment: Agency, Sexual difference, and Illness. In: MASCIAS-LEES, Frances E. (org.), *Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd., 2011, pp.137-156.

DANFORTH, Loring M. *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*. Princeton University Press, 1989.

DE LA TORRE, Renée. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. In: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JUÁREZ HUET, Nahayeilli (orgs.). *Variaciones y apropiaciones*

latinoamericanas del New Age. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Jalisco, pp. 27-46, 2013.

_____. La espiritualización de la religiosidad contemporánea. In: *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v. 24, pp. 10-17, 2016.

DEL CAMPO TEJEDOR, Alberto. El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos. In: *Latin American Research Review*, v.54, n.1, pp. 89-102, 2019.

DESCOLA, Philippe. Societies of Nature and the Nature of Society: In KUPER, Adam (org.). *Conceptualizing Society*. London, New York: Routledge, 1992, pp. 107-126.

_____. Más allá de la naturaleza y de la cultura. In: MONTENEGRO, Leonardo (org.) *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá Celestino Mutis, 2011, pp. 76-97.

DEVON, Hinton; KIRMAYER, Laurence. The Flexibility Hypothesis of Healing. In: *Culture, Medicine and Psychiatry*, v.41, pp. 3-34, 2017.

ECHAZÚ BÖSCHEMIER, Ana Gretel. Ayahuasca, corpo e auto-transcendência –perspectivas xamânicas de cura e dissolução do eu. In: *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos*, 2012.

FOTIOU, Evgenia. The Globalization of Ayahuasca Shamanism. In: *Anthropology of Consciousness*, v.27, pp. 151-179, 2016.

GAUTHIER, François. Why all these ‘neos’? Why now?: the structural conditions of ‘new age spiritualities’ in the global-market era, as seen from Latin America. In: *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v. 23, pp. 1-43, 2021.

GREENE, Shane. The shaman’s needle: development, shamanic agency and intermediality in Aguaruna Lands, Peru. In: *American Ethnologist*, v.25, n.4, pp. 634-658, 1998.

GROISMAN, Alberto. Religiones del Ayahuasca: modalidades de agencia y normalización del uso sacramental de una bebida psicoactiva en la sociedad contemporánea. In: *II Congreso Internacional de la Sociedad para el Estudio de la Religión, la Naturaleza y la Cultura*. El reencanto de la naturaleza a través de las disciplinas: Intersecciones críticas de Ciencia, Ética y Metafísica. Morelia, pp. 1-18, 2008.

ICEERS. Hacia mejores prácticas en el uso de la ayahuasca. Una guía para quien organiza y participa. Guía: International Center for Ethnobotanical Education, Research and Service, Catalunya, 2019.

ICEERS. ICEERS. Ayahuasca: estatus legal. s.f.

ISHII, Miho. Acting with things. Self-poiesis, actuality, and contingency in the formation of divine worlds. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v.2, n.2, pp. 371-388, 2012.

LABATE, Beatriz Caiuby. *Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy (orgs.). *The therapeutic use of Ayahuasca*. Berlin: Springer-Verlag, 2013.

LAGARDE, Marcela. *Identidad femenina*. México: CIDHAL, 1990.

LOSONCZY, Anne-Marie; MESTURINI, Silvia. La selva viajera, rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. In: *Religião & Sociedade*, v.30, n.2, pp. 164-183, 2010.

MACRAE, Edward. *Guiado pela lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MCGUIRE, Meredith B. Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice. In: *Social Compass*, v.63, n.2, pp. 152-162, 2016.

OLIVAS HERNÁNDEZ, Olga Lidia. Procesos de Salud y Enfermedad en la Nueva Era. Terapias Alternativas y Complementarias en Tijuana, México. In: STEIL, Carlos; DE LA TORRE, Renée; TONIOL, Rodrigo. *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. México: CIESAS/El Colegio de San Luis, pp. 195-218, 2018.

_____. La nueva era de las tradiciones. El proceso de corporización como eje articulador en las experiencias rituales de bienestar. In: *Cultura y Religión*, v.16, n.1, pp. 336-369, 2022.

ORSI, Robert. Everyday miracles: The study of lived religion. In: HALL, David D. (orgs.). *Lived religion in America: Toward a history of practice*. Princeton: Princeton University Press, 1997, pp. 3-21.

ROSE, Isabel Santana de. Cura espiritual, biomedicina e intermediariedad en el Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby; BOUSO, José Carlos (orgs.). *Ayahuasca y Salud*. Barcelona: La liebre de marzo, 2013, pp.169-190.

SALIBOVÁ, Dima. Ayahuasca Ethno-tourism and its impact on the Indigenous Shuar Community (Ecuador) and Western participants. In: *Český lid*, v.107. n.4, pp. 511-532, 2020.

SCURO, Juan; APUD, Ismael. Aportes para un debate sobre la regulación de la ayahuasca en el Uruguay. In: *Antropología Social y Cultural del Uruguay*, v.13, pp. 35-49, 2015a.

_____. De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio. In: *Ciencias Sociales y Religión*, v. 22, pp. 167-187, 2015b.

_____. Plantas sagradas en Brasil: entre neochamanismo y religión y entre nacionalización y transnacionalización de identidades/alteridades. In: STEIL, Carlos; DE LA TORRE, Renée; TONIOL, Rodrigo. *Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. México: CIESAS/El Colegio de San Luis, 2018a, pp. 85-109.

_____. Neochamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. In: *Horizontes Antropológicos*, v.24, n.51, pp. 259-288, 2018b.

WEIDNER, Maluf Sônia. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. In: *Mana*, v.11, n. 2, pp. 499-528, 2005.

WHITEHEAD, Amy. Religious objects: Uncomfortable relations and an ontological turn to things. In: ASTOR-AGUILERA, Miguel; HARVEY, Graham (orgs.), *Rethinking Relations and Animism: Personhood and Materiality*, Nueva York: Routledge, 2018, pp. 75-93.

_____. A method of ‘things’: a relational theory of objects as persons in lived religious practice. In: *Journal of Contemporary Religion*, v.35, n.2, pp. 231-250, 2020.

Recebido em: 22/02/2023

Aprovado em: 13/10/2023

*Curar com amor: Experiências de mulheres no consumo ritual de
ayahuasca em Tijuana, Baja Califórnia*

Resumo: Este artigo analisa as experiências corporizadas de cura, espiritualidade e bem-estar, catalisadas pelo consumo ritual de ayahuasca por mulheres na cidade de Tijuana. A reterritorialização da prática ritual da ayahuasca explica a sua inserção nos circuitos de terapias alternativas que se organizam na cidade e nos agenciamentos terapêutico-espirituais das participantes. A partir de um estudo etnográfico num centro de atenção terapêutica, descrevemos as características do ritual da ayahuasca e, a partir de dois casos paradigmáticos, analisamos os modos como os participantes experienciam o bem-estar e a cura nas cerimônias de ayahuasca, a qual se referem como uma medicina que lhes permite cura com amor. Parte-se do estudo dos processos de corporização vivenciados no contexto ritual para discutir as experiências a partir das quais as mulheres configuram processos de autoconhecimento, bem-estar e cura.

Palavras-chave: Ayahuasca; Corporeidade; Saúde; Bem-estar; Espiritualidade

*Healing with love: Women's Experiences in the Ritual Consumption of
Ayahuasca in Tijuana, Baja California*

Abstract: This article analyzes the embodied experiences of healing, spirituality, and wellbeing catalyzed by women's ritual consumption of ayahuasca in Tijuana. The reterritorialization of the ritual practice of ayahuasca accounts for its insertion in the circuits of alternative therapies organized in the city and in the therapeutic-spiritual assemblages of the participants. Based on an ethnographic study in a therapeutic care center, the characteristics of the ayahuasca ritual are described. Through two paradigmatic cases, we analyze how the participants experience wellbeing and healing in ayahuasca ceremonies, which they refer to as a medicine that allows them to heal with love. We depart from the embodied processes lived in the ritual context to discuss the experiences from which women configure self-knowledge, wellbeing, and healing experiences.

Keywords: Ayahuasca; Embodiment; Health; Wellbeing; Spirituality