



**Resignificación simbólica y espiritualidad en el consumo ritual de hongos psilocibios,
ciudad de Medellín y sus alrededores.**

Esteban Jaramillo Rojo

Trabajo de grado para optar al título de Antropólogo

Docente orientador:

Alejandro Marín Valencia, Especialista (Esp) en Psicopatologías clínicas

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Antropología
Medellín, Antioquia, Colombia
2024

Cita	(Jaramillo Rojo, E., 2024)
Referencia	Jaramillo Rojo, E., (2024). <i>Resignificación simbólica y espiritualidad en el consumo ritual de hongos psilocibios ciudad de Medellín y sus alrededores</i> [Trabajo de grado profesional]]. Universidad de Antioquia, Medellín. Colombia
Estilo APA 7 (2020)	



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Tabla de contenido

Resumen	5
Abstract	6
Introducción	7
1. Antecedentes	8
2. Justificación	13
3. Objetivos	14
3.1. Objetivo General	14
3.2. Objetivos Específicos	14
4. Marco teórico	15
5. Metodología	21
6. Resultados y discusión	24
6.1. Las Ceremonias	24
6.1.1. Ritual con comunidad Embera en Valparaíso.	27
6.1.2. El círculo del cóndor.	30
6.1.3. Fundación Consciencia VIBA	33
6.2. Motivaciones	38
6.2.1. Círculo del cóndor:	38
6.2.2. Fundación Conciencia VIBA	39
6.2.3. Pacha Kanshay:	40
6.2.5 Aurora Nuevos Comienzos	41
6.3. Símbolos espirituales y resignificación.	47
6.3.1 Círculo del Cóndor:	47
6.3.2. Pacha Kanshay:	47

6.3.3. Fundación Conciencia VIBA	48
6.3.4. Comunidad Embera:	48
6.3.5. Aurora Nuevos Comienzos:	49
6.4. Análisis	49
7. Conclusiones	56
Referencias	60

Resumen

La presente es una investigación de tipo descriptiva realizada desde el año 2021 hasta el 2023 en la ciudad de Medellín y sus alrededores urbanos y rurales, sobre el consumo de hongos psilocibios de forma ritual o ceremonial. Su objetivo principal es identificar las resignificaciones simbólicas asociadas a lo espiritual en las personas que asisten a estas prácticas, así como las motivaciones y los factores que las atraviesan. Se describen también estas ya no tan nuevas ceremonias, además de quienes son los encargados de dirigir las. Se parte del contenido teórico antropológico de los símbolos, espiritualidad y consumo de enteógenos, y se recogen los relatos tanto de guías, colaboradores y asistentes. Se abre la discusión sobre la forma y el contexto en que estos se dan, su posible efectividad y la hibridación que se encuentra en estos espacios, y al final se concluye con que el New Age, la búsqueda de la sacralización del yo a que lleva ella lleva, la pérdida de credibilidad en las instituciones y los medios de comunicación, son los principales factores contribuyentes a la cada vez mayor emergencia de este tipo de actividades.

Palabras clave: ritual, ceremonia, enteógenos, hongos psilocibios, new age, espiritualidad, hibridación cultural.

Abstract

This is a descriptive investigation carried out from 2021 to 2023, in Medellín city and its urban and rural surroundings, about the consumption of psilocybin mushrooms in a ritual or ceremonial way. Its main objective is to identify the symbolic resignifications associated with the spiritual in people who attend these kinds of spaces, as well as the motivations and factors that go through them. These not so new ceremonies are also described, as well as who is in charge of directing them. It starts from the anthropological theoretical content of symbols, spirituality and consumption of entheogens, and the stories of both guides, collaborators and assistants are collected. The discussion on the way and the context in which these occur, their possible effectiveness and the hybridization found in these spaces is opened and at the end it is concluded that the new age phenomena, the search for the sacralization of the self to which this phenomena leads the loss of credibility in the institutions and the mass media, are the main contributing factors to the increasing emergence of this type of activities.

Keywords: ritual, ceremony, entheogens, psilocybin mushrooms, new age, spirituality, cultural hybridization.

Introducción

Las sustancias enteógenas, también llamadas neurotrópicas, psicodélicas, psicotrópicas y alucinógenas, han sido consumidas por diferentes comunidades humanas alrededor del mundo desde tiempos que no se pueden medir. El término enteógeno se presenta hoy como resultado de un camino de cambios semánticos, desde la extensión en la década de 1960 del concepto de drogas alucinógenas o psicodélicas, hasta 1979, año en el cual fue acuñado como un neologismo que recogía los efectos de sustancias especialmente de origen fúngico y que generaban estados alterados de percepción en el humano (Fericgla, 1996). Debido a estos efectos sobre la mente, se han dado usos distintos a ellas: médico, chamánico (Fericgla, 1998) y recreativo, por nombrar algunos (Guzman, 2011). Si bien han pasado por la prohibición europea y norteamericana, en especial durante el auge de los psicodélicos en la década mencionada (McKenna, 1993), para el caso de los hongos psilocibios, cuyo principio activo está controlado y fiscalizado a nivel internacional, llama la atención el uso que se está dando a estas especies que no pertenece al reino vegetal ni animal, en el ambiente urbano.

La psilocibina y la psilocina, son las sustancias encargadas de causar los efectos enteógenos en el humano, de las que una dosis entre 6 y 12 mg producen un efecto activo, es decir, una alteración en la percepción de la realidad y de los propios pensamientos sin distorsiones visuales; estas aparecen en dosis entre 20 y 30 mg (Schultes et al., 1993). Estos autores insisten en la dificultad de encontrar los términos adecuados para describir los efectos que estos hongos, y más específicamente, la psilocibina y la psilocina causan en la mente de una persona. Un efecto parecido al del LSD (Sustancia enteógena que se obtiene de alcaloides presentes en el cornezuelo del centeno, que despliega sus efectos sobre todo en el dominio de las funciones psíquicas) (Hofmann, 1997) (Heim, 1963) pero con cierta huella propia, calidez: la percepción es agudizada, cada vivencia y pensamiento lleva consigo una fuerte carga emocional, remembranza de lejanos recuerdos biográficos, acercamientos y comprensiones diferentes de la realidad, en dosis medias y altas se visualizan fractales y despersonalización (Serrano, 2009). Sin embargo, un punto muy importante a mencionar es que el contexto simbólico y retórico en el que se use la sustancia influye profundamente en los efectos, de allí que haya sido orquestada de forma ritual y terapéutica en distintas comunidades (Rodríguez, 2012).

1. Antecedentes

El uso tradicional de los hongos psilocibes se encontró de forma ritual en México, en Huautla de Ximenes, Oaxaca, gracias al trabajo de campo antropológico llevado a cabo por Jean B. Johnson, quien en 1938 categorizó a los guías de estas ceremonias como maestros brujos y afirmó que usaban los hongos con fines adivinatorios y curativos en rituales nocturnos llamados veladas. A mediados de siglo, en la década de 1950, Gordon-Wasson llegó a este mismo territorio donde conoció a la chamana mazateca llamada María Sabina encargada de guiar las ceremonias con hongos psilocibios, quien los llamaba “mis niños” o “los niños santos”. En la siguiente década, Walter S. Miller (1966) escribió un texto llamado “El tonalámatl mixe y los hongos sagrados”, en él, enunció las localidades de la Sierra Mixe donde se ha encontrado la presencia de los hongos psilocibios en rituales que tenían como objetivo la adivinación y curación, los lugares fueron múltiples y entre ellos figuran San Juan Mazatlán, San Miguel Quetzaltepec, Santa Margarita Huitepec, Cotzocón, Juquila Mixes, San Juan Quiotepec y San José Paraíso. Así es como durante cada década se ha documentado ampliamente el uso de esta especie de hongos de forma ritual en territorio mexicano con autores como Frank J. Lipp (1997), Arthur J. Rubel y J. Gettel finger-Krejci (1976), Robert S. Ravicz (1965), Eckart Boege (1988), René Suaste Larrea (1993) y Carlos Incháustegui (1994) realizaron amplias etnografías documentando el uso ritual de los psilocibios hasta antes del comienzo del nuevo milenio. Los trabajos no cesaron con el comienzo de los 2000, Rigoberto Villanueva (2010) aborda la importancia de los hongos psilocibios y el chamanismo en la región de Huautla de Jiménes, Fabiola Minero (2013) toma como eje central al hongo sagrado como enteógeno y menciona su importancia terapéutica durante la llamada velada y Saraí Piña (2019), luego de una larga estadía y trabajo de campo en la misma región, dió cuenta de la llegada del turismo a Huautla de Jiménez, y cómo la práctica de los rituales con hongos han empezado a convertirse en uno de los principales productos del turismo chamánico (Fagetti, A. et al., 2023).

Dado que la ingestión de estas sustancias contenidas en esta especie fúngica, conduce la percepción a una agudeza y apertura amplia, profunda, plausible de llenar de significado y activadora de estructuras¹ (Fericgla, 2003), casi se hace necesario que se haga cuando no en

¹Se plantea desde la etnopsicología el concepto de experiencias activadoras de estructuras, como aquellos escenarios en los que a partir de un consumo responsable y controlado de un enteógeno, se tiene la posibilidad de acceder a esa

un ambiente ceremonial, sí por lo menos en un contexto ritual, preparado y guiado (Serrano, 2009), que aleje al consumidor de su cotidianidad por lo menos durante el “viaje” y, le permita observar y sentir con atención todo lo que la reacción de este enteógeno le lleva a percibir. McKenna (1993) resalta que los hongos alucinógenos incrementan la consciencia de sí mismo y generan un sentido de interconexión y balance con la naturaleza, sensación muy característica de los psicodélicos, así como el auto-percibirse como una unidad holística con todo lo que le rodea: “Con frecuencia, bajo los efectos de dichas sustancias, se suscitan alucinaciones o visiones, un sentimiento de éxtasis, la disipación de los límites del constructo de sí mismo y una experiencia intensa de unión con el mundo” (Griffiths et al., 2006; Vollenweider y Kometer, 2010, citado por Rodríguez, 2012). Doyle (2011) propone el concepto de “ecodélico”, para aludir a estas sustancias que permiten una relación amplificadora con los diferentes contextos e interrelaciones de la existencia.

El seguimiento entonces, a los hongos en suramérica y en especial en Colombia ha tenido una interesante ruta que para el día de hoy tiene muchos caminos y puertas aún esperando ser exploradas y estudiadas desde múltiples perspectivas y campos académicos. Para lo que el presente escrito compete, es menester iniciar este trasegar desde el estudio de antiguos pectorales de oro por Schultes y Bright (1985), en el que a partir de hallazgos arqueológicos de pectorales de oro, principalmente conservados en el museo de oro de Bogotá, encuentran en su análisis objetos muy estilizados en el que figuras antropomorfas contienen entre sus ornamentos, lo que se han podido interpretar como pares sagrados de hongos enteógenos. La invisibilidad cada vez menor eso sí, pero que ha reinado desde la llegada de los españoles a este continente, ha retrasado hasta hace pocos años la posibilidad de acumular elementos para la formación de relatos iconográficos en este campo de plantas y otros agentes alucinógenos, que contribuyan a la construcción de interpretaciones y datos reveladores sobre las prácticas de comunidades indígenas en tiempos prehispánicos.

La prohibición de su consumo, por parte del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, la acción evangélica cristiana a lo largo del período colonial y el proceso de aculturación consecuente, produjeron una actitud microfóbica en la nueva cultura y extinguieron,

estructura de narrativas donde codificamos nuestras experiencias de vida para hacerlas conscientes y dotarlas de sentido.

aparentemente, el uso de los hongos por parte de los indígenas supervivientes, hasta que fueron redescubiertos por las investigaciones de Heizer (1944), Schultes (1937, 1993), Schultes y Raffauf (1994), Wasson (1983) y otros. (Velandia et al., 2008)

Se plantea que todos estos objetos de metal fueron introducidos por el istmo de Panamá hacia el año 500 ac, y gracias a evidencia encontrada en las comunidades Tayrona y Quimbaya, en un período en que las relaciones de las zonas norte de Colombia y centroamérica estaban en crecimiento, y en especial, avances en la metalurgia en este último, se pudo generar una expansión de conocimientos ideológicos hacia el sur del continente, entre ellos, tecnología chamánica. Los colgantes del Darién, soportan el argumento que el uso de los hongos alucinógenos pudo ser introducido por esta zona septentrional de nuestro país gracias a ese intercambio de ideologías al interior de América (Torres, 2004). Dicho todo lo anterior, el tema de los hongos alucinógenos no ha sido profundamente estudiado desde la antropología, y este vacío brinda aires de novedad a los objetivos de la presente investigación, y su pertinencia, en especial desde el campo de lo transpersonal² en este territorio llamado Medellín, sea una discusión prescindible (Viegas, 2021).

Ubicándonos en nuestro territorio, la emergencia del fenómeno New Age³ (Caicedo, 2007) bien puede ser el punto de partida; y es que desde la crisis de la modernidad, en la que la falta de credibilidad en las instituciones por las desigualdades sociales, el ritmo de vida que genera la constante presión productiva, y su tendencia al individualismo de estos tiempos, conllevan al habitante de occidente a una desestabilización ontológica. La difusión de los medios de comunicación y la apropiación de estas nuevas espiritualidades, en un principio por minorías sociales con acceso privilegiado a múltiples recursos de variada índole, cierto nivel de formación académica, profesional, intelectuales y artistas (Caicedo, 2007), fue el detonante de que hoy en día se encuentre un gran abanico de propuestas espirituales para adoptar. El new ager, es decir, la persona que se autodefine como practicante de alguna de estas espiritualidades alternativas, puede entonces cambiar, transitar efímeramente entre una creencia y práctica a otra(s), de

² Lo transpersonal se refiere a la investigación de la relación entre la conciencia y la cultura, la investigación de los estados alterados de conciencia y la cultura, la investigación de los estados alterados de la mente y sobre la integración de la mente, la cultura y la personalidad.

³Una ideología construida con base en el mayo del 68, con la propuesta de transformar el mundo a partir del cambio de la propia consciencia, articulando diferentes cosmologías, saberes y prácticas desterradas por la racionalidad de occidente, constituyéndose como alternativas a las creencias y espiritualidades dominantes: Zen, mindfulness, vipassana trascendental, chamanismos, ritos de adivinación, astrología, panteísmo, etc

acuerdo a sus propios constructos personales y sociales. Así el new ager colombiano pueda decidir en qué creer, un circuito de consumo y tendencias colectivas transnacionales atraviesan este tejido de elementos subjetivos y colectivos a la vez (Sarrazin, 2012).

Uno de los círculos de consumo que atraen a estos actores es el del Yajé⁴ (Schultes, et al, 1993) y sus rituales en las urbes. Del malestar personal, psicológico, colectivo, la constitución de 1991 con su por lo menos simbólica inclusión y reivindicación de las diferentes manifestaciones culturales, se aterriza en una apropiación de este ritual de hace más de 10 mil años practicado en el seno de comunidades nativas y ahora resignificado y aculturado, pasando a ser conceptualizado hoy como neochamanismo, algo que se ha ido adecuando a los requerimientos y necesidades del contexto urbano (Mejía, 2012) (Quiceno et al., 2001). Clasificado como alucinógeno, cuyo principio activo es el DMT (dimetil triptamina), y a pesar de estar clasificada como droga prohibida cuya producción, comercialización y consumo se constituyen en un delito cuando supera la dosis personal, rituales⁵ Yajéceros son llevados a cabo en urbes importantes de Colombia como Bogotá, Medellín, Pereira y Manizales; estas ceremonias son llevadas a cabo por médicos tradicionales indígenas de diferentes comunidades, en especial de algunas zonas del Putumayo y el Amazonas. (Ronderos, 2009)

Si bien existen elementos similares que pueden observarse en el consumo urbano de Yajé y hongos, el primero suele hacerse en ceremonias alejadas de la ciudad, guiadas por un médico tradicional con varios elementos traídos de las tradiciones nativas como se mencionó. Esto direcciona o por lo menos sienta un contexto transcultural, mezclándose costumbres, símbolos y significados de comunidades chamánicas con los propios de una urbe (Caicedo, 2009). Es importante notar cómo erróneamente se le llama chamán a estas personas encargadas de dirigir estas ceremonias. El chamán es aquel que inscrito en una estructura simbólica y una comunidad definida, es el encargado de aprehender y usar las técnicas del éxtasis, con fines curativos y de servicio en el interior de su comunidad (Fericgla, 1998; Eliade, 2001; Harner 2002). Esto hace que el tipo de asistente, las motivaciones, la construcción de significados, y entre muchas otras,

⁴ Nombre propio de las comunidades indígenas de la zona amazónica colombiana, particularmente los cofanes, sionas, ingas, coreguajes y kamsás, ya que en otras zonas es conocido como Ayahuasca (enredadera del alma), para hacer alusión a una sustancia cuyo principal componente activo es la triptamina, o más precisamente la DMT, responsable de la producción del contenido visionario.

⁵ Por ritual puede entenderse como una ceremonia o costumbre que contiene y aplica un conjunto de reglas ya establecidas para el culto religioso.

la elaboración, mediación y re-mediaciones de líneas narrativas asociadas a la personalidad, se inscriban en esta hibridación forjada (por lo menos) por dos cosmogonías específicas. Marulanda y Rico, (2003) plantean que el uso ritual del Yajé permite: “una incursión por el inconsciente personal y la resignificación de la identidad, a partir del proceso de individuación, entendido como el cuestionamiento de los códigos sociales incorporados en las personas” p.8.

Para el caso de los hongos psilocibes, estas tomas no suelen ser guiadas por un médico tradicional proveniente de otra cultura distinta a la occidental; personas nacidas y habitantes del contexto urbano toman este papel, en el que se ofrece además de tomas “guiadas”, venta de hongos por domicilio, material para cultivarlos con sus instrucciones y todo un plan de marketing alrededor del consumo y concepto de estos hongos.

2. Justificación

Es cada vez más frecuente encontrar en redes sociales como *Instagram*, *Facebook*, *Whatsapp* e incluso canales de *Telegram*, publicidades de estas tomas y productos que se ofrecen. Algo que llama la atención de personas que pueden o no estar relacionadas con aquellas que asisten a los rituales de Yajé, que sus motivaciones sean o no las mismas, pero que vale la pena voltear la mirada hacia ellas para visibilizar además de esto, las reconfiguraciones de sus aspiraciones espirituales al consumir este tipo de propuestas psicodélicas, particularmente una sustancia que si bien se ha encontrado con usos rituales en comunidades chamánicas (Serrano, 2009), (Rodríguez, 2012), se aleja del Yajé en los factores que ya se mencionaron. Si en el neochamanismo urbano con el Yajé como protagonista, la toma y ritual se lleva a cabo en un plano más personal que colectivo, como sí lo es cuando se realiza en su contexto nativo, en estas tomas de hongos parece que la subjetividad de las líneas narrativas es aún más notable, pues no hay elementos ni relatos transculturales que enmarcan y guían las experiencias. (Marín, 2018).

Dicho lo anterior, nace el interés de poner una lupa sobre el consumo en la ciudad de Medellín y sus zonas aledañas de esta sustancia, pues en la literatura académica se encuentra al Yajé como uno de los principales protagonistas en diferentes campos de conocimiento, en especial el social y más específicamente antropológico, pero los hongos no han recibido aún ese protagonismo, con el objetivo de abordarlo desde una perspectiva antropológica. Así pues, este proyecto pretende ser una de las primeras investigaciones que aporten a la literatura antropológica un panorama descriptivo de algunas dimensiones que convergen e influyen en el consumo ceremonial de hongos en contexto urbano, las motivaciones de las personas, guías y demás actores que intervienen en este campo. Se busca elaborar un relato que dé cuenta de la transformación de las personas que buscan en las ceremonias con hongos un sendero de espiritualidad, una sanación natural, un elemento y/o un grupo que le permita identificarse o un simple pasatiempo. En los guías, las puestas en escena de sus conocimientos ya sean en culturas o prácticas ancestrales o psicológicas, y cómo esta nueva ola de espiritualidad, caracterizada por interesarse en sistemas religiosos no occidentales, tejen un nuevo hilo de creencias y prácticas, tanto espirituales, recreativas como de consumo.

3. Objetivos

3.1.Objetivo General

Comprender los procesos de resignificación simbólica de la espiritualidad a nivel personal y colectivo elaborados alrededor del consumo de hongos psilocibios en contexto ritual en la ciudad de Medellín.

3.2.Objetivos Específicos

- Describir el consumo ceremonial de hongos psilocibios llevado a cabo en la ciudad de Medellín y lugares aledaños.
- Identificar las motivaciones y expectativas que conducen a las y los asistentes a esta forma de consumo de hongos psilocibios en Medellín.
- Detallar los factores que atraviesan la construcción de los relatos espirituales en la población estudiada.

4. Marco teórico

Al ubicar el objetivo de este texto en la comprensión de resignificaciones simbólicas, se hace obligatorio una adecuada presentación del concepto de significado, significante y símbolo. Ferdinand de Saussure (2005) define al significante como la imagen acústica percibida a través de los sentidos, en este caso, gracias a los oídos, de una palabra o un concepto, que apuntan hacia el significado asociado a su imagen, más allá de que la relación entre los dos sea completamente arbitraria. Así pues, por significado se tiene el concepto, la idea que con que se asocia a cada palabra.

Para lo que tiene que ver con el símbolo, Lévi Strauss (1984) lo plantea como una expresión de determinados aspectos de la realidad y pertenece a la dimensión del inconsciente; a su vez Clifford Geertz (1988), en la línea de, afirma que todo signo interpretable es símbolo y sirve de vehículo de una concepción y/o significación. Turner (1999) dice de este como algo que tipifica, representa o recuerda algo por la posesión de cualidades análogas, por medio de asociación de hecho o de pensamiento. En el marco de estos autores, se soporta el argumento de que una cultura posee en su núcleo un arreglo coherente, independiente y con una estructura definida de símbolos (Lotman, 1993), y se reconoce entonces su importancia interpretativa para comprender los valores y normas de una sociedad, que en la misma visión de Geertz (1988), la lógica de las formas culturales debe buscarse en las experiencias de los individuos, cuando guiados por símbolos perciben, sienten, razonan, juzgan y obran.

En lo que concierne al concepto de espiritualidad, se puede empezar por una definición clásica de Carl Jung (1962), quien lo plantea como algo arquetípico, es decir, que se fundamenta en la existencia de una imagen original, autónoma y habita la mente del individuo de una forma preconsciente, es decir, de una forma universal. Rubia (2015) critica el dualismo que se le ha dado al concepto, pues las acepciones que se conocen hasta hoy lo ponen en el plano opuesto a la materia, perteneciente al plano metafísico y sobrenatural, y postula que al tener sede en el cerebro, no se puede afirmar que exista una distinción entre dos mundos que se contrapongan por un estado material y otro inmaterial, así que su definición acertada y aterrizada es: “sentimiento o impresión subjetiva de alegría extraordinaria, de atemporalidad y de acceder a una segunda realidad que es experimentada más vívida e intensamente que la realidad cotidiana, y que está producida por una hiperactividad de estructuras del cerebro emocional” (Rubia, 2015, p. 25). El

autor afirma que esa hiperactividad puede ser generada por determinadas técnicas, ya sean estados patológicos o ingesta de sustancias enteógenas; todo esto muy cercano a lo que es una experiencia mística que en el fondo lleva un sello de subjetividad, pues si bien puede ser experimentada por personas inscritas en sistemas religiosos, también pueden aquellos que no lo están ni se consideran a sí mismos religiosos.

En este punto, se entra al terreno de lo transpersonal, es decir, todo aquello que pone la lupa sobre experiencias extremas como las que se sienten al experimentar una “salida del cuerpo” o extra corporalidad, estados de éxtasis, fenómenos paranormales, entre otros. Más precisamente:

Las experiencias transpersonales son aquellas que ponen en cuestión la cognición en sí misma, lo que significa que determinar si se trata o no de una experiencia transpersonal depende del estado en que la persona experimenta el conocimiento de sí misma. También, al ser las diferentes culturas fomentadoras del desarrollo de la cognición del sí mismo con relación a distintos ámbitos o dominios de la experiencia, lo que constituye una experiencia transpersonal en una cultura, puede no serlo en otra. (Laughlin, 1994, p. 16)

Siguiendo el hilo de los conceptos previos, el de ritual sirve de conexión o puente narrativo entre los primeros y los que vienen; en “*La Selva de los Símbolos*”, Turner (1999) dice de él como algo donde se encuentra la suma de una forma y de significados específicamente de una cultura. Aquel espacio donde se socializan y se interiorizan estas estructuras simbólicas, en el que cada ritual tiene la suya propia y sus integrantes están todos de acuerdo con estos significados. Los asistentes a ellos conocen entonces la lógica de sus símbolos y los llevan a la práctica. Geertz (1988) plantea que es en los rituales donde la Convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y de que los mandatos religiosos son sanos y se generan de alguna manera. Es en alguna clase de forma ritual —aun cuando esa forma sea tan sólo la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba— donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros (p. 107).

En este sentido, se tendrá por ritual para este texto como una forma práctica, de palabra y acción en la que se vacían múltiples contenidos: el pensamiento, la moral, lo sagrado, la reproducción por su valor simbólico. Es entonces en la estructura verbal interna del lenguaje y los marcos culturales de referencia donde se encuentra el locus de su significado y su propósito. poniendo la lupa además en el hecho de que se lleva a cabo como una rutina pero se hace de un modo especial, con una forma en particular de hacerlo y que está regulada y dirigida por un guía. (Díaz Cruz, 1998). En el presente trabajo se aludirá a ritual y a ceremonia como dos conceptos similares, ya que tal como afirma Gómez (2002), las dos categorías están muy próximas la una de la otra, ambas cumplen la misma función, consistente en vehicular los grandes temas que dan sentido a la vida colectiva e individual, pudiendo ser ellos terapéuticos, sanadores y/o espacios de socialización y aprehensión de un universo simbólico común; siendo quizás la ceremonia hecha con un tono menor, pero sin diferencias en su estructura de fondo con el ritual.

Para ampliar la tan somera definición que se hizo al concepto de chamán en la primera parte de este trabajo, se volverá sobre Fericgla (1998):

El chamán es un individuo visionario inspirado y entrenado en decodificar su imaginaria mental. Siguiendo sus propios intereses y en nombre de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de lo que concibe como sus espíritus aliados o guardianes, entra en un trance extático profundo sin perder la consciencia despierta de lo que está viviendo. (p.130)

Mientras que Rubia (2015), se basa en Winkelman para mencionar que las características de un chamán incluyen el éxtasis, un estado alterado de consciencia, al que se le conoce como el viaje o vuelo del alma, y es capaz de alcanzar estos estados por medio de cánticos, música, tambores y danza.

Lógico es en la presente línea narrativa, que se toque lo que conceptualmente es el chamanismo. Fericgla (1998) en el mismo trabajo hace alusión a este, como algo complejo de ser estudiado por los antropólogos pues es un objeto de estudio que evoca una dimensión que integra múltiples estados del humano, como lo son la psicológica, práctica, simbólica, fisiológica y social; a su vez que desafía todos los marcos interpretativos clásicos y lo obliga a abrirse a una interdisciplinariedad y dialogismos. Dice entonces que se trata de un conjunto de técnicas que favorecen el contacto directo con lo llamado sobrenatural, que bien puede nombrarse, aunque sea

inadecuado como lo dijo Rubia (2015), espiritual o el que él mismo halla más acorde: supralímbico; se constituyen estas en fuentes de revelación interior, en respuesta a los grandes interrogantes de la vida: justicia e injusticia, enfermedad, muerte. La idea entonces central del chamanismo, siguiendo a Rubia, es la de establecer medios de contacto con el mundo espiritual mediante experiencias extáticas desde y facilitado por el chamán.

Ahora, lo que tiene que ver con neochamanismo tiene una amplia literatura, y si bien se ha tocado superficialmente gracias a Quiceno et al., (2001), en este apartado se traerá a Caicedo (2007, p. 115) quien dice de él como: la “aparición en diversos lugares del mundo, de manifestaciones de revitalización de tradiciones y prácticas chamánicas de origen indígena por parte de personas urbanas no indígenas, reconfiguradas bajo un ideal espiritual occidental”. Por su parte Atkinson (1992), plantea que la re-emergencia de las prácticas chamánicas pero esta vez en ambientes urbanos se da gracias al interés multidisciplinar por las temáticas de la consciencia, de los mecanismos terapéuticos y por la fuerte atracción de las formas alternativas de espiritualidad: “éste se caracteriza por un apelo de las cualidades democráticas que evaden las jerarquías institucionalizadas. El nuevo chamanismo, es compatible con el énfasis contemporáneo en la autoayuda y los resultados inmediatos” (Atkinson, 1992, p. 322). Estas ideas de neochamanismo están inspiradas en lo tradicional, por lo que por un lado puede conceptualizarse como chamanismo tradicional, por el otro puede aludir como neochamanismo occidental que de acuerdo a Fericgla (1998) “se manifiesta en forma de una cierta filosofía e idiosincrasia de inspiración etno aunque perceptiblemente alejada del mundo indígena y de los pueblos animistas y chamánicos” (p.61) En esto, continúa el autor español, la mayoría de los chamanes exóticos son explotadores de la actual credulidad en el fenómeno nueva era o *New Age*, y ofrecen su “sabiduría ancestral” a cierto precio.

Teniendo a las ceremonias con hongos como una de las principales protagonistas del proyecto, el concepto de *Set and Setting* se presenta como una figura muy importante dada su relevancia a la hora de estudiar los efectos físicos y psicológicos de la ingesta de enteógenos. Set es comprendido como todo lo relacionado con el estado interno de la persona, incluyendo la personalidad, preparación, intención, así como su humor, miedos y deseos. Este concepto encapsula también esperanzas, creencias, y traumas, así como las fantasías y expectativas de las personas, que en este caso podrían llamarse clientes, para con la experiencia psicodélica.

Setting alude a todo aquello que tiene que ver con el entorno en el que la experiencia toma lugar, esto incluye el entorno físico, emocional-social y el cultural, algo así como las ideas y las creencias que están contenidas en la sociedad que aluden al efecto y al consumo de sustancias enteógenas. El *setting* también encapsula el ambiente que proponen los terapeutas o guías, así como la música y la decoración del lugar. Adicionalmente investigaciones recientes con psicodélicos enfatizan en la importancia del *set and setting* cuando se trata de maximizar la seguridad y la reducción de riesgos durante la experiencia, así como para incrementar las respuestas terapéuticas. (Leary et al., 2022) (Heilman, 2022).

Aprovechando que se ha llegado al concepto de *New Age*, complementando la definición traída por Caicedo, Carozzi (1995) insiste en la dificultad para definir este fenómeno socio-cultural pues muy pocas personas se definen como tal, no hay una sociedad de ello ni una doctrina con límites definidos. Con todo esto, y después de acotar lo más posible, la autora lo define como una subcultura espiritual descentralizada, que se sale del establecimiento, cuyas prácticas varían con el tiempo y se caracteriza por buscar la transformación de la conciencia para transformar la sociedad. Entre sus creencias están la de una interconexión del humano con la naturaleza y el cosmos, que todas las tradiciones místicas llevan a la misma verdad trascendental, y el empleo de técnicas tradicionales y nuevas para dicha transformación, como lo son: yoga, meditación, canalización, consultas astrológicas, tarot, entre otras. (Caicedo, 2009) (Uribe, 2008).

Solo queda por allanar el camino en lo que compete a las redes sociales, a las interacciones en su interior a partir de la construcción de identidades, y el arribo de las personas a las páginas y perfiles que promocionan estas prácticas enmarcadas en la nueva era. Renau et al., (2013) hablan de la facilidad con que diferentes formas de personalidad e identidad pueden construirse en un ambiente *online*, pues el autoconcepto del yo se forma a partir de múltiples interacciones, lo que “sucede debido a que hay muchas voces a nuestro alrededor, que van configurando nuestro “yo”, en tanto, que representan a la sociedad que nos modula. “Esta heterogeneidad puede provocar que el “yo” represente papeles contradictorios. Cada uno de estos papeles está vinculado a un “auditorio”, escenario, contexto etc. y persigue unos objetivos peculiares.” (Renau et al, 2013, p. 163). Si se parte entonces de que los usuarios de las redes sociales online construyen una identidad virtual mediante una elección estratégica de qué mostrar

y cómo mostrarlo (Walther, 2007) y cambian la representación que proyectan de sí mismos en función de la aceptación del entorno social, en esta búsqueda de intereses:

Se estaría frente a lo que autores enmarcados en el interaccionismo simbólico denominan asimilación (Goffman, 2009), explica el proceso que se genera en el individuo cuando se identifica con un grupo y quiere imitar o poseer las características sus participantes. (Renau et al., 2013, p. 165)

5. Metodología

La investigación se constituye de tipo exploratorio en primer lugar por estar inscrita en el marco de un pregrado y en segundo lugar porque es un tema poco explorado hasta el momento en nuestro espacio geográfico. Su ejecución está dividida en tres fases: La primera correspondiente a la búsqueda bibliográfica, revisión documental y fundamentación teórica para el diseño del proyecto, a partir de la búsqueda en diferentes bases de datos electrónicas como aquellas de libre acceso: *Google Scholar*, EBSCO, *Google Books*, Redalyc, Scielo, Dialnet, DOAJ, PubMed, y *Base Search*, así como en los sistemas de bibliotecas y repositorios virtuales de las universidades locales. La segunda consistió en el uso de técnicas de la comunicación social y la antropología para rastrear diferentes páginas de redes sociales tales como *Instagram*, *Facebook*, canales de *Telegram* y *TikTok* como las más consultadas, en donde se promocionen este tipo de eventos, es decir todos aquellos que hacen parte del universo del proyecto; una vez ubicados, se hizo uso de técnicas de recolección de información propias de la etnografía, como la observación participante e involucrante para la descripción de estos *rituales* en conjunto con entrevistas semiestructuradas dirigidas a asistentes a estas ceremonias, así como a los facilitadores, guías y/o orientadores. Para ello se demandaba para el bien del proyecto la asistencia a ceremonias con hongos de diferentes tipos o distintos enfoques, y se tuvo la oportunidad de documentar una realizada en el territorio de una comunidad Embera, otra en el municipio el municipio de Guarne con un guía no nativo, otra con enfoque taller-terapéutico y una cuarta a la cual no asistí pero tuve la oportunidad de entrevistar a una de sus organizadoras, la Fundación Conciencia VIBA. Se entrevistó a un total de 16 personas, 12 de ellas asistentes y cuatro a facilitadores, dos de ellos encargados de las ceremonias a las que se asistió. Para la recolección de datos se elaboró un diario de campo en el cual se incluyeron notas, grabaciones de audio, fotografías y videos tomados tanto de los lugares visitados como de las redes sociales consultadas. En relación a la grabación y a la toma de fotografías se utilizaron de forma combinada dos teléfonos móviles, y en la medida en que las entrevistas y la recolección de información fuera terminada, se procedía a subir a la nube cada material recogido. La tercera fue la sistematización de la información, fue la nube (*Google Drive*) del correo personal universitario el usado para guardar el material audiovisual y textual construido a partir del trabajo de campo, a lo que luego le siguió la creación de categorías, análisis y escritura del informe final. Para ello se

hizo una agrupación de categorías de acuerdo al objetivo específico al que estuvieran relacionadas, pues las preguntas de las entrevistas estaban específicamente formuladas para responder a cada uno de ellos. Para esto solo se usó la herramienta ofimática “documentos”.

Este proyecto fue vehiculado por una metodología de naturaleza cualitativa, ya que ella, a partir de su intento de identificar la naturaleza profunda de la realidad y su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y manifestaciones, se presenta como la más adecuada dada la necesaria interacción con los sujetos de estudio en el contexto y campo elegido, y que busca entonces estudiarlo como un todo integrado que forma o constituye una unidad de análisis, nuestra unidad de análisis, y que hace que ella sea lo que es (Martínez, 2006 p. 128).

Esta línea conduce el trabajo hacia el método etnográfico, pues el grupo que será estudiado forma una unidad con realidades descritas por conceptos propios, entre los que se encuentran normas, reglas, modos de vida, de comportamiento y sanciones propias, en cada aspecto se relaciona con todos los demás de forma global. Se usará la etnografía porque ella “como enfoque es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)” (Guber , 2019, p.11), describiendo así el qué, el porqué y el cómo, desde la visión de los agentes.

En la etnografía como texto, como un producto literario, la descripción se corresponde a una interpretación, pues todo acto verbal, corporal o cualquiera sea su naturaleza, está inscrito en estructuras conceptuales que dan sentido a la conductas del objeto estudiado y las hace inteligibles. Ella entonces busca elaborar un relato donde represente de forma coherente, cómo piensan y actúan los sujetos de estudio, siempre teniendo presente que esa descripción no es la realidad exacta de los agentes sino una conclusión construida por el investigador. (Guber, 2019).

Dado que la difusión de las ceremonias de hongos es a través de redes sociales digitales, una etnografía virtual es requerida para ello, pues favorece el estudio de fenómenos emergentes que se están observando en la virtualidad, las cuales tienen formas de comunicación, de interactividad y de estructuras de participación en constante dinámica. Dentro de las comunidades en Internet se generan relaciones entre personas con distintos intereses aun estando diseminados geográficamente: se da el intercambio de información e intereses en dichos espacios virtuales y diversas formas de participación (González y Hernández, 2008).

Por este mismo camino se encuentra la observación participante como la técnica más idónea para alcanzar los objetivos planteados, pues por un lado observa sistemática y controladamente lo que acontece en torno al investigador, y por el otro, participa, en el sentido de aprender a desempeñarse y comportarse como el sujeto que está estudiando, el nativo. En últimas, “la observación participante es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y para anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades” (Guber, 2019, p.24). Si bien puede pensarse que observar impide la participación y esta última reduce la observación, la conjugación de ambas es lo que permite al investigador ser a la vez actor y espectador, pues aun cuando se está participando, se hace para enriquecer la observación, los ángulos y perspectivas desde donde se aborda el campo.

En ella se hará uso de la entrevista semiestructurada, que llevada a cabo como un diálogo coloquial, no sigue estrictamente parámetros ni rígidamente la lista de preguntas previamente elaborada, sino que permite a partir de la observación de los movimientos corporales, la audición de la voz del interlocutor y todo su lenguaje no verbal, construir datos para la descripción del mundo y lograr una interpretación del significado de los fenómenos vividos para las personas entrevistadas. Si bien hay un bosquejo de temas a tratar e indagar, el investigador aprovecha la flexibilidad en el discurso del informante para adentrarse en temas que el mismo agente muestre indicios de querer comunicar y se consideren, sobre la marcha, relevantes para la posterior estructuración y categorización de la información recolectada.

6. Resultados y discusión

6.1. Las Ceremonias

En todas las actividades, el por qué de llevarlas a cabo de forma ceremonial, radica en su objetivo terapéutico y no recreativo. Una idea nuevamente tomada de las religiosidades tradicionales que usaban sus rituales para tal fin. El acceso a un estado alterado de consciencia, sumergido y guiado en un marco simbólico específico, y muy importante, bien conocido por los participantes, permitían a los guías llevar a los asistentes a través de los tejidos de significados de sus mentes y de esta manera, volver pensable una situación afectiva y espiritual que en un comienzo no es aceptada, pero que luego de hacer consciente y aceptarla, estará ya alineada dentro del relato simbólico, coherente y bien sustentado. (Levi-Strauss, 1987).

Esta ceremonia se encuentra dirigida por S.C y sus colaboradores, juntos ofrecen los servicios de: Meditación taoista, medicinas ancestrales, sonoterapia⁶, yoga, talleres, terapias, ceremonias y turismo medicinal.

En la presentación del guía, él habló del camino que lo trajo hasta preparar ceremonias, afirma que él las prepara solo, por distintas ciudades de Colombia. Es de Cali donde tiene un centro holístico.

SC es oriundo de Cali, tiene algo más de 30 años y dice sobre él que desde pequeño se ha interesado por las culturas ancestrales y sus medicinas, ha estudiado y aprendido al lado de taitas del putumayo y quienes han ido a su ciudad a compartir el conocimiento, agradece a dios haber llegado al camino de preparación de ceremonias.

En esta oportunidad, es SC el guía y el encargado de llevar a cabo el ritual, junto con varios otros colaboradores, el lugar está ubicado en zona rural del municipio de Guarne, dentro de una maloca⁷. Este espacio circular está construido con guadua, descubierta por los lados, techada. En el fondo un tapiz con una imagen hindú, debajo de él una especie de altar desde donde el guía se ubicará se encuentra un elefante (Ganesha⁸). En el centro de la Maloca una

⁶ Terapia alternativa que usa a los sonidos para el tratamiento. Cuencos tibetanos o de cuarzo, voces y cantos armónicos son algunos de los más usados.

⁷ Para los indígenas de la Amazonía colombiana la maloca es una morada en el sentido más amplio de la palabra, es un templo, un modelo del cosmos, una expresión física del conocimiento para permitir que la comunidad viva en armonía con la naturaleza.

⁸ Dios hinduista, es referenciado como la divinidad de la inteligencia y venerado por su poder para eliminar obstáculos, patrono de las artes, ciencias y señor de la abundancia

batea de metal con velas alrededor y leña en su interior. Uno de los dos organizadores está encargado de prender el fuego del centro, fuma tabaco, de acuerdo al guía para rezar y para limpiar la energía del lugar. Enciende las velas. La música es denominada por el guía como música medicina. Finalmente se da inicio a la ceremonia y el orden cronológico se desarrolla de la siguiente manera: Se rota un tabaco, se debe intencionar, energía masculina, pues recuerda la voluntad del hacer, femenino la creatividad; a las 9 pm: Presentación y círculo de palabra: El guía anima a los asistentes a que digan su nombre y el porqué están allí. Se encuentran motivaciones de las más variadas, desde búsquedas espirituales, superación de duelos hasta curiosidad recreativa e interés financiero. Quema de palo santo, sahumero y copal⁹: El guía afirma que el humo producido por estas plantas limpia energéticamente el lugar para que la ceremonia transcurra en medio de un ambiente espiritualmente propicio. Ingesta de ambil¹⁰ y mambe¹¹. El objetivo de estos es generar lucidez mental y de pensamientos para que la medicina tenga un efecto más aprovechable. Toma de limonada: Según el guía, el ácido de la limonada favorece la metabolización de la psilocibina y hace que se absorba más rápido y más eficientemente. Soplo de rapé: Limpieza mental, usada en rituales de ayahuasca con este fin, previo a la toma. Meditación guiada: Se enfoca en la respiración y se acompaña de música medicina tocada por el guía y sus ayudantes. 11:30 pm: Toma de hongos en cacao orgánico: A cada persona se le da en una taza pequeña una porción líquida de cacao, muy amargo y fuerte, con 5 o 6 hongos pequeños, deshidratados, en su interior. La mezcla tiene un sabor mezclado entre el amargo del cacao y el de los hongos.

A partir de esto y hasta aproximadamente las 5 am, se vive el viaje, término que usa el guía para hacer alusión al estado modificado de consciencia que produce la ingesta de hongos. Al comienzo muchos sienten náuseas, algunos van al baño a vomitar, otros tratan con su respiración de controlar su mareo y malestar, y otros llaman a SC para que haga algunos rezos, sonidos, cantos o palabras para mitigar estos efectos.

SC invitaba siempre a la introspección y concentrarse en el propio viaje, de no inmiscuirse en el viaje de los otros. Al mismo tiempo que invitaba al silencio, tocaba su ukelele,

⁹ Conjunto de resinas aromáticas de origen vegetal, elemento muy importante en comunidades de mesoamérica, en el que el humo que desprende al quemarse, se usaba como ofrenda a las deidades y terapia para males físicos y espirituales.

¹⁰ Pasta negra usada por las comunidades del Amazonas, obtenida a partir de la cocción de tabaco.. Suele usarse para intercambiar palabras y tomar decisiones.

¹¹ Polvo verde obtenido a partir de tostar y moler las hojas de coca del Amazonas. Suele usarse en mismo contexto que el ámbil. Círculos de palabra y toma de decisiones

guitarra, armónica, tambor, hacía sonidos con un recipiente de metal y una baqueta de madera. La música podía notarse como algo tomado de comunidades indígenas yageceras. Algunos sonidos o silbidos emulaban los de un águila, otras las de una lechuza, las maracas los de una serpiente.

El fuego en el centro se sentía como el eje de toda la ceremonia, además de ser una gran herramienta contra el frío, era otro de los símbolos mencionados por SC y sus ayudantes, atribuyéndole la capacidad creadora y destructora, como algo que daba vida y muerte, y era el motor de ese ciclo de transformación perenne.

A eso de las 4 am, SC invita a todos a que el guía hace un llamado a retornar a la conciencia ordinaria, pregunta cómo va el efecto y al todos coincidir que ya ha estado bajando nos invita a fumar un poco de marihuana, para levantar un poco el efecto pero no al nivel que subió antes, sino un leve “planeo”.

Al consumir, se sintió un sabor muy ligero, casi imperceptible. Se puede sentir liviandad en todas las personas, sin tantas cargas y prevenciones, más abiertos al diálogo y en general, alegría. Muchos ríen y hablan de lo que han vivido. La música sigue sonando, el fuego sigue encendido y empieza a aclarar el cielo, el amanecer está llegando y con él, el cansancio y el sueño. Por lo que SC invita a todos a tomar una siesta para recobrar energías y al otro día estar en el temazcal, el último peldaño de la ceremonia.

Temazcal al día siguiente: Una “ceremonia” como el guía la ha llamado, muy parecido a un turco, aquel recinto cerrado donde abunda el vapor a partir de la quema o el hervir de plantas, en este, se tiene un hueco redondo en la tierra y un armazón redondo, parecido a una cúpula, hecho de bambú o guadua, y tapado con cobijas. Afuera, una fogata con piedras en su interior, listas para ser introducidas. Al entrar a la cúpula se debe besar el suelo, gatear y se hace un círculo alrededor del centro:

El temazcal es un baño de vapor de origen prehispánico, usado en ceremonias con fines terapéuticos en Mesoamérica. Era usado por las mujeres posterior a un parto o después de haber dado a luz, buscando una limpieza física y simbólica. (Aparicio Mena, 2006,)

Generalmente, el temazcal en cuanto a edificio es una estructura redondeada y abovedada de barro relativamente pequeña parecida a un iglú. Pero la forma cupular no es la única, y el

tamaño también varía. Los puede haber más altos o más bajos, cuadrangulares, más alargados con pilares y refuerzos en los muros, etc. La mayoría de los vestigios arqueológicos de temazcales se han localizado dentro de centros ceremoniales, frecuentemente asociados a juegos de pelota. Su construcción era similar a la de los palacios y templos, y su tamaño, en comparación con los ejemplares modernos, muestra que eran edificios de gran importancia (Ortiz 2005). La estructura de los cupulares pequeños es parecida a la *yurte*, construcción tradicional (vivienda montable y desmontable) de los pueblos esteparios nómadas siberianos. Esta vivienda se construye con pieles o fieltro y un armazón de palos. Pues bien, aún hoy se utilizan como temazcales estructuras provisionales en Mesoamérica hechas con ramas, palos, mantas o pieles (Aparicio Mena, 2006, p.3).

Mientras quien está afuera con una pala introduce las piedras y las pone en el centro, se les saluda diciendo “bienvenida abuelita”, según los facilitadores, esto es porque ellas han estado mucho tiempo en la tierra y poseen mucha sabiduría. En el interior, el guía unta unas plantas con agua y salpica las piedras, lo que provoca que ellas botan humo y así este lugar, ya cerrado con todas las cobijas, se sature con este humo, se impregne a todos mientras sentimos cómo el calor sube, se mezcla la humedad con nuestro sudor, y se cantan canciones a la tierra, los árboles, el bosque, la naturaleza en general.

La estructura está atravesada por 4 troncos de bambú, aludiendo a los 4 elementos, mismos a los que se les dedica a cada uno, sus canciones. Esto demora un poco más de una hora, y para salir de allí, debe hacerse en el sentido inverso al que se ingresó y se despide besando el suelo.

Luego de esto, toda la ceremonia es finalizada y todos somos libres de dejar el lugar.

6.1.1. Ritual con comunidad Embera en Valparaíso.

Este ritual fue llevado a cabo por el guía y mayor **Gonzalo Tascón**, se realizó en una casa madre, maloca construida por los indígenas, que simboliza el útero, el lugar de dónde venimos, y su desarrolló se dio de la siguiente manera:

Se inició con el encendido del fuego, una fogata en el centro de la maloca, el cual dio calor y acompañó durante toda la ceremonia. Toma de rapé, el cual cumplía el rol de preparar mejor el espíritu para recibir a los “niños” (hongos). Posteriormente se brindó tabaco, con el

objetivo de que al humarse, las malas energías abandonaran el lugar y todos pudieran tener un viaje ameno, sin perturbaciones energéticas y vibratoriales. Finalmente se hizo la toma de hongos. Al siguiente día se hizo círculo de palabra donde los asistentes hablaron de lo experimentado y se dio por terminada la ceremonia.

Para el conjunto de estas dos ceremonias, encontrar que su realización se ubica en lugares rurales, los edificios de tipo maloca, el consumo de tabaco, rapé, ambil, permite observar la introducción y adopción de elementos del chamanismo amazónico en estas actividades. Al mismo tiempo que la incorporación de elementos propios del New Age no solamente en sus decoraciones con telones con figuras de dioses orientales, técnicas de sanación o fundamentalismos esotéricos y religiosos de culturas de Oriente (Caicedo, 2009), sino en la adaptación e integración de cada uno de esos aspectos en un todo, llamado ceremonia. Amalgamas de elementos de distintas sociedades que dan lugar a una hibridación cultural, posible en estos días gracias al avance de la tecnología, la creación de medios masivos de comunicación, el acceso a la educación y la globalización (García Canclini, 1990). Se busca, en todo caso, no caer en el juego maniqueo de aquella mezcla “opuesta” entre modernidad - tradición, pues se estaría entonces continuando con aquello de que las culturas tradicionales, con todo lo que este concepto puede traer de nocivo y prejuicioso, eran quienes realmente tenían las curas y métodos para tratar las enfermedades tanto espirituales como físicas, y que la contemporaneidad de las culturas urbanas debieron adoptarlas para salvarse de la crisis espiritual que atraviesan. El encanto por las prácticas chamánicas no es algo reciente, no se debe exclusivamente a la llamada crisis de la modernidad en lo que atañe a las instituciones religiosas; desde los primeros exploradores en Siberia donde encontraron rituales chamánicos se ha llamado la atención sobre estas actividades, y desde que las ciencias sociales las empezaron a estudiar, el verse desbordadas y encontrar que sus herramientas aún siguen siendo insuficientes para aprehender estos fenómenos, se ha vuelto un reto poder dar cuenta de ellos, y durante este trasegar, se han ido popularizando las figuras chamánicas, tomando forma lo que conceptualmente se acuña como neochamanismo y con ello una emergencia de nuevas espiritualidades, subjetividades, éticas y estéticas alrededor de este ethos indígena, como una alternativa a las instituciones hegemónicas modernas (Caicedo, 2007). Esto plantea entonces una pintura con tonalidades lejos de ser tan solo blanco y/o negro. En ella se ponen en escena sincretismos que forman un entorno holístico con variada propuesta simbólica que cobije a cada

vez más diferentes tipos de participantes; una propuesta que en un principio ofrece matices decoloniales, por buscar en relatos no europeos, una forma de hacerle frente a las diferentes crisis existenciales y espirituales, que aquejan a la sociedad occidental en estos días. Esto entra en concordancia con una de las contribuciones de la etnopsicología, tal como lo plantea Fericgla (2003), refiriéndose a que esta le aporta a las investigaciones de la mente en occidente, herramientas de otras culturas para ser aplicadas en el actual mundo post industrializado, a saber: formas de realidad, recursos terapéuticos, conocimientos y prácticas, aun cuando no se entienden bajo la lógica científica sus mecanismos de acción. Además, en casi todas las sociedades humanas que han habitado el mundo, se ha encontrado evidencia de preparación, consumo e ingestión de sustancias enteógenas ritualizadas con fines terapéuticos, curativos y de integración cultural, al mismo tiempo que se observa la ausencia de estas formas oficiales de modificación de consciencia en la sociedad occidental. Mientras que en las sociedades tradicionales, el consumo de enteógenos se ha visto como un sendero para la construcción de conocimientos en el plano filosófico y en las prácticas curativas, en occidente esto se ha ignorado por completo, cuando no es que se han juzgado y se ha montado una guerra contra las drogas, creando leyes para la prohibición de muchas de ellas hoy en día (Quiceno, et al, 2001). Es en este diálogo entre lo tradicional y lo moderno en que se da esa adopción de actividades ritualizadas con enteógenos en el seno de nuestra sociedad, como una forma de suplir el vacío que esto genera en nuestra cotidianidad, habiendo encontrado que diversas formas oficiales de generar estados modificados de consciencia son tanto parte de la herencia psicobiológica y al mismo tiempo, necesidades básicas del ser humano. (Fericgla, 2003).

Estas ceremonias tienen una resaltable similitud con sus homónimas urbanas de yagé, las cuáles proceden generalmente así: Antes de la ceremonia hay una preparación, se come más liviano y un semi ayuno durante el mismo día. El lugar de la toma es en lugares, preferiblemente rurales y alejados de la ciudad, sin interferencia de sonidos y de un día para otro, de modo que la actividad central, que es la toma, se realizará en la noche para que luego las personas pudieran dormir, comer y socializar al otro día su experiencia, la decoración, las alusiones y en general los elementos que acompañan la ceremonia son elementos de la espiritualidad chamánica, buscando emular la ceremonia nativa; la actividad central entonces tiene un previo, en el que los taitas o guías tocan música y cantan para relajar a los asistentes, hay quema de tabaco, consumo de ámbil y rapé a elección de cada participante para luego, hacer que cada persona pasase, una por una a

ingerir la sustancia, para re-acomodarse en un lugar cómodo del salón. Durante los efectos hay momentos de música, momentos de silencio, cantos y rezos, por parte del taita hasta que la mayoría de los asistentes se les baje la mayoría de los efectos y duerman. Al otro día, cuando todo el grupo ha despertado, se hace un círculo de la palabra, se cuentan las experiencias, y al terminar, cada uno puede abandonar el lugar (Marulanda y Rico, 2003).

A partir de estas similitudes, el factor diferenciador se observa en los símbolos y el discurso aludido en las ceremonias con hongos. Se encuentran, cómo se vio, elementos chamánicos, pero también de otras religiosidades distintas, muchas no occidentales, pero también occidentales cristianas-católicas como se verá más adelante. La estructura simbólica está armada entonces como un frankenstein, pedazos de todo tipo y proveniencia, y esa dispersión y divergencia de significaciones hace que no haya un sistema de símbolos bien establecido, coherente y conocido por todos los asistentes, lo que según Fericgla (2003) puede llegar a ser contraproducente, porque si bien, es el marco ritual el que permite ampliar la cosmovisión y ofrece orientación y orden a los profundos cambios en la personalidad que supone una experiencia bien dirigida, un conocimiento superficial de las significaciones que guían, pueden reducir la eficacia simbólica y el nivel de éxito de la terapia. (Levi-Strauss, 1987).

A continuación, un conjunto de ceremonias que decidí agrupar separadamente de las anteriores.

6.1.2. El círculo del cóndor.

Su enfoque es la psicoterapia con la psilocibina, a través de un taller ceremonial. La persona que lo dirige tiene estudios en psicología y filosofía y se interesó por las culturas que él mismo llama “chamánicas” y de lo ancestral. Afirma que las estudió desde los doce años, y las concatena con la parte psicológica de las culturas ancestrales y el concepto de psicología como algo occidental. El medio para convocar a las personas a su actividad es principalmente las redes sociales, en especial por su cuenta de *instagram*.

En la entrevista con el facilitador, sobre sus estudios afirmaba que los hizo en Panamá, uno de sus docentes fue Embera y se centraba en el cacao, al cual denominaba como “medicina de poder”. Según su docente, gracias a ella, se podía acceder a una experiencia directa con culturas ancestrales y fusión con lo occidental. Se ha dedicado a la investigación de los

enteógenos y sus aplicaciones en la psicología y la medicina y afirma que su objetivo es psicoterapia con la psilocibina, piensa de los hongos como cuerpo de los dioses y conexión con el plano de lo sutil, etéreo, elemental y busca una propuesta integradora: se refiere así a los talleres - ceremonias que ofrece. Afirma sobre su servicio que es un ritual pero también es un taller, piensa de los hongos como cuerpo de los dioses y conexión con el plano de lo sutil, etéreo, elemental y busca una propuesta integradora.

La ceremonia - taller transcurre de la siguiente forma: Se reúnen los asistentes en forma de círculo, se saludan y se presentan, se hace círculo de palabra para procesos emocionales y las heridas a nivel del cuerpo y de la mente, se conversa sobre sentimientos y biografía de cada persona, se hacen dinámicas de meditación y respiración, se toca música con instrumentos nativos: tambores, maracas y flautas, y una vez el ambiente está más tranquilo, con menos tensión y se empieza a notar una compenetración entre el grupo de asistentes, se toma la medicina (Hongos).

Al ser una dosis baja, no hay mucha exaltación en el grupo, solo se siente un incremento en la empatía de los asistentes, algo que puede notarse en la forma como se dirigen a las otras personas, hay sonrisas y mucha cooperación. La decoración del lugar y el aroma de los inciensos y eucalipto inspiran tranquilidad, sosiego y reflexión, y luego, pasadas unas 4 horas, las personas empiezan a manifestar que los efectos empiezan a bajar, el guía aguarda ahora sentado en el piso por todos los asistentes para dar inicio al círculo de la palabra, en el que cada persona conversará libremente sobre su experiencia.

En el altar y la decoración se usan piedras, cuarzos, el guía considera todo esto como una perspectiva panteísta y se considera a la tierra como un dios, pero no apela a ninguna figura ni religión.

La ceremonia tiene 2 dimensiones: el montaje del guía y el acompañamiento psicológico a la subjetividad de cada uno. No es un espacio doctrinario ni evangélico, ni se les muestra un camino espiritual, es un espacio para la diversidad, la escucha y el compartir de experiencias. El guía comparte enseñanzas de diferentes filosofías: Budista, griega, nórdica, hinduista, además es propuesto como un espacio horizontal, no jerárquico.

Su principal modelo es la Psicología Jungiana o analítica: cada persona tiene una realidad psíquica y simbólica que en algún punto lo conectará con un inconsciente colectivo. Accede a

ella desde su realidad y universo de sentidos a un estado alterado de consciencia y su profundidad.

La informante de esta ceremonia corresponde a la organizadora, guía y terapeuta de Aurora nuevos comienzos, quienes proponen principalmente ceremonias con hongos enfocados en la cura y sanación a través de constelaciones familiares, Sobre estas, Juliana comenta:

Es una herramienta terapéutica que le permite a la persona ver una imagen de cómo está viendo la vida, de cómo los ancestros están influyendo en la vida que viven en este instante. Para quien tiene problemas económicos, se le abre su árbol genealógico y ven qué carga de estados generacionales están cargando de otras personas, de esta forma pueden devolver estas cargas a esas personas y pueden entonces seguir su vida sin obstáculos. Esto nos recuerda que no somos sólo cuerpo, sino también espíritus, almas viviendo una experiencia terrenal, entonces el cuerpo y la mente vive la vida de acuerdo a la historia de atrás. Se honra todo lo de sus ancestros y se toma fuerza para poder avanzar (J. Ceferino, comunicación personal, 8 de noviembre del 2022).

Juliana describe la actividad de la siguiente manera:

Antes de la ceremonia se hace una preinscripción, un examen médico, la doctora revisa el historial clínico de cada persona y determina quién es apto o no para entrar a la ceremonia: Quienes toman medicamentos psiquiátricos no pueden asistir, porque estos tienen un alto contenido de THDA, una sustancia que eleva la felicidad, el gozo, todas las inas: endorfinas, serotonina, oxitocina, y como los hongos hacen lo mismo, sería una sobredosis de medicamento. Para que una persona de estas lo pueda hacer debe estar desintoxicada un mes. Luego se preparan con un ayuno, para que la medicina de los hongos ingrese al cuerpo y haga el proceso que tiene que hacer. Si hay alimentos, el sistema digestivo se va a confundir y no metabolizará tanto los alimentos como la medicina y no hará el proceso correctamente. Luego tienen una cita conmigo (Juliana), es terapéutica y se valoran los procesos personales de cada uno, ahí, yo me doy cuenta que la gente va a hacer todos estos procesos por: separaciones, economía y problemas, abusos, muertes, culpas, dolencias físicas, aperturas hacia el amor, porque perdieron

hijos, tienen secretos y necesitan liberarlos, todas las ceremonias tienen motivación terapéutica, nunca recreativa, por eso se hace en ritual (J. Ceferino, comunicación personal, 8 de Noviembre del 2022).

Luego, sobre el desarrollo de la ceremonia, Juliana comenta:

En las ceremonias que he dirigido, previamente se hace una apertura a las 7 direcciones. Norte, sur, este, oeste, cielo, tierra, corazón. Se llaman a todos los espíritus que los acompañan, animales de poder, a todas las plantas y medicinas sagradas, para que los acompañen en un campo álmico, cuántico y áurico y le ayude a cada persona a resolver el proceso que tiene que resolver. Con una caracola y con el tambor. Tenemos guías: el primero es el que siembra los honguitos. El segundo es el encargado de sostener la energía de la ceremonia, no se le tiene nombre, es el encargado de los cantos en lenguas indígenas, tienen plumas de guacamaya porque son las que limpian lo que necesita sacar la gente. La tercera persona es un sonoterapeuta. Hace armonización de chakras¹² con sonidos, cada chakra tiene un sonido. Así los chakras están armonizados antes de la ceremonia. Luego dan rapé, medicina ancestral y permite despejar la glándula pineal, es tabaco con ceniza de yarumo.

Luego, círculo de palabra, cada uno lleva un amuleto y lo pone en el altar que está en el centro. El altar tiene una vela en el centro, una vela, el árbol de los ancestros, hadas, duendes y todo lo que cuida lo terrenal. Pueden ser piedras, osarios, etc, de acuerdo a las creencias de cada uno. Agua, flores y fuego. Se enciende la fogata ceremonial, se realiza una cama tipo temazcal, 4 palos en columnas de 3, se les echa medicinas al fueguito, que es un espíritu que transforma todas las energías que necesitan salir de nuestro cuerpo. También damos cacao ceremonial, chocolate con plantas, hojas de rosas, manzanilla, canela, para pasar con los honguitos, y al finalizar la experiencia se vuelve a hacer círculo de palabra y se cierran las 7 direcciones, y se les da a un amuleto a cada persona. (J. Ceferino, comunicación personal, 8 de noviembre del 2022).

¹² De acuerdo al hinduismo, los chakras son centros de energía no medibles ubicados en el cuerpo humano (Flood & Diez de Velasco, 1999)

6.1.3. Fundación Consciencia VIBA

Carolina me brindó su tiempo para una entrevista. Como ella explicó, lo que hacen no es tanto una ceremonia sino un taller más allá de que tenga tintes de ella y puede parecer un ritual, pero el término taller funciona mucho más para la sociedad en general.

La fundación nace en el 2019: Jaime Vinasco y Carolina son los fundadores. La intención a partir de Jaime como doctor en ciencias sociales, es generar un espacio sobre las drogas y sobre la muerte. Se busca tener un buen vivir y un buen morir y profundizar en cómo las drogas pueden ser transversales al vivir y al morir.

Se busca acompañar a las personas en diferentes momentos vitales y en el momento final como también acompañamiento de cada persona en su proceso de expansión de la consciencia.

Sobre las actividades que se proponen en la fundación, Carolina comentó que cada una constituye un encuentro con una medicina, donde antes, durante y después hay ejercicios que se constituyen en el centro de la experiencia, por lo que no es el consumo de la sustancia el centro, sino todo el proceso. Para todo esto se han diseñado estrategias para la toma de sustancias que no están reguladas y puede suceder que los taitas llevan la medicina y se hace el acompañamiento o cada persona lleva su propia medicina y se dirige a la fundación para el acompañamiento.

Carolina afirma que durante experiencia, acompaña cuida y dirige los momentos del taller, los cuales son:

Acercamiento a la persona que quiere tomar cierta medicina. Cuestionario para saber si es medicada o tiene alguna enfermedad de base. Luego del filtro se comparte información para acompañar a la persona en preparación de la experiencia. Ejercicios previos al encuentro. El día del consumo, se agrupan las personas a las 8 am, se hace una introducción, conversación y desayuno tranquilo. Se habla teóricamente sobre las fases de la experiencia y de qué trata. La psilocibina se hace con ojos cubiertos y “playlist” de música. Se habla de ejercicios: ejercicios de destape. Al medio día las personas toman una dosis alta de psilocibina. 5g de hongos secos en una aromática. Pasadas las 5 horas se les llama: Hay canto, música para atraer a las personas. A las 6 horas se hace una cena y se le da a las personas el espacio para hablar de su experiencia donde hay risas,

conversaciones, integración. 8 Horas después del consumo se van para sus casas. Desde el día siguiente, se plantean ejercicios prácticos para los asistentes para el post. Finalmente, 10 12 días después, se hace una reunión virtual para conversar sobre cómo ha transcurrido el proceso y se cierra (C. Pulgarín, comunicación personal, 10 de Noviembre del 2022).

El contenido propuesto en las ceremonias puede contener: *Playlists* creadas por John Hopkins y otros varios para acompañar este tipo de experiencias. Se pone una creada para personas con depresión mayor, aunque los asistentes no sufran de ella. Dura 5 horas. Lo que se espera que cada persona tenga de viaje antes de ser llamados. Se habla de los cuatro elementos, de la transformación y se invita a soltar lo que se debe soltar para salir renovado al mundo. (destape). A las 5 horas se llama a la gente con “música medicina”. Se les cantan canciones de contextos medicinales como la luz del bosque, el abismo y el canto al amor.

Finalmente para el conjunto de estas últimas tres ceremonias, tanto para el círculo del cóndor como para Aurora Nuevos comienzos, se puede observar un modelo con algunas características de la psicoterapia asistida¹³, en este caso asistida con psilocibina: se suministra una dosis de la sustancia a las personas en un ambiente controlado, de modo que este *Setting* previamente preparado por los organizadores y guía, en conjunto con las motivaciones que las personas llevan consigo a la actividad, se conviertan en un lugar en el cual, los asistentes puedan no sólo programar y adaptar su viaje de acuerdo a sus deseos, sino en un espacio donde todos los participantes, y esto incluye también guías, facilitadores y todo el personal, puedan tramitar lo que están buscando tramitar, madurar y en últimas instancia, sanar. Heilman (2022) afirma que la administración de psilocibina en un entorno de apoyo con atención psicológica preparatoria e integradora, facilita avances emocionales y perspectivas renovadas. Sin embargo, esto exige que el acompañamiento sea tanto previo, durante y después de la actividad, lo que hace que estas dos propuestas de ceremonia queden a medio camino de lo que podría llamarse una psicoterapia asistida, propiamente dicha. Es aquí donde la propuesta de consciencia VIBA demuestra tener más elementos para brindar una actividad psicoterapéutica más cercana de la evidencia científica comprobada. Al igual que en el Círculo del Cóndor y en Aurora Nuevos comienzos, el personal

¹³ Tratamiento de colaboración basado en la relación entre una persona y el psicólogo. Como su base fundamental es el diálogo guiado, proporciona un ambiente de apoyo que le permite al paciente hablar abiertamente con alguien profesional, de tendencia neutral e imparcial. Es aplicado a patologías, en especial nerviosas y mentales.

es profesionalmente preparado, pero en la fundación Consciencia VIBA además de que se tienen taitas y expertos en cada sustancia que es administrada, los cuales fungen como guías y hacen de su conocimiento, el pilar sobre el que tanto los facilitadores como los asistentes construirán el camino hacia la sanación, liberación o cualquiera que sea su objetivo u objetivos, el acompañamiento es antes, durante y después y hay un diálogo constante con todos y cada uno de los pacientes, haciendo que el espacio sea más especializado, enfocado en cada persona y no disperso, dejado a la subjetividad y tendiente a lo recreativo. Esto por supuesto se ve reflejado en el precio, mientras un taller o ceremonia con El Círculo del Cóndor y con Aurora Nuevos Comienzos pueden no sobrepasar los trescientos mil pesos, con la fundación puede costar más de quinientos mil pesos, con la fundación puede sobrepasar los quinientos mil pesos. Esto no tiene que ser un factor que necesariamente determine la eficacia de la actividad, sin embargo, los métodos, el *setting* y el acompañamiento conjugados pueden justificar su valor económico.

Es menester resaltar el papel de la ritualidad en estas actividades, y es que en esta propuesta de diálogo entre lo tradicional y lo moderno que genera la realización de rituales con objetivos mayormente sanadores y curativos a nivel psicológico más que físico, y bien podría decirse, a nivel espiritual, es posible traer a colación algunos aspectos que yacen bajo la superficie de estas actividades: Como primer punto, el ritual cumple funciones de mediación, de superación y de contradicciones vividas, y estos objetivos son cumplidos, por lo menos, en un plano imaginario, simbólico e incluso espiritual. Su secreto reside en la significación que opera en el psiquismo individual, cuya explicación es, no obstante, colectiva. Al tratar del significado del símbolo, hay una prioridad de lo social, o sea, de lo cultural, sobre la vida psíquica individual. El sentido/significado está codificado. Significamos mediante códigos socialmente compartidos (Gómez, 1997, p. 317).

En un segundo punto el papel de la repetición ritual, como una forma de interiorización de los símbolos a partir de los gestos, las verbalizaciones y las actividades durante la ceremonia. Si bien como se observó en la información recogida alrededor de cada ritual las actividades van cambiando a medida que estos avanzan; cantos, palabras dichas por los guías, posturas corporales y en ocasiones, rezos a las divinidades de elección en determinados momentos son minuciosamente ejecutados y repetidos, sin mencionar que aún cuando no son ceremonias formalmente establecidas e institucionales, cada guía tiene su propio guión y orden en sus rituales, y entre las personas que suelen asistir con ellos, se encuentran muchas que participan

constantemente, sabiendo ya casi de memoria el orden y estructura de cada ritual. Es a través de esa repetición que se descomprime, se repara y se resuelve (Gómez, 2002). Del mismo modo y desde un corte estructuralista, la repetición brinda la certeza de que todo está en orden, que todo entorno exterior o interior entrópico está en proceso de ser organizado, puesto en su lugar, lo que de forma figurada puede aludir al proceso de curación, en el que la enfermedad en este caso puede ser asociada a un desorden, una dislocación de aspectos en este caso espirituales y que gracias a la repetición y a la redundancia, cada uno de esas partes que se desencajaron vuelven a estar en su posición, llevando a la persona nuevamente a un estado de salud (Levi-Strauss, 1984).

Si lo que sucede entonces, o lo que se busca, es pasar de un estado de dolencia emocional o espiritual a un estado de mejora, resolución de problemas, de bienestar o cualquiera que sea el cambio que se busca con la participación activa y repetitiva a estos rituales, el estar en ellos significa un camino que conduce de un lado a otro, o mejor dicho, de un estado a otro, algo que Turner (1999) definió como experiencias de liminalidad. Estar en un ritual significa estar como en un lugar mental, etéreo, en una transición, pues ya no se está en donde se estaba antes y aún no se ha arribado a lo que vendrá después. Turner afirmó que los sujetos se encuentran en una situación con características ambiguas mientras hacen parte de la actividad ritual, pues los atributos no son ni los previos ni los posteriores. Se podría pensar nuevamente en el ejemplo alquímico de la transmutación de un metal impuro a oro, esa fase en la que se está transformando, ya no posee más sus características de metal impuro y aun tampoco es un metal puro, está entre el uno y el otro.

Es interesante el conectar las ideas que se han ido consignando en los párrafos previos con la etnopsicología y el postulado de Fericgla (2003) de las experiencias activadoras de estructuras (Exaces). Cómo ya se vió antes en el actual trabajo, el autor plantea que gracias los rituales con enteógenos, se puede acceder a la estructura de narrativas en donde se codifican las experiencias de vida de cada uno de forma que puedan hacerse conscientes y puedan dotarse de sentido. El autor menciona algunos de los intereses del ser humano que van en consonancia con los contenidos biológicos que limitan la vida de cada persona, entre ellos Fericgla postula el amor, la relación con los padres, hijos, familiares y entorno, las emociones, la construcción de la identidad, la continuidad del yo y la muerte, de forma que para darle orden a estos intereses, la humanidad ha desarrollado rituales formales que unen lo psicológico con lo colectivo, lo individual con lo colectivo, también pudiendo llamarse, rituales (Fericgla, 2003, p.33). Desde

nuestro autor, los rituales pueden llamarse también Exaces, y presenta a los rituales iniciáticos como actividades controladas que en su núcleo contienen una experiencia de muerte, pues como él mismo afirma:

Tras una experiencia del óbito correctamente dirigida se da un incremento de consciencia del propio Ser, se desvelan sentidos de la vida más profundos y trascendentes, se toma más consciencia del ahora y el aquí reales, se consigue ordenar los fines vitales con mayor claridad y firmeza, aumenta la autoestima y se gana en paz y serenidad personal. (Fericgla, 2003, p. 34)

A la par de lo que es una Exace, existen experiencias bloqueantes, lo que psicológicamente se denomina suceso traumático, ambas constituyentes de la vida de las personas y tejedoras de sus sentidos e identidades. Por medio de las Exaces, estas codificaciones que yacen en la profundidad de la mente del humano pueden ser expuestas y reorganizadas para, como se mencionó en los párrafos previos, transitar el camino de la salud mental, espiritual y la construcción de identidad y sentido. Por lo tanto, queda menos oscuro el camino que se abre al hacer parte de una actividad ritualizada, siempre y cuando haya tanto un cuidadoso acompañamiento por parte de los guías, un conocimiento suficiente del enteógeno a consumir y un trabajo consciente propio de cada persona que busca atravesar el sendero del antes y el después de una experiencia activadora de estructura.

6.2. Motivaciones

6.2.1. *Círculo del cóndor:*

Dado que esta actividad no es enfáticamente una ceremonia del tipo nativa, sino más bien un taller, las motivaciones se desvían ligeramente de aquellos que buscan algo como la primera. Según Jael, estas pueden ser:

múltiples: la invitación es terapéutico - ceremonial. La mayoría se enmarca aquí; otro grupo busca algo espiritual; otros buscan experiencia recreativa pero se dan cuenta que no

es lo que estaban buscando. La propuesta gira en torno a personas que están en la ciudad, que tienen problemas y que accidentalmente se les llama “patológicas”, no se busca un espacio agresivo y se da un intermedio entre micro y macro dosis: Que haga posible el diálogo, la meditación y el compartir colectivo pues, en palabras de Jael: “*occidente ha propuesto terapias individuales* (J. Pérez , comunicación personal, 15 de Noviembre del 2022).

Marcela, una de las asistentes al taller afirmó sobre sus motivaciones:

quería algo tranquilo, guiado, he escuchado mucho de las ceremonias normalitas, me han dicho que la gente vomita, se marea, que es una tortura pero que luego se pone bueno, no me interesa eso, quería sentirme bien, me habían hablado muy bien de este guía y cuando vi que era más enfocado en Jung y en la psicología me di cuenta que era para mí. Me llama mucho la atención esto de mezclar hongos con terapia psicológica, sin tener que pasar por esos malos viajes con síntomas horribles para ver alguna de esas verdades que dicen que uno ve cuando va a esas tomas (M. Cañas, comunicación personal, 7 de Noviembre del 2022).

En este grupo, entrevistas individuales solo logré conseguir las con el guía y con Marcela, sin embargo, tuve la oportunidad de escucharlos a todos en el círculo posterior a la toma, en su mayoría afirmaban haber ido al lugar correcto, ya que buscaban algo más terapéutico que ceremonial, especialmente un lugar donde pudieran expresar y ser escuchados por personas en diversas condiciones psicológicas.

6.2.2. *Fundación Conciencia VIBA*

El tipo de asistentes a esta ceremonia se pueden agrupar en personas que están en búsqueda. No solamente quienes están cerca de la muerte. Búsquedas de tipo espiritual, de sentido, búsqueda de respuestas a preguntas de tipo existencial que fueron desencadenadas por

eventos de tipo traumático. La generalidad de ellas son personas que han atravesado procesos de muerte. Duelos amorosos, finalización de trabajos, crisis mentales y espirituales.

Las personas suelen estar claras y convencidas sobre lo que se va a plantear. Por una lado hay asistentes muy católicos que han hecho retiros espirituales, por otro, también los hay que no están tan conectados con la religión sino que están en búsqueda de lo espiritual.

6.2.3. Pacha Kanshay:

Relato de C:

Sobre el motivo de su asistencia, dijo que hacía tres meses había asistido a una ceremonia con S, buscando hacer un “rezo” para traer a su hija de vuelta a su casa, ya que se encontraba viviendo con el papá. Según ella, había funcionado y ya Waira vivía con ella, por lo que el motivo de esta asistencia era tanto agradecer como buscar claridad en lo que ser madre de Waira era. Decía que ella es un ser muy maravilloso con una energía intensa, muy demandante, y quería saber qué le decían los hongos con respecto a ello. Contó su historia de cómo quedó embarazada de Waira siendo operada, la sorpresa que se había llevado y cómo lo había afrontado, luego de haber tomado la decisión de no tener hijos. Al preguntarle qué había encontrado, dijo que entendió que las cargas debían ser soltadas, primero las que no eran propias y luego las propias, que la vida debía transitarse con equipaje muy liviano, siempre desechando lo que dejaba de ser útil (C. Álvarez, comunicación personal, 7 de Noviembre del 2022).

Relato de D:

El objetivo de su asistencia era usar los hongos como algo que le permitiera mejorar sus finanzas. Pensaba que al abrir su capacidad mental y emocional, podía por ella misma encontrar mejores maneras de optimizar sus finanzas y no malgastar tanto el dinero en cosas que ella decía, eran inútiles. (D. Sánchez, Comunicación personal, 7 de Noviembre del 2022)

6.2.4. Comunidad Embera:

Relato de M:

Siempre ha estado en búsqueda, tanto espiritual como emocional, de respuestas, afirma que la verdad está oculta a nuestra percepción cotidiana por lo que el acceso a un psicodélico le da la posibilidad de ver el mundo con mayor claridad y pureza, y ver en él la verdad. Sobre mi pregunta de si sus objetivos eran espirituales, afirmó rotundamente e insistió que todo lo que acaece en nuestras vidas es espiritual (M. González, Comunicación personal, 20 de Enero del 2023).

Relato de J:

Su motivación principal para acceder a la ceremonia es conocer su interior, estar en contacto con su inconsciente, entender muchas cosas suyas propias y de su alrededor. Nunca dirige la toma ni le pone una intención, sino que toma los hongos y deja que su viaje tome el camino que tome. Nunca alucina, piensa y siente que eso pasa cuando se dispone a ello. Sólo alucinó en una ceremonia de yagé en la cual el taita le dijo que debía conectarse con los espíritus de sus antepasados (J. Restrepo, comunicación personal, 25 de Enero del 2023).

A su vez encontró múltiples y distintas motivaciones entre los demás asistentes, como dejar de ser alcohólico, superar un duelo, la muerte de familiar o amigo, etc. (J. Restrepo, comunicación personal, 25 de Enero del 2023).

6.2.5 *Aurora Nuevos Comienzos*

Relato de J:

La gente va a hacer todos estos procesos por: separaciones, economía y problemas, abusos, muertes, culpas, dolencias físicas, aperturas hacia el amor, porque perdieron hijos, tienen secretos y necesitan liberarlos, todas las ceremonias tienen motivación

terapéutica, nunca recreativa, por eso se hace en ritual (J. Ceferino, comunicación personal, 10 de Noviembre del 2022).

Se puede observar entonces que los factores que impulsan a las personas asistentes a las ceremonias de psicodélicos, y en particular, a las de hongos psilocibios, son fácilmente agrupables en el sector de lo terapéutico, emocional, psicológico y existencial, de acuerdo a la propuesta que cada guía ofrezca en su ceremonia. En un primer hallazgo etnográfico nos encontramos con una toma tipo taller, que se enfoca en una sanación psicológica, alejándose de los tan mencionados rituales con cortes nativos en donde las dosis suelen ser medias-altas, sino algo más tranquilo. A partir de lo conversado con el guía del Círculo del Condor, se aludió a que esta actividad no es enfáticamente una ceremonia del tipo nativa, sino más bien un taller, en el que las motivaciones de los asistentes se desvían ligeramente de aquellos que buscan algo como la primera. Según J, estas pueden ser múltiples: la invitación es terapéutico - ceremonial. La mayoría se enmarca aquí. Otro grupo busca algo espiritual; otros buscan experiencia recreativa pero se dan cuenta que no es lo que estaban buscando. La propuesta gira en torno a personas que están en la ciudad, que tienen problemas y que occidentalmente se les llama “patológicas”, no se busca un espacio agresivo y se da un intermedio entre micro y macro dosis: que haga posible el diálogo, la meditación y el compartir colectivo pues, en palabras de J: “occidente ha propuesto terapias individuales”. (J. Colorado, comunicación personal, 14 de Noviembre del 2022).

Interesante contradicción hallada en este punto, ya que la propuesta apunta a una actividad grupal, en el que el círculo de la palabra toma un rol protagónico y terapéutico, apostando a que es la conversación, el intercambio de ideas, de sensaciones, de sentimientos y demás experiencias vividas, las que actúan como sanadoras, generando una sensación de acompañamiento, empatía, de que las malas sensaciones en cada persona no son únicas en ellas, sino que hay más seres que sienten como ellas, hay más seres con problemas y esta sensación de acompañamiento, brinda fortaleza para hacer frente a todo ello que atormenta. Al otro lado de la moneda, viene el individualismo, pues en últimas se busca es sanar el propio yo, engrandecerlo, adorarlo, sacralizarlo, y todo ello que trae consigo el ethos de la nueva era. Evítese interpretar esto como una crítica negativa, la intención es únicamente resaltar, cómo a partir de la ayuda del otro, de los otros, del grupo, el yo se fortalece.

Otros buscaban justamente estas ceremonias al estilo nativo, donde no se tocan temas psicológicos sino como los mismos guías los llaman, “espirituales”, y no dejaban tan al libre albedrío la interiorización de la sustancia y sus efectos. Los siguientes dos relatos tomados del diario de campo etnográfico, pertenecen a dos personas que asistieron a una ceremonia de toma de hongos con la comunidad Embera en Valparaíso, Antioquia:

Relato de M:

Siempre ha estado en búsqueda, tanto espiritual como emocional, de respuestas, afirma que la verdad está oculta a nuestra percepción cotidiana por lo que el acceso a un psicodélico le da la posibilidad de ver el mundo con mayor claridad y pureza, y ver en él la verdad. Sobre mi pregunta de si sus objetivos eran espirituales, afirmó rotundamente e insistió que todo lo que acaece en nuestras vidas es espiritual. Confía en ceremonia con comunidad nativa pues afirma que son ellos quienes poseen el verdadero conocimiento y evita el riesgo de hacer tomas con personas que pueden ser charlatanes (M. González, Comunicación personal, 20 de Enero del 2023).

Relato de J:

Su motivación principal para acceder a la ceremonia es conocer su interior, estar en contacto con su inconsciente, entender muchas cosas suyas propias y de su alrededor. Nunca dirige la toma ni le pone una intención, sino que toma los hongos y deja que su viaje tome el camino que tome. Nunca alucina, piensa y siente que eso pasa cuando se dispone a ello. Sólo alucinó en una ceremonia de yagé en la cual el taita le dijo que debía conectarse con los espíritus de sus antepasados. A su vez encontró múltiples y distintas motivaciones entre los demás asistentes, como dejar de ser alcohólico, superar un duelo, la muerte de familiar o amigo, etc. (J. Restrepo, comunicación personal, 25 de Enero del 2023).

Aquí se puede observar esa fascinación del occidental (no nativo), por la figura del chamán, de lo nativo, todo a partir de esa construcción que se ha hecho de ese “otro” indígena. El ecologista, el sabio, el curandero, el místico, el sacerdote. Nuevamente me apoyaré en el New

Age para soportar esto, y es que a partir del desencantamiento del mundo actual, la poca credibilidad en el sistema eurocentrista y más específicamente, en la medicina institucional, estas propuestas alternativas, y si se quiere, decolonizadoras, aparecen muy atractivas para variado tipo de personas, desde las que sin quererlo y buscarlo se categorizan como “*new agers*”, hasta las que han procurado en otras propuestas, modelos terapéuticos para aquello que les sucede, de tipo físico y espiritual.

A continuación, más relatos de asistentes a otros espacios:

Relato de C:

Sobre el motivo de su asistencia, dijo que hacía tres meses había asistido a una ceremonia con S, buscando hacer un “rezo” para traer a su hija de vuelta a su casa, ya que se encontraba viviendo con el papá. Según ella, había funcionado y ya Waira vivía con ella, por lo que el motivo de esta asistencia era tanto agradecer como buscar claridad en lo que ser madre de Waira era. Decía que ella es un ser muy maravilloso con una energía intensa, muy demandante, y quería saber qué le decían los hongos con respecto a ello. Contó su historia de cómo quedó embarazada de Waira siendo operada, la sorpresa que se había llevado y cómo lo había afrontado, luego de haber tomado la decisión de no tener hijos. Al preguntarle qué había encontrado, dijo que entendió que las cargas debían ser soltadas, primero las que no eran propias y luego las propias, que la vida debía transitarse con equipaje muy liviano, siempre desechando lo que dejaba de ser útil (C. Álvarez, comunicación personal, 7 de Noviembre del 2022).

Relato de D:

El objetivo de su asistencia era usar los hongos como algo que le permitiera mejorar sus finanzas. Pensaba que al abrir su capacidad mental y emocional, podía por ella misma encontrar mejores maneras de optimizar sus finanzas y no malgastar tanto el dinero en cosas que ella decía, eran inútiles (D. Ortiz, comunicación personal, 7 de Noviembre del 2022).

Las motivaciones son amplias, permitiendo visualizar un abanico flexible de posibilidades de asistencia y, no menos importante, los distintos tipos de personas que acuden a estos espacios que terminan agrupandose, gracias no sólo a la convergencia espacial, sino también por los lazos de solidaridad que se forjan entre ellos. Así, retomando la idea planteada más arriba, es en el compartir grupal donde se teje una sanación posibilitada en un principio gracias al discurso, a la escucha de historias distintas, de la creación de empatía entre los asistentes gracias al común denominador que los convoca allí: Una dolencia espiritual, psicológica, algunas veces física, incertidumbres, temores o aspiraciones. Y es que cuando estuve en estos espacios, podía sentir lo mismo: las personas con quienes conversaba se mostraban proclives a la ayuda, al acompañamiento, a la escucha no juzgadora, a la comprensión. Por supuesto que el nivel de empatía cambiaba ampliamente antes del consumo y luego del consumo, algo que brindaba la posibilidad de sentir lentamente cómo se iba creando esa conexión entre el grupo, que iba creciendo a medida que avanzaba la noche, fuera en el espacio ceremonial terapéutico, de tipo nativo o de constelaciones familiares. En todos, el grupo volvía cada vez más unido, más cooperativo, más “caluroso”.

Whyte (2012) comenta sobre las claves de estas agrupaciones y afirma que se relacionan con:

La solidaridad interna que los une, lo que genera un fuerte sentimiento de lealtad, fundamentado en la ayuda mutua. Se constata que los jóvenes desarrollan profundos lazos afectivos que vienen desde su infancia, lo cual los lleva a considerar al grupo como su familia (Foote, 1971. Citado por Zarzuri, 2000. p88).

También García Canclini (1995) hace alusión a estas tribus, en la forma en que, dado que en las grandes ciudades y urbes se da una atomización y disgregación del grupo de habitantes, la pertenencia a diferentes grupos compensa la poca oferta en el mercado del trabajo así como la pérdida de las expectativas escolares, a su vez que brindan formas de socialización alternativas a los jóvenes, y en este caso, a muchos adultos de variadas edades para acceso a bienes de consumo.

Sin duda este proceso de tribalización esclarece el panorama pues evidencia la forma como se construyen nuevas formas de subjetividad (Maffesoli, 2004). Para este autor, estas tribus

o micro-comunidades se forman gracias a sentimientos, experiencias y emociones al estar juntos y por esto, se generan nuevas formas de socialización. El posmodernismo entonces, en palabras del autor, trae consigo una vuelta a lo tribal, primitivo y arcaico, que permite un reencantamiento del mundo que en la modernidad ya había sido sepultado.

Todo lo anterior, cimentado por las redes sociales, y el bombardeo de miles de ofertas de consumos *new age*. El algoritmo que usan redes como *Facebook* e *Instagram* contribuyen a esa construcción de identidad online y facilita el apilamiento de quienes por cualquier motivo se incluyen en esta tribu (Renau et al., 2013). El solo reaccionar a una publicación que tenga que ver (o tenga etiquetas) con cierto contenido, serán cada vez más las publicaciones de este tipo que la aplicación ponga en su pantalla de inicio. Por algo en todas las encuestas, al preguntarse la ya tan repetida pregunta de “cómo supo de nosotros”, una de las respuestas es “por redes sociales”.

Dejo intencionalmente para el final de este apartado lo que concierne a la propuesta de la fundación Consciencia VIBA, pues su propuesta varía con respecto a las anteriores. La tonalidad de su propuesta, la minuciosidad con la que se lleva a cabo, y acá tiene mucho que ver el tiempo dedicado a sus asistentes, el acompañamiento antes, durante y después, lo cual por supuesto atrae un tipo de personas diferentes, o mejor, con diferentes motivaciones.

En palabras de Carolina:

El tipo de asistentes a esta ceremonia se pueden agrupar en personas que están en búsqueda. No solamente quienes están cerca de la muerte. Búsquedas de tipo espiritual, de sentido, búsqueda de respuestas a preguntas de tipo existencial que fueron desencadenadas por eventos de tipo traumático. La generalidad de ellas son personas que han atravesado procesos de muerte. Duelos amorosos, finalización de trabajos, crisis mentales y espirituales. Las personas suelen estar claras y convencidas sobre lo que se va a plantear. Por una lado hay asistentes muy católicos que han hecho retiros espirituales, por otro, también los hay que no están tan conectados con la religión sino que están en búsqueda de lo espiritual. (C. Pulgarín, comunicación personal, 10 de Noviembre del 2022)

Se busca entonces la comprensión de la situación del otro y el tomar ventaja de ello para ayudar, aprender y adentrarse en las preguntas existenciales que usualmente todos evitamos enfrentar. Si hacemos un paralelo con los espacios ceremoniales anteriormente mencionados, aquellos acompañan sólo durante el espacio compartido presencialmente, los dos o tres días que tomen las actividades, no hay ninguna guía ni acompañamiento antes ni después. Para el caso de Consciencia VIBA es diferente, tal como se mencionó en el apartado de las ceremonias.

En ese orden de ideas, todo eso que lleva a las personas al consumo de este tipo de espacios puede asociarse con el “Set”, las disposiciones mentales con que le harán frente al efecto enteógeno durante la ceremonia, que luego se unirá con la propuesta del guía que eligieron para ello. Ese puente entre las motivaciones, o Set, y las ceremonias y guías, o *Setting*, es el espacio físico y espiritual donde se llevarán a cabo los procesos de terapia, significación y resignificación que se leerán a continuación.

6.3. Símbolos espirituales y resignificación.

Se ha dejado este apartado para la sección final porque recoge, compacta y analiza lo encontrado previamente. Y es que así como las motivaciones de los asistentes son de variada naturaleza, a saber: recreativo, terapéutico, espiritual, racional, entre otros; así mismo los símbolos tanto de los guías de las ceremonias como de las personas participantes varían de acuerdo a su motivación y al arsenal de creencias que ha forjado durante su vida.

6.3.1 *Círculo del Cóndor:*

La Ceremonia se enfoca en los 4 elementos: Altar a los 4 elementos más Cruz del sur y Cruz Andina: Se enmarca en lenguaje simbólico relacionado con la tierra, con el mundo vegetal y animal, animales de poder: Encuentros con pájaros: Jaguares, serpientes y encuentro con presencias de elementos naturales.

6.3.2. *Pacha Kanshay:*

SC empezó diciendo que si bien símbolo y espiritual podía ser todo, podía decir que su enfoque era una mezcla entre figuras del chamanismo amazónico (yagecero) y figuras naturales,

que también se usaban mucho en esas culturas; la conexión con la selva y los bosques, el jaguar, la anaconda, los pájaros, las plantas eran los protagonistas de sus rituales (S. Campo, comunicación personal, 10 de Noviembre del 2022).

Al preguntarle porqué tenía un toldo de un dios hindú, dijo que era una forma de evocar espiritualidad y meditación, para que la gente lo asociara con un espacio no ordinario sino ritual (S. Campo, comunicación personal, 10 de Noviembre del 2022).

Ante la pregunta de quién o qué figuras habían guiado su viaje, C tuvo una respuesta confusa. Al estar en pleno efecto causado por la ingesta de hongos, en un principio dijo que eran los hongos quienes le hablaban, pero que caía en cuenta que no era algo más que el **cosmos** y el **universo** hablando a través de ella. Se refería constantemente al **cielo** como un lugar etéreo, de felicidad y donde todo nacía y moría en un eterno ciclo. No se consideraba creyente de la religión católica sino que se refería continuamente a la naturaleza y a la unidad que formamos todos con ella. (C. Álvarez, comunicación personal, 7 de Noviembre del 2022).

A su vez D comentó que todo lo que hacíamos en el plano terrenal, partía de lo espiritual, por lo que veía a los hongos como esos potenciadores espirituales que abrían su consciencia para absorber su sabiduría y luego poder aplicarla en su cotidianidad (D. Ortíz, comunicación personal, 7 de Noviembre del 2022).

6.3.3. Fundación Conciencia VIBA

Carolina comenta que los principales símbolos en los que se enfocan los talleres son la vida y la muerte, el hacer consciente lo que es la una y la otra, y en un plano adherido a estos dos, los cuatro elementos de la naturaleza (C. Pulgarín, comunicación personal, 10 de Noviembre del 2022).

6.3.4. Comunidad Embera:

Al ser preguntada por los **símbolos** que encontró, M respondió que la luz y el fuego fueron los principales para ella, pues en estos se incineran los miedos, y de él se renace, tal cual el fénix, de las cenizas, para ser nuevamente alguien puro (M. González, Comunicación personal, 20 de Enero del 2023).

Otro símbolo que encontró fueron los ojos. Ella insiste que al tener que usar lentes, la vida la ve borrosa sin ellos, y durante la ceremonia se conectó espiritualmente con sus ojos, con su visión, asoció que sus ojos eran como los guadores, pues gracias a ellos se puede ver el camino, claramente o confusamente, cuando muchas veces tenemos las realidades y las verdades frente a nosotros, y al tener la vista nublada, no somos capaces de aprehenderla (M. González, Comunicación personal, 20 de Enero del 2023).

En su relato, J afirmó que los símbolos que encontró y asimiló como tales fueron el fuego, el ambil, el tabaco y la naturaleza que lo rodeaba, dijo que gracias a ellos podía acceder a su interior y observarse tal cual era en conexión con ellos (J. Restrepo, comunicación personal, 25 de Enero del 2023).

6.3.5. *Aurora Nuevos Comienzos:*

Los símbolos usados en la ceremonia de este grupo fueron mencionados en el apartado de ceremonias, a saber: Los espíritus asociados a las 7 direcciones, según J, ellos son, Norte, sur, este, oeste, cielo, tierra y corazón. Animales de poder, plantas y medicinas sagradas.

Al preguntarle a J qué entendía por “espiritual”, respondió:

Para mí lo espiritual tiene que ver con recordar la esencia, no tiene que ver nada con esta tercera dimensión; si se parte de la creencia general de que todo fue creado por algo más grande y yo soy hija de eso más grande, yo soy una grandeza, soy hija de un dios soy una diosesita, si soy hija de buda soy un budita, todo lo que vivo y lo que veo alrededor tiene que ver con todo lo que creo, con todo lo que hago, yo creo mi propia realidad, basado en esa espiritualidad. Eso no es de religión, sino que se nos es dada antes de encarnar, porque somos alma, somos espíritu, pero cuando bajamos a la tierra, se nos olvida, y ese es ejercicio, recordar nuestra luz. Así, si se vive desde el espíritu, no hay separaciones, divisiones, enfermedades, no hay bueno, malo, no se juzga, no se critica, todo es una experiencia y se acepta como tal para evolucionar espiritualmente. Eso para mí es la espiritualidad (J. Ceferino, comunicación personal, 10 de noviembre del 2022).

6.4. Análisis

En un primer momento, se puede observar una apropiación de símbolos pertenecientes a diferentes tipos de sociedades y creencias alrededor del mundo, mostrando nuevamente cómo la proliferación de espiritualidades variadas están tomando fuerza y son ahora incluidas en un tejido de símbolos, excluidos de su marco simbólico tradicional, generando un frankenstein de elementos espirituales.

Los símbolos son uno de los ejes centrales del presente trabajo no sólo por la profundidad que albergan o que pueden albergar en su interior para cada persona en el contexto de un ritual, o porque son vehiculadores de transformación interna y colectiva, sino también por los frentes desde donde pueden tanto ser analizados como aprovechados desde el maniobrar de guías, participantes e investigadores. Desde el modelo de psicología Jungiana, el símbolo debe ser la mejor expresión posible de la visión del mundo, un contenedor y receptáculo para el significado e igualmente, lejano a la comprensión superficial, de modo que pueda resistir los ataques críticos del intelecto que busquen destruirlo (Jung, 2011). En este ámbito ceremonial, un tipo particular de símbolos se presentan idóneos para comprender los procesos de apropiación y significación y posteriores efectos, sean como se ha mencionado, meditativos, terapéuticos y sanadores a nivel espiritual y emocional; estos son los arquetipos. Ellos, debido a su máxima constancia y eficacia, funcionan como símbolos universales en un sentido totalmente abierto y genérico del concepto, toman el valor de ideales del espíritu humano y devienen finalmente en epifanías, haciendo aparecer un misterio oculto en el inconsciente. De acuerdo con Jung (1999), el arquetipo trata motivos hallados en fantasías, sueños, delirios e imaginaciones, inicialmente derivados de la observación repetida varias veces en por ejemplo mitos y cuentos de hadas, que aluden y significan a ciertos temas en particular, o bien se podría decir, símbolos. Estos, entre más claridad tengan, más tienen la propiedad de tener matices afectivos que impresionan, fascinan e influyen en las personas. Así entonces, los arquetipos son sistemas disponibles de emociones e imágenes guía que permiten a cada uno penetrar en los profundos misterios de la vida, pues en un estado ordinario, permanecen ocultos (Amador, 1999).

En ese orden de ideas, si retomamos la definición de Rubia (2015), que lo espiritual es aquella sensación *subjetiva* de una alegría extraordinaria y de la vivencia de una segunda realidad más vívida e intensa que la cotidiana, y tomamos lo ya consignado en el párrafo anterior

sobre los símbolos y los arquetipos, se encuentra entonces que cada persona accede a ese plano espiritual a través de un puente construido con su espiritualidad y los símbolos o la realidad epifánica con la que se relaciona (Panikkar, 2018) (Durand, 2007). El acceso entonces a esa segunda realidad, arquetípica, a esa experiencia transpersonal, extraordinaria y vívida se hace a través de las representaciones epifánicas que cada persona se ha construido, ellas pueden ser entonces desde elementos naturales: viento, agua, tierra, fuego; imágenes y objetos de divinidades orientales, católicas, o incluso partes del cuerpo u objetos que para otra persona podrían no significar nada.

Son estos dos conceptos, o mejor dicho, campos -espiritualidad y símbolo- el propio crisol donde se generan y proyectan las vivencias generadas por el estado alterado de consciencia. De acuerdo a la antropología transpersonal, las sustancias enteógenas, (no solamente por ellas) y en este caso, los hongos psilocibios, permiten tener a la persona que las consume experiencias en sí mismas: “yóguicas, sueños lúcidos, experiencias pico, meditativas, fuera del cuerpo, conciencia unitiva o de unicidad, sacralización de la vida.... contacto con seres arquetípicos, espirituales, ultradimensionales, etc” (Viegas, 2021, p 33), de esta forma, al tener la consciencia en este “*mood*”, las representaciones que ya se tienen en la biografía se vuelven inteligibles, y pueden observarse y sentirse profundamente. Al mismo tiempo, el estado alterado de consciencia causado por la psilocibina y la experiencia asociada a ella, puede permitir al individuo una reorganización de los patrones de pensamiento, gracias al acceso a esa parte de la consciencia donde se halla la totalidad de la realidad de los fenómenos, lugar donde están contenidos los símbolos culturales compartidos y los significados en la profundidad de la psique (Marín, 2018; Jung, 2011), permitiendo así una re-apropiación y resignificación de su propio sistema simbólico, de su identidad y de su personalidad, pues todas estas están tejidas, de manera literaria, en un relato coherente y lógico de símbolos sociales y culturales.

A nivel vivencial, los psiquedélicos pueden facilitar un incremento fenomenal de la gama de experiencias de la consciencia. Las sustancias parecen introducir una cualidad caótica en el proceso ordenado de pensamiento y percepción, y este constante tumulto de visiones, emociones, intuiciones y recuerdos, tiene el poder de deconstruir las creencias así como los sistemas neuróticos y psicóticos: si somos suficientemente hábiles, podemos crear otros que los sustituya (Yensen, 1998, p.21).

En este caso, los símbolos espirituales con que cada persona se siente identificada durante la ceremonia, tanto porque el guía, el *setting* o ella misma los presente ante ella como los elementos claves para la ejecución de los objetivos trazados en la participación de la actividad, son apropiados y resignificados a partir de una doble influencia: personal y social. Personal porque la experiencia es subjetiva, social porque si bien hubo una elección de estos elementos, es en el grupo, en la conversación con las demás personas, en la dialéctica guía-asistente(s) donde se decide y se acepta cada símbolo como eje de su guía para la terapia, la curación, el autoconocimiento, bienestar psicológico, creatividad, bienestar físico y terapéutico, espiritualidad e incluso, recreativo (Marín y Muñoz, 2022). Desde el estructuralismo biogenético, Laughlin et al., (1990) analizan la apropiación de símbolos y el proceso simbólico como un elemento común a la cultura, la conciencia y el cerebro. El significado del símbolo está influenciado por procesos que se hallan en el seno de la cultura y acoplados a procesos cerebrales a través de una práctica, de forma que gracias a ciertos procesos neurofisiológicos se llega a recrear símbolos y significados. Es así como esta apropiación se da en un ciclo que consiste en tres partes: la primera, una incorporación selectiva de signos y significados tomados del universo simbólico externo, cultural; la segunda, un procesamiento cerebral particular y, finalmente, la construcción y puesta en escena de una conducta aprendida en el medio cultural. Hay un enlazamiento entonces entre ese medio simbólico cultural y la naturaleza neurocognitiva interna, en otras palabras hay por un lado un procesamiento cerebral de cada individuo y, por otro, una conducta tomada y desarrollada en el medio cultural, un ambiente mentalizado, un exocerebro formado por el medio simbólico de la cultura del que cada individuo selecciona y enlaza cognitivamente para la apropiación de los símbolos (Bartra, 2021).

En un segundo momento, hay que recordar que las personas interesadas en este tipo de actividades, llámese chamanismos urbanos o culturas indígenas, gustan también de expresiones propias del New Age en Colombia como el yoga, la meditación, budismo e hinduismo, por mencionar algunas, pasando de una a otra sin ningún tipo de adhesión ni lealtad a una de ellas en específico. Sólo buscan que estas formas contribuyan a un bienestar general y a un desarrollo personal (Sarrazin, 2022), por ello se encuentran actividades ceremoniales donde se combina un ritual de hongos con otros campos del conocimiento, tal como se puede observar en los hallazgos etnográficos. Las personas entonces se adhieren a la creencia de que el bienestar y la salud está

ligada a todas las dimensiones que nos componen, a saber: corporal, mental, emocional y espiritual.

La resignificación entonces es también subjetiva, no sólo porque la elección de los símbolos es personal, o porque hay un desplazamiento de estos símbolos desde su contexto inicial, original si se quiere, hacia el contexto occidental, urbano, para terminar en los anales discursivos de cada persona, sino porque como se vio entre las motivaciones, las personas buscan bienestar psíquico, espiritual, sanar heridas, y hacerle frente a dificultades existenciales e incluso materiales. De esto se infiere que desde su perspectiva no se espera un cambio sustancial en el mundo, sino una transformación personal y subjetiva del sujeto mismo. Aquí nuevamente se observa cómo el New Age teje los hilos que mueven estos grupos de personas y sus comportamientos, pues muestra una espiritualidad resignificada, des-institucionalizada, en busca de potenciar las capacidades de las personas, centrada en el individuo y el amor a sí mismo. Estas ideas se han propagado en las sociedades occidentales, lo que conlleva a una reinterpretación de prácticas, creencias y doctrinas pertenecientes a otras tradiciones y culturas no occidentales, haciendo que sus sistemas simbólicos de espiritualidades se conviertan en materias primas de símbolos, flexibles y maleables, listos para ser adaptados a los intereses del sujeto occidental de la modernidad tardía. Los significados entonces de los símbolos transnacionales, como Ganesha, los animales de poder, los cuatro elementos, las plantas sagradas, los sonidos de tambores y otros instrumentos usados en ceremonias nativas o incluso de los occidentales como los relativos a la religión católica, (Jesús, La Virgen María, El Espíritu Santo) luego del proceso de asimilación en profundidad propiciado por la toma del enteógeno en el ambiente ceremonial, si bien sus significantes siguen siendo los mismos, los conceptos asociados a ellos se adaptan a sus propias necesidades, en otras palabras, ya no poseen más el significado, por lo menos no el completo, que ellos tienen dentro de su propio marco simbólico, tradicional, institucional de occidente, sino uno ya apropiado por la subjetividad de cada persona. “El individuo libre, con su punto de vista personal y único, al acercarse a las diferentes doctrinas del planeta, debe interpretarlas a su manera, construyendo un significado subjetivo, propio e independiente” (Sarrazin, 2022, p.656).

Este fenómeno de resignificación y reapropiación de símbolos espirituales recorre un camino con una contradicción que vale la pena resaltar. En primer lugar este ideal del New Ager de hacerse a un lado de las instituciones y el gusto por ideologías espirituales no occidentales,

permite vislumbrar un proceso de decolonización del pensamiento, pues se aleja de lo implantado por el sistema mundo moderno/colonial, ese que prioriza la evidencia científica por encima de los sistemas de creencias nativos y tradicionales. Desde el transpersonalismo se plantean múltiples argumentos que sostienen la capacidad de promover la decolonialidad mental a que conlleva el consumo de enteógenos de una forma ritualizada, entre ellos está el hecho de la identificación con el mundo mineral, animal y vegetal, siempre que haya un uso ceremonial junto con su “*know how*”, es decir, un saber cómo, trátase de ayahuasca, peyote, cebil y hongos. Además, las experiencias vividas en estos contextos pueden llegar a ser tan extremas que poseen el potencial de derribar muchos de los supuestos naturalizados del paradigma occidental moderno, junto con su episteme colonial que están direccionando(nos) hacia un choque con la naturaleza y sus límites, un ecocidio irreparable, junto con neurosis y adicción escapista; todo esto cuando menos, provocar un cuestionamiento a lo negativo de la modernidad. El transpersonalismo entonces en este sentido tiene el crédito de haber redescubierto para la episteme de la modernidad de occidente la importancia de los sistemas de terapia, espiritualidad y conocimiento de los estados alterados de consciencia a partir de los trabajos etnográficos de distintas figuras académicas e intelectuales (Viegas, 2021).

Los enteógenos y sus normas ceremoniales tradicionales y milenarias tienen el potencial epistémico decolonial, sin embargo, si a la par de esto no se tiene el misterio, el entorno ritual, y la predisposición para una transformación emocional, ese potencial decolonial no alcanza a ser desplegado; en ese caso probablemente el sujeto terminará decantándose por reafirmar sus aspiraciones y presupuestos anclados a la ideología de la modernidad (Viegas, 2021).

Al seguir este camino incluido en la sociedad occidental, estas actividades en su popularización han quedado atravesadas por el campo de relaciones de dominación y mercado propias de la lógica del capitalismo, pues es claro que quienes brindan estas actividades, cobran un valor monetario por ellas, y se vuelve esta, en muchos casos, su principal fuente de ingresos, su campo laboral. Podemos remontarnos al movimiento del potencial humano iniciado en la década de 1960 en Estados Unidos desde su figura más representativa, el psicólogo Abraham Maslow, un movimiento que buscaba potenciar las capacidades del ser humano y superar las limitaciones personales, a través de la resignificación de la espiritualidad en clave de una visión centrada en el individuo y amor a sí mismo (Sarrazin, 2022). A partir de la propagación de estas ideas se ha propiciado la reinterpretación y doctrinas de tradiciones no occidentales, desde el

yoga, la meditación y también los nuevos chamanismos urbanos, apropiándose entonces de diferentes elementos y técnicas no occidentales tanto para satisfacer las necesidades psicológicas y de crisis ontológica de la sociedad moderna, como para acomodarse en la subjetivación e individuación asociadas al giro subjetivo, y en últimas, a la lógica capitalista y extractivista actual. Esto no estaba exento de suceder debido a que este fenómeno fue concebido bajo el cobijo de la modernidad. Y es que como respuesta a las condiciones caóticas de la sociedad actual y a procesos de hibridación cultural, se ha creado una mercantilización de saberes, creencias y prácticas que han llevado a la transformación de una cosmología a un saber mercancía (Caicedo, 2009), a extraer la propiedad intelectual, cognitiva y epistémica que en últimas no se interesa por un diálogo horizontal entre saberes y cosmogonías, entre pueblos de diferentes procedencias, tampoco por entender sus conocimientos en sus propios sistemas simbólicos y contextos, sino simplemente una extracción de ideas que se convierten en materias primas para insertarlas bajo las lógicas de parámetros coloniales (Marín, 2018).

De esta forma, lo que había iniciado como un proceso decolonial, termina por integrarse nuevamente en el ethos de la globalización y el neoliberalismo, ahora no sólo por ese giro subjetivo que tiene la modernidad, o la tardo modernidad, en el que somos todos individuos en busca de nuestra propia realización, centrados en nuestro yo y en nuestro bienestar, sino también por el producto de valor en el que se ha convertido.

Con los pies en el giro subjetivo e individuación de la modernidad tardía, se vislumbran distintas implicaciones a nivel socio-cultural; a saber, una multiplicación en la emergencia de guías espirituales, terapeutas y maestros de ceremonias que toman el lugar de las autoridades establecidas formalmente en las instituciones religiosas, en las que una parte de su público son personas que aspiran a la autonomía y en últimas, a una autogestión espiritual. Esto resalta la ambigüedad en la que se posicionan estos sujetos; y es que a pesar de su búsqueda de emancipación con respecto a las instituciones y el que no haya una imposición por parte de los guías elegidos a seguir, de acuerdo a la motivación que los impulsa a inscribirse en la propuesta, estas figuras descentralizadas fungen como autoridades para con sus clientes, e invitan a consumir además de sus ceremonias, libros y contenido audiovisual de su autoría (Sarrazin, 2022); es una relación libre, sin compromisos ni ataduras, pero con guiños para la permanencia y el consumo. Adicionalmente, esta incorporación del complejo alternativo a la matriz ideológica del New Age resulta en la asociación de la autonomía a la organización de un movimiento en

red, una organización que promueve el contacto horizontal, en contraste con el vertical que plantean las instituciones con armazón jerárquico que concentran gran parte de su información en los niveles superior y transmiten sus doctrinas e ideologías de arriba hacia abajo (Carozzi, 1999). Por ello el contacto y relacionamiento entre las personas que asisten a las ceremonias y en general a estos espacios tiene más cercanía, los lenguajes formales y de excesivo respeto son casi inexistentes y casi se puede asemejar al relacionamiento entre amistades.

7. Conclusiones

Finalmente, luego de todo lo observado y discutido a la luz de la literatura académica y la evidencia etnográfica, algunos puntos se consideran menesteres para su articulación a modo de conclusiones. Y es que el fenómeno del que ha tratado el presente artículo, tiene tanto en su superficie, como en su profundidad, distintos hilos que tejen y dan forma a sus manifestaciones. Como primer aspecto, se observa que la práctica de rituales o ceremonias con similitudes a las ancestrales, ha dejado de ser un evento que se da en un contexto singular, para ser transformado en un hecho global, que ya no se basa meramente en tradición o cultura, sino también en simbolismos, deseos, o curiosidades individuales. Ya no es solamente con el Yajé, que han sido las ceremonias que más han abundado en la práctica en los centros urbanos en la literatura académica y la antropológica, para hablar de nuestro caso, sino que ahora también los hongos psilocibios están tomando mucho protagonismo en actividades tipo ritual, ceremonia y taller, por mencionar algunos.

Lo anterior impulsado por el hecho de que en la actualidad, la comunidad *New Age* y su tendencia a demandar elementos trascendentes provenientes de diferentes orígenes, hace que las sustancias enteógenas se ubiquen en los reflectores y sean elegidos, tanto por las personas que fungen como guías, facilitadores o maestros de ceremonias, como por los asistentes a estas actividades. El componente que hace posible el estado alterado de consciencia, el espiritual y el tradicional de los hongos psilocibios lo convierten en una sustancia que llama mucho la atención para la búsqueda espiritual y terapéutica hoy en día por muchas personas. Estos factores son sólo algunos de tantos que explican la inclusión de prácticas chamánicas y ancestrales en contextos urbanos, pues obedece por un lado a la pérdida del rol de la religión como estructura fundamental productora de sentido, lo que hace que el individuo occidental, en su desencantamiento del mundo por crisis ideológicas, busque refugio y espiritualidad en estas actividades y creencias, y por el otro, a una creciente oferta de propuestas de corte *new age*, catalizado por las redes sociales y la facilidad con que estas propuestas llegan a las personas. Esto último se circunscribe en el proceso de individuación, una de las características del giro subjetivo de la modernidad, consistente en la búsqueda de un “yo auténtico” en donde encontraría sus verdaderos sentimientos, deseos y pensamientos, algo que implica, ontológicamente la noción de que cada uno, como individuo separado puede llegar a descubrir

sus particularidades humanas, viviendo de acuerdo a ellas sin tener que vivir bajo la presión de la imposición de un modelo social, autoritario y tradicional (Sarrazin, 2022).

Las ceremonias están pensadas así por su intención terapéutica y sanadora enfocada en lo espiritual, un elemento tomado de los rituales practicados en las comunidades nativas, algo que se evidencia mucho en las ceremonias urbanas de Yajé (Ronderos, 2009). Si bien los guías y facilitadores no son chamanes o taitas provenientes de sociedades tradicionales, sí son, por lo menos en el campo etnográfico observado, profesionales en alguna ciencia social, humana, o como mínimo, aprendices de taitas y contenidos ancestrales, algo que resta desconfianza a la hora de elegir a estas personas como guías en una ceremonia con enteógenos. Aún cuando el interés económico es visible, pues estas personas hacen de sus actividades una entrada monetaria cuando no principal, sí considerable, a partir de los relatos recogidos de ellos, se evidencia que poseen conocimiento sustentado de lo que hacen, en especial, sobre la importancia de la realización de las ceremonias en marcos ritualizados; en otras palabras, *settings* detalladamente preparados para brindar experiencias lo más cercanamente posible a psicoterapias asistidas o rituales nativos.

Por otra parte, el uso de elementos de estas comunidades permiten un intercambio y una adopción de material cultural y simbólico, catalizado por los estados de alteración de consciencia que generan los hongos psilocibios, y su apertura a niveles profundos de la consciencia donde se llevan a cabo los procesos de adopción, significación y resignificación de símbolos espirituales. A estas ceremonias, las personas que actúan como público, pacientes o asistentes, se dirigen con motivaciones altamente influenciadas por narrativas de la nueva era, en especial aspectos como la búsqueda de la plenitud del ser, el autorreconocimiento, la sacralización del yo, la atracción por elementos de filosofías orientales y medio-orientales, entre otras. Esto hace que al reunirse en el espacio citado para la actividad, personas con gustos, aspiraciones y pensamientos similares formen lazos de solidaridad y cooperación, aspectos que refuerzan la experiencia de forma positiva, pues se sabe, desde la psicoterapia con enteógenos, que la empatía juega un rol fundamental en los procesos de curación psicológica en grupos (Heilman, 2022).

Este escenario se convierte entonces en el lugar donde se da un doble suceso de asimilación de los símbolos y elementos espirituales que guían las ceremonias. Por un lado se tiene un diálogo formado por el círculo guía-asistentes donde se comunican, es decir, se pone en común el abanico simbólico, en el que cada uno lleva a cabo el proceso de resignificación a

partir de: en primer lugar sus motivaciones, aspiraciones, cargas mentales y morales o mejor llamado set; en segundo lugar el entorno, el ambiente, las demás personas que hacen parte del lugar o el *setting*, y finalmente el estado alterado de consciencia.. Por el otro lado se tiene una resignificación de símbolos en el sentido de que estos son en un principio pertenecientes a otras culturas con distintos significados, y la apropiación de estos de manera subjetiva hace que sus representaciones y conceptos viren no sólo a un contexto globalizado y urbano, sino también a un plano individual.

El otro filo de esta espada lo compone la no suficiente atención y guía que estos facilitadores pueden brindar a los asistentes, esto aunado a que la estructura simbólica en que está puesta en escena la ceremonia es muy amplia, subjetiva, dejando un porcentaje muy alto al libre desarrollo del “viaje” por parte de las personas, lo que podría resultar en una disminución de la eficacia simbólica, ergo, la eficacia de la curación quedaría dependiendo considerablemente de la propia persona que busca la terapia. Cómo se mencionó en los resultados y discusión, se debe tener una sólida alianza terapéutica entre el asistente y el guía, algo que también podría llamarse paciente y terapeuta, de modo que los pensamientos problemáticos, los patrones de comportamiento, dificultades psicológicas, desórdenes, traumas y neurosis puedan ser abordadas desde un apropiado acercamiento psicoterapéutico. Aquí es donde el papel del guía cumple un rol similar al de un chamán, curandero o curandera e incluso un psicoterapeuta, pues tiene la tarea de facilitar y apoyar la transformación interna del asistente, para lo que desde un comienzo, debe establecer la intención del paciente en lo que concierne a la búsqueda y a lo que éste espera obtener con su participación en la ceremonia (Heilman, 2022).

En adición a esto, cómo se plantea desde la antropología transpersonal, si se parte de que la eficacia que tienen los rituales con enteógenos está ligada a la vivencia de la experiencia con su estructura simbólica en su propio contexto histórico y social, es necesario que los guías y encargados de estas actividades ceremoniales con finalidad terapéutica conozcan a profundidad el “*know how*” de sus pares nativas; tengan, como se mencionó previamente, un cuidadoso y detallado set y *setting*, de forma que se construyan puentes de empatía entre asistentes y guías, y además, como punto a resaltar desde la corriente transpersonal, se reserven estos espacios para personas maduras e íntegras, tanto pacientes como experimentadores, terapeutas y guías, incluyendo también los representantes indígenas que se desplazan a las urbes para ofrecer estos rituales, pues se corre el peligro de que estas actividades sólo terminen conllevando a la

alimentación del narcisismo, a la fantasía New Age, sectarismos, a una falta de integración de las experiencias, a la promiscuidad psicodélica presente cada vez más en la actualidad, a la búsqueda de resultados inmediatos, y en definitiva al no saber concatenar a la psiquis y a la vida como entes en cambio permanente con la disciplina y el orden que estas ceremonias implican (Viegas, 2021). Este punto es importante ser resaltado porque es una oportunidad para que los guías aprieten esta tuerca suelta y puedan imprimir más rigurosidad en sus ceremonias de modo que los asistentes se sientan más en un *setting* medicinal y menos recreativo, y se desarrolle cada vez más un ambiente de madurez y seriedad. Desde la literatura y lo encontrado etnográficamente, nos encontramos ante un tema con amplio potencial en el contexto de occidente, pero que a la vez requiere de muchos detalles y cuidados para que pueda ser usado y dirigido correctamente. El hecho de tocar las profundidades de la mente humana desde el inconsciente colectivo, símbolos asociados a la espiritualidad, y en general, experiencias basadas en planos terapéuticos, hace imperativo la rigurosidad personal, profesional y científica.

Para terminar, dado que el tema tiene pocas entradas en la literatura académica, sería interesante llevar a cabo una investigación cuya muestra sean estos rituales y ceremonias en un contexto nativo, desde muchos ángulos pero especialmente desde lo simbólico, y así observar las continuidades y discontinuidades de estas ceremonias en contextos urbanos en Colombia, ya que el contenido académico se centra en México pero aun en nuestro país sigue inexplorado. Además, si bien no hizo parte de los objetivos de este proyecto, han empezado a ser más visibles ceremonias y actividades rituales con otras sustancias enteógenas como el hongo *Amanita Muscaria*, por lo que una aproximación a estos desde perspectivas similares a las del presente trabajo, podría poner sobre la mesa material etnográfico para un análisis comparativo de esta emergencia de actividades terapéuticas hoy en día. Del mismo modo, un diseño de investigación centrado en los guías de estas llamadas ceremonias urbanas añadiría más perspectivas de observación a estos actores pues si bien en este trabajo se logró conversar con algunos, al ponerse la lupa sobre ellos, podría observarse con mayor nitidez de dónde vienen estas personas, el por qué terminaron haciendo esto, y en últimas, buscar contribuir a una mejoría en estas potenciales propuestas de terapia alternativa.

Referencias

- Amador, J. (1999). Mito, símbolo y arquetipo en los procesos de formación de la identidad colectiva e individual. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 44(176), 61-99.
- Aparicio Mena, A. J. (2006). El temazcal en la cultura tradicional de salud y en la etnomedicina mesoamericanas. *Revista Gazeta de Antropología*, 22(16), 1-11.
- Atkinson, J. M. (1992). Shamanisms today. *Revista Annual Review of Anthropology, Palo Alto*, 21, 307-330.
- Bartra, R. (2021). *Antropología del cerebro: Conciencia, cultura y libre albedrío*. Fondo de Cultura Económica.
- Boege, E. (1988). *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo Veintiuno.
- Caicedo, A. (2007). Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Revista Nómadas*, 1(26), 15-32.
- Caicedo, A. (2009). Nuevos chamanismos, nueva era. *Revista Universitas humanística*, 1(18), 15-32.
- Carozzi, M. J. (1995). Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales. *Revista Boletín de lecturas sociales y económicas*, 2(5), 19-24.
- Carozzi, M. J. (1999). La autonomía como religión: la nueva era. *Revista Alteridades*, 9(18), 19-38.
- Díaz Cruz, R. (1998). *Archipiélago de rituales: teorías antropológicas del ritual*. Anthropos.
- Doyle, R. (2011). *Darwin's Pharmacy: Sex, Plants, and the Evolution of the Noosphere*. University of Washington Press.
- Durand, G. (2007). *La imaginación simbólica*. Amorrortu Editores España SL.
- Eliade, M. (2001). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. En Ernestina de Champourcin (Ed.)*. Fondo de Cultura Económica.
- Fagetti, A., Mateos Segovia, E., & Reinoso Niche, J. (2023). Cartografía etnográfica del uso ritual y terapéutico de hongos del género *Psilocybe* en México. *Revista Elementos*, (131), 71-82.
- Fericgla, J. M. (1996). *El Hongo y la Génesis de Las Culturas*. La Liebre de Marzo.
- Fericgla, J. M. (1998). *El chamanismo a revisión: de las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Ediciones Abya-Yala.
- Fericgla, J. M. (2003). Las experiencias activadoras de estructuras en el desarrollo individual y de las sociedades. *Revista Cultura y droga*, 8(10), 19-42.
- Flood, G., & Diez de Velasco, F. (1999). *El hinduismo*. Cambridge University Press.

- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Debolsillo.
- Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Goffman, E. (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana (2A ED)*. Amorrortu Editores España SL.
- Gómez, P. (1997). El ritual terapéutico en etnomedicina: Lo empírico y lo simbólico. In F. Checa (Ed.), *La función simbólica de los ritos: rituales y simbolismo en el Mediterráneo* (pp. 315-366). Icaria.
- Gómez, P. (2002). El ritual como forma de adoctrinamiento. *Revista Gazeta de Antropología*, 18.
- González, M., & Hernández, M. (2008). Interpretación de la virtualidad. El conocimiento mediado por espacios de interacción social. *Revista Apertura*, 8(9), 8-20.
- Guber, R. (2019). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.
- Guzmán, G. (2011). El Uso Tradicional De Los Hongos Sagrados. *Revista Etnobiología*, 9(1), 1-21.
- Harner, M. J. (2002). *El viaje del chamán: curación, poder y crecimiento personal* (G. Doore, Ed.). kairós.
- Heilman, J. E. (2022). The History, Legalization, and Potentials of PsilocybinAssisted Psychotherapy. *Revista Journal of Scientific Exploration*, 36(4), 623-640. <https://doi.org/10.31275/20222633>
- Heim, R. (1963). *Les champignons toxiques et hallucinogènes*. Boubée.
- Heizer, R. (1944). Mixtum compositum: The use of narcotic mushrooms by primitive peoples. *Revista Ciba Symposia*, 5(2), 1713-1716.
- Hofmann, A. (1997). *LSD: cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*. Gedisa.
- Incháustegui, C. (1994). *La mesa de plata: cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Jung, C. G. (1962). *Simbología del espíritu: estudio sobre fenomenología psíquica*. Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. G. (1999). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Seix Barral.
- Jung, C. G. (2011). *Tipos psicológicos*. Editora Vozes.
- Laughlin, C. D. (1994). Transpersonal Anthropology, Then and Now. *Transpersonal Review*, 1(1), 7-10.
- Laughlin, C. D., McManus, J., & D'Aquili, E. G. (1990). *Brain, Symbol & Experience: Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*. New Science Library.

- Leary, T., Metzner, R., & Alpert, R. (2022). *La experiencia psicodélica: Un manual basado en El libro tibetano de los muertos*. Ediciones Obelisco.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Paidós.
- Lipp, F. (1997). Mixe Concepts and Uses of Entheogenic Mushrooms. In *Thomas J. Riedlinger (Ed.) The Sacred Mushroom Seeker: Tributes to R. Gordon. Wasson* (pp. 151-159). Inner Traditions.
- Lotman, I. (1993). El símbolo en el sistema de la cultura. *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, (9), 47-60.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas* (D. Gutiérrez Martínez, Trans.). Siglo XXI Ediciones.
- Marín, A. (2018). Yajé, chamanismo Kamëntsá y nuevos chamanismos urbanos: mitopoiesis y decolonización. *Revista Cultura y Droga*, 23(26), 67- 96. 10.17151/culdr.2018.23.26.5
- Marín, A., & Muñoz, D. L. (2022). Consumo contemporáneo de enteógenos en Medellín y el Valle de Aburrá (Colombia): contextos sociales y motivaciones subjetivas. *Revista Cultura y Droga*, 27(33), 62-84.
- Martinez, M. (2006). La investigación cualitativa: Síntesis conceptual. *Revista IPSI*, 9(1), 123 - 146.
- Marulanda, T., & Rico, C. (2003). *Resignificación de la identidad mediante el consumo de Yajé* [Tesis de Maestría] Universidad de Manizales. Repositorio institucional Universidad de Caldas.
- McKenna, T. (1993). *El manjar de los dioses: la búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal: una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*. Paidós.
- Mejía, L. (2012). *El yagé en la ciudad. Experiencias con tres taitas de Putumayo en Medellín* [Tesis de pregrado]. Universidad de Antioquia.
- Miller, W. S. (1966). El tonalámatl mixe y los hongos sagrados. *Summa anthropologica: En homenaje a Roberto J. Weitlaner*, 317-328. <https://mexico.sil.org/es/resources/archives/833>
- Minero, F. (2013). *Naturaleza-Sociedad Reflexiones desde la complejidad Conde Flores A et al.* (Ed.). México: UAT.
- Panikkar, R. (2018). *Misterio y hermenéutica IX : mito, símbolo, rito I*. Herder Editorial.
- Piña, S. (2019). Turismo y chamanismo, dos mundos imbricados: el caso de Huautla de Jiménez, Oaxaca. *Revista Cuicuilco revista de ciencias antropológicas*, 26(75), 43-66.
- Quiceno, N., García, A., & Salazar, S. (2001). El yagé en la ciudad: aspectos del ritual del yagé en Medellín. *Revista Cultura y Droga*, 6(7), 263–281.
- Ravicz, R. (1965). *Organización Social de los Mixtecos*. Instituto Nacional Indigenista.

- Renau, V., Oberst, U., & Carbonell, X. (2013). Construcción de la identidad a través de las redes sociales online: una mirada desde el construccionismo social. *Revista Anuario de Psicología*, 43(2), 159-170.
- Rodriguez, J. (2012). Plantas y hongos alucinógenos. Reflexiones sobre su rol en la evolución humana. *Revista Reflexiones*, 91(2), 9-32.
- Ronderos, J. (2009). Rituales del yagé en zonas urbanas del eje cafetero. *Revista Cultura y droga*, 14(16), 119 - 140.
- Rubel, A., & Gettelfinger-Krejci, J. (1976). The use of Hallucinogenic Mushrooms for Diagnostic Purposes among some Highland Chinantecs. *Revista Economic Botany*, (30), 235-248.
- Rubia, F. J. (2015). *El cerebro espiritual*. Fragmenta.
- Sarrazin, J. (2012). New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 139-162.
- Sarrazin, J. P. (2022). Espiritualidad y chamanismo: Rituales de ayahuasca bajo el giro subjetivo en Colombia. *Revista Latin American Research Review*, 57(3), 646–661.
- Saussure, F. d. (2005). *Curso de lingüística general* (A. Sechehaye, A. Riedlinger, & C. Bally, Eds.). Losada.
- Schultes, R. (1937). Peyote and plants used in the peyote ceremony. *Harvard Botanical Museum Leaflets*, 4(8), 136-137.
- Schultes, R., & Bright, A. (1985). Antiguos pectorales de oro: ¿representaciones de hongos? *Revista Boletín Cultural y Bibliográfico*, 22(5), 3-16.
- Schultes, R. E., & Raffauf, R. F. (1994). *El bejuco del alma: los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Schultes, R. E., Rätsch, C., & Hofmann, A. (1993). *Plantas de los Dioses: Origenes Alucinógenos*. Fondo de Cultura Económica.
- Serrano, D. (2009). Psilocibina. Perspectiva histórica, farmacológica e investigaciones actuales autorizadas. *Revista Cultura y droga*, 14(16), 165 - 188.
- Suaste Larrea, R. (1993). *Permanencia del sistema curativo chamánico en una zona de reacomodo informal en la Mazateca Baja* [Tesis de Licenciatura en Antropología Social]. UAM-I.
- Torres, C. (2004). Los colgantes Darién: ¿evidencia para el uso de hongos visionarios en los andes septentrionales. *Revista Cultura y Droga*, 9(11), 47 - 62.
- Turner, V. W. (1999). *La Selva de Los Símbolos*. Siglo Veintiuno.
- Uribe, C. (2008). El yagé, el purgatorio y la farándula. *Revista Antípoda*, 1(6), 113 - 131.
- Velandia, C., Galindo, L., & Mateus, K. (2008). Micolatría en la Iconografía Prehispánica de América del Sur. *International Journal of South American Archaeology*, (3).

-
- Viegas, D. R. (2021). *Transpersonalismo y decolonialidad: Espiritualidad, chamanismo y modernidad*. Editorial Biblos.
- Villanueva, R. (2010). Chamanismo mazateco. Un acercamiento al ‘otro mundo’ de los chota shinée. En A. Fagetti (Ed.), *Iniciaciones, trances, sueños: investigaciones sobre el chamanismo en México* (p. 349-367). Plaza y Valdés ICSyH-BUAP.
- Walther, J. B. (2007). Autorrepresentación selectiva en medios de comunicación virtuales: Dimensiones hiperpersonales tecnológicas, lingüísticas y cognitivas. *Revista Computers in Human Behavior*, (23), 2538 - 2557.
- Wasson, R. G. (1983). *El hongo maravilloso Teonanácatl: micolatría en Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica.
- Whyte, W. F. (2012). *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. University of Chicago Press.
- Yensen, R. (1998). *Hacia una medicina psiquedélica: reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia*. Los Libros de la Liebre de Marzo.
- Zarzuri, R. (2000). Notas para una aproximación teórica a nuevas culturas juveniles: las tribus urbanas. *Revista Última década*, 8(13), 81-96.