

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA



TESIS

**PERCEPCIÓN SOBRE LOS ENTEÓGENOS EN LOS CÍRCULOS
DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL DE LA CIUDAD DE CUSCO,
2024**

PRESENTADA POR:

Bach. Alejandra Kigali Calero Tupayachi

Bach. Valeria Arredondo Navarro

**PARA OPTAR AL TÍTULO
PROFESIONAL DE LICENCIADA EN
ANTROPOLOGÍA**

ASESOR:

Dr. Jesús Washington Rozas Álvarez

CUSCO-PERÚ

2024

INFORME DE ORIGINALIDAD

(Aprobado por Resolución Nro.CU-303-2020-UNSAAC)

El que suscribe, **Asesor** del trabajo de investigación/tesis titulada: Percepción sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024

presentado por: Alejandra Kigali Cabro Turayachi con DNI Nro.: 72137890 presentado por: Valeria Arredondo Navarro con DNI Nro.: 74051833 para optar el título profesional/grado académico de Licenciada en

Antropología

Informo que el trabajo de investigación ha sido sometido a revisión por 2 veces, mediante el Software Antiplagio, conforme al Art. 6° del **Reglamento para Uso de Sistema Antiplagio de la UNSAAC** y de la evaluación de originalidad se tiene un porcentaje de 8 %.

Evaluación y acciones del reporte de coincidencia para trabajos de investigación conducentes a grado académico o título profesional, tesis

Porcentaje	Evaluación y Acciones	Marque con una (X)
Del 1 al 10%	No se considera plagio.	X
Del 11 al 30 %	Devolver al usuario para las correcciones.	
Mayor a 31%	El responsable de la revisión del documento emite un informe al inmediato jerárquico, quien a su vez eleva el informe a la autoridad académica para que tome las acciones correspondientes. Sin perjuicio de las sanciones administrativas que correspondan de acuerdo a Ley.	

Por tanto, en mi condición de asesor, firmo el presente informe en señal de conformidad y **adjunto** la primera página del reporte del Sistema Antiplagio.

Cusco, 25 de Julio de 2024



Firma

Post firma Jesus Washington Rozas Alvarez

Nro. de DNI 23810390

ORCID del Asesor 0000-0002-0523-9008

Se adjunta:

1. Reporte generado por el Sistema Antiplagio.
2. Enlace del Reporte Generado por el Sistema Antiplagio: oid: 27259-364562932

NOMBRE DEL TRABAJO

TESIS- versión final.pdf PERCEPCIÓN SOBRE LOS ENTEÓGENOS EN LOS CÍRCULOS DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL DE

AUTOR

Alejandra Kigali Calero Tupaya Valeria Arredondo Navarro

RECUENTO DE PALABRAS

67660 Words

RECUENTO DE CARACTERES

381426 Characters

RECUENTO DE PÁGINAS

208 Pages

TAMAÑO DEL ARCHIVO

3.1MB

FECHA DE ENTREGA

Jul 1, 2024 11:21 AM GMT-5

FECHA DEL INFORME

Jul 1, 2024 11:25 AM GMT-5**● 8% de similitud general**

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para cada base de datos.

- 7% Base de datos de Internet
- Base de datos de Crossref
- 1% Base de datos de publicaciones
- Base de datos de contenido publicado de Crossref

● Excluir del Reporte de Similitud

- Base de datos de trabajos entregados
- Material citado
- Material bibliográfico
- Coincidencia baja (menos de 8 palabras)

Si las ventanas de la percepción estuviesen limpias,
cada cosa aparecería al hombre como es, infinita.

Pero el hombre se ha recluso hasta no ver las
cosas, sino a través de las aberturas de su caverna.

William Blake (1790)

Dedicatoria

A Christian, mi amado papá, por ser mi guía y sostén. Tu sabiduría ha sido fundamental en mi camino hacia este logro. Mi agradecimiento eterno por inspirarme con tu fuerza y por alentarme a perseguir mis sueños con determinación. A Sara, mi querida mamá, por su acompañamiento constante y su ayuda incondicional. Te agradezco profundamente por aligerar mis cargas con tu amor y apoyo inquebrantables. A Chanin y Micaela, mis pequeñas hermanas, compañeras fieles en esta travesía llamada vida, gracias por ser mi refugio en la tormenta y el remanso donde he encontrado paz y felicidad. A Mamá Ruth, cuyo aliento constante ha sido un refugio seguro en mi trayecto, inspirándome siempre a perseguir mis sueños con determinación. A Mario, mi abuelo, aunque ya no esté físicamente, su legado perdura en cada una de mis acciones. Hubiera deseado que pudieras ser testigo de este triunfo. A Roberto, mi tío, cuya alegría ha iluminado momentos de mi vida y cuyos consejos me han orientado en distintas etapas de mi camino.

Alejandra

A mis queridos padres, mi fuente de orgullo y amor incondicional. En su ternura hallé fortaleza para mi travesía por la vida. A mi amado papá, Fred, cuyo espíritu aventurero ha abierto mis ojos a un mundo sin límites y llenado mi existencia con la riqueza del arte y el legado de nuestra estirpe. Eres y serás mi eterno compañero de aventuras. A mi dulce mamá Olga Angélica, cuyo amor ha teñido mi vida de amarillo, permitiéndome volar hacia los horizontes del destino y enseñándome que el amor es la esencia más preciosa; te agradezco por ser mi pilar y ser mi mejor amiga. A mis queridos hermanos, Joaquín y Luciana, cuya presencia es fuente inagotable de alegría y el abrazo firme en los días oscuros. A mamá Michi y a la tía Denia, mi gratitud infinita por su cariño incondicional, su apoyo constante y por deleitarnos con sus exquisitas creaciones culinarias. A Manuela y Alicia, mis bisabuelas, cuyas historias me han dado una nueva perspectiva y propósito de vida, vuestra memoria vive en mí. Finalmente, a mis mejores amigos, quienes colorean mis días, gracias por ser parte esencial de mí.

Valeria

Agradecimientos

Con profundo respeto a las plantas maestras, cuya sabiduría ancestral ha fluido a través de nuestras palabras, abriéndonos los ojos a nuevos horizontes de comprensión.

A nuestras amadas familias, faros de luz en la oscuridad y puerto seguro en la tempestad, les brindamos nuestro más profundo agradecimiento por ser el ancla que sostiene nuestro barco en el vasto océano de la vida. A ustedes, pilares de nuestra existencia, por cada gesto de amor, por cada abrazo reconfortante, los honramos con gratitud eterna, pues son la esencia misma de la bondad en un mundo de desafíos.

A la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), institución a la que estamos profundamente agradecidas por el invaluable regalo del conocimiento que nos ha otorgado y por haber sido el escenario donde floreció nuestra amistad y compromiso compartido con la antropología.

A la antropología, noble y enriquecedora disciplina que, nos ha enseñado que, en cada símbolo, encontramos reflejada nuestra propia humanidad; recordándonos que somos parte de un crisol de tradiciones y creencias. Gracias por abrirnos las puertas a un mundo de diversidad cultural y por desafiarnos a cuestionar nuestras percepciones.

Al Dr. Jorge Luis Rojas Runciman, maestro y amigo, nuestro más profundo agradecimiento por su invaluable guía y apoyo a lo largo de este arduo pero gratificante camino de investigación. Su compromiso con nuestra formación y su generosidad al compartir tus conocimientos, han dejado una huella indeleble en nuestra trayectoria como investigadoras nacientes.

Al Dr. Jesús Washington Rozas Álvarez, nuestro asesor, quien con su paciencia infinita y aguda inteligencia ha sido pilar fundamental en este proceso. Su influencia perdurará en nuestro trabajo y vidas más allá de estas páginas.

A los profesores que han dejado una huella significativa en nuestro desarrollo académico. Su dedicación y pasión por la antropología han sido una inspiración constante.

A los colaboradores, cuya participación es el corazón de esta investigación. Valoramos profundamente el valioso aporte de aquellos que generosamente compartieron con nosotras su visión de la vida y las plantas maestras. A través de sus relatos, hemos adquirido una comprensión más profunda del corazón humano y explorado un poco de la

profundidad de la espiritualidad. Cada momento compartido ha sido una oportunidad para aprender y encontrar inspiración, dejando una marca perdurable en nuestro trabajo y vidas. Deseamos que su contribución continúe inspirando a otros y siga siendo compartida en el camino del conocimiento.

A Bruno y Hugo, por su apoyo constante y su amor inquebrantable, que nos han sostenido en los momentos de duda y dificultad. Nos sentimos verdaderamente bendecidas por tenerlos en nuestras vidas. Compartir cada momento a su lado ha sido un regalo invaluable, lleno de amor, apoyo y comprensión. Gracias por estar ahí para nosotras.

A nuestros amigos, cómplices de risas y abrazos, quienes han llenado de color y alegría cada etapa de este camino. Gracias por ser nuestra fuente inagotable de apoyo y por estar siempre listos para celebrar los triunfos y superar los desafíos juntos.

Índice

Dedicatoria.....	3
Agradecimientos.....	4
Resumen	12
Abstract.....	13
Introducción.....	14
Capítulo I. Aspectos teóricos y metodológicos	17
1.1 Planteamiento del problema	17
1.1.1 Descripción del problema.....	17
1.1.2 Pregunta general	20
1.1.3 Preguntas específicas.....	20
1.2 Objetivos.....	20
1.2.1 Objetivo general	20
1.2.2 Objetivos específicos.....	20
1.3 Hipótesis.....	20
1.3.1 Hipótesis general	20
1.3.2 Hipótesis específicas.....	21
1.4 Matriz de consistencia	22
1.5 Justificación.....	25
1.6 Marco teórico.....	26
1.6.1 Bases teóricas	26
1.6.2 Enteógenos.....	27
1.6.3 Modernidad.....	36
1.6.4 Performance.....	41
1.6.5 Discurso.....	43
1.7 Estado del arte	46
1.8 Marco conceptual	54
1.9 Marco metodológico.....	56
1.9.1 Delimitaciones de la investigación.....	56
1.9.2 Enfoque de investigación.....	57
1.9.3 Tipo de investigación.....	57
1.9.4 Nivel de investigación	57
1.9.5 Diseño de la investigación.....	58

1.9.6	Método de la investigación.....	58
1.9.7	Población y muestra.....	59
1.9.8	Unidad de observación y análisis	62
1.9.9	Técnicas de recolección de datos.....	62
1.9.10	Instrumentos de recolección de datos.....	63
1.9.11	Técnicas de procesamiento y análisis de datos.....	63
1.9.12	Notas de la investigación.....	65
Capítulo II. Características del área de estudio y de la población.....		71
2.1	Ubicación del estudio	71
2.1.1	Ubicación política.....	71
2.1.2	Ubicación geográfica.....	72
2.2	Aspectos demográficos.....	73
2.3	Aspectos económicos	74
2.3.1	Industria y manufactura.....	74
2.3.2	Comercio	74
2.3.3	Turismo.....	74
2.4	Aspectos sociales.....	75
2.4.1	Educación	75
2.4.2	Salud.....	76
2.4.3	Etnicidad.....	76
2.5	Aspectos culturales.....	77
2.5.1	Religión	77
2.5.2	Idioma.....	77
2.5.3	Historia y tradición.....	78
2.5.4	Patrimonio material	80
2.5.5	Patrimonio inmaterial	80
2.6	Características de la población.....	81
2.6.1	Escuela Apukuna	81
2.6.2	Círculo de exploración espiritual A (CEEA)	88
2.6.3	Círculo de exploración espiritual B (CEEB).....	91
Capítulo III. Discurso sobre los enteógenos.....		95
3.1	Conceptualización de los enteógenos.....	95
3.1.1	El San Pedro	95

3.1.2	La ayahuasca.....	101
3.1.3	Otros enteógenos	107
3.2	Construcción de imaginarios espaciales.....	108
3.2.1	Significación cultural de la ciudad de Cusco.....	109
3.2.2	Significación de los apus y wakas	111
3.2.3	Significación del Valle Sagrado de Cusco.....	113
3.3	Narrativas espirituales sobre los enteógenos.....	115
3.3.1	Los estados acrecentados de conciencia.....	117
3.3.2	La búsqueda de conexión con lo sagrado	121
3.3.3	La búsqueda de la transformación personal	126
3.4	Narrativas terapéuticas sobre los enteógenos	130
3.4.1	Concepción de las enfermedades.....	130
3.4.2	Percepción sobre el potencial terapéutico de los enteógenos.....	133
3.5	Difusión del discurso sobre los enteógenos.....	138
3.5.1	Interacción directa entre los colaboradores	139
3.5.2	Espacios digitales	141
3.5.3	Perspectiva subjetiva sobre el incremento de la difusión del discurso sobre los enteógenos.....	144
Capítulo IV.	Prácticas realizadas con enteógenos.....	147
4.1	Rituales contemporáneos con enteógenos	147
4.1.1	Ritual del San Pedro	148
4.1.2	Ritual de la ayahuasca	158
4.2	Sesiones terapéuticas con enteógenos	167
	Discusión de los resultados.....	171
	Conclusiones.....	176
	Recomendaciones	178
	Referencias	180
	Anexos.....	191

Índice de tablas

Tabla 1. Matriz de consistencia.....	22
Tabla 2. Población.....	59
Tabla 3. Muestra	61
Tabla 4. Unidad de observación y análisis.....	62
Tabla 5. Evidencias del uso del San Pedro en el periodo prehispánico	97
Tabla 6. Manifestaciones de la conexión con lo sagrado a través de los enteógenos según los colaboradores.....	123
Tabla 7. Experiencias de transformación personal de los colaboradores a través de los enteógenos	127
Tabla 8. Experiencias de terapia y sanación de los colaboradores a través de los enteógenos	135
Tabla 9. Perspectiva de los colaboradores sobre el incremento de la difusión del discurso sobre los enteógenos.....	145
Tabla 10. Estructura ritual del San Pedro	149
Tabla 11. Estructura ritual de la ayahuasca.....	159

Índice de figuras

Figura 1. Ubicación política del departamento y provincia de Cusco.....	71
Figura 2. Ubicación política de los distritos de Cusco, Wánchaq y San Sebastián.....	72
Figura 3. Ubicación geográfica de la ciudad de Cusco	73
Figura 4. Organización social de la Escuela Apukuna	86
Figura 5. Organización social del círculo de exploración espiritual A.....	90
Figura 6. Organización social del Círculo de Exploración Espiritual B	93
Figura 7. Perspectiva de los colaboradores sobre el San Pedro	101
Figura 8. Perspectiva de los colaboradores sobre la ayahuasca	106
Figura 9. Características de los estados acrecentados de conciencia según los colaboradores.....	120
Figura 10. Búsqueda de conexión con lo sagrado para los colaboradores a través de los enteógenos	125
Figura 11. Búsqueda de la transformación personal de los colaboradores a través de los enteógenos	129
Figura 12. Concepción de las enfermedades	133
Figura 13. Perspectivas del potencial terapéutico de los enteógenos.....	137
Figura 14. Ritual de San Pedro.....	152
Figura 15. Guía administrando el brebaje de San Pedro	154
Figura 16. San Pedro en proceso de cocción.....	155
Figura 17. Instrumentos musicales para el ritual de San Pedro.....	156
Figura 18 Altar en ritual de San Pedro	157
Figura 19. Ritual de ayahuasca.....	163
Figura 20. Guía administrando brebaje de ayahuasca.....	164
Figura 21. Planta de ayahuasca	165
Figura 22. Instrumentos para el ritual de ayahuasca	166
Figura 23. El altar de un guía en ritual de ayahuasca.....	167
Figura 24. Tratamiento de enfermedades con enteógenos.....	170

Índice de anexos

Anexo 1. Registro de colaboradores entrevistados.....	191
Anexo 2. Guía de entrevista a los guías de los círculos de exploración espiritual	195
Anexo 3. Guía de entrevista a los estudiantes de los círculos de exploración espiritual	197
Anexo 4. Guía de entrevista a los participantes en los rituales con enteógenos en los círculos de exploración espiritual	199
Anexo 5. Guía de observación.....	201
Anexo 6. Codificación.....	203
Anexo 7. Cactus San Pedro en floración.....	205
Anexo 8. Especies del cactus San Pedro: Echinopsis Pachanoi y Echinopsis Peruviana	205
Anexo 9. Ayahuasca y chacruna.....	206
Anexo 10. Preparación del rapé para su insuflación	206
Anexo 11. Caminata en ceremonia de San Pedro.....	206
Anexo 12. Cocción de San Pedro	207
Anexo 13. Fogata en ceremonia de San Pedro	207
Anexo 14. Colaborando en una ceremonia de San Pedro.....	207
Anexo 15. Observación participante en ceremonia de ayahuasca.....	208
Anexo 16. Primer dictamen de tesis	209
Anexo 17. Segundo dictamen de tesis	210
Anexo 18. Presupuesto	211
Anexo 19. Cronograma.....	212

Resumen

La presente investigación explora las percepciones en torno a los enteógenos dentro de los círculos de exploración espiritual (CEE) de la ciudad del Cusco. En esa medida, y a través de un enfoque etnográfico y fenomenológico, se busca desentrañar la compleja trama de significados y experiencias que envuelven el uso de estas sustancias en el contexto sociocultural contemporáneo.

Para ello, el estudio se enmarca en la corriente del interpretativismo, al reconocer que la cultura constituye una red de significados que debe considerarse como un objeto de interpretación. Desde esta perspectiva, se analizan los discursos y prácticas relacionadas con los enteógenos, los cuales se interpretan como actos performativos que construyen y reflejan las realidades sociales.

A través de una inmersión profunda en los CEE, se revelan las diversas narrativas que confluyen alrededor de los enteógenos. Estas narrativas amalgaman elementos tradicionales y modernos, legitimando su uso mediante una síntesis de saberes ancestrales, conocimientos científicos y búsquedas espirituales contemporáneas.

Asimismo, se describen las prácticas rituales que involucran el uso de enteógenos, las cuales abarcan desde ceremonias arraigadas en tradiciones indígenas hasta enfoques terapéuticos adaptados a las necesidades actuales.

En ese orden de ideas, los hallazgos de esta investigación contribuyen a la comprensión de la evolución de las percepciones y usos de los enteógenos en la sociedad contemporánea. Como resultado, se revela una dinámica de adaptación continua, donde se busca preservar las tradiciones ancestrales, mientras se incorporan innovaciones espirituales y terapéuticas. En tal sentido, este estudio enriquece el *corpus* de conocimiento sobre las dimensiones socioculturales alrededor de las prácticas enteogénicas; de esta manera, se resalta su complejidad y riqueza en el contexto específico de la ciudad del Cusco.

Palabras clave: enteógenos, percepciones, círculos de exploración espiritual, discursos, prácticas con enteógenos.

Abstract

The present research explores the beliefs and practices surrounding entheogens within the circles of spiritual exploration in the city of Cusco. Through an ethnographic and phenomenological approach, the aim is to unravel the complex web of meanings and experiences that surround the use of these substances in contemporary sociocultural contexts.

The study is framed within the interpretivist paradigm, recognizing that culture is a network of meanings subject to interpretation. From this perspective, discourses and practices related to entheogens are analyzed, understood as performative acts that construct and reflect social realities.

Through deep immersion in circles of spiritual exploration, the diverse narratives that converge around entheogens are revealed. These narratives blend traditional and modern elements, legitimizing their use through a synthesis of ancestral knowledge, scientific understanding, and contemporary spiritual quests.

Additionally, the ritual practices involving the use of entheogens are described, ranging from ceremonies rooted in indigenous traditions to therapeutic approaches adapted to current needs.

The findings of this research contribute to the understanding of the evolution of beliefs and uses of entheogens in contemporary society. They reveal a dynamic of continuous adaptation, where efforts are made to preserve ancestral traditions while incorporating spiritual and therapeutic innovations. This study enriches our understanding of the sociocultural dimensions of entheogenic practices, highlighting their complexity and richness in the specific context of Cusco.

Keywords: Entheogens, beliefs, circles of spiritual exploration, discourses, entheogenic practice

Introducción

Durante milenios, los enteógenos han sido fundamentales para una variedad de contextos ceremoniales y rituales entre diversas culturas indígenas, debido a la estimación esencial que poseen para las prácticas espirituales y sagradas. A lo largo del tiempo, han experimentado una evolución y expansión notables en su función y percepción sociocultural. Asimismo, estas sustancias, mayormente de origen vegetal y animal, inicialmente circunscritas a prácticas chamánicas y espirituales dentro de cosmovisiones y tradiciones milenarias, han trascendido sus contextos originales para integrarse en nuevos ámbitos de la sociedad contemporánea. En este proceso, adquirieron nuevos significados y aplicaciones que reflejan las inquietudes, necesidades y perspectivas propias de la modernidad.

En ese sentido, su uso se ha extendido hacia áreas terapéuticas y de crecimiento personal, por lo que se han transformado en instrumentos para la exploración de la conciencia, la introspección y la sanación emocional. En consecuencia, este fenómeno de adaptación y reinterpretación de los enteógenos en el mundo moderno no solo pone de manifiesto su versatilidad y capacidad de trascender sus contextos originarios, sino que también refleja una evolución cultural y espiritual en curso, al desafiar paradigmas establecidos y abrir nuevas vías de exploración y comprensión de la experiencia humana, lo que resulta fundamental para el estudio antropológico de las complejas interacciones entre tradiciones ancestrales, corrientes culturales emergentes y necesidades espirituales del ser humano moderno.

Al considerar lo mencionado, esta investigación tuvo como objetivo explorar y comprender la percepción de los enteógenos dentro de los CEE en la ciudad de Cusco. Para ello, se profundizó en cómo estas sustancias se perciben, interpretan y utilizan en un contexto específico. En ese sentido, se analizó el discurso construido en torno a los enteógenos y, en esa medida, se describieron las prácticas realizadas dentro de estos círculos, con el fin de proporcionar una visión integral de esta dinámica sociocultural emergente.

Para el desarrollo cabal de este trabajo, se dividió la estructura del texto en cuatro capítulos. En lo que respecta al Capítulo I, se estableció de manera detallada el marco teórico y metodológico que orientó la investigación realizada. En esta sección, se planteó y delimitó con precisión el problema de estudio abordado, al especificar su relevancia y

los interrogantes que se persiguieron responder. Asimismo, se definieron los objetivos generales y específicos que orientan el trabajo, así como las hipótesis iniciales que se buscaron corroborar o refutar a través de la indagación. Acto seguido, se expuso una sólida justificación que fundamenta la importancia y pertinencia del estudio, al destacar su contribución en el campo de conocimiento y la comprensión del fenómeno analizado. Adicionalmente, se presentó de forma exhaustiva las bases teóricas y los enfoques conceptuales que sustentan el análisis, al brindar un sólido respaldo académico a la investigación. Por otro lado, se delimitan con claridad los aspectos espaciales, temporales y sociales que enmarcan el estudio, definiendo el alcance y las condiciones específicas en las que se desarrolla. Finalmente, se describió de manera pormenorizada el enfoque metodológico adoptado, por lo que se detalló el tipo, el nivel, el diseño y el método empleados, así como las técnicas e instrumentos utilizados para la recolección y análisis de datos.

En el Capítulo II, se proporcionó un panorama general del ámbito de estudio, mediante la descripción de las características geográficas, demográficas, económicas, sociales y culturales de la ciudad de Cusco, lugar donde se desarrolló la investigación. Esto permitió contextualizar adecuadamente el escenario en el cual se enmarcó el fenómeno analizado, debido a que suministró información relevante sobre su entorno y las particularidades del caso. De igual modo, se caracterizó a profundidad a los colaboradores de la investigación, como son la Escuela Apukuna y los círculos de exploración espiritual A y B, al detallar su estructura organizativa, objetivos, actividades, así como el perfil social y las motivaciones de sus integrantes. De esta manera, se obtuvo una comprensión integral de los actores involucrados en el estudio y su relevancia dentro de este.

Con respecto al Capítulo III, se abordó el discurso en torno a los enteógenos, a través de la exploración prolija de su conceptualización desde diferentes perspectivas y enfoques teóricos. En esa medida, se analizaron los diversos imaginarios espaciales que los rodean, así como las narrativas espirituales y terapéuticas asociadas a su uso; de este modo, se resaltaron las representaciones simbólicas, creencias y significados que se les atribuyen. Asimismo, se examinó la difusión de este discurso a partir de interacciones directas, así como en espacios digitales, donde se subrayaron los canales y las estrategias de comunicación empleados.

Finalmente, en el Capítulo IV, la atención se centró en las prácticas realizadas con enteógenos. En ese sentido, se describió de manera detallada los rituales contemporáneos del San Pedro y la ayahuasca (enteógenos más relevantes dentro del contexto estudiado), sus fases, dinámicas y elementos involucrados, tales como la preparación, la ingesta, las experiencias vivenciadas y los procesos de integración posteriores. Se profundizó en las técnicas y protocolos empleados, así como en el rol de los miembros de los CEE. Además, se abordaron las sesiones terapéuticas y el tratamiento de diversas enfermedades físicas y psicológicas con estas sustancias, mediante el análisis de los enfoques, metodologías y resultados obtenidos.

En la sección final, se entabló una discusión crítica de los resultados obtenidos, contrastándolos con los hallazgos de otras investigaciones precedentes en el campo, con el fin de resaltar las convergencias y divergencias existentes. Posteriormente, se expusieron las conclusiones derivadas del estudio, al resaltar los aspectos más trascendentales que puedan desprenderse de ellas. Acto seguido, se formularon las recomendaciones fundamentadas en los hallazgos, orientadas a profundizar el conocimiento y la comprensión de la temática abordada, así como a potenciar futuras líneas de investigación. Finalmente, se adjuntaron los anexos pertinentes, los cuales complementaron y respaldaron la información presentada a lo largo del estudio, lo que brindó una mayor solidez y rigurosidad al trabajo realizado.

Capítulo I

Aspectos teóricos y metodológicos

1.1 Planteamiento del problema

1.1.1 Descripción del problema

Los enteógenos, según Ott (2018), son un grupo de sustancias que contienen moléculas psicoactivas que al ser ingeridas producen estados acrecentados de conciencia, como cambios en la percepción de la realidad, el pensamiento y el estado de ánimo, a menudo descritos como experiencias místicas y espirituales. El término fue propuesto por un grupo de filósofos y etnobotánicos para reemplazar terminologías como “alucinógeno” y “psicotomimético”, por poseer connotaciones negativas y estrictamente médicas, y poder enfatizar la naturaleza sagrada de estas. Es así que, Ruck et al. (1979) definen a los enteógenos como “sustancias que provocan la experiencia de Dios” ya que, en un sentido más amplio, el término puede aplicarse a otras sustancias que generen alteraciones similares en la conciencia, incluso si no están necesariamente vinculadas a prácticas religiosas o rituales específicos.

Estas sustancias tienen su origen en fuentes vegetales, animales, minerales e incluso pueden incluir compuestos sintéticos. En el caso de las tres primeras categorías, abarcan un amplio espectro de variedades que han sido parte integral de la experiencia humana durante milenios, desempeñando un papel relevante en la configuración evolutiva de diversas culturas, tanto tradicionales como modernas. Ejemplos de esos enteógenos incluyen el peyote, el cactus San Pedro, la ayahuasca, los hongos psilocibios, el rapé, entre otros; los cuales han sido conocidos por su capacidad para generar estados acrecentados de conciencia a menudo de carácter espiritual. Schultes y Hofmann (2000) expresan que, el estado alterado de la conciencia que se lograba, se caracterizaba por una desorientación del tiempo y espacio, sensación de éxtasis y paz interior, alucinaciones de colores, tendencia a la introspección y un sentimiento de unión con la naturaleza y las divinidades.

Si bien en sus inicios, los enteógenos estuvieron relacionados estrictamente a prácticas rituales y espirituales tradicionales, su actual evolución los ha convertido en elementos de interés en contextos mucho más amplios. Esta evolución ha dado lugar a nuevas dinámicas sociales y culturales, vinculando los enteógenos a contextos terapéuticos

alternativos para abordar problemas mentales, estrés postraumático y adicciones; integrándolos en nuevas prácticas chamánicas que buscan adaptarse a la cultura contemporánea; e incluso, adaptándolos a propósitos recreativos y lúdicos, posiblemente en espacios "underground" o artísticos. Este amplio espectro de aplicaciones refleja la versatilidad en la percepción y el uso de los enteógenos en la sociedad actual.

La comprensión de la evolución de los enteógenos abarca no solo la transformación de prácticas culturales y rituales, sino también su adaptación a las cambiantes necesidades y perspectivas de las sociedades contemporáneas. Siendo esencial reconocer que las percepciones contemporáneas y prácticas asociadas a estos compuestos no son estáticas; por el contrario, han experimentado una evolución dinámica en respuesta a los cambiantes entornos socioculturales y globales. Este proceso dinámico de evolución en la percepción de los enteógenos resalta su notable capacidad para trascender las barreras culturales y temporales, constituyendo una ventana única para comprender la intrincada relación entre la humanidad y estas sustancias.

Bajo esas consideraciones, Feldman (2011) ejemplificando el fenómeno, sobre el uso y concepción del cactus San Pedro en la urbe limeña menciona que este se encuentra asociado al surgimiento de personas y grupos que difunden la espiritualidad andina, promoviendo el retorno de las prácticas tradicionales, pero que a la vez enmarcada dentro de un contexto sincrético en el que mayoría las acciones son realizadas con fines espirituales y terapéuticos. En el caso de la ciudad Cusco, encontramos un escenario con un tejido cultural arraigado en tradiciones indígenas andinas que se entretajan con dinámicas sociales modernas, configurando un espacio donde convergen chamanismos ancestrales, expresiones artísticas vanguardistas, terapias alternativas y la búsqueda espiritual urbana.

Siguiendo esa línea, se ha observado un fenómeno creciente en el que grupos de personas se reúnen para llevar a cabo prácticas espirituales que involucran el uso de enteógenos. Estos grupos, a los cuales se ha denominado "círculos de exploración espiritual", están emergiendo como espacios donde se busca una conexión profunda con la espiritualidad y la conciencia a través de experiencias enteogénicas. Así mismo, en contexto sincrético cusqueño, los círculos de exploración espiritual representan espacios donde se reinterpretan y adaptan las cosmovisiones y rituales tradicionales vinculados al uso de enteógenos, donde se articulan discursos y prácticas contemporáneas que entremezclan

elementos indígenas con nociones de la nueva espiritualidad, teorías psicológicas y movimientos contraculturales.

Es así que, los enteógenos no solamente representan un vínculo con las tradiciones históricas, sino que también proporcionan valiosas visiones acerca de cómo las culturas actuales los conceptualizan e interactúan con ellos. La necesidad de explorar las narrativas sociales que envuelven a estas sustancias surge como un llamado a comprender cómo se comunican estas ideas y cómo estas narrativas se traducen en acciones concretas, ya sea en prácticas individuales o colectivas. Según Fericgla (1999), pese que en el pasado se ha cuestionado el uso y estudio de enteógenos, actualmente un número creciente de investigadores de diferentes disciplinas científicas están retomando el estudio de sus efectos y aplicaciones, al reconocer su relevancia objetiva en la evolución de la humanidad.

La mejor comprensión de las nuevas dinámicas culturales que oscilan dentro del uso actual de enteógenos nos permite clarificar, ahondar y ampliar los estudios previos; ya que, como enuncia Grof (2010) el desconocimiento de cuestiones como el desarrollo de estas prácticas, su evolución y uso actual llevan a la no comprensión, estigmatización y a la desestimación de los enteógenos que, en ocasiones son considerados como simples drogas o “sustancias controladas” que solo son usadas con fines recreativos y lúdicos.

Sin embargo, la elaboración de nuevas investigaciones documentadas actuales nos permitirá entender cómo los enteógenos responden y se integran en las cambiantes estructuras culturales y sociales de la actualidad. En este proceso, se busca no solo descifrar su significado intrínseco, sino también capturar su papel en la configuración de narrativas contemporáneas y la evolución de prácticas asociadas en un contexto específico.

Ante esta perspectiva, se decidió enfocar esta investigación en torno a las siguientes preguntas:

1.1.2 Pregunta general

¿Cuál es la percepción sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024?

1.1.3 Preguntas específicas

- ¿Cuál es el discurso que se construye sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024?
- ¿Cuáles son las prácticas realizadas con los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024?

1.2 Objetivos

1.2.1 Objetivo general

Conocer sobre la percepción de los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024.

1.2.2 Objetivos específicos

- Analizar el discurso que se construye sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024.
- Describir las prácticas realizadas con los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024.

1.3 Hipótesis

1.3.1 Hipótesis general

La percepción sobre los enteógenos en los CEE de la ciudad de Cusco en el año 2024 se considera multidimensional y dinámica, dado que refleja la convergencia de tradiciones ancestrales y adaptaciones contemporáneas. Esta percepción compleja se manifiesta a través de un discurso sincrético construido por los miembros de estos círculos, al entretejer las cosmovisiones indígenas con nociones de la espiritualidad y terapias alternativas urbanas actuales. Asimismo, esta se expresa mediante prácticas diversas que integran rituales arraigados en tradiciones andinas con aplicaciones contemporáneas de autoexploración y abordajes terapéuticos propios de la espiritualidad moderna.

1.3.2 Hipótesis específicas

- El discurso que se construye sobre los enteógenos es el resultado de la combinación de elementos tradicionales y modernos que se difunden en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024.
- Las prácticas realizadas con los enteógenos son diversas y abarcan desde rituales arraigados en las tradiciones ancestrales y aplicaciones contemporáneas de sesiones terapéuticas en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024.

1.4 Matriz de consistencia

Tabla 1

Matriz de consistencia

Percepción sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024				
Preguntas	Objetivos	Hipótesis	Categorías	Subcategorías
Pregunta general	Objetivo general	Hipótesis general		
¿Cuál es la percepción sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024?	Conocer sobre la percepción de los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024.	La percepción sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco en 2024 es multidimensional y dinámica, dado que refleja la convergencia de tradiciones ancestrales y adaptaciones contemporáneas. Esta percepción compleja se manifiesta a través de un discurso sincrético construido por los miembros de estos círculos, al entretrejer las cosmovisiones indígenas con nociones de la espiritualidad y terapias alternativas urbanas actuales. Asimismo, esta se expresa mediante prácticas diversas que integran rituales arraigados en tradiciones andinas con aplicaciones contemporáneas de autoexploración y abordajes	La percepción sobre los enteógenos	1.1.Dinámicas socioculturales 1.2.Discurso 1.3.Prácticas

		terapéuticos propios de la espiritualidad moderna.		
Preguntas específicas	Objetivos específicos	Hipótesis específicas		
¿Cuál es el discurso que se construye sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024?	Analizar el discurso que se construye sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024.	El discurso que se construye sobre los enteógenos es el resultado de la combinación de elementos tradicionales y modernos que se difunden en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024.	1.1. Elementos tradicionales	1.1.1. Tradición cultural 1.1.2. Tradición de los enteógenos
			1.2. Elementos modernos	1.2.1. Narrativas terapéuticas 1.2.2. Narrativas espirituales
			1.3. Medios de difusión	1.3.1. Interacción directa entre individuos 1.3.2. Narrativas en comunidades virtuales
¿Cuáles son las prácticas realizadas con los enteógenos en los círculos de exploración espiritual	Describir las prácticas realizadas con los enteógenos en los círculos	Las prácticas realizadas con los enteógenos son diversas y abarcan desde rituales arraigados en tradiciones ancestrales, hasta las aplicaciones	1.4. Rituales con enteógenos	1.4.1. Estructura ritual 1.4.2. Elementos rituales

de la ciudad de Cusco, 2024?	de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024.	contemporáneas en sesiones terapéuticas, en los círculos de exploración espiritual de la ciudad de Cusco, 2024.	1.5. Sesiones terapéuticas	1.5.1. Tratamientos de afecciones con enteógenos
------------------------------	--	---	----------------------------	--

1.5 Justificación

Los enteógenos han sido utilizados por diversas culturas a lo largo de la historia con propósitos rituales, religiosos y medicinales. Durante las últimas décadas, la creciente exposición del uso de enteógenos en diversos espacios se ha tornado un núcleo de interés de múltiples disciplinas científicas, convirtiéndose así en tema central para diferentes reflexiones académicas.

Como se mencionó anteriormente, la evolución de los enteógenos ha trascendido sus orígenes estrictamente rituales y espirituales, adaptándose a contextos propicios que facilitan la exploración de nuevas percepciones surgidas a partir de los discursos y prácticas asociadas a su uso. En ese sentido, el conocimiento de los discursos actuales sobre los enteógenos y prácticas realizadas con los mismos nos brinda la oportunidad de ampliar nuestra comprensión sobre sus efectos y factores implicados. Ya que, al analizar la adaptación de estas sustancias a las necesidades y perspectivas de sus consumidores permitirá profundizar en su universo de valores y creencias, así como abordar la problemática desde un enfoque dinámico que permita resaltar la capacidad de la población para transformar narrativas y prácticas de acorde a su crisol sociocultural, ofreciendo una perspectiva nueva sobre las plantas maestras en relación al imaginario cusqueño.

En este contexto, la presente investigación se propuso conocer la percepción sobre la utilización de enteógenos y su relación con la vida cotidiana de los individuos. Buscando desentrañar las implicancias culturales, sociales y personales asociadas con el surgimiento de discursos y la difusión de prácticas relacionadas con enteógenos, brindando una comprensión más profunda de su integración en la vida diaria de los individuos que buscan ello.

De esta manera, se pretende contribuir al avance de la investigación científica y al desarrollo de nuevos conocimientos que fomenten un diálogo intercultural más informado y respetuoso. Por otro lado, estas investigaciones servirían como base para la elaboración de regulaciones y legislaciones que reflejen las aplicaciones actuales benéficas. Es relevante destacar que en la región no se han realizado estudios que aborden de manera específica este tema, a pesar de su importancia social como una práctica arraigada en la cultura. Existe una brecha de investigación en esta área, lo cual representa una valiosa oportunidad para profundizar en la comprensión de nuevas dimensiones culturales asociadas a los enteógenos.

Finalmente, cabe agregar que este estudio no pretende ser una apología al uso de enteógenos como solución exclusiva para ciertos problemas psicológicos y/o sociales, sino aboga por la

exploración de los diversos usos y aplicaciones de estas sustancias como medios para ampliar nuestro conocimiento sobre la naturaleza humana y la conexión con el entorno que nos rodea. Estas sustancias tienen el potencial de abrir nuevas puertas de exploración en campos como la psicoterapia, la antropología, la filosofía, entre otras, desde un enfoque informado y equilibrado, basado en la educación, la seguridad y el respeto hacia las tradiciones y culturas en las que se originaron.

1.6 Marco teórico

1.6.1 Bases teóricas

Para desentrañar e interpretar la percepción del uso de enteógenos en grupos espirituales de Cusco, se optó por cimentar el análisis sobre la corriente interpretativa. Esta elección se fundamentó en la necesidad de abordar la complejidad simbólica y las concepciones subjetivas que rodean estas prácticas. Desde esta perspectiva, el objetivo consistió en comprender las experiencias y significados atribuidos por los participantes mediante un análisis detenido de sus discursos y prácticas.

En esa línea, Restrepo (2016), en su análisis sobre las escuelas clásicas del pensamiento antropológico, arguyó el siguiente argumento:

La importancia del interpretativismo en antropología radica en que definió una perspectiva de análisis de la cultura que consideraba a esta como una red de significados que debía ser objeto de interpretación. De la idea de que las culturas se interpretan, como si fuesen un tipo de texto particular, es que esta corriente deriva su nombre de interpretativismo. También se la ha llamado enfoque hermenéutico en tanto la hermenéutica refiere a la interpretación de los significados. En relación con otras disciplinas como la geografía o la historia, esta corriente tiene su importancia porque lo que ellas denominan giro cultural (es decir, un creciente interés en la cultura) se asocia a menudo con la cultura como la entiende el interpretativismo. (p. 96)

Aunado a esto, Restrepo (2016) señaló que el interpretativismo se centra en la idea de que la cultura debe interpretarse como si fuera un texto, es decir, como una red de significados abierta a la interpretación. Por lo tanto, esta perspectiva consideró que las culturas se interpretan de manera similar a como se interpreta un discurso escrito particular, lo que le ha valido el nombre de interpretativismo. También se le ha llamado enfoque hermenéutico, debido a que este se centra en la interpretación de los significados. Ahora bien, una de las ideas fundamentales del interpretativismo consiste en que la realidad social se produce por los significados que los actores le atribuyen al mundo, lo que supone que el sentido es constitutivo de la realidad social.

En este sentido, el etnógrafo trabaja con interpretaciones de interpretaciones, debido a que los “datos” son desgloses del pensamiento racional, y, a veces, interpretaciones de interpretaciones.

A partir de lo expuesto, Geertz (2003), en su libro *La interpretación de las culturas*, planteó que la interpretación es un proceso fundamental en la comprensión de las prácticas culturales, y es a través de este proceso intelectual que los antropólogos pueden llegar a una comprensión más profunda de las culturas que estudian. En esa medida, Geertz argumentó que la interpretación implica la identificación y el análisis de los significados subyacentes en las prácticas culturales. Para realizar esto, estos profesionales del comportamiento humano deben sumergirse en la cultura que están estudiando y tratar de comprenderla desde el punto de vista de los propios participantes.

Esto implica prestar atención a los símbolos, rituales, mitos y expresiones artísticas que constituyen la vida cultural de una sociedad. Además, se afirma que la interpretación es un proceso continuo y que los términos en los que se realiza la interpretación deben ser capaces de seguir produciendo interpretaciones defendibles a medida que surgen nuevas prácticas culturales. Para ello, los antropólogos deben adoptar ideas teóricas de estudios relacionados y refinarlas en el proceso de aplicarlas a nuevos problemas interpretativos. En esa medida, Geertz propuso un enfoque hermenéutico que destaca la importancia de la interpretación y la comprensión cultural en la investigación antropológica.

En ese sentido, cada sección de la investigación recibió una explicación teórica específica, basadas en la teoría general del interpretativismo, con el fin de alcanzar una comprensión más profunda. Esto permitió una aproximación sistemática y coherente, no solo para comprender de manera aislada las prácticas y narrativas en torno a los enteógenos, sino también para contextualizarlas dentro de los sistemas de significado más amplios que guían las interacciones y creencias en estos círculos espirituales.

1.6.2 *Enteógenos*

1.6.2.1 Discusiones terminológicas

A lo largo del tiempo, ha surgido una notable diversidad en la terminología utilizada para referirse a las plantas o sustancias que inducen estados acrecentados de conciencia. En esa medida, las connotaciones intrínsecas y las características que los investigadores han tratado de capturar tuvieron un impacto en la variabilidad de selección de las distintas denominaciones.

Al respecto, López precisa que a lo largo de los siglos XIX, XX y hasta el día de hoy, los términos utilizados para nombrar las sustancias que, asimiladas por el cuerpo humano, desencadenan estados modificados de la conciencia, tuvieron múltiples connotaciones. Sin embargo, el uso de algunos de ellos ha sido incorrecto, como el término “narcótico” (2003, pág. 2).

En ese sentido, la evolución de estos términos en el tiempo no solo refleja los matices en la comprensión científica, cultural y espiritual de estas sustancias, sino que también representa el dinamismo en los debates sobre sus efectos, propósitos y significados. En esa línea, López (2003) revisó, alrededor de las diversas terminologías asociadas a los enteógenos, la historia de la utilización del término "narcótico" en los primeros estudios sobre sustancias psicoactivas en el siglo XIX. Los primeros estudiosos de este campo acuñaron este vocablo a sustancias que creían capaces de entorpecer los sentidos o inducir el sueño, cuya categoría se empleó hasta mediados del siglo XX.

En 1956, en medio de un debate académico, Humphry Osmond propuso el término *psychedelic* (psicodélico) para referirse a sustancias como la mezcalina. Por otra parte, Aldous Huxley propuso el concepto de *fanerotime*, asociándolo con la idea de hacer manifiesto. En ese mismo año, surgió la denominación *psychotomimetic* (psicotomimético) para sustancias con efectos similares a los psicóticos. Sin embargo, Osmond abogó por reemplazar el concepto de *psychotomimetic* con *psychedelic* para describir sustancias que enriquecen la mente y amplían la visión. Este cambio ganó popularidad a través de la revista *The Psychedelic Review*. La palabra psicodélico en español tiene su origen en el griego, la cual se compone por el prefijo “psico” y el sufijo “delón”, lo que denota la manifestación de elementos psíquicos. Por su parte, Ruck et al. (1979), en su artículo *Entheogens*, propusieron el término “enteógeno” con la intención de desligar a las plantas objeto de estudio de las connotaciones de los términos: alucinógeno, el cual consideran es impreciso, peyorativo y completamente desconocedor de la cualidad de la experiencia con enteógenos y de su significación antropológica; y de psicodélico, el cual estaría ligado a la contracultura de la década de 1960. De ahí la pretensión de definir y delimitar con precisión a este nuevo término:

In Greek, the word entheos means literally "god (theos) within " and was used to describe the condition that follows when one is inspired and owned by the god that has entered one's body. It was applied to prophetic seizures, erotic passion and artistic creation, as well as to those religious rites in which mystical states were experienced through the ingestion of substances that were transubstantial with the deity. In combination with the Greek root gen which denotes the action of “becoming.” [En griego la palabra

“entheos” significa literalmente “Dios (Theos) en el interior” y fue usado para describir la condición que surge cuando uno está inspirado y poseído por el dios que ha entrado al cuerpo de uno. Se aplicó en convulsiones proféticas, pasión erótica y creación artística, como también en los ritos religiosos en los cuales se experimentaban estados místicos a través de la ingesta de sustancias que eran transustanciales con la deidad. En combinación con la raíz griega “gen” la cual denote la acción de “volverse”] (Ruck et al., 1979, p. 146)

Por lo tanto, la categoría de enteógeno se ha utilizado ampliamente para describir sustancias que, cuando se consumen, inducen a experiencias que pueden estar imbuidas de significado espiritual, místico o trascendental. Empero, el uso de este término no está exento de controversias y debates en el ámbito académico y cultural.

Cabe añadir que, dentro del espectro de los enteógenos, se adoptó la denominación de “plantas maestras” o “plantas sagradas” a aquellos enteógenos de origen vegetal que estuvieron y están presentes en contextos religiosos y chamánicos. En consecuencia, estos términos corresponden a una descripción coloquial que considera a las plantas como “maestras” o “sagradas” debido a su potencial para brindar conocimiento y sabiduría espiritual. De esta manera, se considera el aporte como una conceptualización compartida que ha surgido a lo largo de generaciones de interacción con estas sustancias en contextos culturales.

1.6.2.2 Enteógenos en la cosmovisión indígena

A través del tiempo, los enteógenos han cumplido un papel significativo dentro de la configuración de los primeros hombres, así como en la cosmovisión indígena de muchas culturas alrededor del mundo, cuyo uso se inmiscuye en las prácticas chamánicas. En esa medida, estas sustancias han incidido en las complejidades culturales y sociales de las comunidades que las han utilizado, en lugar de entenderse como meros compuestos químicos. De este modo, se considera que no solo tienen un efecto fisiológico, sino que también pueden influir en las interacciones humanas, en la construcción de la historia, la práctica de la espiritualidad y/o religiosa y la construcción de identidades.

Al respecto, Furst (1980) señaló que los sistemas simbólicos de los pueblos cazadores son fundamentalmente chamanísticos, por lo que en el centro de la religión chamanística se erige la personalidad del chamán con un papel central de adivino, visionario, poeta, mago, cantante, artista, profeta de la cacería y del clima, preservador de las tradiciones y curandero de enfermedades corporales y espirituales. En relación con esto, se destaca la conexión entre el chamán y el uso de enteógenos, o plantas alucinógenas como él se refiere, debido a que a

menudo el sueño extático de este ha implicado el uso de una de estas plantas sobre la “sustancia del alma”, en sistemas religiosos animista-chamanistas. Por lo tanto, esta sustancia se considera presente en todos los fenómenos naturales, incluyendo los que se categorizan como inanimados.

Siguiendo esa misma línea, Eliade (2009) expuso los métodos de reclutamiento, las enfermedades y los sueños iniciáticos para la obtención de poderes chamánicos en varias culturas del mundo. Entre ellos, se mencionó el uso de “sustancias tóxicas” para lograr los estados extáticos dentro de los rituales. Por ejemplo, al tratar a los Mentawei de Sumatra (Indonesia), Eliade describió la forma en la que un maestro inicia a un joven para activar en él, el poder de ver a los espíritus. Esa descripción y otras más realizadas por autor, a lo largo de su obra, en las que refiere la presencia de enteógenos en rituales chamánicos, demuestra la relevancia del uso de estas sustancias en las cosmovisiones de los pueblos. Sin embargo, es pertinente señalar que, según Eliade (2009): “[...] en el propio chamanismo, los narcóticos significan ya una decadencia y que, a falta de medios propiamente extáticos, se recurre a los narcóticos para obtener el trance” (p. 200).

Es importante señalar que esta opinión no representa necesariamente la única perspectiva. Existen investigadores con diferentes posturas en este asunto; por lo tanto, algunos consideran el uso de enteógenos como una parte integral y legítima de las prácticas chamánicas. Estas nuevas perspectivas resultaron de más investigaciones desarrolladas durante años que, las cuales permitieron la profundización en las concepciones culturales de los enteógenos.

Por su parte, Hofmman y Schultes (2000) marcaron un hito en diferentes disciplinas como son las ciencias sociales, la etnobotánica, etnofarmacología, entre otras, por representar el esfuerzo de adentrarse en el entendimiento de los enteógenos como parte de la práctica cultural de diversas sociedades a lo largo de los años. Los autores presentaron un panorama de su uso, incluyendo la investigación fitoquímica, la distribución geográfica, léxicos empleados, usuarios y descripción de las plantas enteógenas más importantes.

Asimismo, Hofmman y Schultes abordaron directamente el empleo de los enteógenos entre los pueblos indígenas que, generalmente, utilizan estas plantas en ceremonias o rituales¹ mágico-

¹ Frecuentemente, los términos “ceremonia” y “ritual” pueden resultar complicados de delimitar y definir claramente. Al respecto, Gómez (2002) mencionó que la diferencia entre ambas puede residir únicamente en el nivel de importancia de los valores socioculturales con los que cada una se asocia. Los ritos transmiten los grandes

religiosos. Sin embargo, la diferencia clave entre el uso de alucinógenos en la cultura actual y en las sociedades preindustriales radica en la percepción de su origen y propósito: “en las sociedades aborígenes, estas plantas son consideradas dones divinos o manifestaciones de los dioses” (Schultes y Hofmann, 2000, p. 123).

De igual modo, la vinculación de las plantas enteógenas con lo sagrado muestra una perspectiva que arraiga una cosmovisión espiritual, en la que se reconoce una conexión intrínseca con lo divino dentro los pueblos indígenas. Su uso se ha compartido entre su población, por lo que no solo fue exclusivo del chamán o curandero. En muchas comunidades, toda la población participa, siguiendo estrictas reglas y ceremonias (Schultes y Hofmann, 2000). Esto sugiere la importancia de la comprensión de sus prácticas desde un contexto cultural más amplio.

En el contexto del análisis teórico existente, es fundamental hacer referencia a la información proporcionada por algunos estudios etnográficos con el fin de ahondar dentro de la comprensión de los enteógenos y su papel en la configuración cultural. A través de la inmersión en estas sociedades, los etnógrafos han desentrañado la complejidad de las creencias, rituales y prácticas que giran en torno a los enteógenos.

Para ilustrar esto, Reichel-Dolmatoff (1978), en su libro *Más allá de la Vía Láctea*, presentó un trabajo de campo realizado entre los tukanos del noroeste de la Amazonía colombiana, al explorar sus creencias, cosmología y expresiones artísticas, así como la relación de estas con las sustancias enteogénicas, específicamente del yagé o ayahuasca.

Asimismo, el autor destacó aspectos significativos, como la conexión de los tukanos con diversas plantas enteógenas, donde evidenció así su profundo entendimiento del entorno natural. Además, su investigación arrojó luz sobre el papel crucial que estas plantas maestras desempeñan en la vida cotidiana de la comunidad indígena, no solo en ceremonias públicas o rituales formales, sino también en asuntos personales. Por lo tanto, se determinó que estas plantas se utilizan no solo para la curación de enfermedades, sino también para la búsqueda de conocimiento, aspecto esencial para la supervivencia en la selva amazónica.

Del mismo modo, en un contexto más cercano, Luna y Amaringo (1986), en su libro *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*

temas que otorgan significado a la vida tanto colectiva como individual; y las ceremonias desempeñan funciones similares, aunque se aplican a situaciones menos trascendentales, por lo que podrían considerarse ritos de menor envergadura. Sin embargo, no existiría una diferencia fundamental en su estructura. En la presente investigación, se consideró apropiado emplear el término “ritual” por su precisión en el ámbito académico, aunque es importante destacar que los colaboradores de este estudio utilizan tanto el término “ceremonia” como “ritual”.

(‘Vegetalismo: Chamanismo entre la Población Mestiza de la Amazonía peruana’), examinaron minuciosamente las prácticas chamánicas y el uso de plantas enteógenas, como la ayahuasca, en la región amazónica peruana, específicamente entre la población mestiza-indígena.

Al respecto, Luna y Amaringo plantearon el concepto de “vegetalismo” como un sistema chamánico en el que las plantas desempeñan un rol fundamental en la interacción entre el chamán, los espíritus y la comunidad. Sobre esto, se encuentra que este sistema implica el uso ritual y ceremonial de plantas enteógenas con la finalidad de acceder a conocimientos profundos, considerándolas como portadoras de sabiduría y guías en el viaje espiritual del chamán y aquellos que participan en las ceremonias.

En ese sentido, para Luna y Amaringo (1986), un vegetalista “is a person who has acquired his knowledge from a plant, and who normally uses this plant in his diagnosis and sometimes also in healing his patients.” [‘es una persona que ha adquirido su conocimiento de una planta y que normalmente utiliza esta planta en su diagnóstico y a veces también en la curación de sus pacientes’] (p. 32).

En consecuencia, esta conceptualización reveló una intrincada conexión entre el conocimiento natural, espiritual y terapéutico, encarnada en la relación simbiótica entre el vegetalista y las plantas enteógenas. A partir de lo anterior, se podría decir que la importancia de la ayahuasca radica en su función como facilitadora de estados acrecentados de conciencia, que son centrales en los rituales chamánicos y prácticas de sanación.

Al establecer las consideraciones anteriores, se puede observar que la documentación de los enteógenos evidencia la estrecha relación con la espiritualidad, la curación, la toma de decisiones comunitarias y la transmisión de conocimientos ancestrales. Como resultado, estos estudios revelaron cómo las plantas maestras se consideran guardianes de la tradición, puentes hacia lo divino y mediadores entre el mundo material y espiritual. Además, han demostrado que el uso de enteógenos en estos contextos va más allá de lo individual, dado que conforman la identidad colectiva y la cohesión social que se impregna en el imaginario colectivo y, por ende, en la percepción que se construye sobre los enteógenos. En última instancia, estas investigaciones etnográficas arrojan luz sobre la profunda interconexión entre los enteógenos y la cultura indígena.

1.6.2.3 Enteógenos en la actualidad

La visión actual sobre los enteógenos responde a la concepción cultural de las poblaciones, así como a las perspectivas individuales y otros componentes que han surgido a medida que estos han adquirido mayor popularidad. Desde el punto de vista cultural, como se revisó antes, estas sustancias frecuentemente se han considerado como elementos sagrados dentro de rituales religiosos y las prácticas de curación, cuya perspectiva se ha transmitido generacionalmente y se ha mantenido en poblaciones mestizas. A nivel individual, quienes no han obtenido este conocimiento heredado poseen una variedad de creencias sobre los enteógenos como resultado de las experiencias subjetivas. A esto se debe añadir el fenómeno de la globalización y la perspectiva científica, factores que han gestado discusiones éticas y legales en el intento por comprender y regular estas sustancias.

Al respecto, Fericgla (1999) perfiló el entendimiento y el uso actual de los enteógenos en cuatro vertientes: 1) dentro de un mismo ámbito ubica al turismo chamánico, a través *tours* ofrecidos por agencias de viajes, y el uso lúdico en Estados Unidos y Europa. 2) El renacimiento de la enteogenia religiosa como la doctrina daimista dentro de sociedades industrializadas. 3) El surgimiento de nuevas religiones que tienen como eje central las experiencias extáticas producidas por enteógenos, así como el surgimiento de algunos curanderos y ayahuasqueros andinos y amazónicos que mantienen o amplían su grupo de seguidores. 4) Finalmente, está el uso de enteógenos en medios clínicos occidentales, producto de investigaciones médicas y psiquiátricas sobre su aplicación terapéutica.

Dentro de un contexto más específico, Vélez y Pérez (2004), citando a Zualaga, sobre el uso actual del yagé, afirmaron que existen cinco formas de utilización: 1) curanderismo: prácticas de sanación tradicionales a las que se han añadido técnicas y conceptos procedentes de otras culturas (espiritismo, esoterismo y *new age*). 2) Sincretismo religioso. 3) Parte de programas de investigación científica. 4) Neochamanismo, búsqueda de nuevos paradigmas religiosos y médicos en la que los nuevos chamanes, hombres con formación occidental, acomodan el saber indígena a su esquema de saberes. 5) Finalmente, búsqueda de experiencia alucinatoria.

Estas reflexiones comprenden el uso de los enteógenos en la actualidad a través de varios contextos culturales y sociales, las cuales van desde el turismo chamánico y el uso recreativo en occidente hasta el resurgimiento de la enteogenia religiosa. Además, la inclusión de enteógenos en programas de investigación científica y su uso terapéutico en entornos clínicos occidentales demuestran el impacto y la variedad de roles que estas sustancias han asumido en

la sociedad moderna. En este sentido, la concepción y el uso de enteógenos están cambiando en respuesta a las dinámicas culturales y científicas que permanecen en constante cambio.

Por tal motivo, es evidente que la globalización se encuentra estrechamente relacionada con una concepción actual de los enteógenos y acarrea fenómenos y/o factores sociales como el neochamanismo, el turismo chamánico y la utilización de medios digitales para su difusión, los cuales se encuentran interrelacionados unos con otros. Lo anterior plantea preguntas complejas sobre la autenticidad y la apropiación cultural en un mundo cada vez más globalizado, donde las concepciones y usos de los enteógenos están en constante cambio.

En lo que se refiere a los enteógenos y el neochamanismo, se hallaron ejemplos concretos que ilustran el fenómeno. Al respecto, Von Stuckrad y Perrin, citados en Caicedo (2009), manifestaron que la expansión del neochamanismo, como corriente fomentada por la sublimación de las representaciones de lo indígena, se afianza en la comprensión popularizada del chamanismo a modo de una filosofía de vía o como contraposición a la concepción occidental del mundo. De esta forma, se busca interceder por la restitución de la dimensión sagrada de la naturaleza y sus dimensiones no racionales de la existencia por medio de la recuperación de un orden ancestral. Además, como reacción al malestar de la época y a las crisis que experimenta el mundo moderno, este neochamanismo ubica al chamán como una fuente de alivio o salud, lo que deviene a que este último asuma el rol de curador.

Por otro lado, el neochamanismo ha abierto las puertas al turismo. En el caso de la utilización de enteógenos como recurso turístico, Galinier y Moliné (2013), en su libro *Los neoindios*, describieron su perspectiva de este fenómeno, contextualizado en la ciudad de Cusco, al expresar que hoy en día el turismo místico se ha convertido en un negocio rentable, ofreciendo experiencias para explorar Qosqo y sus misteriosas piedras, con sugerencias de hospedaje en zonas energéticas para la meditación y las sesiones con chamanes. Algunas agencias incluso proponen el uso de alucinógenos, como Esoteric Tourism en Cuzco, que lo que invita a “compartir y experimentar la bebida con plantas sagradas (ayahuasca, San Pedro y otras)”.

En ese orden de ideas, el turismo chamánico comercializa las prácticas tradicionales a través del ofrecimiento de experiencias significativas para los turistas, despojándolas de su contexto cultural y autenticidad, lo que plantea cuestiones éticas sobre la apropiación cultural y la explotación de creencias espirituales para fines netamente lucrativos.

En ese contexto, la utilización de medios digitales como herramienta del turismo chamánico y, en general, como característica de la globalización en las sociedades contemporáneas, ha

facilitado la difusión de información y culturas alrededor del mundo, lo que incluye el esparcimiento del conocimiento sobre enteógenos y sus prácticas relacionadas. En consecuencia, la era digital y la conexión en línea fomentan un estilo cognitivo más abierto y menos lineal en las personas. Por lo tanto, esto podría estar relacionado con un aumento del interés en los enteógenos y sus capacidades para expandir la conciencia. Sin embargo, se debe tener presente el riesgo de perder la experiencia directa y tangible del mundo físico por el enfoque virtual (Fericgla J. , 1998).

Otro punto que considerar dentro de lo abordado consiste en el aporte de las investigaciones científicas sobre los enteógenos. En esa medida, es innegable que la concepción actual de los enteógenos y su adaptación al fenómeno de la globalización se han basado en la investigación científica. Por ende, la proporción de información al respecto ha ayudado a aumentar la aceptación de los enteógenos en la sociedad moderna, no solo como parte de la cultura, sino también como sustancias con potencial médico y psicológico, al proporcionar evidencia sobre sus efectos y aplicaciones terapéuticas.

Por su parte, Fericgla (1999) afirmó que los nuevos descubrimientos en torno al uso y los efectos de los enteógenos apertura espacios tanto en la metodología de la investigación como al conocimiento que se posee acerca de la mente y el alma humana. En esa medida, estas sustancias se están utilizando como innovaciones en psicoterapia para la búsqueda de nuevas soluciones. Asimismo, como campo de estudio de la farmacología y antropología, así como para investigar la mente humana en tanto forma de comunión sagrada en el contexto de algunos sincretismos religiosos más recientes.

En tal sentido, la investigación de los enteógenos ha abierto muchas oportunidades en varias disciplinas, lo que llama la atención de investigadores y profesionales. Por consiguiente, la exploración de los enteógenos sigue siendo una fuente de innovación y conocimiento en múltiples campos en un mundo en constante cambio.

Cabe añadir que las investigaciones han contribuido al debate, pero no en muchos casos para la regulación de los enteógenos a nivel mundial. Sobre esto, Fericgla (1999) mencionó que las actuales legislaciones prohibicionistas no tuvieron en cuenta los numerosos informes clínicos que destacaron las ventajas terapéuticas de los enteógenos, ni la amplia utilización recreativa que se hace de ellos a pesar de la ley. Se determinó que el 89 % de los pueblos no industrializados también tienen tradiciones milenarias que no se han respetado. Según la antropología, es imposible comprender su cosmovisión, religiosidad y prácticas curativas sin

prestar atención y estudiar el uso de plantas, hongos o pócimas visionarias que se consideran sagrados.

De acuerdo con los planteamientos hechos, se desprendió que la concepción actual de los enteógenos es dinámica y continúa cambiando a medida que se acumula más conocimiento y se adaptan las actitudes y regulaciones sociales. Por un lado, la globalización y los medios digitales han aumentado el alcance y el debate público, pero también han generado preocupaciones sobre el turismo espiritual y su relación con el neochamanismo. Por otro lado, la investigación científica ha despertado un interés creciente sobre los efectos terapéuticos de estas sustancias, al abrir las posibilidades a nuevas formas de comprensión, lo que garantiza un futuro de evolución y debate constante.

1.6.3 Modernidad

El actual contexto sociocultural de occidente, el cual está en constante evolución y transformación, se denomina “sociedad actual”. Por consiguiente, la digitalización, la globalización y la rápida difusión de información a través de los medios de comunicación y las redes sociales, en consonancia con los cambios significativos en las dinámicas económicas y políticas, son algunos de los rasgos distintivos de esta sociedad.

Varios autores describieron la contemporaneidad a veces como moderna y en otras como posmoderna, usando ambos términos de manera intercambiable, al argumentar que los dos términos desmantelan la tradición, debido a que manifiestan una crisis del significado, con críticas a la racionalidad, relativización del conocimiento científico y disminución de la credibilidad de instituciones religiosas (Teisenhoffer, 2008).

Efectivamente, la definición de la contemporaneidad, como moderna o posmoderna, se emplea para reflejar la complejidad de la época “actual” de la que se esté hablando. En esa media, ambos términos indican un cambio significativo en la forma en que se relaciona con la tradición, antes considerada estable y permanente. En ese sentido, la reflexión sobre la modernidad y la posmodernidad proporciona un marco útil para examinar estos cambios y sus efectos en las dinámicas socioculturales.

1.6.3.1 Transformación de prácticas tradicionales

Dentro la sociedad actual como en las anteriores, la transformación de las prácticas tradicionales es un proceso intrínseco donde las costumbres y tradiciones que se han transmitido a lo largo de generaciones experimentaron cambios significativos.

En ese sentido, la globalización en este proceso desempeña un papel importante en el contexto actual, al impulsar a las personas y sus comunidades a atribuir y reinterpretar prácticas, símbolos y fenómenos culturales. Al respecto, Appadurai (2001) exploró cómo la globalización ha cambiado las prácticas culturales, la identidad y la vida cotidiana en el mundo contemporáneo, al señalar que la universalización no es simplemente un proceso unidimensional que solo une culturas, sino que provoca una compleja interacción de flujos culturales y nuevos imaginarios sociales.

Esto presenta cinco “paisajes” o procesos que caracterizan la modernidad desbordada en el contexto de la globalización, dentro de la economía, cultura y política: 1) el paisaje étnico, el cual engloba a los movimientos transnacionales de personas, donde las identidades culturales se vuelven móviles y se reconfiguran en contextos diferentes; 2) el paisaje mediático, que refiere a la circulación global de imágenes y mensajes a través de los medios de comunicación; 3) el paisaje tecnológico, que examina cómo las tecnologías de comunicación y transporte afectan la movilidad y el acceso a la información, lo que crea nuevas formas de conexión y desigualdad; 4) el paisaje financiero, que indaga la globalización financiera y cómo los flujos de capital afectan a las economías locales, nacionales y globales, influenciando en las relaciones de poder; 5) y el paisaje ideológico, el cual analiza la circulación global de ideas, valores y creencias políticas y religiosas que influyen en la formación de identidades y movimientos sociales.

En el contexto de la globalización, las personas y los emergentes espacios o entornos se ajustan a las características de los paisajes descritos por el autor con el fin de enfrentar los desafíos de un mundo globalizado en constante cambio. De este modo, se ofrece una visión útil para comprender las complejas percepciones actuales de las personas y cómo estas se encuentran moldeadas por las transformaciones globales. Debido a esto, la modernidad se caracteriza por la separación del tiempo y el espacio, la creciente importancia de la reflexividad y la incertidumbre, así como a la transformación de las relaciones sociales y la identidad individual y colectiva (Giddens, 1994).

Por su parte, Giddens (1994) expuso al “desanclaje” como un concepto que se manifiesta a través de dos mecanismos: las “señales simbólicas” y los “sistemas expertos”. En cuanto a las señales simbólicas, estas constituyen medios de intercambio que pueden compartirse sin considerar las características individuales o grupales. Por lo tanto, los símbolos compartidos pueden tener diferentes interpretaciones según el contexto o perspectiva de quienes los manejen. En cambio, los sistemas expertos representan conocimientos técnicos o profesionales que organizan áreas extensas del entorno material y social.

En consecuencia, estos mecanismos influyen en las perspectivas existentes, dado que fomentan una variedad de interpretaciones de símbolos comunes que se difunden rápidamente y se adoptan. De esta manera, se define el contexto en el cual las percepciones actuales se forman y evolucionan.

Al respecto, García (1989) explicó este fenómeno y dio cuenta de la transformación de las prácticas culturales, al analizar el surgimiento de lo que él denominó culturas híbridas, las cuales definió como manifestaciones culturales que resultan de la mezcla y la interacción entre diferentes tradiciones, prácticas y expresiones. Estas culturas híbridas surgen en contextos de modernidad, donde se fusionan elementos culturales locales con influencias globales, tradiciones indígenas con aspectos coloniales, lo culto con lo popular, y lo tradicional con lo contemporáneo. En esa medida, García destacó que las culturas híbridas reflejan la complejidad y la diversidad de las sociedades actuales, donde las identidades se construyen a través de procesos de intercambio cultural y negociación constante entre distintas influencias.

Bajo ese marco, Galinier y Molinié, en una ejemplificación más contigua, examinaron el surgimiento y la proliferación de movimientos neoindígenas en América Latina y África, y cómo estos movimientos reconfiguraron la identidad y la política de los grupos étnicos indígenas en un mundo globalizado y contemporáneo.

En ese sentido, Galinier y Molinié (2013) describieron la neoindianidad a partir de dos vías: 1) la tendencia de algunos grupos neoindios por rechazar la impuesta identidad india y buscar una identidad más autóctona se conoce como la vía centrífuga. En esa medida, estos grupos con frecuencia se enfocan en la recuperación de las tradiciones y prácticas culturales prehispánicas y en la creación de nuevas formas de expresión cultural que reflejen su identidad indígena. 2) Sin embargo, la vía centrípeta se refiere a la tendencia de otros grupos neoindios a buscar una indianidad oficial que se ajuste a los estereotipos y expectativas de la sociedad dominante. Se

podría decir que estos grupos, por lo general, se enfocan en dar una imagen idealizada de la cultura indígena a los turistas y otros visitantes extranjeros.

Por lo tanto, esta descripción arrojó luz sobre la complejidad de los movimientos neoiógenas contemporáneos, al reflejar las luchas y estrategias de los pueblos indígenas en un mundo globalizado y diverso, donde la identidad y la autenticidad están en constante evolución y debate.

De manera complementaria, los autores advirtieron que una de las paradojas de los neoiógenos radica en que se encuentran considerablemente impregnados de la filosofía globalizada de la Nueva Era. En ese sentido, se manifestó que estos: “Extraen su sabiduría de tradiciones muy circunscritas geográficamente, pero al mismo tiempo están orientados hacia las ideas globalizadas de esta galaxia de neotradiciones que, desde los países celtas hasta Nepal, exhiben especificidades ‘étnicas’ dentro de una cultura global” (Galinier y Molinié, 2013, p. 331)

En tal sentido, la dimensión internacional de la doxa neoiógena provoca una efervescencia interpretativa que contribuye ampliamente a la creatividad ritual de estos. Por su parte, en el libro *Raíces y movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Argyriadis y De la Torre (2008) examinaron cómo las comunidades religiosas, particularmente las que mantienen tradiciones ancestrales, enfrentan desafíos y oportunidades en un mundo globalizado.

Dentro de esta obra, los autores ahondaron en la cuestión de la realización de prácticas étnicas en la actualidad, al explicar que los movimientos urbanos e incluso cosmopolitas trascienden las categorías nacionales o sociales que se han asociado históricamente a nuevos movimientos como los de reafricanización o los neoiógenos, lo que ha impactado directamente en la reinención de lo tradicional.

En ese sentido, las dinámicas se encuentran en permanente circulación y producen consecuencias de transversalización identitaria. Por ende, esta noción refleja los cambios profundos en la identidad cultural partir del cambio de dinámicas, donde la constante circulación de prácticas y el surgimiento de nuevos movimientos se convierte en un elemento central. En conformidad con lo expuesto, este enfoque permite comprender el surgimiento de CEE tras los nuevos movimientos.

Un concepto interesante propuesto dentro de la obra es el de “glocalización”, el cual alude a la interacción entre lo global y lo local. En ese sentido, Argyriadis y De la Torre (2008)

explicaron este proceso en tres fases: 1) la deslocalización, esta se refiere a la circulación de la cultura a nivel global, donde los elementos culturales se desplazan de sus contextos originales y se mueven por el mundo. 2) Translocalización, alude a la globalización de lo local, lo que implica la integración de los elementos culturales locales en la cultura global. Este proceso supone la traducción de diferentes sistemas simbólicos y la adaptación de prácticas culturales distantes en el tiempo y el espacio. 3) Relocalización, esto significa la localización de lo global, donde la cultura local se integra con elementos culturales globales. Este proceso implica adaptar prácticas culturales internacionales a contextos locales específicos.

En resumen, la transformación de significados supone que las prácticas y símbolos culturales pueden adquirir nuevos significados o interpretarse de manera diferente a medida que interactúan con otras culturas. En consecuencia, esto puede llevar a la reevaluación de las creencias y prácticas, así como a una adaptación para ajustarse a las nuevas realidades culturales.

1.6.3.2 Transformación de valores culturales

La globalización y los otros fenómenos que acarrea la modernidad impulsan el complejo proceso de transformación de valores culturales. En esa medida, se encuentra que el valor del individualismo ha aumentado en muchas sociedades, lo que redirecciona la perspectiva hacia una promoción de la autosuficiencia, la autoexpresión y la búsqueda de la felicidad personal. Como resultado, esto ha conducido a una nueva comprensión de la identidad y las prioridades de la sociedad actual.

Sobre esto, James (2009), en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa* mostró las diferentes formas en las que las personas experimentan y expresan sus creencias religiosas y espirituales en la sociedad actual, incluyendo la diversidad religiosa, las experiencias místicas, la conversión y la transformación espiritual, así como la psicología de la religión, la variabilidad de la experiencia religiosa y la influencia de la experiencia religiosa en la vida de las personas y las comunidades.

En ese sentido, la espiritualidad sigue siendo una parte importante de la vida de muchas personas en la actualidad. Aunque la religiosidad organizada ha disminuido en algunas partes del mundo, muchas personas siguen buscando significado y propósito en la vida a través de la espiritualidad, debido a que eligen formas diferentes para practicarla, desde la meditación y la

práctica del yoga hasta la exploración de la naturaleza y la conexión con la comunidad (James, 2009).

La creciente importancia de la espiritualidad en la sociedad actual como respuesta emocional a problemas profundos y extendidos que afectan a las personas, en un mundo cada vez más individualista y desconectado, hace que estas sientan la necesidad de reconectar y encontrar significado (Tacey, 2005).

Al respecto, Tacey (2005), en consonancia con esa idea, planteó que la espiritualidad se ha vuelto diversa, plural, variada y con múltiples formas de expresión, muchas de ellas individualistas y personales. Por ende, este tipo de conexión primigenia se considera democrática y no jerárquica en comparación a las formas tradicionales de espiritualidad. En esa medida, este nuevo paradigma está gobernado por la hermandad.

En ese sentido, los espacios actuales que alinean sus prácticas espirituales con el uso de enteógenos forman parte de lo que se considera la nueva espiritualidad. Por consiguiente, se determina que estos lugares proporcionan un refugio para aquellos que buscan sentido y sanación a través de los enteógenos como una terapia alternativa.

1.6.4 Performance

La teoría de la *performance* se ha convertido en una herramienta útil para comprender y analizar una amplia gama de fenómenos culturales y sociales, puesto que se centra en el estudio de las acciones y representaciones en contextos específicos, al subrayar cómo las personas y los grupos realizan, comunican y dan forma a sus identidades y significados a través de sus acciones performativas. De acuerdo con Schechner, citado en Durán (2023), los estudios de la *performance* ofrecen un enfoque amplio y comprensivo para entender el mundo complejo y dinámico en el que se vive, “pudiendo abarcarse así no solo géneros artísticos como teatro, danza y música, sino también rituales ceremoniales, representaciones cotidianas, roles sociales, acciones políticas, medios de comunicación, entre otros” (p. 98).

Esta amplitud de enfoque brinda herramientas valiosas para desentrañar las complejidades de la cultura y la sociedad. En ese sentido, la *performance* es un medio a través del cual las culturas particulares pueden comunicar su singularidad y valores de manera vívida y emocional (Schechner, 2013).

Ahora bien, en el cuanto al área de estudio de antropología, Rodríguez (2016) abordó el estudio de la *performance* desde dos corrientes: la etnografía de la performance norteamericana, la cual se desarrolla a partir de estudios sociolingüísticos y del folklore, por lo que se centra en el papel del lenguaje en eventos performáticos emergentes; la segunda corriente es la antropología de la religión, enfocada en la dimensión performativa de prácticas religiosas y rituales, donde se destaca el interés en las experiencias rituales. Sin embargo, tanto la etnografía de la *performance* norteamericana como la antropología de la religión exploran la naturaleza performativa de las acciones humanas, ya sea en el contexto de eventos emergentes en la vida social o en las prácticas rituales y religiosas.

1.6.4.1 Performance y ritual

En consecuencia, se puede afirmar que, según la teoría de la *performance*, los rituales son procesos dinámicos que involucran la representación y la construcción de significado. Al respecto, Geertz (2003) sostuvo que estos se caracterizan por ser una forma de *performance* que posee un significado simbólico más profundo y está más arraigados en la cultura y la tradición, debido a que expresan y fortalecen los valores y las creencias de una sociedad. Por tal razón, los rituales no solo son representaciones de la realidad social, sino que la moldean y crean activamente, porque implican la participación de individuos y grupos, radicando ahí su naturaleza performativa (Howe, 2000).

En lo que respecta a la definición de una *performance*, se interpreta como una secuencia compleja de actos simbólicos (Turner y Turner, 1985). Por lo tanto, la naturaleza performativa del ritual hace que estos operen como actos cruciales de transmisión, al comunicar conocimiento social, recuerdos y generen un sentido de identidad mediante acciones repetidas (Tylor y Fuentes, 2011). En esa medida, la identidad se construye y se expresa a través de actos performativos (Peplo, 2014). Por lo tanto, los rituales también pueden ser lugares donde las identidades culturales se negocian y se reafirman, y donde las comunidades se unen y fortalecen su cohesión.

Se podría decir que este enfoque resalta cómo los rituales, en su calidad de *performance*, desempeñan un papel significativo para tejer una red de significado al mismo tiempo que promueven la participación de la comunidad. Desafiando las divisiones estéticas convencionales que suelen separar a los actores del público, fomentando una experiencia inmersiva y colectiva que se entreteteje en el imaginario colectivo.

El ritual como performance surge cuando se suspende el juego de los roles normativos, lo que difumina la distinción habitual entre la espontaneidad y la reflexión (Geist, 2002). De esta manera, se tiene que, durante la acción ejecutada, se rompe la barrera entre la acción espontánea y la reflexión consciente. Esto crea una urgencia en la comunidad para reflexionar sobre las razones detrás de la acción y cómo puede afectar el tejido social. Los rituales van más allá de sus protocolos establecidos y se ponen a prueba, no solo al reflejar una cultura, sino que son elementos activos en su creación y transformación (Augé y Colleyn, 2016).

Esta perspectiva invita a evaluar los rituales a través del prisma del *performance*, donde se enfatizan la multiplicidad de interrelaciones que se generan al momento de la acción, conectándose así diversos núcleos de significado. En la presente investigación, los CEE llevan a cabo rituales con enteógenos, los cuales se caracterizan por la presencia de diversas interrelaciones y significados que emergen durante su ejecución. De esta manera, se desempeña un papel significativo en la experiencia espiritual y la exploración de la conciencia.

1.6.5 Discurso

El discurso desempeña un papel importante en la forma en que las personas interactúan entre sí, puesto que el lenguaje permite comunicarse y crear significados compartidos, además de reflejar la sociedad y contribuir a su formación y continuidad.

En consecuencia, el estudio del discurso puede ofrecer una perspectiva más profunda sobre las dinámicas de las relaciones sociales. En relación con ello, Manzano (2005) señaló que el discurso es un concepto que va más allá de la mera expresión verbal, dado que se extiende a todas las formas de comunicación simbólica, incluyendo gestos, símbolos y lenguaje no verbal. En su sentido más amplio, el discurso estructura el pensamiento, posibilita la comunicación, otorga significado a lo que ocurre y absorbe cuanto ocurre, por lo que muta continuamente.

Bajo esta concepción, el discurso contribuye a la generación de expresiones o manifestaciones de aspectos culturales y sociales a la transmisión de significados compartidos y representaciones simbólicas de la realidad (Grebe, 1994). En este sentido, el análisis del discurso no debe centrarse solo en las estructuras lingüísticas, sino que también debe explorar cómo se utiliza en situaciones reales y cómo afecta la comunicación y la comprensión entre individuos y grupos dentro de una sociedad diversa y en constante cambio. Según Ibáñez, como se citó en Rubio (2005), dentro del discurso se debe prestar atención a las estructuras elementales, como palabras y oraciones, para establecer patrones y argumentos, desvelando

retóricas y lógica subyacente; determinar el uso de figuras literarias para construir significado y emoción, así como la identificación de símbolos y valores para representar y comunicar significados socioculturales.

1.6.5.1 Construcción del discurso

La construcción del discurso social es un proceso complejo y cambiante que implica la creación y transmisión de significados, conceptos e historias dentro de una sociedad a través de distintas formas. Por lo tanto, la creación de significado en el discurso no está determinada por una lógica externa que determine cómo se crea el sentido en el discurso, sino más bien es un proceso autónomo y complejo (Mayorga, 1983). Se podría afirmar que esta noción es esencial para comprender cómo se construye el discurso en la sociedad y cómo afecta cómo se entiende el mundo circundante.

En esa medida, por ejemplo, para entender la construcción del discurso, como menciona García (2009), existe una conexión intrínseca entre lo que se hace y lo que se dice, dado que ambos son formas de comunicar y expresar aspectos de la identidad y cultura. Es así como el vínculo entre el discurso y la cultura es evidente. La interacción social, ya sea a través de palabras o acciones, implica la construcción y reproducción de un discurso, lo que forja la identidad e idea una comprensión del mundo; de manera paralela, ejerce una influencia sobre cómo esa cultura construye el discurso alrededor de ella.

Por otro lado, se debe considerar que, si bien ciertos aspectos de la identidad social son universalmente importantes, las interpretaciones sociales asociadas difieren significativamente (Goddard y Wierzbicka, 2000). En ese sentido, la adaptación a la audiencia es un componente crucial de la construcción del discurso, debido a que demuestra la capacidad del lenguaje para reflejar las diferencias socioculturales. Sin embargo, para entender el discurso en un determinado contexto, se debe ir más allá de las palabras específicas y examinar aspectos como las palabras clave culturales, los proverbios, las prácticas de socialización y las actitudes implícitas que se pueden encontrar en el habla de las personas (Goddard y Wierzbicka, 2000).

De acuerdo con lo expuesto y al extrapolar los conceptos mencionados al discurso que se teje alrededor de los enteógenos y su uso, se puede evidenciar que este es un fenómeno complejo, dado que se encuentra ligado al estilo discursivo de las culturas de donde provienen los actores sociales involucrados. El lenguaje sobre los consumos y consumidores de sustancias enteogénicas no solo refleja las prácticas, sino que también participa activamente en la

construcción y reproducción de estas, al generar efectos performativos, puesto que el discurso no solo describe la realidad, sino que también contribuye a crearla y a consolidarla (Calisto et al., (2022).

Esta construcción del discurso corresponde a la característica inherente del lenguaje de difundirse. Para este caso, los discursos neochamánicos se construyen a través de la adaptación de prácticas terapéuticas indígenas, influenciado por las representaciones sociales de occidente sobre la alteridad. Esto surge como alternativa al malestar en la sociedad occidental moderna, al subrayar al chamán indígena como fuente de bienestar, lo que evidencia la relación con lo *new age* (Caicedo , 2007).

1.6.5.2 Expansión del discurso

En la sociedad actual, la expansión de un discurso es un fenómeno fascinante y multifacético impulsado principalmente por los avances tecnológicos y los cambios en los patrones de comunicación de las personas. Al respecto, las redes sociales se han convertido en un lugar donde se construye la memoria colectiva y la opinión pública, con frecuencia trascendiendo los medios de comunicación tradicionales.

Sobre esto, es importante mencionar que existe también un fenómeno que destaca la fuerte influencia que puede tener un entorno social. Por ejemplo, cuando las personas tienen opiniones similares, suelen reforzar y extremar sus creencias originales en un discurso compartido. Una tendencia de las personas a cambiar aún más su punto de vista en la dirección en la que cada uno ya se dirigía (Neisser, 2010).

Por consiguiente, la popularización de la difusión de discursos mediante las redes sociales ha permitido que las personas compartan sus experiencias, creencias y opiniones. De tal modo, estas plataformas facilitan la formación y la interconexión de comunidades virtuales, lo que puede intensificar la polarización y la difusión de discursos específicos. Las personas ahora pueden publicar sus propios discursos en línea y compartirlos a través de las redes sociales en lugar de depender de los medios de comunicación convencionales. En consecuencia, esto posibilita una comunicación directa entre un emisor con su audiencia sin la necesidad de usar intermediarios (Shirky, 2008).

Del mismo modo, en el caso de la difusión y expansión del discurso sobre enteógenos, es innegable el impacto de los medios de comunicación digital y las redes sociales. Por lo tanto, la creación de comunidades virtuales dedicadas a este tema y similares evidencian discursos a

favor como en contra del uso de estas sustancias, lo que ofrece un amplio espectro de opiniones y creencias al respecto.

Según Rojas (2020), el discurso neochamánico sobre estos se adapta a las nuevas tecnologías y se difunde mediante videos publicitarios que detallan servicios, mediante el empleo de un lenguaje dinámico. Además, se presentan pensamientos compartidos en diferentes formatos y su estrategia persuasiva radica en la repetición de ideas, lo que refleja una conciencia estratégica para consolidar y difundir su cosmovisión en la era moderna.

1.7 Estado del arte

Dada la naturaleza multifacética de los enteógenos, los estudios realizados sobre estos se han llevado a cabo desde diferentes disciplinas académicas, perspectivas investigativas y enfoques teóricos. Principalmente, se resaltó su potencial terapéutico, su participación en rituales religiosos, las dinámicas socioculturales que yerguen con estos y su impacto en la economía, sin dejar de lado las consideraciones éticas y la implicancia social que giran en torno a estos temas.

Al centrarse en los estudios realizados desde las ciencias sociales, que fueron de interés para la presente investigación, se exploró las diversas perspectivas y análisis proporcionados por disciplinas como la antropología, la sociología, filosofía y la psicología, con el fin de establecer un panorama general sobre las dinámicas interpersonales y comunitarias relacionadas con su uso. En esa medida, se consideró su influencia en la cohesión social, las normas culturales y percepción de la realidad.

Además, es importante destacar que, a pesar de la preferencia académica por antecedentes actuales, con una antigüedad no mayor a 10 años en las ciencias sociales, se consideró que, aunque ciertos contenidos académicos puedan reconocerse como desactualizados, otro investigador podría examinar detenidamente y descubrir una valiosa idea que podría derivar de ese documento (Iglesias-Osores, 2020). En ese sentido, y debido a la especialización del tema, la disponibilidad de investigaciones actuales puede ser limitada, por lo que se recurrió a antecedentes más antiguos para establecer una base sólida.

En cuanto a los estudios internacionales, se tiene a Fericgla (1999), con su investigación denominada *El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural*, donde expuso las limitaciones de la etnografía clásica para el análisis de los enteógenos. Esto condujo al surgimiento de la etnofarmacognosia, la cual se ocupa del estudio de la importancia cognitiva

y cultural del uso de enteógenos en las diversas sociedades primitivas y actuales, lo que abre así los horizontes de la antropología a la comprensión del estudio de enteógenos.

Al respecto, el autor afirmó que el uso de enteógenos es cuasi universal en el ser humano. A pesar de ello, no habían estudios que abordaran con un enfoque holístico la implicancia del uso de estas sustancias, es allí donde el papel del etnofarmacólogo cobra suma relevancia, dado que propone una alternativa de orden, sistemática transdisciplinaria y procesual que permite aumentar la sistematicidad de las variables que concurren en los fenómenos culturales en relación con el consumo de embriagantes sagrados, con la finalidad de obtener un resultado global que permita explicar los fenómenos de manera más satisfactoria sobre cómo se ha estado procediendo hasta ahora.

En ese orden de ideas, Fericgla abordó la relación entre los enteógenos y las relaciones de ayuda, específicamente en el contexto de los sistemas de curación. De acuerdo con esto, se comprende que la mejor manera de abordar la acción del chamán es entendiendo su rol como el de un ayudante. Este personaje viene a ser un individuo visionario, inspirado y entrenado en decodificar su imaginería mental, que entra en estados de catarsis profunda sin perder la consciencia despierta de lo que está percibiendo. Durante este proceso, este individuo establece relaciones con entidades que percibe de carácter inmaterial y puede, hasta cierto punto, modificar el orden del cosmos invisible de acuerdo con su interés o el de su colectividad. Durante esta práctica, los enteógenos pueden utilizarse como herramientas para la curación y la ayuda en las sociedades que los utilizan.

Por otro lado, al abordar la relación entre los enteógenos, la memoria colectiva y los referentes de la identidad individual, se encuentra que en las sociedades ágrafas la creación de la identidad individual está fuertemente vinculada a los sistemas simbólicos y a las estrategias adaptativas grupales, lo que constituye una gran parte del contenido de la memoria colectiva proyectada y formalizada en los mitos. En ese sentido, los enteógenos influyen en la percepción y comprensión de estos sistemas simbólicos y, por lo tanto, en la construcción de la identidad individual y colectiva. Asimismo, se asume que las visiones que se desvelan a los sujetos en estado catártico suelen tener una parte de imágenes personales y otra de imágenes arquetípicas o universales, que pueden emplearse para establecer y mantener la identidad cultural de una sociedad.

Finalmente, el autor citado mencionó que, en el contexto de la mundialización, el mundo se ha convertido en un gran supermercado de símbolos, donde todo es comprable y vendible en tanto

el individuo se conforme con la imagen, con la faz simbólica del asunto. Por tal motivo, se plantea que se está en camino de construir un mundo donde solo cuenta el símbolo, y que la mundialización se basa en comprar y vender imagen. En este contexto, se reflexiona sobre el papel de los enteógenos en la sociedad actual y se plantea la importancia de establecer relaciones transdisciplinarias a partir de la teoría general de sistemas para comprender de forma más satisfactoria los fenómenos relacionados con el consumo de embriagantes sagrados.

Aunado a esto, Glockner (2012), en su artículo *Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e inmanencia en el uso de enteógenos*, exploró la práctica ritual moderna de los enteógenos como vivencia de lo trascendente, al compararla con la práctica experimental como vivencia de lo inmanente a partir del fenómeno de difusión de estos en los medios de comunicación masiva.

Bajo este argumento, el autor señaló la “trascendencia” e “inmanencia” como conceptos relevantes para entender las diferentes dimensiones de la experiencia humana y su relación con las prácticas rituales con enteógenos. De acuerdo con el autor, la trascendencia refiere a aquello que va más allá de lo inmediato y lo material, mientras que la inmanencia alude a aquello que está presente en la realidad inmediata y tangible. En esa medida, la trascendencia e inmanencia de enteógenos, como los hongos psicoactivos, la mezcalina, la dietilamida de ácido lisérgico (LSD), radica en su capacidad para inducir estados alterados de conciencia, los cuales se perciben como experiencias trascendentales, espirituales o místicas por quienes los consumen en un contexto ritual.

Según Glockner (2012), estas sustancias se utilizan en ceremonias y rituales tradicionales con el propósito de alcanzar estados de conexión espiritual, revelación o comunicación con lo sagrado, lo divino o lo trascendente. Aunado a esto, su estudio, planteado desde una perspectiva científica y filosófica, examinó su impacto en la conciencia, la percepción y la cognición, lo que ha generado un interés en comprender su dimensión inmanente y sus efectos en la mente humana.

Por su parte, Díaz (2019), en su tesis de licenciatura *Mística y enteógenos: Una aproximación a la relación entre el fenómeno místico y las drogas enteógenas*, evaluó la relación entre el fenómeno místico y los enteógenos a través de la determinación de los rasgos distintivos de la experiencia mística y cómo estas sustancias pueden potenciar y modificar la percepción de la realidad, lo que puede conducir a una comprensión más profunda y directa del mundo.

Al respecto, la autora estableció seis rasgos del fenómeno místico, los cuatro primeros propuestos por William James (1842 - 1910) en sus *Variedades de la experiencia religiosa* y

los siguientes basados en *Lo santo*, de Rudolf Otto (1869 - 1937). Estos rasgos consisten en lo siguiente: 1) inefabilidad: la inefabilidad de la experiencia mística se debe a que se acerca más a estados afectivos y se aleja de lo intelectual, lo que la dificulta de transmitir. 2) Cualidad de conocimiento: refiere a que se experimenta la sensación de descubrimiento de una verdad profunda y encuentro directo con lo divino. 3) Transitoriedad: la experiencia mística no puede durar mucho tiempo, lo cual es el resultado de que las almas han olvidado la sabiduría mística y no pueden permanecer en ese estado extático durante un largo periodo. 4) Pasividad: indica que el místico se siente completamente dominado por una entidad superior de una manera que no esperaba. 5) *Lo tremendum* alude a sentir miedo o terror cuando la persona está en presencia de lo divino, que nada en el mundo puede igualar. 6) Finalmente, está lo *facinans*, el cual se define como un sentimiento de atracción y seducción ante la presencia divina.

En relación con esto, Díaz (2019) desarrolló la correspondencia entre la mística y el consumo de enteógenos, al establecer dos posiciones teórico-académicas. Al respecto, la autora señaló que, según algunos académicos de la mística, el uso de enteógenos para alcanzar estados de conciencia acrecentados no permite la purificación necesaria para la experiencia mística. Algunos consideran que pueden ser una forma legítima de experimentar una experiencia mística, siempre y cuando se utilicen de manera responsable. Sin embargo, al analizar las declaraciones de varios místicos que han experimentado una experiencia significativa de conexión con lo sagrado, se concluyó que las similitudes entre las experiencias místicas "naturales" y las inducidas por enteógenos son más importantes que sus diferencias.

Finalmente, Díaz afirmó que es importante considerar que no todos los enteógenos pueden provocar experiencias místicas. Por lo tanto, es crucial distinguir entre experiencias místicas verdaderas y alucinaciones, al ser la experiencia mística la que implica una conexión con lo sagrado y una sensación de trascendencia, mientras que la alucinación es una percepción distorsionada de la realidad que no necesariamente implica una conexión con lo sagrado. Además, se resaltó que las experiencias místicas pueden cambiar drásticamente la vida de las personas, por lo que los enteógenos se están estudiando para su uso en terapias psicológicas. Por ende, la autora planteó la necesidad de desarrollar una tipología más adecuada para comprender estas experiencias y reconocer su autenticidad, dado que actualmente se consideran marginales.

Por su parte, Marín y Muñoz (2022), en su artículo *Consumo contemporáneo de enteógenos en Medellín y el Valle de Aburrá (Colombia): Contextos sociales y motivaciones subjetivas*,

caracterizaron los contextos sociales y motivaciones personales asociados al consumo contemporáneo de enteógenos en dicha localidad.

En ese orden de ideas, los autores presentaron una tipología de espacios y lugares donde se da el consumo de enteógenos: 1) neochamánicos, estas se caracterizan por el uso ritual de enteógenos en entornos rurales alrededor de Medellín, donde las personas se reúnen, comparten melodías y establecen una estructura ritual definida, influenciada por formas ceremoniales. 2) Religiosos: son lugares donde se combinan referencias espirituales cristianas, con un énfasis en el San Daime, una iglesia ayahuasquera brasileña. 3) Terapéuticos: son espacios diseñados para la atención de personas con diferentes problemas emocionales, de salud mental o física donde se ofrecen sesiones terapéuticas y psicoterapéuticas con un componente psicoespiritual. 4) Experimentales: lugares donde se lleva a cabo el consumo recreativo o lúdico de enteógenos, junto con contextos creativos y exploratorios que buscan estados de conciencia y expresión artística.

En cuanto a las motivaciones subjetivas para consumir enteógenos, los autores presentaron las siguientes categorías: 1) autoconocimiento y desarrollo personal, siendo la categoría con mayor porcentaje. 2) Bienestar psicológico (psicoterapia). 3) Creatividad orientada a la resolución de problemas cotidianos, o a la inspiración creativa artística o profesional. 4) Bienestar físico y terapéutico como una alternativa efectiva para el tratamiento de dolencias físicas. 5) Espiritualidad, religiosidad y trascendencia, donde se considera el consumo de enteógenos como una manera entrar en contacto con lo sagrado y con Dios, por medio de una experiencia mística. 6) Interés académico, principalmente los estudiantes y profesionales de las áreas de psicología, psiquiatría, medicina, antropología, música y artes. 7) Uso experiencial y lúdico-recreativo, al destacar así por ser la categoría que arroja el menor porcentaje.

Finalmente, Marín y Muñoz (2022) subrayaron algunas variables dentro de su investigación en cuanto a cuestiones de género, donde la tasa de consumo de enteógenos entre mujeres es significativamente menor, posiblemente debido a su mayor vulnerabilidad bajo los efectos de estas sustancias. En que concierne a la variable socioeconómica, se determinó que las prácticas chamánicas tradicionales relacionadas con el uso de enteógenos se urbanizaron inicialmente entre personas de clase alta; posteriormente, se extendieron a la academia, la investigación y las artes; finalmente, se extiende a los estratos socioeconómicos bajos, incluyendo sectores más vulnerables de la sociedad, lo que sugiere una democratización del consumo de enteógenos.

Asimismo, Barnard (2014), en su artículo *Entheogens in a religious context: The case of the Santo Daime religious tradition*, abordó cómo los enteógenos, en particular la ayahuasca, se utilizan en la religión del Santo Daime para inducir experiencias místicas y visionarias que se consideran sagradas y transformadoras. Barnard afirmó que, a lo largo del tiempo, en occidente se ha condenado el uso de enteógenos bajo el precepto de que todas las drogas que alteran la mente son psicológica y fisiológicamente dañinas, socialmente destructivas y adictivas. A raíz de la antipatía cultural, típicamente no examinada, hacia las sustancias que alteran la mente es comprensible que a veces sea extremadamente difícil aceptar que las experiencias místicas y visionarias enteógenas sean tan válidas y valiosos como aquellas catalizadas por “tecnologías espirituales” no enteógenas, como la meditación, los tambores, el baile, el ayuno y la oración. En ese sentido, este autor exploró el caso del Santo Daime, un movimiento religioso surgido en la segunda década del siglo XX centrado en el uso sacramental del té (ayahuasca), habiendo rebautizado el té como Daime, donde argumentó que dicho santo viene a ser un ejemplo de escuela de misterio contemporánea, dado que utiliza la ayahuasca a manera de sacramento para lograr la transformación personal y social. Asimismo, se discutió acerca de los supuestos teológicos clave de la religión del Santo Daime, dentro de los cuales se incluye la creencia de la existencia de un ser divino denominado Padrinho Sebastião, así como la idea de que la ayahuasca es un regalo divino que sirve de ayuda a las personas para conectarse con lo divino y transformarse a sí mismas.

De igual manera, Barnard describió las prácticas rituales y la estructura organizativa de la iglesia del Santo Daime, la cual incluye la participación en ceremonias de ayahuasca y la adopción de una vida disciplinada y espiritual. En ese sentido, se destacó cómo los enteógenos pueden emplearse en un contexto religioso para lograr la transformación personal y social; asimismo, se subrayó que esta religión es un ejemplo de cómo los enteógenos pueden utilizarse en una práctica religiosa disciplinada y estructurada.

En lo que respecta a los estudios nacionales, se encuentra el trabajo de Pilares (2017), denominado *Turismo místico. Parodia o trascendencia*, donde se analizó el fenómeno del turismo místico desde una postura andinista restrictiva, en el cual se pueden enmarcar los usos y discursos actuales sobre los enteógenos. Al respecto, Pilares explicó que este tipo de turismo surge debido a la búsqueda de evasión, la decadencia del cristianismo y el auge del neoespiritualismo. Se podría decir que tal evasión se deriva de la competencia y alienación en la sociedad moderna, mientras que la decadencia cristiana resulta de la crítica científica y el

cambio hacia una devoción confesional. Por su parte, el neoespiritualismo nació del vacío existencial, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial. Este fenómeno se comercializa como un “supermercado espiritualista”, al capitalizar la búsqueda de significado de las personas mediante diversas estrategias de *marketing*.

Por otro lado, el autor destacó cómo ciertos libros despertaron un interés marcado por los misterios de Perú, al igual que algunos grupos que promovieron ideas sobre contactos extraterrestres, atrayendo así a turistas en busca de experiencias místicas en el contexto peruano. Se podría señalar que este fenómeno impulsó el surgimiento de una industria del turismo místico, donde agencias y guías ofrecen experiencias esotéricas en sitios arqueológicos. Sin embargo, el texto criticó enérgicamente el sensacionalismo y la explotación comercial que el neoespiritualismo y el turismo esotérico han fomentado en relación con la arqueología peruana.

Además, se hizo hincapié en que este tipo de turismo desvirtúa su verdadera esencia, convirtiéndose más bien en una parodia, puesto que avala la explotación financiera y la superficialidad de ofrecer experiencias esotéricas desprovistas de un compromiso genuino con lo espiritual. El autor distinguió esto en tres niveles: externo, donde se encuentran los empresarios y funcionarios interesados principalmente en beneficios económicos; intermedio, con entusiastas de diversas prácticas esotéricas y curiosos; e interno, conformado por aquellos que conocen la falsedad de sus acciones, pero las perpetúan para su propio beneficio. Ahora bien, su éxito se basa en la difusión de pseudoideas a través de los medios de comunicación masivos, como la noción de que ciertos lugares son centros espirituales poderosos. Sin embargo, estos lugares espirituales deben preservarse del mundo moderno para mantener su autenticidad, una realidad que a menudo se oculta.

Por otro lado, Lindahl (2016) en su obra *Healing, knowledge and transcendental experiences of unity. Motivations and experiences of shamanism and entheogens in the Andes* examinó las motivaciones y experiencias del chamanismo y los enteógenos desde la perspectiva de los participantes de ceremonias enteogénicas.

Ahora bien, el autor explicó el estudio a partir de cinco temas que reúnen las motivaciones y experiencias de los participantes en dichas ceremonias: 1) sanación emocional, se puede experimentar curación emocional al abordar traumas pasados y lograr una sensación de paz interior y reconciliación con sus seres queridos. 2) Unidad trascendental: los participantes pueden experimentar una sensación de unidad trascendental, sintiéndose conectados con el

universo y el mundo, lo que conduce a un cambio profundo en su percepción de sí mismos y del mundo que los rodea. 3) Búsqueda de conocimiento: el compromiso con los enteógenos y el chamanismo puede conducir a la adquisición de un conocimiento profundo sobre sí mismo, las relaciones y el mundo, lo que potencialmente resulta en cambios fundamentales en la vida. 4) Conexión y reconexión: pueden facilitar la reconexión con la naturaleza, las personas importantes y el universo, lo que lleva también a un sentido renovado de conexión y propósito en la vida. 5) Crecimiento y transformación espiritual: los participantes pueden experimentar un crecimiento y una transformación espiritual, lo que los conducirá a una reevaluación de sus creencias, valores y propósito de vida.

Según Lindah (2016), las experiencias enteogénicas y las prácticas chamánicas realizadas en los Andes abarcan dimensiones emocionales, espirituales y existenciales, que, de acuerdo con los participantes en las ceremonias, tienen beneficios potenciales y cambios de vida, por lo que se subraya la naturaleza transformadora de estas.

Finalmente, en cuanto los estudios locales, es importante señalar que no se han identificado antecedentes sobre al tema general de la investigación. En consecuencia, este vacío de información local resaltó la relevancia y la necesidad de llevar a cabo la presente investigación, con el objetivo de contribuir al conocimiento en un ámbito que hasta ahora ha carecido de atención en este contexto particular.

Al respecto, Petrie (2002) en *Antropología y alucinógenos. El cruce de los discursos* estudió el interés que ha generado el uso de estas “drogas”, las cuales poseen un componente mágico que despierta la curiosidad del ser humano. Asimismo, el autor planteó el problema de la definición de estos, puesto que muchos de los términos acuñados para referirse a los enteógenos obvia o simplifican la experiencia completa.

Por lo tanto, para analizar el discurso que se crea en torno a estas sustancias se optó por llamarlo psicotrópico. Asimismo, el autor mencionó que para estudiar estas sustancias es necesario abordar tres perspectivas: la antropológica, la botánica y la química.

Al respecto, La perspectiva antropológica se enfoca en comprender la relación entre las sustancias psicoactivas y las prácticas culturales, así como en analizar cómo las diferentes culturas perciben, utilizan y dan significado a estas sustancias.

En el contexto de los psicotrópicos, la botánica y la etnobotánica se estiman primordiales para identificar estas plantas, dado que comprender las propiedades químicas y sus efectos ayudan

a analizar su papel en prácticas culturales y rituales, al proporcionar así la variedad de usos y aplicaciones en diferentes culturas, así como su importancia en los contextos en los que se emplean.

Desde la perspectiva del discurso químico y biomédico, es importante comprender los mecanismos de acción de las sustancias psicoactivas, sus efectos fisiológicos y sus posibles implicaciones para la salud. En esa medida, este enfoque suministra una base científica para estudiar estos compuestos, debido a que posibilita evaluar los riesgos y beneficios de su consumo, así como las posibles aplicaciones terapéuticas asociadas a su consumo. De esta forma, se contribuye a una comprensión más completa de estas sustancias.

Finalmente, el autor expuso que la culturización de los efectos psicotrópicos responde a que la percepción y la interpretación de los efectos de los psicotrópicos están moldeados por las creencias y valores culturales de una sociedad o grupo social específico. Por ejemplo, las experiencias alucinatorias o de modificación de la conciencia inducidas por psicotrópicos pueden interpretarse de manera diferente en distintas culturas; por lo tanto, los rituales asociados con el consumo de estas sustancias pueden influir en la forma en que se experimentan sus efectos. De igual modo, se destacó la necesidad de considerar el contexto cultural al estudiar los psicotrópicos, al reconocer que la experiencia humana con estas sustancias está intrínsecamente ligada a su entorno cultural.

1.8 Marco conceptual

Percepción

Se ha señalado que la percepción es la forma de conducta que comprende el proceso de selección y elaboración simbólica de la experiencia sensible. A través de la vivencia, la percepción atribuye características cualitativas a los objetos o circunstancias del entorno mediante referentes que se elaboran desde sistemas culturales e ideológicos específicos construidos y reconstruidos por el grupo social, lo cual permite generar evidencias sobre la realidad (Vargas, 1994, pág. 50).

Enteógenos

Los enteógenos son un grupo de sustancias que contienen moléculas psicoactivas que al ingerirse producen estados acrecentados de conciencia, como cambios en la percepción de la

realidad, el pensamiento y el estado de ánimo, a menudo descritos como experiencias místicas y espirituales (Ott, 2018, pág. 179)

Espiritualidad

La espiritualidad es una búsqueda amplia de significado, propósito y conexión trascendente en la vida. Por lo tanto, este concepto abarca exploraciones existenciales sobre la naturaleza de la realidad, el sentido de la vida y la conexión con algo más grande que el ser humano. A menudo, esta condición sensible y metafísica se liga a prácticas religiosas como la oración y la meditación. Adicionalmente, la espiritualidad también se experimenta de manera personal, trascendiendo estructuras religiosas tradicionales (James, 2009, pág. 392).

Exploración espiritual

La exploración espiritual se entiende como una actitud frente a la vida que busca significados y propósitos en las relaciones consigo mismo, con los demás y con la realidad del universo, naturaleza o presencia superior. Por lo tanto, esto implica una transformación personal y una experiencia, a través de la cual el sujeto se realiza a sí mismo (Krmpotic, 2016, págs. 109-110).

Círculos de exploración espiritual

Los CEE se asumieron aquí como grupos o comunidades formadas por individuos, cuya finalidad consiste en emprender una amplia búsqueda de significado, propósito y conexión trascendente en la vida, en un entorno colectivo. Si bien estos realizan prácticas espirituales de diversa índole, lo principal es que fomentan la reflexión personal y una transformación interior. En ese sentido, la integración del uso de enteógenos puede ser una característica, no inherente, en sus prácticas, con el fin de lograr estados acrecentados de consciencia, los cuales facilitan experiencias espirituales profundas y transformadoras. Esto último se asume como el entendimiento que se empleó para el desarrollo de la investigación.

Rituales

Los rituales consisten en una secuencia estereotipada de actos que incluyen gestos, palabras, objetos, entre otros elementos, los cuales se llevan a cabo en un lugar específico, con el propósito de influir en fuerzas o entidades sobrenaturales según los objetivos e intereses de quienes participan en el ritual (Turner, 2013, pág. 23).

Sanación personal

La sanación personal se interpreta como el tratamiento de problemas psicológicos, morales y espirituales que pueden estar afectando a una persona; es decir, se trata de restaurar el bienestar integral de la persona (Kraft, s.f., pág. 1).

Terapia alternativa

La terapia alternativa es un término amplio que se refiere a una variedad de intervenciones terapéuticas que no se consideran parte de la medicina convencional. Por lo general, se basan en enfoques holísticos que buscan tratar al paciente en su totalidad, incluyendo su mente, cuerpo y espíritu (Martínez et al., 2014, pág. 339).

Estados acrecentados de conciencia

Los estados acrecentados de conciencia, también conocidos como estados modificados de conciencia, estados expandidos de conciencia o estados alterados de conciencia, aluden a un estado mental en el que la percepción, la cognición y la conciencia se amplían o se elevan a niveles superiores a los habituales. En esa medida, las personas pueden experimentar una mayor introspección, una percepción más intensa de los sentidos o una sensación de mayor conectividad con el entorno o con su propio yo interior. Por ende, los estados acrecentados de conciencia pueden experimentarse a través de prácticas espirituales, rituales, meditación, uso de sustancias enteogénicas, entre otros (Feldman, 2011, pág. 231).

1.9 Marco metodológico

1.9.1 Delimitaciones de la investigación

1.9.1.1 Delimitación espacial

La ciudad de Cusco, como conglomerado urbano, fue el espacio donde se desarrolló la presente investigación. Para este efecto, se precisa que la ciudad de Cusco referirá aquí a las zonas que corresponden a partes de los distritos de Cusco, Wánchaq y San Sebastián, dado que en estos lugares se encuentran los principales espacios físicos de reunión de los miembros de los CEE. Debido a la naturaleza dispersa de sus actividades, la delimitación exacta resultó difícil de establecer.

1.9.1.2 Delimitación temporal

La investigación se llevó a cabo durante los años 2023 y 2024.

1.9.1.3 Delimitación social

La investigación se realizó a las personas integrantes y participantes de tres CEE ubicados en la ciudad de Cusco.

1.9.2 Enfoque de investigación

Se planteó un enfoque de investigación cualitativo. Según Vasilachis (2006), este método se ocupa de la vida de las personas, de comportamientos e historias. Asimismo, este enfoque se basa en la comunicación, las descripciones, la recolección de historias y las narraciones de las experiencias de otros. En ese sentido, este enfoque de investigación tiene como finalidad comprender los significados que se atribuyen por los actores a sus acciones y experiencias, teniendo en cuenta que el contexto influye sobre su comportamiento y el funcionamiento organizacional de sus relaciones. En ese orden de ideas, se buscó comprender la construcción de la percepción sobre los enteógenos mediante su consideración como sujetos interactivos y comunicativos que comparten significados.

1.9.3 Tipo de investigación

El tipo de investigación fue básica, también conocida como sustancial o pura. Al respecto, Carrasco (2006) mencionó que este tipo de investigación tiene como finalidad la producción de nuevos conocimientos que permitirán la profundización sobre las relaciones sociales que se producen en el interior de la sociedad. En ese sentido, se pretendió generar conocimiento sobre la percepción actual sobre los enteógenos dentro del ámbito de estudio mencionado.

1.9.4 Nivel de investigación

Se empleó un nivel descriptivo para la investigación, el cual, según Carrasco (2006), busca conocer, identificar y describir las características esenciales del fenómeno social en estudio. Para ello, se responden preguntas relacionadas con el objeto de estudio: ¿cómo son?, ¿dónde están?, ¿cuántos son?, ¿quiénes son? De esta manera, se alude a las características, propiedades, cualidades y rasgos esenciales de los hechos y fenómenos de la realidad.

En conformidad con lo expuesto, se propuso describir a profundidad el discurso que se construye sobre los enteógenos, para su posterior análisis. Asimismo, se tuvo el objetivo de determinar las características de las prácticas realizadas y, en esa medida, establecer posteriores comparaciones.

1.9.5 Diseño de la investigación

La investigación se enmarcó en el diseño fenomenológico. Al respecto, Hernández (2014) precisó que este diseño tiene como propósito principal es interpretar mediante la exploración, descripción y comprensión de las vivencias de las personas en relación con un fenómeno y descubrir los elementos en común con dichas experiencias.

Además, para investigar la percepción sobre los enteógenos no solo se realizó la interpretación, sino también el análisis. Sobre esto, Lopera et al. (2010) mencionan que el análisis se define como la descomposición de un fenómeno en sus elementos constitutivos para facilitar su comprensión y rearticulación, pues permite acceder a diversas facetas de la realidad. En ese sentido, se identificó y contextualizó los discursos y prácticas, analizando sus componentes y dinámicas de poder y significado.

Finalmente, se sintetizaron los hallazgos para ofrecer una comprensión integral de la percepción sobre los enteógenos en contextos específicos.

1.9.6 Método de la investigación

El método que encaminó la investigación fue el inductivo. Sobre este método, Dávila (2006) aludió que se parte de datos específicos para inferir conclusiones o principios generales que expliquen esos datos observados. Este proceso implica varios pasos, tales como: observar y recopilar datos, formular hipótesis basadas en las observaciones, verificar las hipótesis mediante pruebas y experimentos, establecer conclusiones a partir de los resultados, generalizar los resultados en forma de leyes, y desarrollar teorías que expliquen los fenómenos observados de manera más amplia.

En tal sentido, se pretendió observar y analizar tres CEE existentes en el ámbito de estudio, con el fin de inferir principios generales detallados sobre el fenómeno social de interés.

1.9.7 Población y muestra

1.9.7.1 Población

La población investigada comprendió un total de 74 personas, la cual se conformó por los integrantes y participantes de CEE en la ciudad de Cusco.

- **Guía²**: es una persona que encabeza el CEE, lidera las prácticas con enteógenos y proporciona la dirección y la orientación al grupo.
- **Estudiante³**: es una persona comprometida en el proceso de aprendizaje y desarrollo espiritual; asimismo, facilita el flujo y la dinámica del CEE, al brindar apoyo y asistencia en las prácticas con enteógenos.
- **Participante⁴**: es un individuo que acude con regularidad a los círculos de exploración espiritual para participar en las prácticas con enteógenos, pero no forma parte directamente del grupo.

Todos estos se organizaron de la siguiente manera:

Tabla 2

Población

N.º	Denominación	Cantidad poblacional	Observaciones
01	Escuela Apukuna	<ul style="list-style-type: none">▪ 30 integrantes: 02 <i>guías</i> y 28 <i>estudiantes</i>▪ 27 <i>participantes</i> Total: 57 personas	<ul style="list-style-type: none">▪ El nombre de dicho círculo corresponde a una autodenominación realizada por los colaboradores.
02	Círculo de exploración espiritual A (CEEA)	<ul style="list-style-type: none">▪ Integrantes: 02 <i>guías</i>▪ 02 <i>participantes</i> Total: 4 personas	<ul style="list-style-type: none">▪ El círculo no cuenta con una autodenominación, por lo que optará por un nombre que

² La palabra *guía* se escribirá en cursiva, así como en su forma plural *guías*, para referir a la definición mencionada.

³ La palabra "*estudiante*" se escribirá en cursiva, así como en su forma plural *estudiantes*, para referir a la definición mencionada.

⁴ La palabra *participante* se escribirá en cursiva, así como en su forma plural *participantes*, para referir a la definición mencionada.

			facilite la investigación.
03	Círculo de exploración espiritual B (CEEB)	<ul style="list-style-type: none"> ▪ 5 integrantes: 01 <i>guía</i> y 04 <i>estudiantes</i> ▪ 10 <i>participantes</i> <p>Total: 15 personas</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ El círculo no cuenta con una autodenominación, por lo que optará por un nombre que facilite la investigación.

1.9.7.2 Criterios de inclusión y exclusión

Una caracterización estricta de los CEE existentes en la ciudad de Cusco es un tanto compleja, debido a las amplias peculiaridades que presenta cada uno de ellos. Sin embargo, dentro de la presente investigación se denotó ciertas similitudes que pueden ser distinguibles. Por tal motivo, se establecieron los siguientes criterios de inclusión y exclusión:

Dentro de los criterios de inclusión de los círculos se consideraron las siguientes características:

- CEE que tienen experiencia con el uso de enteógenos.
- CEE con integrantes y participantes activos.

Dentro de los criterios de exclusión de los círculos se consideraron las siguientes características:

- CEE no relacionados con el uso de enteógenos.
- CEE con poca actividad de integrantes y participantes.

1.9.7.3 Muestra

La muestra en esta investigación fue de tipo no probabilística o dirigida. De acuerdo con Camacho (2008), esta depende del proceso de toma de decisiones de los investigadores, quienes realizan una cuidadosa selección de sujetos con características específicas que facilitan el cumplimiento de los objetivos de la investigación.

En ese sentido, dentro del muestreo no probabilístico se hizo uso del muestreo por sujetos tipo o conveniencia, dado que se escogió a los colaboradores accesibles y disponibles. Además, se tuvo en cuenta que la investigación de diseño fenomenológico requiere un tamaño mínimo de muestra de 10 casos (Hernández, 2014). En ese sentido, se consideró apropiado realizar entrevistas a un total de 41 participantes, los cuales incluyeron guías espirituales, estudiantes y participantes de los círculos de exploración espiritual, con el fin de obtener una comprensión

integral del fenómeno estudiado. A continuación, se presentan las muestras que se plantearon para cada caso:

Tabla 3

Muestra

N.º	Círculo de exploración espiritual	Muestra	Observaciones
01	Escuela Apukuna	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Integrantes: 02 <i>guías</i> y 10 <i>estudiantes</i> ▪ 10 <i>participantes</i> <p>Total: 22 personas</p>	<p>Se consideró como muestra dentro de los integrantes a la totalidad de <i>guías</i> y 10 <i>estudiantes</i> por ser lo requerido. En cuanto a la otra parte, se consideró 10 <i>participantes</i> por ser también lo requerido. Sin embargo, se obtuvo una cantidad mayor por la ayuda brindada por los colaboradores.</p>
02	Círculo de exploración espiritual A (CEEA)	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Integrantes: 02 <i>guías</i> ▪ 02 <i>participantes</i> <p>Total: 04 personas</p>	<p>Al ser la cantidad poblacional reducida, se consideró la totalidad de integrantes como muestra.</p>
03	Círculo de exploración espiritual B (CEEB)	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Integrantes: 1 <i>guía</i> y 4 <i>estudiantes</i> ▪ 10 <i>participantes</i> <p>Total: 15 personas</p>	<p>De la misma forma, al ser la cantidad poblacional reducida, se consideró la totalidad de integrantes como muestra. En cuanto a la otra parte, se consideró 10 <i>participantes</i> por ser lo requerido.</p>

En el Anexo 1 se puede observar el registro de colaboradores que se entrevistaron, el cual proporciona información relevante sobre cada persona. Esto se planteó con el fin de fortalecer la transparencia y la trazabilidad de los datos recopilados.

1.9.8 Unidad de observación y análisis

Se entendió como unidad de observación y unidad de análisis lo expresado por Franco et al. (2024), quienes precisaron como unidad de observación los objetos o sujetos que se investigan; y, como unidad de análisis, lo que esta investigación específicamente extrae de los objetos o sujetos. Tales unidades de observación y análisis de la investigación se presentan en la siguiente Tabla 3:

Tabla 4

Unidad de observación y análisis

Unidades de observación	Unidades de análisis
<ul style="list-style-type: none">▪ Integrantes de los círculos de exploración espiritual (Escuela Apukuna, CEEA y CEEB)▪ Personas constantes que acuden a realizar rituales con enteógenos (para el caso de la Escuela Apukuna).	Acciones, valores, actividades, organización social, roles, conocimientos, comportamientos, prácticas y relaciones interpersonales.
Prácticas realizadas con enteógenos en los círculos de exploración espiritual.	Etapas, símbolos, cosmovisiones, participación de los actores, emociones y espacios de desarrollo.

1.9.9 Técnicas de recolección de datos

La recolección de datos en la investigación se realizó a través de las técnicas descritas a continuación. Sin embargo, y teniendo en cuenta que, según Hernández (2014), la recolección de datos y el análisis de estos se suscitan prácticamente de forma paralela en investigaciones cualitativas, las técnicas que se utilizaron se ajustaron y precisaron de acuerdo con el desarrollo de la investigación.

1.9.9.1 Observación

Para la investigación, se emplearon diversos enfoques de observación que permitieron obtener una comprensión profunda y holística del fenómeno estudiado. En primer lugar, se realizó una observación no estructurada, con la finalidad de lograr una inmersión inicial en el contexto y la realidad investigada. En segundo lugar, se utilizó la observación estructurada, así como la

observación participante, lo que permitió establecer y consolidar una sólida interrelación con los colaboradores, al facilitar una comprensión más profunda de sus perspectivas y experiencias.

1.9.9.2 Entrevista

En cuanto al formato de las entrevistas, se optó por un enfoque semiestructurada. Esto implicó el uso de una guía de entrevista que permitió a los participantes expresarse libremente y revelar aspectos relevantes que pudieron no haberse contemplado inicialmente en el diseño de la investigación. En relación con el número de participantes, las entrevistas se realizaron de forma individual, lo cual se apropió dada la naturaleza en profundidad del estudio.

1.9.10 Instrumentos de recolección de datos

Los instrumentos que se utilizaron en esta investigación fueron:

- **Libreta de campo:** se empleó para registrar sistemáticamente las observaciones, impresiones, reflexiones y experiencias durante el proceso de recolección de datos.
- **Guía de observación:** se utilizó para estructurar y organizar la recolección de datos, así como garantizar la fiabilidad y validez de los datos. De esta manera, se asegura que se están observando los aspectos relevantes del fenómeno en estudio.
- **Guía de entrevista:** se empleó para estructurar y organizar la entrevista. Esta contuvo una lista de preguntas abiertas que se deben hacer en cada entrevista; asimismo, esta permite la inclusión de preguntas adicionales o seguimiento de temas interesantes que puedan surgir durante la entrevista.
- **Dispositivos mecánicos:** se utilizaron instrumentos mecánicos como el celular y micrófono que contribuyeron a la recolección y presentación de información más fidedigna y exacta que dio consistencia y soporte al informe.

1.9.11 Técnicas de procesamiento y análisis de datos

El procesamiento y análisis de la información se desarrolló bajo los siguientes pasos:

- **Transcripción y traducción de datos:** se inició convirtiendo los datos de audio en un formato de texto (.docx), con el fin de facilitar el análisis del contenido.

- **Revisión de datos:** se llevó a cabo una revisión inicial para obtener un panorama general de los datos.
- **Preparación de los datos para el análisis:** se detectaron y corrigieron imprecisiones o errores en la información escrita que pudieron afectar la calidad y precisión de los resultados de la investigación. En casos necesarios, se recopiló nuevamente la información faltante o poco clara.
- **Organización de datos e información:** se determinaron los criterios de organización y se organizaron los datos corregidos de acuerdo con los criterios establecidos.
- **Codificación de datos:** una vez obtenidos los datos necesarios, se identificaron categorías predefinidas utilizando conceptos clave iniciales, los cuales se obtuvieron a partir de un listado elaborado previamente. Estas categorías se emplearon posteriormente en el software ATLAS.ti para iniciar el proceso de codificación: 1) codificación abierta, en la que realizó la identificación y etiquetado de las unidades de datos relevantes y se les asignó los códigos descriptivos. 2) Codificación axial, donde se organizó y conectó las categorías o conceptos identificados durante la codificación abierta, a través de la búsqueda de relaciones entre las categorías y los conceptos para desarrollar una estructura conceptual coherente, lo que implicó la identificación de subcategorías y la relación de estas subcategorías con otras categorías y conceptos, incluyendo un ejercicio comparativo en el análisis para enriquecer la comprensión de dichas relaciones. 3) Finalmente, está la codificación selectiva, la cual supuso la identificación de una categoría central o eje temático. Esto conectó todas las categorías y conceptos identificados durante la codificación abierta y axial, por lo que se denotaron las categorías más relevantes y significativas en los datos para así desarrollar una teoría que explique el fenómeno bajo estudio. Es importante señalar que estos tres tipos de codificación no fueron necesariamente secuenciales, sino que se repitieron y ajustaron durante el proceso de análisis de los datos.
- **Generación de contenidos:** se consideraron las diversas respuestas encontradas y se describieron relaciones, interconexiones entre categorías y temas hasta lograr una versión escrita final del informe.

1.9.12 Notas de la investigación

1.9.12.1 Inicio del trabajo de campo

En Cusco, el consumo de plantas maestras empezó a introducirse de manera más activa en los círculos espirituales a finales de los años 80. Sin embargo, no es hasta inicios del 2000 cuando se popularizó y comercializó de manera más libre. Hoy, estas sustancias configuran uno de los principales atractivos de turismo alternativo, lo que conlleva a que se empleen y comercialicen sin ningún tipo de restricción. Por ende, la cantidad de personas que ofrecen este tipo de servicio se ha incrementado exponencialmente. En consecuencia, la mayoría de los facilitadores de estos círculos espirituales se encuentran promocionando sus productos por redes sociales o *banners* en calles circundantes a la Plaza de Armas.

Ahora bien, la identificación de los colaboradores de esta investigación surgió a través de conversaciones previas y durante el planteamiento de este fenómeno social. En primer lugar, solo se tenía conocimiento de C.C.D y R.C.D por medio de uno de sus *estudiantes*, con quien se mantuvo una relación de amistad. Sin embargo, al entablar conversaciones con ambos, mostraron disposición para colaborar y presentaron a M.E.G.C., otra *guía*, quien demostró un gran interés en el diálogo que se estableció. Por otro lado, el caso de D.H.P.M y S.B.G, *guías* de otro CEE, fue distinto, dado que, si bien se sabía que ambos participaban de rituales con plantas maestras, los investigadores desconocían la existencia de su círculo. Después de una conversación en que la que se comentó el proyecto, estos informaron acerca de su participación en dicho círculo, lo que permitió hacer el contacto con ellos y contar con su colaboración en la investigación.

Una vez establecido el contacto con los *guías* de los tres círculos, resultó más sencillo establecer relaciones más estrechas con los *estudiantes* y los *participantes* habituales. Asimismo, mediante numerosas invitaciones a sus rituales y retiros espirituales⁵, se pudo adentrar al tejido social de estos círculos, donde se participó de manera continua y se compartieron experiencias con los integrantes. Esta participación constante es la que brindó la oportunidad de construir vínculos de confianza, cuya relación fue fundamental para el éxito del

⁵ Un retiro espiritual es un periodo específico de tiempo en un lugar que propicia la tranquilidad, la introspección, la meditación y la conexión. Durante un retiro espiritual, las personas suelen apartarse temporalmente de sus rutinas diarias y obligaciones para enfocarse en actividades que promuevan el autoconocimiento, el crecimiento personal y la conexión con lo espiritual, como son los rituales con enteógenos.

trabajo de campo de este trabajo de investigación. Uno de los factores para hacer el trabajo en dichos círculos consistió en la participación de los autores de este trabajo, por lo que se tenía que participar en al menos un par de rituales en observación *participante* para ganar su confianza.

A raíz de ello, una de las observaciones que surgieron durante el proceso fue el estigma asociado al consumo y uso de las plantas maestras. En ese sentido, los *participantes* mostraban reservas a la hora de compartir sus experiencias con personas de “la academia” con el temor de malinterpretarse o finalmente sentirse juzgados. Por ello, la presencia recurrente y el enfoque empático que se manejó durante toda la investigación brindó el apoyo necesario para que pudieran sentirse en un espacio seguro al momento de compartir sus vivencias.

En ese sentido, este proceso de construcción de confianza fue primordial para facilitar el flujo de información durante las entrevistas. Al poder establecer relaciones sólidas, empáticas y respetuosas, los *guías*, *estudiantes* y *participantes* pudieron estar más dispuestos a compartir sus perspectivas, conocimientos y experiencias. De esta manera, se enriqueció el entendimiento del tema y se fortaleció la validez y relevancia de los hallazgos.

1.9.12.2 Periodo de recolección y procesamiento de la información

Según el cronograma de actividades establecido (ver Anexo 7), se implementó el proceso de recolección de datos de manera planificada y meticulosa. Durante esta fase, los autores se inmiscuyeron de manera activa en diferentes actividades donde se realizaron los CEE en la ciudad de Cusco y en algunas zonas del Valle Sagrado⁶ (Calca y Urubamba). Estas actividades abarcaron desde retiros espirituales, rituales con enteógenos, hasta reuniones grupales donde se facilitaron discusiones y prácticas compartidas. De igual forma, se hizo parte de otros eventos relevantes para el estudio, los cuales proporcionaron una visión completa y profunda de las experiencias, dado que se pudo apreciar de manera cercana la realidad.

A pesar de la participación continua en estas actividades, lamentablemente al inicio no se pudo contactar con la totalidad de colaboradores que formaban parte de la muestra seleccionada para la investigación. Algunos de ellos se encontraban fuera del país debido a motivos personales o laborales, según habían informado. Ante esta situación, se vio en la necesidad de solicitar sus datos de contacto para establecer comunicación y coordinar la realización de sus entrevistas a

⁶ El Valle Sagrado de Cusco corresponde a una región geográfica, situada a los alrededores de la ciudad de Cusco, que incluye localidades como Pisac, Calca, Urubamba, Chinchero, Ollantaytambo, entre otras.

través de la plataforma virtual de Zoom. En consecuencia, esta adaptación permitió mantener la inclusión de estos colaboradores en el estudio, lo que aseguró así una representación más completa y diversa de las experiencias y perspectivas relevantes para la investigación.

Adicionalmente, se estimó conveniente llevar a cabo entrevistas en profundidad tanto con los *guías* de los círculos espirituales como con los *estudiantes*, dado que son figuras centrales en la consolidación y práctica cotidiana de rituales con enteógenos. Se podría señalar que los *guías* poseen un profundo conocimiento y experiencia en estas prácticas, puesto que son responsables de facilitar las rituales espirituales. Por otro lado, los *estudiantes* representan un grupo importante, debido a que, a través de su participación constante y compromiso con estas prácticas, contribuyeron significativamente a la continuidad y profundización de estas.

En cuanto a las entrevistas realizadas a los *participantes* de los rituales realizados por los CEE, en algunos casos se tuvo que traducir las entrevistas al inglés para aquellas personas que provenían de otros países y no dominaban el español en su totalidad. La traducción de las entrevistas permitió una comunicación efectiva y garantizó que sus voces y perspectivas se representaran debidamente en el análisis y los hallazgos de la investigación.

Por consiguiente, es fundamental resaltar la cooperación excepcional de la gran mayoría de los colaboradores, quienes no solo facilitaron acceso a sus prácticas, sino que también demostraron una disposición generosa al dedicar tiempo adicional para contribuir activamente a la investigación. Esta colaboración resultó especialmente valiosa durante el proceso de corrección de datos, puesto que permitió volver a contactarlos para obtener aclaraciones sobre sus respuestas. De esta forma, se enriquecieron los hallazgos y proporcionó una visión más detallada y precisa de los temas discutidos.

Por otro lado, dentro del panorama de los CEE se observó la presencia de un grupo que se distinguió por llevar a cabo prácticas más cerradas y con un número reducido de *participantes*. Esta característica particular afectó la capacidad para efectuar entrevistas en términos de cantidad, aunque esto se compensó con un enfoque aún más profundo y detallado en las entrevistas realizadas. En esa medida, se podría decir que esta situación subrayó la importancia de adaptar las estrategias de investigación para abordar las diversas dinámicas y características únicas de cada círculo espiritual estudiado.

Finalmente, aunque existieron desafíos inherentes a la investigación de campo, como barreras logísticas o dificultades de comunicación, no surgieron obstáculos significativos durante estos

periodos. Por lo tanto, este resultado positivo permitió avanzar fluidamente en la consecución de los objetivos de investigación.

1.9.12.3 Protección de la confidencialidad de los colaboradores

En conformidad con Sy (2016), cualquier investigación con “participación humana” debe cumplir con ciertos estándares que salvaguardan éticamente a sus colaboradores, los cuales incluyen garantizar la confidencialidad de los datos, preservar el anonimato, permitir que los sujetos se retiren de la investigación en cualquier momento si así lo desean, entre otros aspectos.

En ese orden de ideas, la protección de la confidencialidad de los colaboradores ha sido un principio relevante en esta investigación, debido a la sensibilidad de los temas abordados y la naturaleza íntima de las experiencias compartidas por las personas. Por tal motivo, se implementaron medidas para garantizar la confidencialidad y el anonimato de los participantes en el estudio, al utilizar únicamente sus iniciales y edades como identificación.

Todos los datos recopilados, ya sean en forma de grabaciones de audio, transcripciones, notas de campo o documentos escritos, se almacenaron de manera segura y accesible únicamente para las investigadoras.

1.9.12.4 Ética en la investigación

Durante todo el trabajo de campo, fue prioritario mantener el respeto, la empatía, la transparencia con los involucrados en la investigación. En efecto, esto se planteó con la finalidad de crear un espacio seguro para cada uno de los entrevistados, debido a los estigmas que hasta hace poco mostró la academia en relación con los consumidores de plantas maestras. Al inicio de trabajo de campo se expuso la razón de la presencia de los autores de esta investigación en sus actividades. Empero, antes de cada entrevista, se expuso brevemente el tema de investigación, así como los objetivos de esta, con el propósito de que los interlocutores estuvieran informados.

En consonancia con lo planteado, se estimó primordial obtener el consentimiento informado de todos los colaboradores, asegurándose de que comprendiesen completamente su participación en la investigación. Además, se garantizó la confidencialidad de la información proporcionada por ellos y la protección de su privacidad en todo momento, debido a que este tipo de investigación trata de temas sensibles relacionados con la salud mental y la

espiritualidad. En esa medida, la seguridad y el bienestar de los participantes fueron una prioridad, por lo que se tomaron medidas para minimizar cualquier tipo de incomodidad asociado a su participación antes y durante de la investigación.

Por otro lado, al ingresar al trabajo de campo, como investigadoras, se despojó de todo juicio moral debido al estigma existente con el que cargan las persona que realizan este tipo de rituales. En esa medida, al escuchar los relatos de *guías, estudiantes y participantes*, se observó que en este grupo social existen personas que comparten el saber ancestral y diferentes prácticas espirituales por genuino interés en la sanación personal y del prójimo, y no estrictamente por motivaciones lucrativas. Sin embargo, no se desconoce que existen personas, a quienes denominan “engañosos”, que buscan sacar provecho de estas prácticas, desvirtuando el uso de las plantas y abusando de personas (en su mayoría extranjeros) que desean introducirse en estas prácticas.

Finalmente, se diseñó un cuadernillo con los resultados de la investigación para los colaboradores, con el fin de compartir aspectos primordiales, dar luz a sus voces y retribuir su cooperación. Además, se brindó acceso completo al informe de la tesis de investigación para quienes lo solicitaron.

1.9.12.5 Reflexiones metodológicas

En cuanto a las reflexiones metodológicas, se estimó conveniente tomar la ruta de la observación no estructurada (al inicio), estructurada y participante. En ese sentido, se participó en un total de once rituales entre los tres círculos, además de otras actividades relevantes para la investigación, como se mencionó arriba.

Inicialmente, estos permitieron participar en cuatro rituales con enteógenos con el objetivo de familiarizarnos con los procesos inherentes a estas prácticas. Al reconocer la importancia del esfuerzo, los recursos y la logística necesarios para llevar a cabo tales rituales, se decidió contribuir económicamente en cuatros rituales subsiguientes. Esta contribución fue una manera de valorar y no pasar por alto los costos asociados con dichas prácticas, además de reconocer el extenuante trabajo de quienes oficiaban y daban soporte en los rituales. Conforme se fortaleció la confianza entre las personas, las autoras se involucraron activamente en las prácticas, llevando alimentos como frutas, pan y agua para compartir con el grupo. Además, se colaboró en la preparación de espacios y en el transporte de suministros durante algunas caminatas y rituales siguientes (tres faltantes). Esta ayuda recíproca estableció un vínculo de

camaradería que permitió participar en un total de siete rituales sin incurrir en ningún costo adicional.

Por otro lado, como se mencionó, los primeros rituales fueron específicamente para registrar cada paso de ellas. En esa medida, la función de las autoras se rigió exclusivamente en ordenar el espacio y no interferir en su desarrollo. Sin embargo, una vez levantado el registro, fue necesario aplicar la observación participante tanto en los rituales de San Pedro como en la de ayahuasca, con la finalidad de entender la percepción sobre estas plantas maestras y empatizar con los *participantes* de la investigación, así como generar un espacio de confianza con ellos. Cabe aclarar lo siguiente, ninguna de las investigadoras se presionó para hacerlo; además, todos los *guías* suministraron los brebajes teniendo en cuenta la situación.

Con respecto a las entrevistas, previamente se mantuvieron conversaciones casuales con los *participantes*, para conocerlos un poco más y así diseñar estrategias de contención emocional a la hora de entrevistarlos, dado que una gran parte abordó experiencias difíciles y dolorosas para ello, lo cual, sin una adecuada estrategia, hubiera sido difícil entender y hasta de empatizar, puesto que los investigadores no están exentos de evocar episodios dolorosos o verse reflejados en sus vivencias.

Capítulo II

Características del área de estudio y de la población

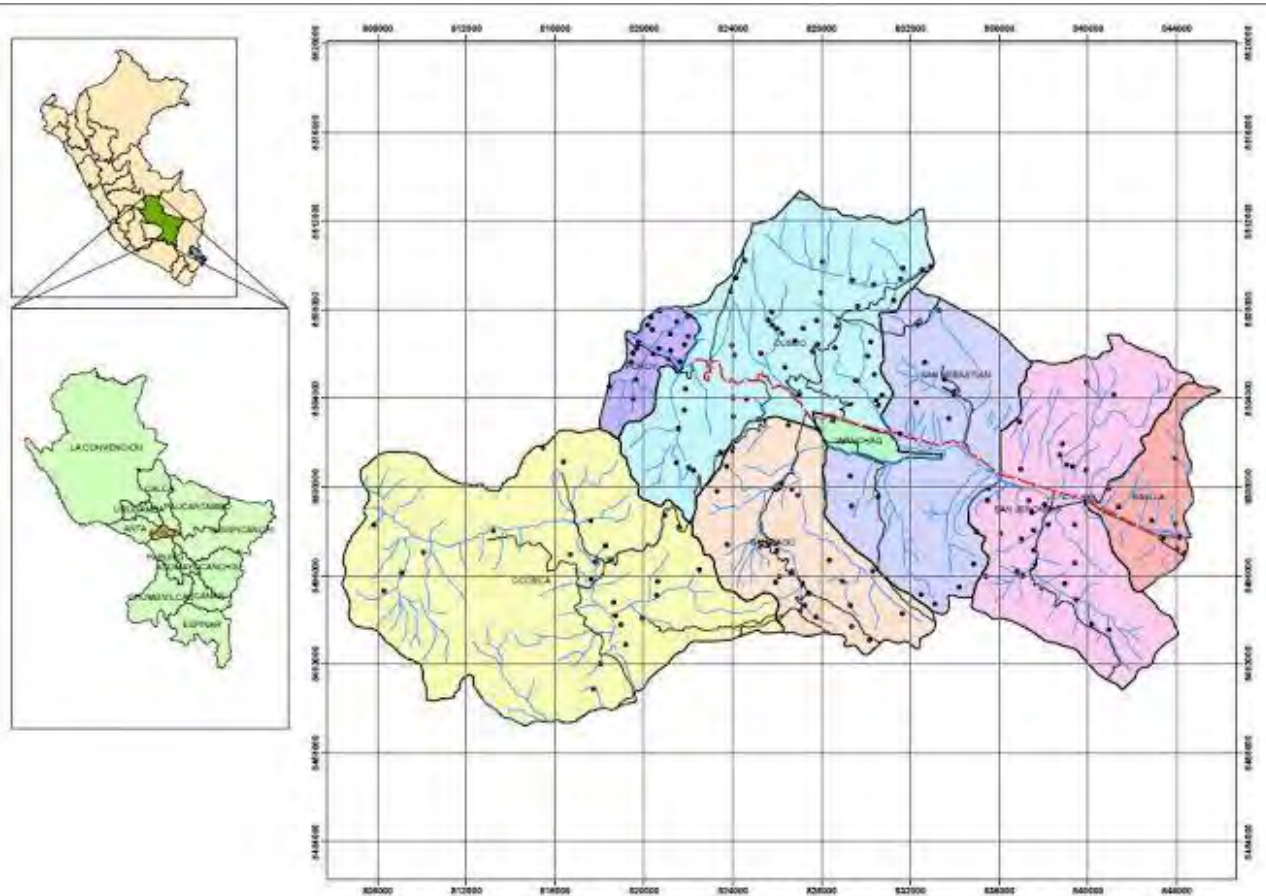
2.1 Ubicación del estudio

2.1.1 Ubicación política

El departamento de Cusco (Perú) se encuentra ubicado en la zona suroriental del país, el cual abarca zonas de sierra y selva. Asimismo, este posee 108 distritos distribuidos en 13 provincias; siendo de interés la provincia de Cusco que, de acuerdo con el Plan de Desarrollo Urbano (PDU) de la provincia de Cusco (2015), limita por el norte con las provincias de Calca y Urubamba, por el sur con la provincia de Paruro, por el este con la provincia de Quispicanchi y por el oeste con la provincia de Anta.

Figura 1

Ubicación política del departamento y provincia de Cusco



Nota. Tomado del *Plan de Desarrollo Urbano Cusco al 2023*, por Municipalidad Provincial del Cusco, 2015, <https://cusco.gob.pe/plan-de-desarrollo-urbano-del-cusco-2013-2023/>

En esta área se encuentra la ciudad Cusco, actual capital histórica del Perú, que es también capital de departamento y provincia del mismo nombre. En esa medida, esta zona se establece como un conglomerado urbano que se extiende sobre los distritos de Poroy, Cusco, Santiago, Wánchaq, San Sebastián, San Jerónimo y Saylla (Municipalidad Provincial del Cusco, 2015). Para fines de la investigación, resultó relevante destacar los distritos de Cusco, Wánchaq y San Sebastián, integrados dentro del núcleo urbano de la ciudad de Cusco, dado que constituyen puntos neurálgicos de interacción para la población objeto de estudio.

Figura 2

Ubicación política de los distritos de Cusco, Wánchaq y San Sebastián



Nota. Tomado del *Plan de Desarrollo Urbano Cusco al 2023*, por Municipalidad Provincial del Cusco, 2015, <https://cusco.gob.pe/plan-de-desarrollo-urbano-del-cusco-2013-2023/>

2.1.2 Ubicación geográfica

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI] (2001), el departamento de Cusco cuenta con una altitud que oscila entre los 650 m s. n. m. en el distrito de Quellouno y 4 801 m s. n. m. en el distrito de Suykutambo, con una latitud sur 13°16' y

longitud oeste de $72^{\circ}07'$. Asimismo, la provincia de Cusco se ubica a una altura promedio de 3399 m s. n. m. y una aproximada latitud sur de $13^{\circ}31'34''$ y longitud oeste de $71^{\circ}58'17''$.

En cuanto a la ciudad de Cusco, esta se encuentra entre los $12^{\circ}71'11''$ de latitud sur y $72^{\circ}00'49''$ de longitud oeste a una altura en promedio también de 3399 m s. n. m. (Municipalidad del Cusco, s.f.).

Figura 3

Ubicación geográfica de la ciudad de Cusco



Nota. Tomado de Google Earth 2024.

2.2 Aspectos demográficos

Según la base de datos del INEI (2018a), la población de la provincia de Cusco alcanza un total de 447 588 habitantes, distribuidos de la siguiente manera: 114 630 en el distrito de Cusco, 112 536 en San Sebastián y 58 541 en Wánchaq.

En cuanto a la distribución por sexo, de los 437,538 habitantes registrados, 211,466 son hombres y 226,072 son mujeres, distribuidos como sigue:

- Cusco (distrito): 55 029 hombres y 59,601 mujeres
- Wánchaq: 27,621 hombres y 30 920 mujeres
- San Sebastián: 53,991 hombres y 58 545 mujeres

Es relevante destacar que la población ha experimentado un crecimiento relativo en consonancia con las tasas intercensales. En este contexto, la ciudad de Cusco se ha consolidado como un centro de crecimiento económico, al convertirse en un destino migratorio atractivo.

2.3 Aspectos económicos

De acuerdo con el PDU de Cusco para el año 2023 (2015), dentro del componente económico de la provincia de Cusco, consiguientemente en la ciudad, se observó un proceso de urbanización con diversos desafíos derivados de la ocupación del suelo. Asimismo, se evidenció la influencia de las actividades económicas en los sectores primario, secundario y terciario dentro de la provincia. A partir de lo anterior, se destacan las principales actividades económicas que se desarrollan dentro de la ciudad.

2.3.1 *Industria y manufactura*

Esta se compone de manera predominante por microempresas. Entre las principales actividades afines a la industria se incluye la producción de artículos diversos como prendas de vestir, calzado, maletas, muebles, instrumentos musicales, joyería y otros productos relacionados, así como componentes y partes de carpintería, las cuales se destacan entre las demás (Municipalidad Provincial del Cusco, 2015).

2.3.2 *Comercio*

La actividad comercial se presenta de manera muy diversa. En esta medida, se resaltan negocios de diferentes rubros como tiendas, abarrotes, entre otros. El desorden que se observa en el desarrollo de la actividad hace que gran parte de las pequeñas empresas de este sector, las cuales pertenecen a la informalidad, compitan con la conformación de asociaciones y centros comerciales. En consecuencia, estas carecen de un criterio empresarial y eluden la regulación más efectiva en el sector (Municipalidad Provincial del Cusco, 2015).

2.3.3 *Turismo*

Por lo general, la provincia de Cusco presenta una gran riqueza en términos históricos, arqueológicos y antropológicos, lo que la convierte en un destino turístico de gran interés. En este espacio, destaca la ciudad de Cusco como un lugar que alberga la mayoría de los servicios turísticos, dado que en el centro histórico de esta se concentra la mayor cantidad de prestadores de estos servicios, teniendo como característica su estrecho vínculo a otras actividades, como la artesanía, la cual cuenta con diversas líneas, esto es, bisutería, textilería, entre otros.

Según el Reporte Regional de Turismo [RTT] (2023), hubo una notable reducción en la afluencia de turistas hacia Cusco durante la pandemia de COVID-19, seguida de una

recuperación gradual en los años siguientes. Sobre esto, en el año 2019, se registró la llegada de 1 776 797 turistas; en contraste, en el año 2020, esta cifra se redujo significativamente a 457 399. Sin embargo, se observó un aumento progresivo en los años subsiguientes; por ejemplo, en el año 2021 se reportaron 650 528 llegadas; en el 2022, 1 313 516; y, finalmente, en 2023, se registraron 1 345 251 turistas.

Asimismo, se señaló, a través de los datos registrados por el INEI, que específicamente durante el primer trimestre del año 2023 la afluencia decreció un 0,3 %; y, en el segundo y tercer trimestre del mismo año, incrementó en un 2,0 % y 5,3 %, respectivamente.

2.4 Aspectos sociales

2.4.1 Educación

El sistema educativo en la provincia de Cusco se caracteriza por una baja cobertura del servicio de educación en todos los niveles. Según el INEI (2018d), el nivel educativo alcanzado sobre los distritos de interés alcanza las siguientes cifras:

- En Cusco, de un total de 109 680 personas censadas, 3966 no tienen estudios, 5362 tienen nivel inicial, 18197 tienen educación primaria, 35 910 tienen educación secundaria, 195 tienen educación básica especial, 5824 tienen educación superior no universitaria incompleta, 10 350 tienen educación superior no universitaria completa, 8962 tienen educación superior universitaria incompleta, 18 077 tienen educación superior universitaria completa y 2837 tienen maestría o doctorado.
- En Wánchaq, de un total de 56 292 personas censadas, 1144 no tienen estudios, 2558 tienen nivel inicial, 6394 tienen educación primaria, 12 824 tienen educación secundaria, 57 tienen educación básica especial, 2154 tienen educación superior no universitaria incompleta, 6089 tienen educación superior no universitaria completa, 5392 tienen educación superior universitaria incompleta, 16608 tienen educación superior universitaria completa y 3072 tienen maestría o doctorado.
- En San Sebastián, de un total de 106 748 personas censadas, 4137 no tienen estudios, 5677 tienen nivel inicial, 18 608 tienen educación primaria, 35 486 tienen educación secundaria, 149 tienen educación básica especial, 5827 tienen educación superior no universitaria incompleta, 10 128 tienen educación superior no universitaria completa, 8825 tienen educación superior universitaria incompleta, 15

854 tienen educación superior universitaria completa y 2057 tienen maestría o doctorado.

2.4.2 Salud

Por otro lado, la provincia de Cusco alberga la mayor cantidad de establecimientos de salud en el departamento, lo que da un total de 323 en general. Esto representa el 44,7 % del total (Gobierno Regional del Cusco, 2021). En lo que concierne a los distritos de interés, el INEI (2018b), señaló que la cobertura de seguro de salud entre la población arrojó los siguientes datos:

- En Cusco, de un total de 109 680 personas censadas, 31 525 cuentan con Seguro Integral de Salud (SIS), 34 734 están afiliadas a ESSALUD, 1576 al Seguro de Fuerzas Armadas y Policiales, 2873 a un seguro privado de salud, 1861 a otro tipo de seguro y 38 013 no cuentan con ningún tipo de seguro.
- En Wánchaq, de un total de 56 292 personas censadas, 7307 cuentan con SIS, 28 758 están afiliadas a ESSALUD, 1564 al Seguro de Fuerzas Armadas y Policiales, 2490 a un seguro privado de salud, 1076 a otro tipo de seguro y 16 100 no tienen ningún tipo de seguro.
- En San Sebastián, de un total de 106 748 personas censadas, 34 271 cuentan con SIS, 31 775 están afiliadas a ESSALUD, 2338 al Seguro de Fuerzas Armadas y Policiales, 1762 a un seguro privado de salud, 1193 a otro tipo de seguro y 36 045 no tienen ningún tipo de seguro.

2.4.3 Etnicidad

De acuerdo con los datos proporcionados por el INEI (2018f) sobre los distritos de interés, se tienen los siguientes datos:

- En Cusco, de un total de 93 852 personas censadas, 57 578 se identifican como quechuas, 517 como aymaras, 134 como originarios de la Amazonía, 84 como parte de otro pueblo indígena, 41 como afrodescendientes, 2006 como blancos, 28 543 como mestizos, 1285 como parte de otras alternativas no consideradas y 3666 no respondieron.
- En Wánchaq, de un total de 49 101 personas censadas, 23 488 se identifican como quechuas, 367 como aymaras, 82 como originarios de la Amazonía, 72 como parte

de otro pueblo indígena, 15 como afrodescendientes, 1509 como blancos, 21730 como mestizos, 20 como parte de otras alternativas no consideradas y 1454 no respondieron.

- En San Sebastián, de un total de 89 732 personas censadas, 60 080 se identifican como quechuas, 811 como aymaras, 145 como originarios de la Amazonía, 76 como parte de otro pueblo indígena, 27 como afrodescendientes, 1209 como blancos, 25 635 como mestizos, 380 como parte de otras alternativas no consideradas y 1369 no respondieron.

2.5 Aspectos culturales

2.5.1 Religión

Sobre la religión, el INEI (2018e) expuso los siguientes datos:

- En Cusco, de una población total de 93 852 personas, 78 331 son católicas, 6119 son evangélicas, 4431 pertenecen a otra religión y 4971 no tienen afiliación religiosa.
- En Wánchaq, de una población total de 49 101 habitantes, 40 372 son católicos, 2697 son evangélicos, 2898 pertenecen a otra religión y 3134 no siguen ninguna religión.
- En San Sebastián, de una población total de 89 732 individuos, 71 943 son católicos, 8005 son evangélicos, 5379 pertenecen a otra religión y 4405 no están afiliados a ninguna religión.

2.5.2 Idioma

En lo que respecta a los idiomas y en conformidad con los datos proporcionados por el INEI (2018c) sobre la lengua materno de los pobladores de los distritos de interés, se evidenció la siguiente información:

- En Cusco, de un total de 109 680 personas censadas, el quechua es el idioma materno con 31 650 individuos, seguido por el castellano con 74 747 hablantes. Además, se registran 296 hablantes de aymara, 24 de machiguenga, 8 de shipibokonibo, 6 de achuar, 7 de ashaninka, 2 de awajún, 1 de Shawi-chayahuita y 6 de otra lengua originaria. Respecto a los idiomas extranjeros, se cuentan 70 personas que

hablan portugués, 41 otras lenguas extranjeras y 1041 hablantes de lengua de señas peruanas. Adicionalmente, 79 personas declararon no hablar ni escuchar, mientras que 1702 indicaron no saber el idioma.

- En San Sebastián, de un total de 106 748 personas censadas, el quechua es el idioma materno con 35 711 individuos hablantes, seguido por el castellano con 70 072 hablantes. Además, se registran 499 hablantes de aymara, 26 de machiguenga, 14 de shipibo-konibo, 3 de achuar, 8 de ashaninka y 13 de otra lengua originaria. En relación con los idiomas extranjeros, se cuentan 17 personas que hablan portugués, 128 otras lenguas extranjeras y 22 hablantes de lengua de señas peruanas. Además, 63 personas declararon no hablar ni escuchar, mientras que 172 indicaron no saber el idioma.
- En Wánchaq, de un total de 56 292 personas censadas, el quechua es el idioma materno de 8 371 individuos, seguido por el castellano con 47 202 hablantes. Asimismo, se registran 212 hablantes de aymara, 21 de machiguenga, 3 de shipibo-konibo, 4 de ashaninka y 5 de otra lengua originaria. En relación con los idiomas extranjeros, se cuentan 25 personas que hablan portugués, 238 otras lenguas extranjeras y 8 hablantes de lengua de señas peruanas. Finalmente, 17 personas declararon no hablar ni escuchar, mientras que 186 indicaron no saber el idioma.

2.5.3 Historia y tradición

La ciudad de Cusco posee una vasta historia, la cual se remota al periodo preinka. Según el cronista Sarmiento de Gamboa, en esa época se asentaron culturas tempranas como los Guallas, Sahuasiray, Antasayas, Alcavizas, Poques, Lares y Ayarmacas, quienes sentaron las bases de la diversidad cultural cusqueña (Vergara, 1961). De acuerdo con Rostworowski (2006), el territorio que ocupaban estaba distribuido en cuatro partes: Quinti Cancha, barrio del picaflor; Chumbi Cancha, barrio de tejedores; Sairi Canchi, barrio del tabaco; y Yarambuy Cancha (barrio posiblemente mestizo entre quechuas y aymaras). Esta división se mantuvo hasta la llegada de los inkas como una necesidad del sistema organizativo. Por otro lado, la autora también mencionó que otra forma de delimitar las áreas se basaba en los principios de oposición de las mitades: *hanan* y *urin* (arriba y abajo) o, *icho* y *allauca* (izquierda y derecha).

Es sabido también que Cusco, antes de la llegada de Manco Cápac, ya estaba ocupado; según el testimonio del cronista Betanzos, solo había pueblos pequeños de “hasta veinte o treinta

casas pajizas y muy ruines”; al respecto, Guamán Poma señaló que este caserío antiguo se llamó Aqhamama (‘lugar de la Chicha sagrada’) (Vergara, 1961).

Durante el periodo formativo y de los estados regionales, como menciona Yabar y Dueñas (s.f.), culturas como Marcavalle, Chanapata, Qotakalli, Killki y Lucre transformaron el paisaje a partir de la construcción de andenerías y viviendas, y las actividades agrícolas y pastoriles. De esta manera, se reflejaba una organización económica y religiosa más avanzada, basada en el pastoreo de camélidos y la agricultura de papa y maíz.

Posteriormente, según indica Bauer (2018), con la llegada de los inkas a Cusco, periodo de desarrollo estatal, hubo una transformación significativa, debido a que se incrementó el número y tamaño de los asentamientos, muchos de los cuales comenzaron a asumir la naturaleza del Estado emergente. Por lo tanto, se llevaron a cabo proyectos de construcción auspiciados por el Estado, incluyendo palacios, haciendas, templos y depósitos. Los ríos se canalizaron y se convirtieron grandes extensiones de tierras en terrazas para la agricultura. Asimismo, la producción de artesanías como cerámica, textiles y metal aumentó para satisfacer la demanda, mientras que se traían materiales exóticos como tributo de los pueblos vencidos. Además, Cusco se convirtió en un centro cosmopolita, lo que atrajo a gente de diferentes partes del Estado, incluidos nobles, peregrinos y personas reubicadas como parte de las políticas de pacificación del Estado inka.

Sobre esto, Matos (2015) documentó que, tras la invasión española en 1533, una vez consolidado el dominio español, la antigua capital inkaica se convirtió en la ciudad más importante del Virreinato del Perú después de Lima. En consecuencia, la llegada de la nueva cultura transformó los antiguos templos y palacios inkas en casonas e iglesias coloniales. Por consiguiente, la ciudad se convirtió gradualmente en un símbolo de mestizaje, tanto arquitectónico como culturalmente. Posteriormente, en 1650, un terremoto destruyó la ciudad y sus templos, lo que desencadenó un proceso de reconstrucción que duró aproximadamente 50 años y dio lugar a la imagen urbana actual.

Durante el periodo republicano, tal como se menciona en el PDU de Cusco, al 2023 (2015), la ciudad experimentó un declive económico, aunque en los albores del siglo XX se evidenció cierta industrialización y una modernización agrícola limitada. Por otro lado, y a pesar de que la producción arquitectónica fue escasa y se centró en la modernización superficial, a partir de la década de 1940 se observó una expansión urbana y la ejecución de trabajos de infraestructura. Sin embargo, estos esfuerzos se interrumpieron por el terremoto de 1950, lo

que motivó la intervención de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en la reconstrucción y el desarrollo futuro de la ciudad.

En la actualidad, Cusco se ha distinguido con múltiples designaciones debido a su destacado valor patrimonial, consolidándose como un punto crucial en la identidad cultural y turística del país. En esa medida, su valioso patrimonio atrae a visitantes de todos los rincones del mundo, lo que concede una relevancia histórica de gran importancia.

2.5.4 Patrimonio material

La ciudad de Cusco y sus alrededores poseen un rico patrimonio material que se refleja en su historia y cultura. Al respecto, se pueden resaltar las construcciones y monumentos que abarcan desde estructuras preinkaicas e inkas, hasta las yuxtaposiciones arquitectónicas producto de la época colonial española. Estas comprenden diversos tipos, tales como la arquitectura civil doméstica, la arquitectura civil pública, la arquitectura religiosa, los ambientes urbanos monumentales y las zonas monumentales (Municipalidad del Cusco, s.f.).

No obstante, este valioso patrimonio físico ubicado en la ciudad está experimentando un preocupante proceso de decadencia, puesto que se observa que un 48 % de estas estructuras enfrentan un cambio de función incompatible, especialmente notorio en áreas con un fuerte dinamismo económico, las cuales concentran la mayoría de los servicios (Gobierno Municipal del Cusco, 2018). Ahora bien, en cuanto a los sitios o zonas arqueológicas, en los alrededores de la ciudad de Cusco y las zonas rurales, se pueden apreciar una variedad de estos.

En cuanto a los datos cuantitativos, dentro de la provincia de Cusco, se cuenta con 140 monumentos histórico-artísticos declarados patrimonio y 36 sitios o zonas arqueológicas, de cuales 22 cuenta con declaratoria (Municipalidad Provincial del Cusco, 2015).

2.5.5 Patrimonio inmaterial

Este tipo de patrimonio es igualmente rico y diverso, lo cual se refleja en las tradiciones, prácticas y expresiones culturales de la ciudad. Según el Plan Maestro del Centro Histórico del Cusco [PMCHC] (s.f.), las festividades tradicionales de la ciudad de Cusco incluyen eventos religiosos y culturales que celebran tanto su herencia histórica como sus prácticas contemporáneas. Al respecto, las festividades incluyen eventos religiosos, que, en su mayoría,

representan un sincretismo entre la tradición andina⁷ y católica, como la Semana Santa, el *Corpus Christi*, la peregrinación al Santuario del Señor de Qoyllur Rit'i, así como las celebraciones más secularizadas, como los carnavales. Es importante mencionar que, pesar de la riqueza de estas tradiciones, algunas están en peligro debido a factores externos, lo que destaca la importancia de preservar y transmitir el patrimonio cultural de Cusco para las generaciones futuras.

2.6 Características de la población

Con relación a la caracterización de la población abordada en esta investigación, se tuvo información detallada sobre las personas involucradas, su estructura social, la cual se sostiene a través de la formación y la posterior continuidad de estos CEE. De esta manera, se ofrece una visión precisa de la dinámica e identidad de los grupos, al explorar así sus perfiles individuales como aquellos mecanismos que facilitan su interacción y colaboración en la búsqueda de estas experiencias.

2.6.1 Escuela Apukuna

2.6.1.1 Inicio de la Escuela Apukuna

Escuela Apukuna es un CEE iniciado por dos hermanos cusqueños: C.C.D. y R.C.D., quienes provienen de una de una familia conocedora de sustancias, tanto de origen vegetal como de animal, cuyas sustancias producen estados acrecentados de conciencia. A estos hermanos, durante su niñez e inicios de su juventud, les era prohibido por su familia hablar o compartir este tipo de prácticas, debido a los juicios sociales que emitían personas externas:

Nosotros como familia estábamos prohibidos de compartir estas cosas debido a los contextos sociales, culturales y económicos que vivíamos, estábamos en una época donde decir que hago estas prácticas era sinónimo de ignorancia y de pertenecer a lo indígena que era algo mal visto. (C.C.D., 48 años, comunicación personal)

⁷ La andinidad es un término relativamente nuevo, el cual surgió en el siglo XX a partir de estudios arqueológicos, para describir las expresiones culturales de los antiguos habitantes del Perú y sus descendientes. Se introdujo formalmente en el XXIII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Nueva York en 1928. Desde entonces, este concepto ha ganado creciente aceptación, con la convicción de que está asociado con continuidades culturales tanto temporales como espaciales de culturas ubicadas alrededor de los Andes. La andinidad encapsula las características culturales, sociales y espirituales propias de estas poblaciones, al resaltar su identidad, tradiciones y cosmovisión.

No obstante, años más tarde, al comenzar su educación universitaria, se encontraron con personas jóvenes, como ellos, con quienes se sintieron motivados socialmente para compartir las prácticas relacionadas con enteógenos.

La percepción de la receptividad hacia estas prácticas, sumada a la observación de que en otros entornos no se llevaba a cabo de manera apropiada e irresponsable, los impulsó a establecer un espacio donde pudieran compartir con otras personas la realización de prácticas respetuosas hacia los enteógenos:

“[...] veía también otras prácticas no muy apropiadas y a la vez de una manera irresponsable por eso es por lo que a través de los años decidí formar Apukuna con la ayuda de mi hermano” (C.C.D., 48 años, comunicación personal).

Además de esto, la Escuela Apukuna se propuso también como un espacio donde se pueda poner en práctica la reivindicación cultural. Asimismo, el mismo nombre Apukuna proviene de la palabra quechua *apu*, que alude a los espíritus tutelares de los pueblos. Esta denominación resalta el sentido histórico e identitario de quienes forman parte de esta comunidad:

“[...] Apukuna renombra a nuestra historia ancestral, a los *apus*, a los señores ancestrales, en un contexto de necesidad de que nuestra práctica era una necesidad para la juventud en cuanto a la reivindicación” (R.C.D., 41 años, comunicación personal).

Con respecto a la escuela, esta inició formalmente sus actividades alrededor del año 2004. No obstante, según los hermanos, como se mencionó, se podría remontar sus inicios a partir de las prácticas durante sus años universitarios con el fin de comprender mejor sus orígenes.

En la actualidad, la Escuela Apukuna no cuenta con un espacio físico centralizado, como los conocidos centros místicos⁸. Por ende, ha adaptado sus espacios de reunión en un hogar ubicado dentro del distrito de San Sebastián de la ciudad de Cusco. Aquí, los *guías* y *estudiantes* se congregan para aprender, compartir experiencias y profundizar en sus prácticas espirituales. Sin embargo, cuando se llevan a cabo los rituales con enteógenos, se opta por realizarlos en entornos naturales significativos. En esa medida, estos rituales se efectúan en

⁸ Lugares que ofrecen servicios para para experiencias espirituales y sanación a través de medios holísticos, que incluyen rituales con enteógenos, gemoterapia y otras prácticas.

rutas que conectan wakas o huacas⁹ ubicadas en las zonas rurales aledañas a la ciudad y en espacios del Valle Sagrado de Cusco.

2.6.1.2 Esquema de organización de la Escuela Apukuna

La estructura organizativa de la Escuela Apukuna se fundamenta en un esquema colaborativo y guía compartida, liderada por los hermanos fundadores y sus estudiantes. Por otro lado, el carácter de “escuela” va más allá del entendimiento tradicional dicotómico de enseñar-aprender, puesto que se desarrolla como un espacio donde el conocimiento se comparte de manera abierta y enriquecedora, lo que fomenta un ambiente holístico y transformador de quienes forman parte.

En este entorno, los hermanos desempeñan roles de guía, al compartir sus conocimientos y experiencia con aquellos que buscan explorar el camino espiritual y el conocimiento de los enteógenos. Por su parte, los *estudiantes* participan continuamente en el proceso de aprendizaje y crecimiento personal, lo que contribuye, a través de sus propias perspectivas y experiencias, al tejido de la comunidad de Apukuna.

Apukuna se ha formado y se forma en la base de todos los jóvenes, varones y mujeres de la del ámbito de la ciudad del Cusco, sin distinguir. Nosotros venimos de varias provincias, que antes fueron naciones. Eso por eso que nosotros hemos hecho Apukuna de una manera multicultural, como un ejercicio de reivindicación, de conocerse como pueblos originarios. (C.C.D., 48 años, comunicación personal)

Si bien los estudiantes son procedentes de diversos ámbitos culturales y experiencias de vida, comparten un compromiso común con el crecimiento personal y el entendimiento de las tradiciones ancestrales. Su participación en la comunidad no solo implica adquirir conocimientos, sino también contribuir con sus propias perspectivas y experiencias. En ese sentido, a través de la interacción entre los integrantes (ya sean *guías* u otros *estudiantes*), ellos encuentran un espacio seguro y estimulante para expandir sus horizontes espirituales y profundizar su conexión con el mundo natural.

Con el paso de los años y el establecimiento de una conformación más sólida de las personas que integran la Escuela Apukuna, se ha experimentado un creciente interés por parte de

⁹ El término waka o huaca es un concepto complejo en la religión y las prácticas rituales andinas, el cual se ha usado ampliamente para describir una variedad de lugares, objetos naturales y obra humana (rocas, montañas, fuentes, ídolos), santuarios, cuevas, entre otros, que son de índole sagrada. (Astvaldsson, 2004). En esta investigación, siguiendo la acepción denotada por los colaboradores, se entenderá por waka a los lugares sagrados como rocas o sitios arqueológicos con connotación sagrada.

personas extranjeras que desean ser parte de esta comunidad, como *estudiantes*, que buscan ser partícipes de las enseñanzas espirituales y el conocimiento ofrecido:

De Quispicanchi, Paucartambo, la ciudad del Cusco fueron los primeros estudiantes, las primeras promociones, y después ya ampliamos a un ámbito más internacional como Argentina, también Chile y algunas personas de Brasil. Entonces en estas etapas fue conformándose de esta manera, ahora ya se tiene un ámbito más internacional, pero sin dejar de compartir y realizar la acción de devolver este poder a nuestros pueblos originarios, nuestras comunidades o nuestras propias provincias porque al final cada uno de nosotros que somos de aquí tenemos una conexión profunda con estas tradiciones, de repente no muy practicada u olvidada, pero tenemos vínculos. (C.C.D., 48 años, comunicación personal)

Como se menciona, la presencia de estudiantes extranjeros no desconfigura los fines y objetivos de Apukuna. Por lo tanto, se sostiene firmemente que los objetivos permanecen inquebrantables, debido a que el énfasis principal sigue siendo el ejercicio de la reivindicación cultural. Bajo ese contexto, los *estudiantes* extranjeros reconocen la importancia de honrar y mantener el respeto de estas prácticas, al denotar un profundo aprecio por la cultura y las creencias locales, y esforzándose por contribuir de manera significativa en el ambiente respetuoso y aprendizaje compartido.

De manera general, la integración de los *estudiantes*, tanto locales como extranjeros, así como su desarrollo dentro de la Escuela Apukuna, comienza con la búsqueda de sanación personal mediante el uso de estas sustancias. Por consiguiente, a partir de esta experiencia, surge el interés en iniciar el estudio o aprendizaje de esta materia ancestral:

A menudo, esta búsqueda inicial de sanación despierta en ellos un interés por profundizar en el estudio de estas prácticas espirituales. Comienzan a sentirse conectados y motivados a aprender más sobre este camino. Es entonces cuando surge el deseo de estudiar más profundamente esta conexión y comenzar su formación en diferentes áreas. (R.C.D., 41 años, comunicación personal)

Con el propósito de hacer accesibles estas enseñanzas, se desarrolló un programa de aprendizaje de entre tres a cinco años, diseñado especialmente para personas locales que puedan enfrentar dificultades económicas. Durante este periodo, los *estudiantes* tienen la oportunidad de experimentar un proceso de curación personal antes de embarcarse en un entrenamiento espiritual profundo. En primer lugar, se enfocan en fortalecer a los estudiantes en aspectos físicos, emocionales y espirituales, principalmente a través del uso de enteógenos.

En una etapa posterior, exploran el poder transformador de la música, reconocida por su importancia en el proceso de curación y conexión espiritual, lo que se estima como un elemento fundamental en los rituales con los enteógenos. Posteriormente, dedican tiempo a brindar un

cuidado especial a los estudiantes, centrándose en sus actividades y actitudes, lo que permite un avance significativo en su práctica espiritual. En esa medida, al completar este programa, muchos estudiantes optan por continuar su exploración espiritual dentro de la escuela, al profundizar aún más en su práctica. En consecuencia, este proceso es completamente aplicable a las personas que desean ser *estudiantes* y se encuentran dentro de Cusco ciudad o alrededores. Para el caso de los extranjeros, se ha adaptado la enseñanza de una manera distinta:

Creo firmemente que la espiritualidad no debe estar limitada a unos pocos, por lo que no excluimos a nadie de participar en nuestras enseñanzas. Es un proceso inclusivo y abierto para todos aquellos que deseen aprender y crecer en este camino. A través de estas aperturas, algunos extranjeros también han expresado su interés en estudiar la medicina, aunque debido a restricciones de tiempo, no pueden comprometerse con un programa de tres años. Sin embargo, ofrecemos cursos rápidos y más exigentes para aquellos que desean profundizar en su aprendizaje en un período más corto de tiempo. (R.C.D., 41 años, comunicación personal)

Los *estudiantes*, en su mayoría, deciden continuar durante siete años con la profundización de su práctica dentro de la escuela, con el fin de poseer una capacitación más especializada para así officiar ceremonias por su cuenta. Sin embargo, con el paso del tiempo, han surgido otras promociones de *estudiantes* promovidos que han decidido abrir sus propios centros de sanación o ejercer de manera individual la práctica con enteógenos. Esto, según lo explicado, no significa que dejen de estar conectados con la escuela; de hecho, cada 21 del mes, se reúnen para mantener ese vínculo y reencontrarse con todos los antiguos *estudiantes*.

Ahora bien, la sostenibilidad de las actividades que se realizan en la Escuela Apukuna radica principalmente en el compromiso de los hermanos fundadores, quienes se encargan de coordinar recursos, establecer alianzas y garantizar el buen funcionamiento de todas sus iniciativas. Bajo este marco, la escuela asegura su financiación mediante la organización y facilitación de rituales para aquellas personas que tienen un genuino interés en la sanación, pero que no necesariamente se convierten en *estudiantes* de la escuela.

Aunque se cobra una tarifa por la participación en estos rituales, es importante destacar que el objetivo no es lucrar ni aprovecharse de las personas, sino más bien proporcionarles una oportunidad auténtica de sanación y crecimiento espiritual. Estos rituales no solo contribuyen a cubrir los gastos operativos de la escuela, sino que también representan una forma de vida para los hermanos fundadores y para quienes colaboran con ellos.

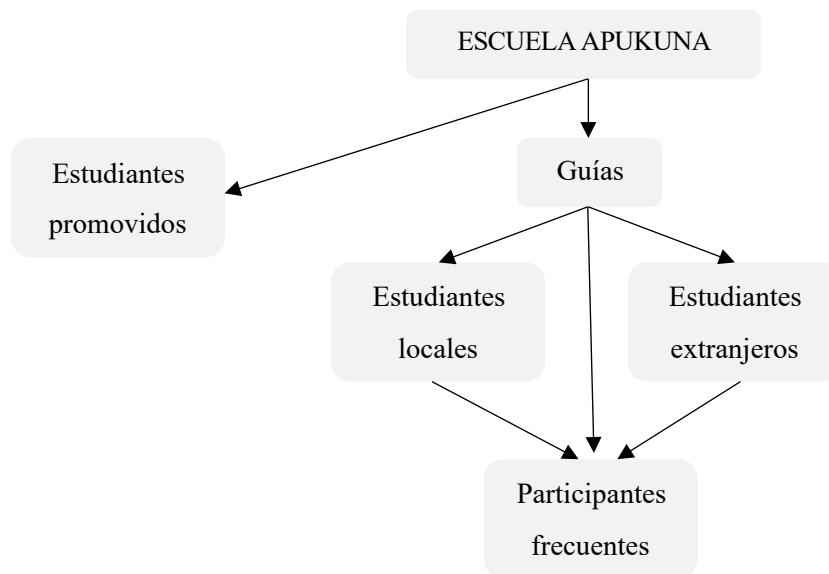
En ese orden de ideas, surge la figura de los *participantes*, quienes de manera frecuente acuden a realizar rituales con enteógenos en la Escuela Apukuna, donde encuentran un lugar seguro

para abordar y superar traumas, enfermedades y otros desafíos personales. Aunque no forman parte formalmente de la escuela, representan una parte vital de su configuración social. Por consiguiente, su presencia no solo enriquece la comunidad, sino que también testimonian la efectividad y el valor de las prácticas que se llevan a cabo en Apukuna. De tal modo, estas personas, a través de sus historias de sanación y transformación, inspiran a otros y contribuyen al ambiente de apoyo mutuo y crecimiento espiritual característico de la escuela.

Por ende, su compromiso y lealtad refuerzan el sentido de comunidad, al demostrar que la sanación y el crecimiento espiritual son procesos que trascienden los límites de la formalidad y se construyen sobre la base de conexiones humanamente genuinas. Finalmente, y con el objetivo de facilitar la comprensión práctica, se elaboró el siguiente esquema como una herramienta de organización de la información sobre la estructura organizativa:

Figura 4

Organización social de la Escuela Apukuna



De esta manera, la Escuela Apukuna cuenta con *guías*, quienes brindan orientación tanto a *estudiantes* locales como a extranjeros. En efecto, estos *estudiantes* colaboran ofreciendo apoyo durante los rituales con enteógenos, los cuales son oficiados por los *guías* y se realizan para los *participantes* frecuentes. Además, hay *estudiantes* que han completado su formación en la escuela y han seguido su propio camino, aunque aún mantienen vínculos con la comunidad, denominados *estudiantes* promovidos. En se sentido, se podría afirmar que este enfoque colaborativo otorga el sentido de comunidad dentro de la escuela.

2.6.1.3 Perfil de los integrantes y *participantes*

De acuerdo con lo mencionado, la Escuela Apukuna se caracteriza por ser un grupo culturalmente heterogéneo, donde convergen personas de diversas procedencias, tradiciones y experiencias de vida. Dentro de esta comunidad, se pueden encontrar personas con raíces andinas, así como personas de diferentes partes del mundo que comparten un interés común en la espiritualidad y la sanación holística.

Sobre los *guías*, en cuanto a una descripción basada en cualidades, se puede mencionar que son personas procedentes de familias con tradiciones ancestrales en rituales con enteógenos. Si bien estas cuentan con una formación académica superior, han optado por continuar con las enseñanzas de sus antepasados y transmitirla a nuevas generaciones.

En esa medida, su cotidianidad se impregna de esta práctica ritual, al demostrar una dedicación comprometida hacia la sanación de las personas y un profundo respeto por el poder de los enteógenos vegetales por su poder transformador, incorporándolas en su propia práctica espiritual. A la hora de orientar a los jóvenes, adoptan un enfoque libre y no dogmático, alentándolos a explorar y descubrir su propio camino espiritual.

Por otra parte, y en lo que respecta a la descripción física, estos visten prendas occidentales que complementan con motivos andinos, lo que refleja así su conexión con la cultura local; asimismo, tienen el pelo largo, debido a que esto se considera una extensión energética que potencia su conexión espiritual.

Adicionalmente, los *estudiantes* se caracterizan por contar con una mayoría de varones en comparación con mujeres. Por lo general, son jóvenes, aunque también hay personas mayores, abarcando un rango de edad que oscila entre los 26 y 64 años. La mayoría de ellos poseen estudios superiores y se dedican a actividades relacionadas con sus profesiones u otros oficios; sin embargo, encuentran tiempo para participar continuamente en la escuela.

En términos económicos, la mayoría de los estudiantes no proviene de familias de altos recursos, lo que motivó a la escuela a no cobrarles para que pudieran formar parte de ella, aunque existen algunas excepciones. Además, es común que los estudiantes utilicen ropa de estilo occidental, pero combinada con elementos andinos.

Finalmente, en cuanto a los *participantes* que acuden a realizar ceremonias en la Escuela Apukuna, son principalmente personas extranjeras procedentes de una variedad de países.

Estos se destacan por tener recursos económicos más amplios en comparación con la mayoría, lo que les permite costear los rituales y servicios ofrecidos.

2.6.2 *Círculo de exploración espiritual A (CEEA)*

2.6.2.1 Inicio del Círculo de Exploración Espiritual A

Sobre esto, D.P.M y S.B.G, dos esposos cusqueños con una fascinación compartida por la exploración espiritual, desempeñan el papel central en la conducción del CEEA. Según relata D.P.M, este círculo tuvo sus raíces en las frecuentes inmersiones que él y su gran amigo y mentor, Joel J., de la etnia Huachipaeri¹⁰, realizaron con los enteógenos, especialmente con la ayahuasca. En sus primeras incursiones, D.P.M fue el único en sumergirse en estas prácticas, alentado por Joel, quien, al ser un amigo de la universidad, le propuso embarcarse en este viaje de autoconocimiento. En esa medida, la habilidad innata de D.P.M para asimilar estas experiencias lo impulsó a seguir adelante en este camino, hasta que, con el tiempo, su esposa se unió a él en este viaje de sanación:

[...] Yo empecé a dar, bueno estuve en entrenamiento con mi maestro con Joel, que es mi gran amigo y maestro; claro, hemos estado ayahuasca muchos años juntos en varios lugares, hasta que no solo tomé con él, también tomé con otras personas que él me recomendaba, ya maestros de maestros, más avanzados y luego de pasar todas esas pruebas me inició... me inició para poder dar ayahuasca ya bajo mi libre albedrío. (D.H.P.M., 47 años, comunicación personal)

[...] D. ha pasado mucho tiempo en la práctica, ha trabajado bastante con Joel porque para guiar tiene que estar bastante preparado, con temple porque tiene que ser buen guía. Entonces él ha trabajado antes que yo, ya años después, nosotros como pareja consolidada, casados, empecé a tomar una vez al mes cada tres siguiendo con Joel, siguiendo este camino. Después los dos, cuando tuvo su bautizo donde el mismo chamán que le dio la venia para que él continuara con este camino, ya yo le acompañaba. Aclaro, solo de acompañante, sentadita a su lado; poco a poco ya fui metiéndome a las sesiones, como complemento; como apoyo, como ese lado femenino. (S.B.G., 49 años, comunicación personal)

Ambos profesionales de la antropología, D.P.M y S.B.G se sumergieron en estas prácticas, inicialmente motivados por una intriga genuina. En lo que respecta a sus inicios, se encontró que su interés comenzó en un momento incipiente, cuando estas experiencias apenas

¹⁰ La etnia Huachipaeri es parte de la familia lingüística de los harakmbut y se conforma actualmente por dos comunidades nativas: Queros y Santa Rosa de Huacaria, ambas ubicadas en el distrito de Kcosñipata, provincia de Paucartambo; también existe un grupo importante de familias en el centro poblado de Shintuya, provincia del Manu integrado a la etnia amarakaeri y a la comunidad de Shintuya (Ugarte, 2014).

comenzaban a introducirse en el mercado turístico. Esto los condujo a explorar y a contribuir a su desarrollo y comprensión:

[...] Me acuerdo bien de que empecé dando a estudiantes universitarios de Estados Unidos, que yo tenía acercamiento. Yo tenía la intención de abrir como un negocio, de ir y tener tu página web y captar gente y reunirlos, qué sé yo, mensualmente eventualmente, darles ayahuasca en algún lugar, tenerlos y empecé así en realidad pero, poco a poco, me di cuenta que no era lo mío... no era lo mío esto de ir y dar a personas extrañas, cobrarles por un servicio, porque hay un punto en el que es un servicio y al contrario me di cuenta de que no era el propósito que yo quería, no era lo que debía... si tomar ayahuasca y dar ayahuasca, pero no en esos términos comerciales... económicos. [...] Empecé a dar así a personas muy cercanas, amigos muy cercanos. A mi señora desde luego siempre hemos tomado con ella y empezamos con amigos muy cercanos. Entonces ya no era como que hay que hacerlo por dinero ... no, era hay que hacerlo porque somos un grupo de hermanos que necesita esto. Amigos y familiares muy cercanos, que, necesita avanzar en su proceso de crecimiento personal, en sus enfermedades, en sus traumas de infancia, en las cosas que los agobian. (D.H.P.M, 47 años, comunicación personal)

En conformidad con esta comprensión, el círculo inició sus actividades hace ocho años, con una dinámica familiar y grupal más íntima. Al ser esposos los fundadores, convocan periódicamente a aquellos amigos cercanos que también transitan por este camino espiritual. En la actualidad, este círculo tampoco cuenta con un espacio físico, sino que más bien ha adaptado sus espacios de reunión en su hogar ubicado dentro del distrito de Wánchaq de la ciudad de Cusco.

2.6.2.2 Esquema de organización del Círculo de Exploración Espiritual A

La estructura organizativa del CEEA se fundamenta en una guía compartida brindada por los esposos señalados. En este entorno, tanto D.H.P.M como S.B.G desempeñan roles de guía, compartiendo sus conocimientos y experiencia con aquellos que buscan explorar el camino espiritual y el conocimiento de las enteógenos. Adicionalmente, cuentan con la presencia de sus dos hijas mayores, quienes, ya iniciadas en las prácticas, suelen asistirlos. Al ser un grupo íntimo, los asistentes recurrentes colaboran en distintas tareas que necesiten realizarse:

[...] Sin necesidad de esta relación maestro aprendiz, hay una relación entre varios del grupo porque somos muy amigos con ellos, tenemos ya una constancia de tomar ayahuasca. Cada uno ya se está convirtiendo en un maestro, sin esta relación jerárquica, sino por la constancia por la experiencia, por la edad, también cada uno ha ido tomando camino para ir creciendo aparte de las sesiones; para ir creciendo individualmente, personalmente, en términos espirituales ya los veo a muchos como maestros. (D.H.P.M, 47 años, comunicación personal)

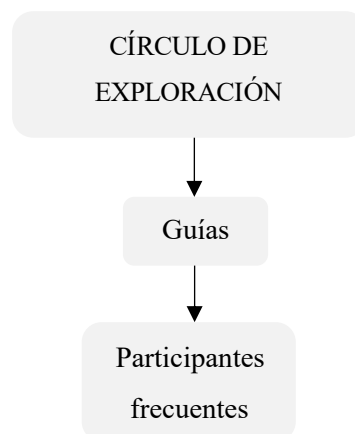
[...] Es un grupo cerrado, somos un grupo que iniciamos y justo Joel prácticamente eligió a las personas que quería que estén en el círculo y que creciera. Son personas muy lindas energéticamente, espiritualmente son personas con las que hemos empatizado mucho, claro que te manejamos la misma energía y por ahí no a veces se va incrementando alguien más dependiendo si realmente quieren pertenecer al grupo [...] entonces ese grupo se ha armado las personas que hemos querido seguir este camino espiritual no amigos cercanos. (S.B.G, 49 años, comunicación personal)

En lo que concierne a la sostenibilidad de las actividades que se realiza el CEEA, esta radica en la labor logística de ambos *guías*, quienes se encargan de coordinar recursos, establecer alianzas y garantizar el buen funcionamiento de todas sus iniciativas. En ese sentido, se cobra una tarifa simbólica por la participación en los de rituales con enteógenos para aquellas personas que tienen un genuino interés en la sanación y se incorporan en el grupo.

Sin embargo, es necesario resaltar que este monto no aplica para aquellos miembros de la familia o personas muy cercanas que deseen participar. Por lo tanto, el dinero recaudado es principalmente para cubrir los gastos de traslado del brebaje, la casa de retiro que suele utilizarse y los alimentos que se puedan proporcionar en las sesiones. A continuación, se presenta un esquema sencillo que delinea la estructura organizativa de este CEE:

Figura 5

Organización social del círculo de exploración espiritual A



2.6.2.3 Perfil de los integrantes y *participantes*

En conformidad con anterior, el CEEA se caracteriza por ser un grupo pequeño que comparte valores culturales similares, por lo que convergen en un interés común a partir de la espiritualidad y la sanación holística. En cuanto a una descripción basada en cualidades de los

guías, se puede mencionar que son personas con una formación académica superior, quienes se introdujeron en esta tradición a partir de dichos aprendizajes universitarios, siendo la antropología un camino para llegar a ello.

Se podría señalar que su conocimiento se impregna en sus prácticas rituales, lo que demuestra una dedicación comprometida hacia la sanación de las personas y un profundo respeto por el poder de los enteógenos por su poder transformador, al incorporarlas en su propia práctica espiritual. En lo que respecta a los *participantes* que acuden a realizar ceremonias en este círculo de exploración espiritual, son principalmente personas muy allegadas a los guías que comparten este camino espiritual y conforman esta hermandad.

2.6.3 Círculo de exploración espiritual B (CEEB)

2.6.3.1 Inicio del Círculo de Exploración Espiritual B

Por su parte, M.E.G.C. asume el rol de *guía* en el CEEB. Su trayectoria espiritual inició bajo la dirección del renombrado maestro shipibo konibo¹¹, Pepe Franchini¹². Según relata, su inmersión profunda en este sendero tuvo lugar durante su octava sesión de ayahuasca, cuando demostró habilidades para las prácticas espirituales y fue invitada por Pepe a participar en ceremonias. Antes de esto, M.E.G.C. ejercía como profesora, y fue a través de la recomendación de una “persona muy querida” que se adentró en este camino espiritual:

[...] Al terminar la ceremonia, voy y le digo al maestro, esto es lo que he visto, y me dice: 'Oh, qué alegría'. Me dice: 'tú te vas a dedicar a lo mismo, y yo te voy a enseñar'. Yo no lo creía, no. En ese entonces, yo trabajaba como profesora, como psicopedagoga, estaba muy lejana de poder creer eso. Claro, me encantaba la idea, pero se fueron presentando situaciones en donde yo comencé a aprender. No como decía, ir a las ceremonias con él y luego él me pidió que yo lo acompañara a otras ceremonias que él daba con otros grupos, y yo lo hacía. Y me enseñó cómo cantar, me enseñó muchísimo, mi maestro, mi primer maestro. Y fue él quien me inició, fue él quien me dio permiso para levantar ya las medicinas en ceremonia, después de haberme formado por unos años. (M.E.G.C., 54 años, comunicación personal)

¹¹ El pueblo Shipibo-Konibo se originó a partir de la fusión cultural de tres grupos previamente distintos: los Shipibos, los Konibos y los Shetebos. Actualmente, los miembros de esta comunidad aceptan y reivindican esta denominación (Ministerio de Cultura, s.f.).

¹² Pepe, un respetado chamán Shipibo Konibo perteneciente a la comunidad indígena Santa Rosa de Dinamarca de Pucallpa, en el departamento de Ucayali. A lo largo de su vida, se ha dedicado a realizar rituales con diversas plantas maestras, adquiriendo un profundo conocimiento y experiencia en las *artes chamánicas*. Gracias al documental de Netflix *El último chamán*, Pepe ha alcanzado reconocimiento a nivel global, testimonio de su dedicación y experiencia en la medicina vegetal amazónica y la ayahuasca, consolidando su reputación como uno de los chamanes más venerados de su comunidad.

Una vez que obtuvo la autonomía y la previa autorización de su maestro para llevar a cabo sus propias ceremonias, M.E.G.C. incorporó un enfoque más allá de la medicina académica a través de plantas para ejercer en los campos de la terapia holística y la astrología. De esta manera, comenzó a interactuar con personas que buscaban sanación, lo que le permitió establecer una base social sólida para profundizar en su camino espiritual. Aunque su enfoque principal son las ceremonias de ayahuasca, también incorpora el San Pedro como parte de sus prácticas.

Hace aproximadamente cinco años, este círculo comenzó a consolidarse mediante el desarrollo de una dinámica íntima que incluye personas cercanas a los miembros existentes. Por otro lado, su principal actividad se centra en rituales con ayahuasca, las cuales se llevan a cabo en entornos urbanos adecuados para este propósito, como en retiros espirituales realizados en el Valle Sagrado. Además de ayahuasca, durante estos retiros también se realizan rituales con San Pedro en las *wakas* de la ciudad de Cusco, en un ambiente propicio para la introspección y el crecimiento espiritual.

2.6.3.2 Esquema de organización del Círculo de Exploración Espiritual B

En cuanto a la estructura organizativa de este CEE, como ya me explicó en el apartado anterior, M.E.G.C. es quien lidera y guía las actividades. A su lado se encuentran sus *estudiantes*, algunos de ellos son sus propios hijos, puesto que M.E.G.C. decidió compartir con ellos su conocimiento y experiencia en este ámbito espiritual. Además de sus hijos, otras personas se unieron al círculo con el objetivo inicial de buscar sanación, pero se interesaron profundamente en esta forma de espiritualidad y decidieron participar en las prácticas con enteógenos..

Según se explicó, la labor multifacética de M.E.G.C. quien se dedica tanto a la terapia como a la astrología, y además realiza limpiezas energéticas, le abrió la posibilidad de identificar y abordar los casos de sanación de manera más profunda a través de la ayahuasca. De esta forma, se ha desarrollado una comunidad de individuos interesados en explorar esta vía de sanación, aunque reconoce que no todos tienen la disposición ni las características necesarias para ser *estudiantes* en este camino. Sobre este proceso, M.E.G.C mencionó lo siguiente:

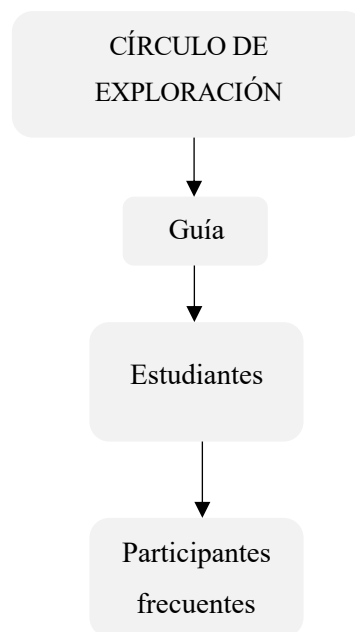
Se comienzan a juntar grupos con gente que quiere, y al final el grupo empezó a crecer, empezamos a generar una comunidad. Donde algunas personas quieren aprender porque les interesa, porque les llama la atención, y porque tienen talento, pero no cualquiera puede ser un estudiante en la medicina. No cualquiera puede estudiar, debe tener características básicas; como, por ejemplo, la perseverancia, no es tomar un día wachuma, tomar un día ayahuasca, y por eso ya soy un maestro. No es así. Las personas

tienen que conocer el cómo se brinda la medicina, cuál es la profundidad de la medicina, qué se debe hacer en una ceremonia con cada paciente, con cada requerimiento. Y eso tiene que ver con una preparación, uno saber cómo llevar a la persona, cómo acoger a la persona en la ceremonia, que se sienta bien, que se sienta cuidado, que se sienta protegido, que sienta la profundidad de su trabajo, que la persona que le acompaña está allí y está con amor. (M.E.G.C., 54 años, comunicación personal)

Bajo estas consideraciones, se podría decir que este círculo se distingue por su enfoque individualizado y profundo en el proceso de sanación. Por su parte, M.E.G.C. procura establecer un vínculo más íntimo y personal con esta práctica, cuya atención individualizada se refleja en el cuidado con el que selecciona a quienes participarán en los rituales con el fin de garantizar su preparación para enfrentar los desafíos emocionales y espirituales que puedan surgir. Además, se fomenta un ambiente de apoyo mutuo y aprendizaje, donde los *estudiantes* se alientan para seguir su propio camino de crecimiento personal y a compartir sus experiencias con otros miembros de la comunidad. A continuación, se presenta un esquema que refleja la organización social de este círculo:

Figura 6

Organización social del Círculo de Exploración Espiritual B



2.6.3.3 Perfil de los integrantes y *participantes*

El CEEB se caracteriza por ser un grupo ciertamente heterogéneo, donde convergen personas de diversas procedencias y experiencias de vida. Dentro de esta comunidad, se pueden

encontrar personas con vidas agitadas y cierto estatus económico que comparten un interés común en la espiritualidad y la sanación holística.

En lo que respecta a una descripción basada en las cualidades de la *guía*, se puede mencionar que es una persona con facultades para la sanación espiritual y la terapia holística, quien ha optado por seguir el sendero de la espiritualidad y transmitirla a personas que empatizan con ella. Por lo tanto, su día a día está impregnado de esta práctica ritual, al evidenciar una dedicación comprometida hacia la sanación de las personas y un profundo respeto por el poder transformador de los enteógenos de origen vegetal. En esa medida, incorpora a estas sustancias no solo en su práctica espiritual, sino también en su estilo de vida, al reconocer su influencia y valor en su camino personal y profesional. Por lo tanto, a la hora de orientar a los jóvenes bajo su cargo, adopta un enfoque protector y no dogmático, alentándolos a explorar y descubrir su propio camino espiritual. Sin embargo, considera que no cualquiera puede ser un estudiante de estas prácticas, dado que debe poseer ciertas características básicas.

Por otro lado, los *estudiantes* se caracterizan por contar con una mayoría de mujeres en comparación con varones. Esta población es predominantemente son jóvenes, dado que abarca un rango de edad que oscila entre los 26 y 40 años. Asimismo, todos ellos poseen estudios superiores y se dedican a actividades relacionadas con sus profesiones u otros oficios, pero aun así encuentran tiempo para participar continuamente en el círculo. Además, es común que los estudiantes utilicen ropa de estilo occidental, al vestir atuendos especiales cuando realizan sus rituales, lo cual es característico debido a su connotación sagrada.

Finalmente, y en cuanto a los *participantes* que acuden a realizar ceremonias del CEEB, son principalmente personas que ostentan cargos de nivel en el ámbito profesional, por lo que tienden a tener una vida ocupada. Estos se destacan por ser una comunidad diversa en términos socioeconómicos, lo que refleja la connotación de universalidad de la medicina, dado que buscan establecer tarifas accesibles sin comprometer la calidad de la atención. En consecuencia, este enfoque demuestra el compromiso del círculo con el bienestar de toda su comunidad, independientemente de su capacidad económica.

Capítulo III

Discurso sobre los enteógenos

3.1 Conceptualización de los enteógenos

En este apartado se recopiló la literatura existente sobre los aspectos fundamentales de los enteógenos de interés, incluyendo sus efectos farmacológicos en el organismo humano, sus posibles orígenes y su evolución histórica. Además, se exploraron las concepciones de estos enteógenos por parte de los colaboradores involucrados en la investigación. Al respecto, es importante resaltar que el propósito de este estudio no residió en confirmar ni validar la “continuidad” tradicional del uso de enteógenos en la sociedad, tampoco en los CEE, debido a que no fue el objetivo de este.

3.1.1 El San Pedro

El San Pedro es el nombre común de una planta cactácea que se ha empleado en rituales de adivinación y medicina desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad, a través de la preparación de un brebaje de esta planta (Ministerio del Ambiente, 2013). Tanto la planta como el brebaje que se prepara se conoce con otros nombres tradicionales como Wachuma (para el caso de la especie *Echinopsis pachanoi*) y Achuma (para el caso de las especies *Echinopsis peruvianus*, *Cuzcoensis*, *Bridgessi* y *Terscheckii*) (Feldman , 2011).

3.1.1.1 Características botánicas

El San Pedro es una planta sagrada autóctona del continente americano, especialmente de las zonas andinas (Feldman, 2006). Según León et al., específicamente dentro de Perú se ha distribuido desde el nivel del mar hasta los hasta los 4000 m s. n. m. de la vertiente occidental de los Andes (Ministerio del Ambiente, 2013).

Esta planta pertenece a la familia de las cactáceas, específicamente al género *Echinopsis*¹³ y se caracteriza por tener una forma columnar con hendiduras o puntas que suelen variar entre cuatro y trece. Asimismo, desarrolla flores blancas que llegan medir unos 20 centímetros de diámetro (ver Anexo 7) (Pinto, 2016). Según Ostolaza, como se citó en Feldman (2006), el género *Echinopsis* (*Trichocereus*) comprende unas 48 especies de cactus columnares de

¹³ Anteriormente, era conocido como *Trichocereus* dentro de la taxonomía, aunque esta clasificación se ha modificado.

diversos tamaños y con flores grandes, la cual se distribuye en varios países de América del Sur, como Argentina, Bolivia, Chile, Ecuador y Perú. En este último país se han identificado alrededor de 12 especies de *Echinopsis* (*Trichocereus*), siendo la más destacada y conocida la *Echinopsis pachanoi* (*Trichocereus pachanoi*), conocida como San Pedro.

Cabe añadir que también se reconoce como San Pedro a la especie *Echinopsis peruvianus* (*Trichocereus peruvianus*). Sobre esto, Polia (1996) señaló que la terminología común a menudo mezcla dos especies diferentes de cactus del género *Echinopsis* (*Trichocereus*): el *Echinopsis pachanoi* (*Trichocereus pachanoi*) y el *Echinopsis peruvianus* (*Trichocereus peruvianus*). Sin embargo, a diferencia del primero, el *Echinopsis peruvianus* tiene espinas bien desarrolladas, generalmente agrupadas en tres: una más larga y dos cortas de igual longitud (ver Anexo 8).

En cuanto a la composición farmacológica, Agurell et al., en Polia (1996), plantearon que este cactus contiene mezcalina o trimetoxifeniletamina (TMPE), tiramina, metiltiramina, metoxitiramina, ordenina, analonidina y tricocerene. En lo que concierne a la acción farmacológica de estos compuestos, Gutiérrez-Noriega y Cruz Sánchez, citados en Feldman (2006), señalaron que esta ocurre en dos fases: en la primera se experimentan sensaciones físicas variadas (relajación, somnolencia, náuseas, calor o frío). La segunda se caracteriza por efectos más intensos, como sensaciones de levitación, aumento de la sensibilidad de la piel y los sentidos, experiencias sinestésicas y la visualización de imágenes simbólicas que reflejan el pensamiento.

Sin embargo, cabe señalar que la acción farmacológica se determina por el contexto de uso (Feldman, 2006). En esa medida, existen diversos usos aplicados, pero en un contexto ritual, que es el de interés de la investigación, se hace referencia a las sensaciones de los estados acrecentados de conciencia (ampliados en el apartado 3.3.1.):

[...] comienza con lo que yo llamaría una gran “visión”, una especie de aclaración de todas las facultades de la persona. Al principio existen sensaciones en el cuerpo, pero físico, como náuseas y mareamiento, pero sigue una profunda tranquilidad e intensificación de los sentidos. Un desprendimiento, una sensación de fuerza visual que abarca todos los sentidos. Es como si pudieras ver, oír, oler, tocar, incluso percibir intuitivamente, todo al mismo tiempo. Es una expansión de la percepción que va más allá de lo ordinario. Desarrollas los otros sentidos que tenemos en el cuerpo. (J.G., 64 años, comunicación personal)

Por su parte, J.G. presentó una descripción detallada y vívida de la experiencia con el San Pedro, al destacar la intensidad y la amplitud de las sensaciones que experimenta el individuo. En ese sentido, la descripción de una “fuerza visual” que abarca todos los sentidos ilustra la

naturaleza multisensorial de la experiencia, lo que sugiere una percepción ampliada y una conexión más profunda con el entorno.

3.1.1.2 Orígenes e historia del San Pedro

El uso del cactus San Pedro se remonta al periodo que abarca desde el 8000 hasta el 1600 a. C., durante la era de la cultura Guitarrero, localizada en la región de Ancash, Perú (Feldman, 2006). Este uso ha quedado documentado a través de diversas evidencias, como cerámicas, textiles y restos botánicos, a lo largo del desarrollo de culturas posteriores. La siguiente síntesis engloba las pruebas del uso del San Pedro en la era prehispánica:

Tabla 5

Evidencias del uso del San Pedro en el periodo prehispánico

PERIODO	SITIO O CULTURA	TIPO DE EVIDENCIA	FUENTE	
DESDE EL FIN DEL FORMATIVO HASTA LA CONQUISTA	Chimú, Lambayeque y otras culturas	Representación en la cerámica, textiles y piedra	Ostolaza, 1999, 2000 Reid, 1988 Sharon, 1980	
	Moche	Representación en la cerámica	Sharon-Donnan 1977 Bourget, 1990	
	Nasca	Representación en la cerámica	Tello, 1959 Cabieses, 1974	
F O R M A T I V O	Tardío (400-200 a. C.)	Paracas	Representación del <i>San Pedro</i> en telas pintadas y restos botánicos	Cordy-Collins, 1976 Tello y Xesspe, 1979 Tello, 1959
	Medio (900-400 a. C.)	Cupisnique	Representación del <i>San Pedro</i> en la cerámica	Alva, 1986
		Chavín de Huántar	Representación del <i>San Pedro</i> en el arte lítico	Rick, 2005b Lumbreras, 1989
	Temprano (1600-900 a. C.)	Monte Grande	"Caracoles sagrados" (<i>Scutalus sp.</i>)	Elera, 1994
		Garagay	Adobes con espinas y fijador de pigmentos	Isbell y Ravines, 1975
Las Aldas	Restos botánicos (cortezas de cactus) y <i>Scutalus sp.</i>	Fung, 1969, 1983		
ARCAICO (8000-1600 a. C.)	Guitarrero	Restos botánicos (polen, frutos, "spine cluster", " <i>Trichocereus</i> macrofossils")	Lynch, 1980	

Nota. Tomado de *El cactus san pedro: su función y significado en Chavín de Huántar y la tradición religiosa de los andes centrales*, por L. Feldman, 2006, <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/2346>

Cuando los españoles llegaron a Perú, el uso del San Pedro estaba bastante extendido y representaba un obstáculo para el proceso de extirpación de idolatrías¹⁴. Al respecto, Schultes y Hofmann (2000) compartieron una cita que refiere este proceso:

Esta es la planta con la que el diablo engaña a los indios [...] en su paganismo la usan para sus mentiras y supersticiones [...] aquellos que la beben pierden la conciencia y quedan como muertos; incluso se ha visto que algunos mueren a causa del enfriamiento que produce en el cerebro. Transportados por la bebida los indios sueñan en mil absurdos y los creen como si fuese realidad. (p. 166)

Sin embargo, pese a que la influencia española no pudo erradicar la antigua práctica de utilizar esta planta, sí provocó modificaciones en su naturaleza original, como se evidenció en el nombre que se le otorgó a la planta: San Pedro, el guardián de las puertas del cielo (Feldman, 2006).

3.1.1.3 Perspectiva de los colaboradores sobre el San Pedro

Para comprender a fondo la perspectiva de los colaboradores en relación con el San Pedro, se llevaron a cabo entrevistas y se recopilaron testimonios de dos CEE. Para ello, se enfocó en las experiencias compartidas por los miembros de la Escuela Apukuna y el CEEB, quienes hacen uso de esta planta en sus prácticas espirituales.

En ese sentido, el análisis se inició examinando las distintas formas en que las personas se refieren al San Pedro en contextos rituales y demás prácticas que realizan. Posteriormente, se consideró la información obtenida en las entrevistas con el fin de obtener un registro más completo. Por consiguiente, se obtuvo que San Pedro también es Achumita, Wachumita, Tayta Wachuma¹⁵, Taytacha Wachuma,¹⁶ Papá Wachuma y Abuelo. A cada una de estas denominaciones se le atribuyen características que convergen para consolidar la percepción que se tiene sobre esta planta.

¹⁴ La extirpación de idolatrías fue una campaña colonial española del siglo XVI dirigida a erradicar las prácticas religiosas y culturales indígenas consideradas paganas o heréticas por la Iglesia católica, como parte del proceso de conversión al cristianismo (Gareis, 2004).

¹⁵ La palabra quechua "Tayta" hace referencia al carácter masculino de padre. Para este caso, "Tayta Wachuma" podría traducirse a Papá Wachuma.

¹⁶ La palabra quechua "Taytacha" se utiliza como un nombre dado a la entidad divina por respeto y afecto. En este contexto, la expresión "Taytacha Wachuma" hace referencia a la sacralidad masculina del Wachuma, expresada con reverencia.

La primera observación notable es que en general se hace referencia al San Pedro como un *espíritu masculino*. Sobre esto, se hace uso del artículo “el”, siendo “el Wachuma” (en lugar de “la Wachuma” como se ve en otros contextos). Apoyando la idea de que hay una coincidencia generalizada que esta planta posee un *espíritu masculino*, a diferencia de otras (Feldman, 2011). Por lo tanto, el término Tayta Wachuma, equivalente a ‘Papá Wachuma’, refiere precisamente a esa masculinidad atribuida a esta planta:

Bueno, para mí el Wachuma es como un papá. Es como ese papá sabio que te enseña mucho, te guía en el camino de la vida. Pero también hay que reconocer que a veces puede ser como un papá que te castiga, ¿no? Es decir, te confronta contigo mismo, te hace enfrentar tus miedos y tus limitaciones. Pero al final, todo es para tu crecimiento y tu aprendizaje. Así que sí, lo veo como un papá en muchos aspectos, es el Tayta Wachuma. (P.S.C.C., 32 años, comunicación personal)

Lo vemos como un padre que nos cuida y nos protege, pero también nos reta o nos confronta cuando es necesario. Es como un maestro sabio que nos enseña cosas profundas sobre la vida y nos ayuda a sanar y crecer. A veces puede ser duro, te saca el ancho, pero siempre es para nuestro bienestar y crecimiento [se esboza una sonrisa]. (A.M.G., 40 años, comunicación personal)

Estos fragmentos de entrevista revelan una percepción compartida por los entrevistados, quienes conciben al San Pedro como una figura paternal o tutelar en sus vidas. La metáfora del “papá sabio” o “padre que cuida” sugiere una relación de confianza y protección entre los individuos y la planta sagrada. Sin embargo, también reconocen que esta puede asumir un rol disciplinario, al confrontar a la persona con sus propias limitaciones y desafíos internos. En consecuencia, esta dualidad en la percepción del San Pedro como guía y disciplinador refleja la complejidad de la relación entre los practicantes y la planta, lo que señala una aceptación positiva sobre la idea de que las dificultades son parte integral del proceso de crecimiento y aprendizaje espiritual.

Por otro lado, el uso del término Taytacha Wachuma o ‘abuelo’ denota reverencia y respeto hacia la ancestralidad de la planta. Por ende, se reconoce su uso a lo largo de milenios, lo que refleja la importancia histórica y se le atribuye un significado trascendental que va más allá de la comprensión ordinaria.

[...] el Wachuma es un espíritu sagrado, Taytacha Wachuma, es una conciencia propia, puede brindarnos acceso a un conocimiento ancestral profundo y nos ayuda a conectarnos con dimensiones más elevadas de la existencia. Es un maestro que nos ayuda a crecer y evolucionar como personas. (C.C.D., 48 años, comunicación personal)

Se podría argüir que esto revela que la atribución de cualidades de conciencia y sabiduría al San Pedro indica una comprensión de la planta como un ser con agencia y presencia activa en

la vida espiritual de las personas. Además, se denota nuevamente el reconocimiento como un maestro que facilita el crecimiento personal y la evolución espiritual. Lo anterior refleja la relación de respeto y confianza que existe entre los practicantes y esta planta sagrada.

De igual modo, el uso de diminutivos en las terminologías como Achumita o Wachumita, no solo denotan familiaridad, sino también una conexión emocional íntima con el San Pedro, percibido como un ser con el cual se establece una relación de cariño y aprecio. Por lo tanto, al utilizar estos términos afectuosos, los practicantes expresan su reverencia hacia el San Pedro y reconocen la importancia que tiene en sus vidas y prácticas espirituales. Adicionalmente, el uso de diminutivos sugiere una actitud de cuidado y protección hacia la planta, dado que enfatiza su valor como compañero espiritual y guía en el camino de la exploración interior y el crecimiento personal.

Finalmente, se mencionó que el ritual del San Pedro se realiza en entornos naturales al aire libre, como se detalla en el apartado 4.1.1., lo que contribuye a percibir a esta planta como un espíritu que facilita una conexión más profunda con el entorno natural, dado que promueve una mayor conciencia por el entorno.

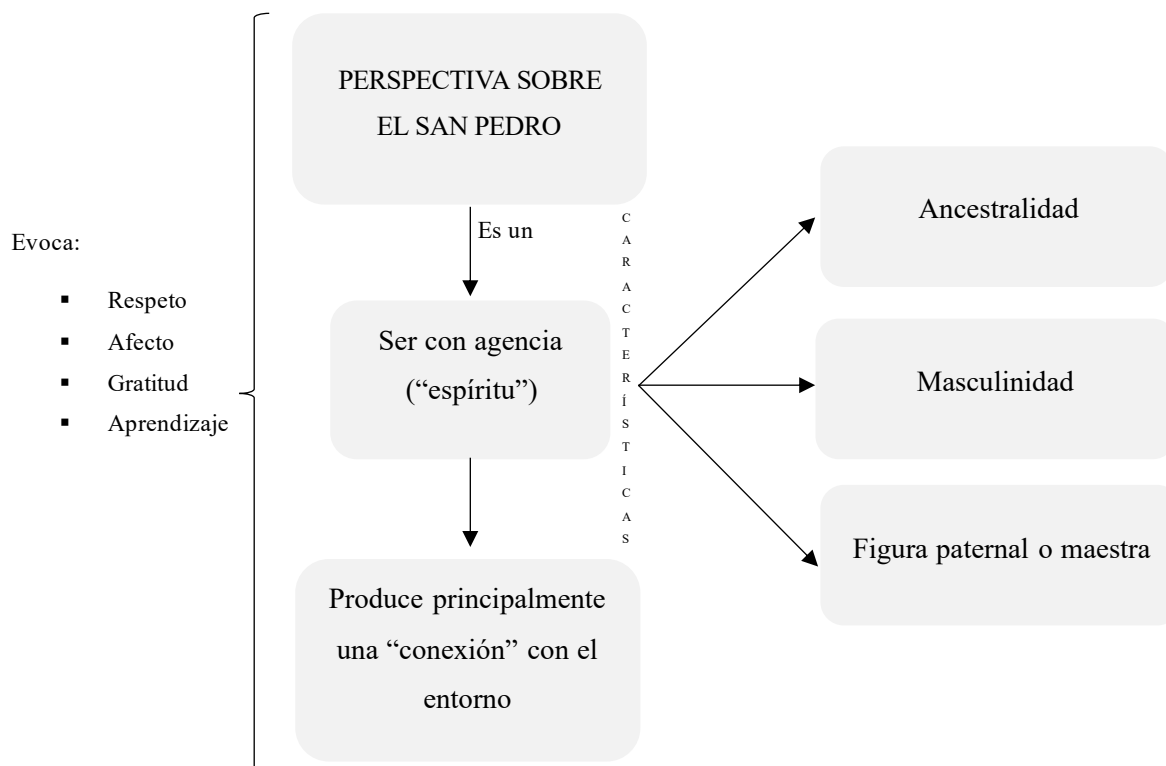
“[...] el Wachuma brinda una mayor conciencia corporal y sensorial, así como una conexión profunda con el entorno y los elementales de la naturaleza” (M.E.G.C., 54 años, comunicación personal).

“[...] Lo que más me impactó al principio en San Pedro fue la intensidad de la percepción sensorial; desde el primer contacto, se podía sentir una conexión más profunda con la naturaleza” (M.Y.F.A., 29 años, comunicación personal).

En consecuencia, esta concepción del San Pedro como una planta que facilita una conexión más profunda con el entorno exterior se refleja en las experiencias y percepciones de los colaboradores. En conformidad con los relatos recopilados, el consumo de esta planta parece intensificar la percepción sensorial de los individuos, permitiéndoles experimentar una mayor sensibilidad hacia su entorno físico y espiritual. Se podría decir que esta mayor sensibilidad sensorial les brinda la capacidad de percibir sutilezas en su entorno que de otra manera podrían pasar desapercibidas, lo que permite establecer una conexión más íntima y significativa con el mundo que los rodea. A continuación, se presenta el siguiente esquema presenta de manera organizada la percepción de los colaboradores en relación con el San Pedro:

Figura 7

Perspectiva de los colaboradores sobre el San Pedro



En resumen, el San Pedro se concibe como un ser con agencia, manifestado en su carácter de *espíritu masculino* el cual, a menudo, se percibe como una figura paternal o maestra. En consecuencia, esta percepción se fortalece mediante la asociación con enseñanzas y guía espiritual que se atribuyen a su influencia. Además, se le considera ancestral, lo que subraya su importancia y continuidad a lo largo del tiempo. Por ejemplo, el uso de términos que expresan afecto enfatiza la relación estrecha y respetuosa que se establece con esta planta sagrada. Finalmente, la experiencia generalmente resulta en una conexión más profunda con el entorno exterior, lo que sugiere que el San Pedro facilita la expansión de la conciencia y la percepción hacia el mundo circundante.

3.1.2 La ayahuasca

La ayahuasca, quizás el enteógeno más conocido en Perú, es una sustancia preparada mediante la ebullición o remojo de la corteza y los tallos de la liana *Banisteriopsis caapi* en conjunto a otras plantas. Asimismo, la mezcla más comúnmente empleada es el género Rubiáceo *Psychotria*, (*Rubiaceae*), particularmente *P. viridis* (Mackenna et al., 1998). Su nombre proviene de dos vocablos quechuas: /aya/ significa ‘muerte’ y /waska/, ‘liana o sogá’. En ese

sentido, dicho término significa la cuerda que une la vida con la muerte, razón por la cual se considera tan importante para las culturas amerindias. Por otro lado, la ayahuasca es un nombre entendido de distintas formas en la región latinoamericana; en esa medida, dentro de las principales alternativas de enunciación se destacan las siguientes variables lingüísticas: *culina*, el quechua, el piro, el *sharanahua*, el *shipibo*, el jíbaro y el *cashinagua* (Flores et al., 2023). Finalmente, esta sustancia se conoció por el mundo gracias a los botánicos Richard Spruce y Alfred Russel Wallace, desde entonces se han realizado diversos estudios en torno a sus propiedades y efectos en el ser humano.

3.1.2.1 Características botánicas

La *Banisteriopsis caapi*, comúnmente conocida como ayahuasca, es una enredadera leñosa perteneciente al género *Banisteriopsis* y a la familia *Malpighiaceae*. Si bien este género contiene más de cien especies, la *B. caapi* es una de las más destacadas, siendo un arbusto trepador de tallos leñosos que pueden medir hasta 30 metros de longitud con una corteza marrón chocolate y suave al tacto. Aunado a esto, las hojas son grandes y tienden a crecer de manera opuesta y alterna, presentando flores hermafroditas pequeñas con pétalos de color blanco o rosado (Instituto de Salud Pública de Chile, 2023).

Por otro lado, la *Psychotria viridis* se distingue por una mezcla de características encontradas en las porciones vegetativas de la planta. Sobre su composición, su tallo se distingue por poseer un corte o cicatriz horizontal en su parte media, lugar donde se extienden las hojas. Además, estas tienen una disposición opuesta con un contorno elíptico; por lo general, son lisas y al secarse adquieren tonalidades grisáceas o marrón rojizas (ver Anexo 9) (Instituto de salud pública de Chile, 2023). De tal modo, estas plantas combinadas dan origen a la bebida de nombre ayahuasca, usada en diferentes ceremonias en pueblos amazónicos.

Ahora bien, en cuanto a la composición farmacológica, Rojas (2014) afirmó que se tiene como principales compuestos químicos los alcaloides del grupo betacarbolínico que pueden ser la harminalina, harmina, tetrahidroharmina y harmalol, lo que corresponde a la *Banisteriopsis caapi*. A su vez, estos poseen una función de inhibición de la monoamino oxidasa (MAO). Por su parte, la *P. viridis* contiene un derivado triptamínico con propiedades psicoactivas como el N, N-dimetiltriptamina (DMT).

En lo que respecta a su uso, el contexto influye en la forma como se maneja. Por ende, es importante para las culturas indígenas la preparación y la guía, debido a que, de esta forma, se

obtiene una experiencia segura y significativa. En esa medida, los chamanes o curanderos son cruciales para llevar a cabo las ceremonias y administrar la ayahuasca, dado que estos *guías* con frecuencia tienen un profundo conocimiento de las tradiciones vegetales y espirituales; por lo tanto, su presencia es esencial para establecer un entorno seguro y favorable a la exploración interior.

En este sentido, Rojas (2014) afirmó que esta sustancia está profundamente arraigada en la cosmovisión de las comunidades indígenas amazónica; por ello, se tienen diferentes concepciones de esta. Por ejemplo, en Perú se considera como una planta maestra que facilita al curandero o chamán ejercer su poder de sanador. Por otro lado, en contextos ceremoniales de Colombia, esta propicia estados modificados de conciencia que se conecta con la aparición de seres míticos y ancestrales, así como visiones de muerte y renacimiento.

Por ejemplo, en comunidades como los Runas de Ecuador, el chamán es el intermediario entre la naturaleza, lo espiritual y lo humano. En Brasil, además de este uso ceremonial, también se aplica en contextos mestizos juntamente con otros elementos y tradiciones espirituales. En todos estos casos, esta planta confiere habilidades de curación, por lo que se asume como una planta medicinal.

3.1.2.2 Orígenes e historia de la ayahuasca

El origen de la ayahuasca no es certero. Aunque Luna (2011) suministró un vistazo a su uso en contextos más mestizos, al mencionar la influencia occidental más devastadora que tuvo la región amazónica con el llamado auge del caucho en 1879-1912 y 1945-1947, esto no da luces del origen de este brebaje más allá de mencionar lo ya sabido. En consecuencia, esta práctica llevaba mucho tiempo antes de las misiones evangelizadoras que se dieron desde el siglo XVI. Por otro lado, Calavia (2014) sugirió que la complejidad del origen de la ayahuasca radica en su proclamado centro, esto es, el indígena como tal, el cual no se ha abordado con tanto ahínco como en los lugares en los que se extendió con posterioridad.

En ese sentido, su origen indígena se plasma en la mitología creacionista, donde esta no forma un *corpus* específico separado del resto de la mitología amerindia, sino que se integra en mitologías preexistentes, como en el caso de los mitos sobre su génesis a partir del desmembramiento de un personaje o la siembra de partes de su cuerpo. Al respecto, se han propuesto diferentes tipos de mitos relacionados con la ayahuasca, que pueden referirse al mundo del río o al mundo del interior de la selva.

3.1.2.3 Perspectiva de los colaboradores sobre la ayahuasca

Para comprender a fondo la perspectiva de los colaboradores en relación con la Ayahuasca, se llevaron a cabo entrevistas y se recopilaron testimonios de los tres CEE. Por ello, el análisis se inició examinando las diferentes formas de expresión en función de este brebaje en contextos rituales y otros espacios en los que se mueven. Posteriormente, se consideró la información obtenida en las entrevistas con el fin de obtener un registro más completo. De esta manera, se obtuvo que ayahuasca es también “doctorcita”, “amiga”, “la mamita”, “abuelita” y “maestra”. A cada una de estas denominaciones se le atribuyen características que convergen para consolidar la percepción que se tiene sobre esta planta.

En ese orden de ideas, y a partir de este análisis, se efectuó la primera observación notable; se hace referencia a la ayahuasca como un espíritu o entidad femenina, al considerarse que esta posee una conciencia generalizada de que su compuesto contiene un espíritu femenino en contraste con otras plantas, como el San pedro. En esa medida, el término “mamita” o “doctorita” refiere precisamente a esa femineidad atribuida a esta planta:

He aprendido que la ayahuasca es una madre, madrecita ayahuasca, y una doctora. Madre, bueno para que tú le digas así, es porque inmediatamente viene a tu mente lo que ha sido tu madre para ti, protección, amor inconmensurable, amor incondicional, cuidadosa, celosa. La mamá planta es una madre que ama, que quiere y que le importas. Por otro lado, doctora porque te cura todo, no hay imposibles para esta doctora, todas las enfermedades. Lo más curioso e importante es que ella tiene su propia escala de enfermedad, de lo que te aflige y de cómo debes abordarlo y te da los consejos. Además, te dice cómo, te dice qué y te dice cómo, a veces ni el qué sino el cómo, de cómo debes hacerlo to dito y de la revisión general. (D.H.P.M., 47 años, comunicación personal)

[...] Es la madre, es la madre por lo mismo que viene de la fuerza de la madre tierra; de donde crece todo, donde todo se da, se da la vida, esta es la madre. Y definitivamente lo que tú tomas con la planta y cuanto más tomes, se te dan todos los beneficios que estás tomando, asimismo, su amor, su sabiduría, su conocimiento. (I.J.M, 48 años, comunicación personal)

De acuerdo con lo anterior, se encuentra que estos fragmentos de entrevista revelan esta percepción compartida por los entrevistados, quienes conciben a la ayahuasca como una figura maternal que guía, aconseja y les brinda ese soporte en sus vidas. Por lo tanto, la metáfora de la ayahuasca como madre impacta significativamente en las narrativas construidas por los participantes, puesto que esta analogía sugiere que este brebaje se percibe como una entidad benevolente que se preocupa por el bienestar de quienes la consumen. Asimismo, esta planta

adquiere características de protección, amor y guía, siendo este último un remanso para aquellos que buscan el abrigo y sabiduría que puede proporcionarles.

De igual modo, esta imagen de doctora demuestra la creencia en sus capacidades curativas y terapéuticas. En esa medida, los participantes les atribuyen a las plantas la capacidad de curar y proporcionar orientación sobre cómo abordar los desafíos de la vida. Por otro lado, el término maestra denota el respeto hacia la trascendencia de la planta y los conocimientos, así como cualidades que se le asigna.

[...] La ayahuasca te enseña, te orienta, es la que te guía, la que realmente hace que cumplas tu propósito. En realidad, no te da el propósito, todos venimos con un propósito a este mundo; entonces, qué hacen la abuelita es nuestra maestra, nuestra guía, hace que nosotros aliviemos ese camino que puedes hacerlo en tres cuatro vidas lo puedas hacerlo en una o dos vidas, que puedas limpiar, que puedas sanar y llegar a la iluminación. (S.B.G, 49 años, comunicación personal)

Esto muestra que más allá de las cualidades mencionadas, este fragmento destacó a la ayahuasca como figura maestra que orienta a los individuos para que puedan acelerar su proceso de aprendizaje y crecimiento espiritual, debido a que brinda las herramientas para la transformación personal y el desarrollo espiritual, lo que establece una fuerte conexión entre los participantes y esta planta maestra.

Finalmente, se destacó que el trabajo realizado por la ayahuasca contribuye a percibir a esta planta como una entidad que facilita el trabajo introspectivo y el crecimiento personal, como se podrá ver en el apartado 3.3 y 3.4.

El Ayahuasca te ayuda a resolver cosas que estaban pendientes a entender cosas que estaban pendientes, a entender. Y también me alumbró mucho saber lo que quiero hacer en mi vida, en mi camino, si estoy en el camino correcto, si no estoy en el camino correcto y cómo puedo mejorar ese camino. (A.G.A., 53 años), comunicación personal

[...] La primera vez que tuve mi primera sesión de ayahuasca siempre queda la sensación de que logras trabajar en lo que necesitas trabajar, pero siempre te queda la sensación de que hay algo que puedes continuar creciendo. Tú sabes que lograste sacar muchas cosas y lograste redescubrir muchas partes de ti. (A.A.M., 44 años, comunicación personal)

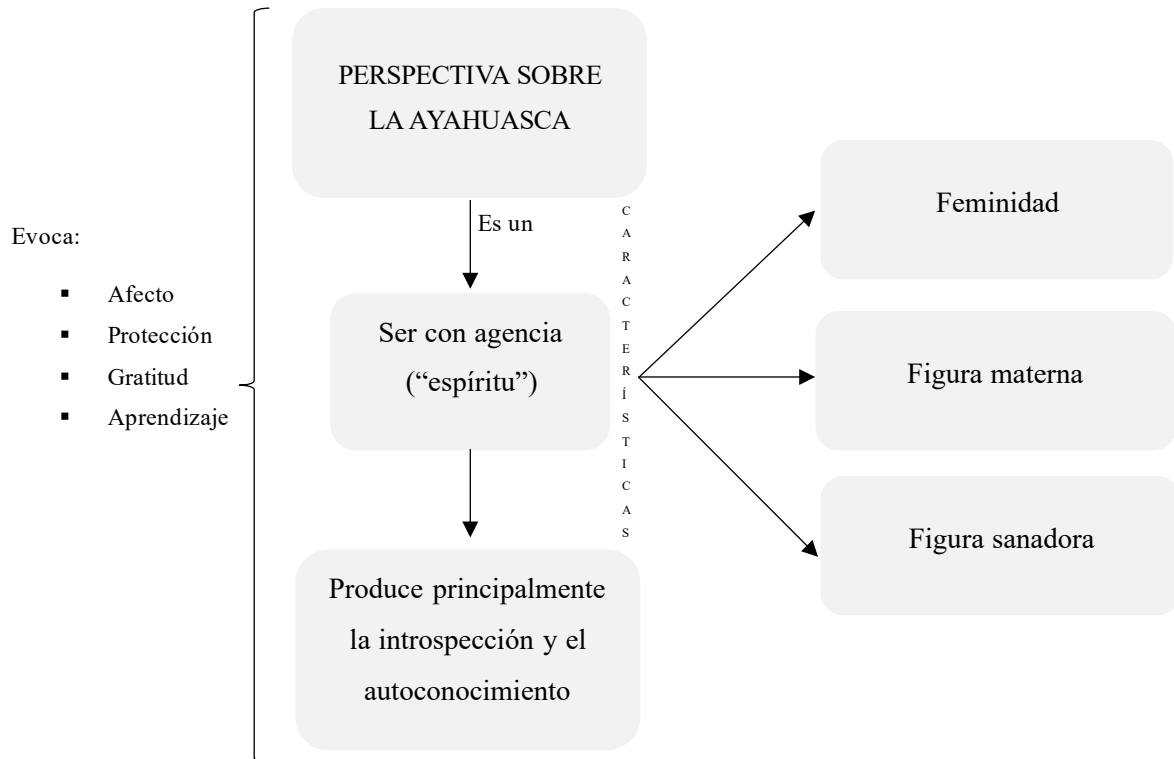
Esta concepción de la ayahuasca, como una planta que facilita una introspección profunda, se refleja en las experiencias y percepciones de los colaboradores. Según los relatos recopilados, el consumo de esta planta parece profundizar en la autopercepción de los individuos, permitiéndoles un acercamiento a áreas inexploradas de su ser. Como resultado, esto les

permite ganar claridad sobre su camino y propósito en la vida, lo que sugiere que la ayahuasca se concibe como una guía espiritual que facilita la introspección y el crecimiento personal.

El siguiente esquema presenta de manera organizada la percepción de los colaboradores respecto a la ayahuasca:

Figura 8

Perspectiva de los colaboradores sobre la ayahuasca



En resumen, la ayahuasca se concibe como un ser con agencia, manifestado en su carácter de espíritu femenino, el cual se percibe como una figura maternal y maestra. Se podría decir que esta percepción se fortalece mediante la asociación con enseñanzas y guía espiritual, los cuales se atribuyen a su influencia. Además, se le proporcionan propiedades sanadoras, lo que sugiere una profunda confianza en las capacidades transformadoras de la planta para promover la salud física, mental y espiritual. Asimismo, esta se percibe como fuente de sabiduría y conocimiento, lo cual se refleja en los individuos y su profunda conexión emocional y espiritual con el brebaje, así como una apreciación de su capacidad para promover el autoconocimiento, la sanación y el crecimiento personal.

3.1.3 Otros enteógenos

Además de los enteógenos de interés para esta investigación, es importante destacar que existe una amplia variedad de otras plantas y sustancias con propiedades enteogénicas. Al respecto, se conocen numerosos enteógenos que se han utilizado en diversas culturas y contextos a lo largo de la historia humana. Estos incluyen plantas como el peyote, los hongos psilocibios, la iboga, la *salvia divinorum*, entre otros. Cada uno de estos enteógenos posee características únicas, por lo que se han empleado por diferentes grupos étnicos y culturales con propósitos espirituales, terapéuticos o rituales.

Para el caso de los círculos de exploración espiritual, se ha profundizado principalmente en el estudio del San Pedro y la ayahuasca debido a su uso predominante. Sin embargo, a través de registros de observación, entrevistas y conversaciones informales, también se han registrado otros enteógenos presentes en estas prácticas. Entre ellos se encuentran el rapé, el kambo, el floripondio y el bufo. Estos enteógenos, aunque menos frecuentes, también han sido de interés y estudio.

- Rapé: de acuerdo con Mendes y Henriques (2015), el rapé es un producto que consiste en un polvo fino hecho principalmente de tabaco y otras plantas medicinales. Se utiliza tradicionalmente en ceremonias y rituales de diferentes culturas indígenas de América del Sur, especialmente en la región amazónica. Este enteógeno se administra a través de la nariz mediante un aplicador especial y se inhala profundamente, lo que puede producir efectos estimulantes, purificadores o medicinales, dependiendo de las plantas utilizadas en su preparación. Además de sus posibles efectos físicos, el rapé también se considera una herramienta espiritual que facilita la comunicación con los espíritus y el mundo espiritual, por lo que muchos chamanes lo utilizan en diversas prácticas ceremoniales y curativas.
- Kambo: es una medicina tradicional amazónica que consiste en una sustancia extraída de la secreción de la rana kambo, aplicada en pequeñas quemaduras circulares en la piel. Este se ha utilizado para fortalecer el sistema inmunológico, aliviar dolencias estomacales y mejorar el rendimiento físico, sin restricciones de edad o género en las comunidades donde se utiliza (Yáñez-Duamante, 2020).
- Floripondio (*Brugmansia*): es una planta nativa de América del Sur, la cual contiene escopolamina, hiosciamina, atropina, entre otros alcaloides. Tradicionalmente se han utilizado las diferentes partes de esta planta (hojas, flores y semillas) para

diversos propósitos, como rituales de curación, adivinación, conexión con lo sobrehumano (Schultes & Hofmann, 2000).

- Bufo: la ceremonia de bufo implica el uso del veneno del sapo bufo *alvarius*, que contiene el compuesto psicoactivo 5-MeO-DMT. Este enteógeno se fuma en una pipa de vidrio para inducir una experiencia enteogénica intensa y transformadora, que incluye estados de conciencia expandida, sensaciones de unidad con el universo y sanación emocional. En esa medida, su uso es importante para los chamanes experimentados y su realización se lleva a cabo en un entorno seguro (Lyttle et al., 1996).

Los colaboradores consideran que todos estos enteógenos, incluyendo el San Pedro, la ayahuasca, el rapé, el kambo, el floripondio y el bufo, son seres con agencia y conciencia, percibidos como espíritus en sí mismos. Por consiguiente, estas sustancias se perciben no solo como herramientas para la exploración espiritual y la sanación, sino también como entidades con las que se establece una relación de respeto y comunicación durante las ceremonias y rituales.

3.2 Construcción de imaginarios espaciales

La construcción de imaginarios espaciales, en relación con la ciudad de Cusco, implicó la formación y difusión de representaciones mentales sobre este lugar histórico y su entorno natural, a través de prácticas turísticas relacionadas con lo espiritual, lo místico y lo sagrado. Sobre esto, se documenta que dicho fenómeno comenzó a partir de la década de los 70, cuando el Fondo de Promoción Turística del Perú (FOPTUR) y la cuota de antropólogos que se iniciaron por el camino espiritual posicionó a Cusco como el nuevo centro energético del mundo, basado principalmente en la creencia de la presencia de energías espirituales o fuerzas místicas en el área, así como en la conexión con prácticas espirituales ancestrales de las culturas indígenas de la región.

Teniendo en cuenta lo expuesto, en este apartado se abordó la construcción de imaginarios espaciales de la ciudad del Cusco en relación con el estudio de enteógenos, debido a que dichos imaginarios pueden influir en la expectativa, interpretaciones y los significados atribuidos a las experiencias con estos. En esa medida, la percepción que tienen los entrevistados sobre el espacio físico permite seguir esta narrativa que se construye; asimismo, esto posibilita alcanzar

una comprensión más completa de las experiencias individuales y colectivas con estas plantas, así como de su papel en la vida cultural y espiritual de estos círculos espirituales.

3.2.1 Significación cultural de la ciudad de Cusco

Entender la significación cultural de la ciudad del Cusco supone imbuirse en una intrincada red de significados que se entrelazan con su rica historia, el entorno natural y las crecientes prácticas turísticas. Por consiguiente, tras el impulso de FOPTUR para posicionar a la ciudad como un centro energético mundial emergente, la percepción de esta a nivel internacional, a partir de la mistificación de la cultura, ha influido en cómo los visitantes interactúan con ella.

Por consiguiente, este entendimiento de Cusco se ha ido construyendo y promoviendo por medio de la promoción turística que resalta su legado ancestral inca, los sitios arqueológicos y la pervivencia de cosmovisiones y prácticas chamánicas andinas. Aunado a ello, la confluencia de movimientos espirituales contemporáneos, terapias alternativas y la búsqueda de experiencias transformadoras por parte de visitantes ha reforzado la imagen de la ciudad como un destino propicio para el crecimiento personal y la reconexión a nivel energético. En consecuencia, Cusco se ha convertido en un imán para turistas espirituales, buscadores de caminos místicos y practicantes de diversas tradiciones esotéricas, quienes acuden con la expectativa de vivir experiencias reveladoras y adquirir conocimientos ancestrales. Por lo tanto, esta confluencia de intereses y narrativas ha dado lugar a una dinámica cultural única, en la que las tradiciones locales se reinterpretan y comercializan para satisfacer la demanda creciente de autenticidad espiritual.

Esta significación de Cusco como centro energético está basada en la construcción de imaginarios espaciales que incorporan elementos sagrados, espirituales y místicos. Siendo que, las representaciones mentales, promovidas por diferentes formas de difusión cultural, en especial el carácter espiritual, han moldeado la percepción colectiva de la ciudad y sus alrededores. En relación con lo mencionado, Cusco vendría a convertirse en un lugar cargado de simbolismo, donde la riqueza cultural e histórica se entrelazan con la espiritualidad contemporánea; sin embargo, es necesario mencionar que dicha percepción de la ciudad a nivel local se ha arraigado profundamente debido a la influencia significativa de las prácticas andinas en lo que respecta a lo espiritual y su tradición inherente. De acuerdo con esa percepción, se tienen los siguientes testimonios:

[...] Hace poco subimos en Costa Rica también lo hicimos en Lima y es grande la diferencia. Yo era incrédulo a que el Cusco fuera una ciudad Imperial o el territorio en este caso, casi con el valle sagrados los lugares que entre comillas Incas designaron como especiales, yo no creía que fueran tan especiales, pero tomamos la misma planta la misma cantidad en Lima y no sucede el mismo efecto que sucede en el Cusco. En Costa Rica también, quizás yo tengo una teoría que diga alguna vez la compartimos, que aquí en el cusco tenemos construcciones que no se sabe hasta ahora quiénes las hicieron no sabemos, pero son lugares específicos que son muy muy especiales en relación con un kilómetro antes o un kilómetro después, no pasa nada, pero en ese lugar es muy especial entonces yo creo que mi teoría es que la tierra tiene como puntos de energía de emanación de energía de vibración. (R.T.R, 53 años, comunicación personal)

“[...] Siempre me ha gustado Cusco porque es bellissimo, hermoso, lugares mágicos es la mejor palabra para poder escribir. En cuanto a la parte de la cosmovisión y de la espiritualidad de Cusco siempre he sabido algo” (A.A.M., 44 años, comunicación personal).

A partir de lo anterior, se determinó que estos testimonios proporcionan una interesante perspectiva acerca de la significación que se le da a Cusco, debido a que se revela una interpretación cultural profunda en relación con el entorno físico de la ciudad y la experiencia espiritual vivenciada. De esta manera, se potencia así la narrativa de esta como un centro energético y sagrado. Ahora bien, siguiendo esa línea, los siguientes testimonios suministran una visión internacional de la percepción espacial en función de las prácticas con enteógenos.

Especialy important - because there are guardians of the medicine in Cusco who have been trained to work with this medicine and passed this knowledge down for generations. Wisdom and knowledge for responsible administration and guidance is critical in this process. Additionally, the energy of Cusco is different than anywhere I've experienced on earth and is very conducive and supportive with the ancient sites, natural wonders and spirits. (A.F., 46 años, comunicación personal)

The sacred plants showed me much of the history of Cusco and Peru. It was the best lesson in understanding the culture because I could FEEL it all. I respect the Cusquenos very much through knowing their suffering and yet seeing how much kindness they still give. (T.H., 45 años, comunicación personal)

There is still a strong indigenous connection to the sacred plants and Peru is where they grow, therefore, to understand the medicines deeply people must go to Cusco and experience these ceremonies to understand the medicine, the culture and themselves. (J.V.L., 60 años, comunicación personal)

Estas entrevistas brindan una visión profunda de la interacción entre el consumo de enteógenos y Cusco, dado que se destacó la importancia de la conexión espiritual y emocional que surge de dicho consumo en relación con el espacio físico. De esta manera, se pone en relieve cómo el consumo de enteógenos se integra en el tejido cultural del Cusco, al enriquecer la

comprensión de la historia, la espiritualidad y la identidad cultural de la ciudad bajo una mirada internacional.

Finalmente, se tiene que esta narrativa ha permeado la percepción de la ciudad, convirtiéndola en un lugar cargado de simbolismo donde lo espiritual y lo histórico se entrelazan. En ese sentido, todos los testimonios abordados en este apartado han revelado cómo esta narrativa influye en la interpretación personal de esta experiencia espiritual vivenciada durante las ceremonias con enteógenos, donde se reconoce su singularidad, lo que moldea así el significado atribuido.

3.2.2 *Significación de los apus y wakas*

A partir de lo mencionado, se evidenció que más allá de la apreciación de la ciudad de Cusco y los entornos adyacentes donde los colaboradores realizan sus prácticas con enteógenos, se resaltó la relevancia de las significaciones atribuidas a los apus y las wakas en la configuración de imaginarios espaciales. Estos se consideran elementos sagrados con diversos atributos que se tornan imprescindibles en la práctica de los enteógenos.

Aunque se mencionaron previamente estos conceptos, es fundamental profundizar en ellos para establecer una definición clara y precisa. Según Botero (2016), las manifestaciones orográficas de la *Pachamama*¹⁷ son de gran importancia en poblaciones andinas. En esa medida, entre montañas, cerros, picos nevados, valles y demás formaciones, se erigen los apus y las wakas como elementos importantes en la relación sagradas que hay entre los seres humanos y lo divino.

Por ejemplo, en la cosmovisión andina, los apus son divinidades tutelares personificadas en elementos naturales, especialmente en las montañas, considerados seres sagrados que controlan diversos fenómenos naturales y la vida humana. Debido a esto, reciben culto y ofrendas según las creencias y necesidades de la comunidad aledaña (Vitry, 2007). Por otro lado, cada apu tiene un rol importante, ya sea cuidando un tesoro perdido, una población o cumpliendo otras funciones protectoras (Botero, 2016).

“[...] Los apus son más que simples montañas, son seres con una presencia espiritual muy fuerte. Siempre se les debe respeto y gratitud por todo lo que nos brindan” (B.F.C.F., 30 años, comunicación personal).

¹⁷ En castellano, el término Madre Tierra es utilizado por el autor debido a su investigación en la cosmovisión andina.

[...] Representan la conexión entre las personas y la divinidad, los espíritus superiores, en un nivel profundo. En ellos se puede contemplar la grandeza del universo y de la vida misma. Su presencia nos llena de paz y armonía. (P.S.C.C., 32 años, comunicación personal)

Estos fragmentos reflejan la profunda reverencia y conexión espiritual que los colaboradores sienten hacia los apus. En ambos casos, se subrayó que estas divinidades van más allá de su forma física como montañas; en esa medida, se consideran seres con una fuerte presencia espiritual. Por tal motivo, se resalta la importancia de mostrarles respeto y gratitud por todo lo que representan en la vida de las personas. Además, se enfatiza la correspondencia existente entre los apus y la divinidad, al concebirse como intermediarios entre los seres humanos y los espíritus superiores. Por ende, estas creencias tienen una profunda raíz cultural y simbólica en la sociedad andina, debido a que ofrecen una comprensión única sobre el vínculo que hay entre el hombre y la naturaleza.

En lo que concierne a las wakas, son espacios sagrados donde se manifiesta lo divino y se establece una relación espiritual con el entorno natural, siendo espacios donde se honra a los dioses, antepasados y fuerzas de la naturaleza (Botero, 2016). Dentro de esta interpretación se ubica el entendimiento de los colaboradores:

[...] las wakas son mucho más que simples lugares. Son puntos de encuentro donde la energía ancestral y la espiritualidad se juntan. Cuando vas a una waka, sientes una conexión profunda con la tierra. Estos lugares sagrados son como puntos energéticos que nos permiten acceder a un estado de purificación, como renovarte y limpiar tu espíritu. Es como si al estar allí, pudieras sentir la presencia de nuestros antepasados, de los abuelos, y la fuerza vital del universo. Son espacios donde podemos reflexionar, meditar y encontrar respuestas a nuestras preguntas más profundas. Son..., son lugares de sanación y transformación, donde podemos conectar con nuestra esencia más pura y elevarnos hacia una mayor comprensión de nosotros mismos y del mundo que nos rodea. (comunicación personal)

Es evidente entonces que los colaboradores otorgan una gran importancia tanto a los apus como a las wakas en el contexto de sus prácticas con enteógenos y espiritualidad en general. Para ellos, los apus son mucho más que simples montañas, puesto que se consideran seres con una presencia espiritual poderosa, los cuales demandan respeto y gratitud por todo lo que ofrecen. En cuanto a las wakas, se perciben como lugares sagrados donde se puede conectar profundamente con la energía¹⁸ ancestral y la espiritualidad. Por consiguiente, estos espacios actúan como puntos de encuentro entre lo terrenal y lo divino, dado que facilitan la purificación,

¹⁸ Según la perspectiva de los colaboradores, se comprendió este término aquí como una fuerza universal que permea todo el cosmos y que puede canalizarse, manipularse o utilizarse para diversos propósitos, principalmente para la sanación, el equilibrio emocional, el crecimiento personal y la conexión espiritual.

la sanación y el fortalecimiento espiritual. La conexión entre la concepción de los apus y las wakas, como seres y lugares sagrados respectivamente, se entrelaza con la importancia de las prácticas con enteógenos, dado que se estima que estos espacios potencian y facilitan las experiencias espirituales y de conexión con lo divino durante dichas prácticas, las cuales se describen con mayor profundidad en el siguiente capítulo. Finalmente, resulta oportuno mencionar que se resaltó la importancia de la preservación y respeto hacia estos lugares sagrados:

“[...] son lugares sagrados que deben tratarse con respeto y gratitud. Mantener su pureza y su energía es esencial para preservar nuestra conexión espiritual con la naturaleza y nuestras tradiciones ancestrales” (P.S.C.C., 32 años, comunicación personal).

Cada acción que tomamos en estos lugares sagrados reverbera a través de las generaciones, es nuestro deber proteger y preservar estos espacios para las futuras generaciones. Mantener limpios estos lugares significa mantener viva nuestra historia, nuestra identidad como pueblo. Es una forma de honrar a quienes vinieron antes que nosotros y agradecerles por todo lo que nos han dado. (G.P.P.F., 20 años, comunicación personal)

En ese orden de ideas, los colaboradores, con profundo respeto y devoción, subrayan la necesidad de preservar y cuidar los apus y las wakas. Para ellos, estas locaciones no solo son sitios de conexión espiritual, sino también representaciones tangibles de su historia y cosmovisión. En ese sentido, estos señalaron que la conservación de estos lugares no solo implica mantener su limpieza física, sino que también es necesario proteger su integridad espiritual y energética. Por tal motivo, se considera que el cuidado de estos espacios es una responsabilidad colectiva y una muestra de gratitud hacia sus antepasados por el legado que han recibido. Por lo tanto, estos colaboradores abogan por prácticas de preservación que promuevan la armonía y el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza. De esta manera, se asegura así que las futuras generaciones puedan seguir beneficiándose de su poder y sabiduría.

3.2.3 Significación del Valle Sagrado de Cusco

Otro lugar referido por los colaboradores, especialmente por los *participantes* frecuentes, fue el Valle Sagrado de Cusco, al cual se le atribuyen una serie de características que lo hacen significativo en las prácticas con enteógenos. Más allá de su belleza natural y su importancia histórica, los testimonios revelaron una comprensión contemporánea de su papel en la práctica espiritual.

En esa medida, durante las conversaciones casuales y algunas entrevistas, surgió de manera destacada la importancia del Valle Sagrado de Cusco como un espacio intrínsecamente ligado a la naturaleza y caracterizado por su serenidad. En consecuencia, se resaltó la sensación de conexión con el entorno natural que experimentan al estar en este lugar, lo que destaca su tranquilidad como un elemento fundamental para la introspección y el bienestar espiritual.

Aquí en Cusco, especialmente en el Valle Sagrado, siento que la conexión con la naturaleza es más fuerte. Por ejemplo, cuando tuve ceremonias en Lima, la experiencia fue diferente, y creo que aquí es donde realmente deberíamos hacerlo. Es como si estuviera imbuido de una energía única y tranquilizadora que se puede sentir en cada rincón. La majestuosidad de las montañas que lo rodean y la serenidad de los campos verdes crean un ambiente propicio para la introspección y la conexión espiritual. Además, la presencia de antiguos sitios arqueológicos y la rica historia cultural que lo envuelve lo convierten en un lugar sagrado en sí mismo. Estar allí, inmerso en esta belleza natural y cultural, realmente potencia la experiencia con las plantas, permitiendo una conexión más profunda con uno mismo y con el entorno. Es como si el Valle Sagrado actuara como un catalizador para la transformación y el crecimiento espiritual. (M.J.A.U. 35, años, comunicación personal)

I cannot explain with words, but the supernatural energy of this valley guided me towards healing that I had been seeking my whole life without awareness. The supernatural and ancient energy of the mountains imparts guidance and wisdom to those ready to open and surrender. I have travelled the world extensively and never found anything close to the magic that is held by this location and the original people (Quechua) who have learned from and been the guardians of this sacred land. (A.F., 46 años, comunicación personal)

De acuerdo con lo citado, los testimonios subrayaron la fuerte conexión con la naturaleza que se experimenta en el Valle Sagrado de Cusco, lo que sugiere que este entorno proporciona una atmósfera única y tranquilizadora para las ceremonias con enteógenos. Además, se destacó la importancia de la presencia de antiguos sitios arqueológicos y la rica historia cultural de la región, cuyos espacios añaden una capa de significado espiritual al lugar.

De esta manera, se subraya cómo el entorno físico y cultural del Valle Sagrado puede influir en la experiencia espiritual y en la percepción de los participantes en las ceremonias. Por consiguiente, la mención de la transformación y el crecimiento espiritual sugiere la idea de que estos espacios pueden actuar como facilitadores para procesos de introspección y desarrollo personal. Por otro lado, y además de la conexión espiritual que se experimenta en el Valle Sagrado, se hace referencia a la disposición consciente de los espacios construidos en la zona para este tipo de prácticas espirituales:

Cuando estoy allí, siento una profunda conexión con la tierra y con las energías que fluyen a través de ella. Pero además de la naturaleza, también he notado cómo los lodges y centros que se encuentran en la zona están diseñados de manera consciente para fomentar esa conexión. Desde la disposición de los

espacios hasta la elección de los materiales utilizados en su construcción, todo parece estar en sintonía con la energía del lugar y con el propósito de facilitar experiencias espirituales profundas. Es como si estos lugares fueran extensiones del propio Valle Sagrado, destinados a acoger y nutrir el crecimiento espiritual de quienes los visitan. (D.A.T.O., 55 años, comunicación personal)

Este fragmento, respaldado por las observaciones recopiladas durante el trabajo de campo efectuado en los retiros espirituales y las actividades de interés para la investigación, confirma que el Valle Sagrado se ha construido urbanísticamente con la intención de crear ambientes propicios para la introspección, la meditación y la conexión con la naturaleza. Por lo tanto, esto sugiere que la configuración de los espacios físicos también desempeña un papel importante en la facilitación de experiencias espirituales profundas y significativas.

3.3 Narrativas espirituales sobre los enteógenos

En este apartado se profundiza en las creencias, perspectivas y vivencias subjetivas asociadas al uso de enteógenos dentro del ámbito espiritual de los círculos de exploración espiritual tratados. En ese sentido, las narrativas y relatos compartidos por los colaboradores pertenecientes a estos grupos ofrecen una ventana de visibilización hacia las complejas relaciones que se establecen entre las personas y estas sustancias, así como el papel fundamental que desempeñan en la búsqueda de significado, trascendencia y autoconocimiento. Por consiguiente, se exploran las dimensiones más profundas de la experiencia enteogénica y su impacto en la espiritualidad personal de los individuos involucrados a través de estos testimonios.

En primer lugar, se examinaron los estados acrecentados de conciencia inducidos por estas sustancias y su influencia en la percepción y la experiencia del individuo. En segundo lugar, se abordó la búsqueda de conexión con lo divino, al indagar cómo los enteógenos se utilizan como herramientas para explorar dimensiones espirituales y establecer vínculos con lo trascendental. Finalmente, se profundizó en la búsqueda de la transformación personal, al destacar cómo el uso de enteógenos se vincula con los procesos de autoconocimiento, sanación emocional y desarrollo espiritual.

Para sumergirse en el análisis de este apartado, se planteó a los colaboradores la siguiente pregunta: ¿cómo entienden la espiritualidad? Este cuestionamiento sirvió como punto de partida para explorar las perspectivas individuales sobre lo que significa la espiritualidad en sus vidas y prácticas. Como resultado, las respuestas proporcionadas ofrecen una mirada variada y rica sobre las concepciones personales de la espiritualidad, las cuales son

fundamentales para comprender el contexto en el que se desarrolla el discurso enteogénico y sus implicaciones en la búsqueda de significado y trascendencia.

Es algo muy simple pero muy poderoso, súper fácil de comprender porque lo que me otorga la planta es despertar mi conciencia sobre algo, un tramo, una situación. Paso por ese proceso de entender por qué hice las cosas, cuáles fueron mis motivaciones, y cuando el subconsciente se vuelve consciente, lo entiende. Ya me sané. Eso es todo lo que hay que hacer más. Entonces, cuando me pasa eso, automáticamente me empiezo a dar cuenta y me cuestiono por qué existo, qué es, porque he sufrido tanto, qué es lo que sucede, y poco a poco mi mente y mi camino espiritual, que no solo venimos a tener esta experiencia, hay muchas veces horrible, muchas veces sí comprensión, sino que todo lo que me ha pasado tiene una comprensión más profunda del ser, y eso es la espiritualidad, quién soy yo, porque existe el universo y qué relación tiene conmigo, esa búsqueda es lo espiritual. (C.C.D., 48 años, comunicación personal)

Hoy en día, la espiritualidad está muy de moda y mucha gente cree que por mover un par de maracas o por cantar un mantra son parte de la sanación. Eso es una gran equivocación, esos son apoyos, no son herramientas que nos pueden llevar hacia la espiritualidad. Para mí, la espiritualidad es básicamente el desarrollo del espíritu, es elevar tu conciencia y tu vibración. Entonces, cuando hablamos de espiritualidad, es fácil caer en esas mentiras. Es lamentable. Ojalá todos pudieran elevar su vibración, pero implica enfrentarte a ti mismo, enfrentar tu mente, enfrentar tu corazón y enfrentar tu cuerpo. Son tres niveles en los cuales nos enfrentamos. Entonces, no cualquiera lo va a hacer, y si es complejo, pues es verdad, no es agradable. Para llegar a la espiritualidad, no necesitas tomar medicina necesariamente, lo que necesitas es enfrentarte a ti mismo y vencer tus miedos, vencer tus complejos, vencer todas esas barreras que tienes dentro. Sin embargo, aquí viene la medicina. La medicina profundiza, te ayuda a entrar y a crecer mucho más rápido que si lo haces sola o si lo haces con una terapia terrenal, por así decirlo. Yo siempre digo que la medicina llega donde la terapia no llega, te hace ver cosas que la terapia no puede. Entonces, la espiritualidad sin medicina existe, pero la espiritualidad con medicina es sumamente profunda. Es decir, vamos a llegar a niveles que realmente van a cambiar nuestras creencias, van a cambiar nuestra energía positiva. (M.E.G.C., 54 años, comunicación personal)

Estos fragmentos de entrevista reflejan la complejidad y la diversidad de perspectivas sobre la espiritualidad y el uso de las plantas enteogénicas como herramientas para el crecimiento personal. Al respecto, C.C.D. destacó cómo el individuo experimenta un despertar de conciencia a través de las plantas sagradas, lo que permite reflexionar sobre su existencia, sus motivaciones y su relación con el universo. Asimismo, se enfatizó la profundidad de la experiencia espiritual y la comprensión más amplia del ser que se alcanza a través de este proceso.

Por otro lado, M.E.G.C., se planteó una visión crítica sobre la espiritualidad contemporánea, al señalar que muchas personas buscan la sanación superficialmente sin enfrentar verdaderamente

sus propios desafíos internos. Por lo tanto, se enfatizó la importancia del enfrentamiento personal y la elevación de la conciencia como aspectos fundamentales de la espiritualidad, tanto con el uso de la medicina como sin ella. Sin embargo, se reconoce el potencial transformador y la profundidad que la medicina enteogénica puede ofrecer en este proceso.

En suma, estas perspectivas destacan la riqueza y la complejidad de la experiencia espiritual y la diversidad de enfoques hacia la búsqueda del crecimiento personal. Sobre esto, James (2009) ya había definido la espiritualidad como un proceso de búsqueda amplia de significado, propósito y conexión trascendente en la vida. Para los colaboradores, esto puede entenderse como un proceso personal de autoconocimiento, elevación de la conciencia y conexión con dimensiones más profundas de la existencia, caracterizada por la búsqueda de significado, propósito y trascendencia, así como por el desarrollo de valores y creencias que guían la vida de una persona.

Por tal razón, esta búsqueda puede manifestarse de diversas formas, ya sea a través de prácticas filosóficas o introspectivas; asimismo, puede implicar el enfrentamiento de desafíos internos y el cuestionamiento de las propias creencias y percepciones del mundo. En ese sentido, la espiritualidad no se limita a un conjunto de prácticas o creencias específicas, sino que abarca un amplio espectro de experiencias y perspectivas individuales que buscan explorar y comprender la naturaleza más profunda del ser humano.

3.3.1 Los estados acrecentados de conciencia

Como se definió en el marco conceptual, los estados acrecentados de conciencia implican una elevación de la percepción y cognición, comúnmente experimentada a través de prácticas espirituales, rituales o el uso de enteógenos, lo que permite una mayor introspección y conexión con el entorno (Feldman, 2011). Se podría señalar que este fenómeno se ha observado mediante las experiencias de los colaboradores durante el uso de las plantas enteogénicas, caracterizadas por ampliar la percepción y cognición. En tal sentido, este aspecto es fundamental en la discusión sobre los enteógenos, debido a que ofrece una comprensión detallada de cómo estos estados influyen en su búsqueda espiritual, al facilitar experiencias de introspección, trascendencia y autoconocimiento.

Los estados acrecentados de conciencia se estiman como objeto de estudio y enfoque desde diversas disciplinas, como la psicología, la neurología, la antropología, entre otros, debido a que ofrecen distintas aproximaciones para comprender la complejidad, diversidad y su

relevancia en la experiencia humana; siendo el enfoque del último el de mayor interés para la investigación, lo que no significa que no se tenga en cuenta el aporte de las otras disciplinas. En ese sentido, la antropología, al abordar aspectos de la conciencia humana desde una perspectiva cultural y social, examina cómo los distintos contextos culturales y sociales influyen en la experiencia consciente de las personas, al reconocer que los estados alterados de conciencia son fenómenos que pueden adquirir significados específicos en cada sociedad. De esta manera, se refleja la diversidad y complejidad de la condición humana (Apud-Peláez, 2017).

No obstante, Apud-Peláez (2017) mencionó que, dentro del ámbito de la antropología, estos estados han sido objeto de debates y tensiones debido a diversas cuestiones, cuyas discusiones se han centrado en las dicotomías *etic* y *emic* en la interpretación, así como la relación entre cognición individual y contextos culturales, la significación de estas prácticas y su universalidad versus particularidad en diferentes culturas. A pesar de esto, la presente investigación se centró en desentrañar la perspectiva *emic*, es decir, la de los colaboradores, dentro de sus prácticas como CEE, teniendo en cuenta su particularidad cultural. En esa medida, el enfoque se distanció de la búsqueda de universalidad o entrar en debates teóricos; más bien deberá asumirse como una referencia para comprender las experiencias y significados atribuidos por los participantes a sus prácticas espirituales.

Hecha la observación anterior, los estados acrecentados de conciencia, con base en lo mencionado por los colaboradores, se ha entendido de manera general, según Fericgla, citado en Pinto (2016), como un proceso de autocreación consciente, puesto que se trata de un proceso que técnicamente se denomina autopoyético (*poiésis* significa acto creativo). En ese sentido, el proceso creativo se considera parte de los estados de conciencia porque involucra un nivel de percepción y cognición alterado, donde la mente puede explorar nuevas ideas, asociaciones y perspectivas de manera no convencional. Por consiguiente, durante la creatividad, las personas pueden experimentar una mayor fluidez cognitiva, flexibilidad mental y apertura a nuevas posibilidades, lo que refleja un estado de conciencia expandida más allá de la percepción cotidiana.

Por otro lado, los testimonios recopilados revelaron los estados acrecentados de conciencia experimentados por los colaboradores durante las ceremonias de San Pedro y ayahuasca, los cuales surgieron a partir de preguntas dirigidas sobre cómo podrían describir los efectos o sensaciones experimentadas al ingerir estas plantas enteogénicas. En esa medida, las

indagaciones tuvieron el objetivo de profundizar en la vivencia subjetiva de los colaboradores durante los rituales.

Con el Wachuma, se siente como si las emociones se intensificaran de una manera diferente, algo que no es cotidiano. Es como si cada sensación se amplificara, permitiéndome conectar con mis sentimientos y conectarme con ellos de una manera más significativa, porque tus sentidos se intensifican. También pasa con la Mamá Ayahuasca, uno está más perceptivo de las otras cosas, como de los espíritus. (G.P.P.F., 20 años, comunicación personal)

El fragmento destacó la intensificación emocional experimentada por la experiencia enteogénica, lo podría explicar por qué algunas personas experimentan visiones o percepciones sensoriales más vívidas durante las ceremonias con esta planta enteogénica. Al respecto, la conexión entre los sentimientos intensificados y la percepción sensorial aumentada podría ser una explicación de cómo se manifiestan las visiones u otras experiencias visuales, dado que, según otro colaborador:

“Durante la ceremonia estas sensible, tienes visiones muy vívidas de símbolos y figuras que tienen un significado profundo. Estas imágenes son como mensajes simbólicos que te guían en tu propio viaje interior, revelando aspectos ocultos de tu subconsciente” (J.G.M.L., 26 años, comunicación personal).

Otra característica mencionada sobre los estados acrecentados de conciencia es la sensación del tiempo no lineal: “la sensación de tiempo es completamente distinta. Parecía como si el tiempo se hubiera detenido por completo, y yo estuviera inmerso en un estado atemporal donde pasado, presente y futuro se entrelazaban” (J.P.W.D.B., 28 años, comunicación personal). En consecuencia, esto muestra cómo las prácticas enteogénicas pueden proporcionar *insights* sobre la construcción sociocultural del tiempo y la naturaleza de la conciencia humana en contextos espirituales y transculturales.

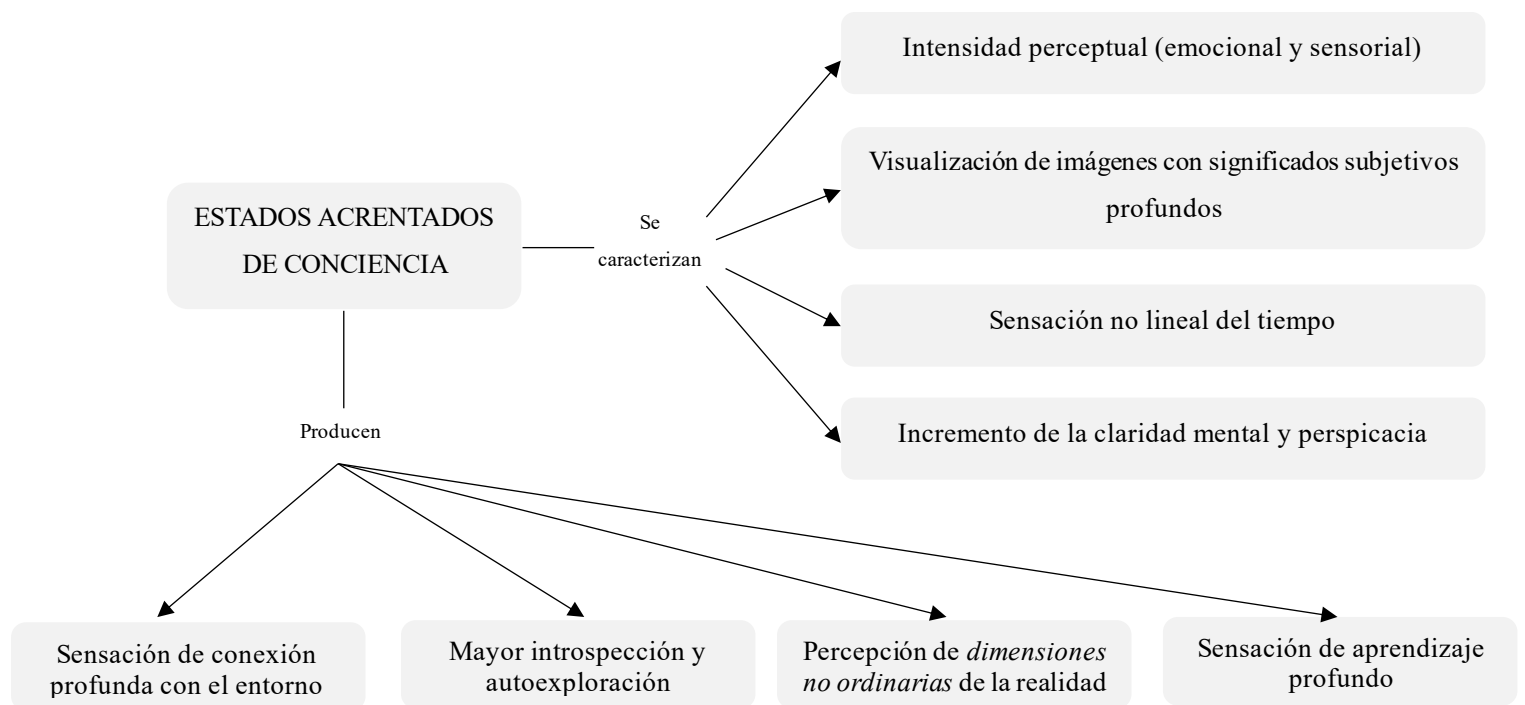
Por ende, se podría afirmar que la experiencia de una percepción temporal no lineal, como la descrita, se entrelaza con la sensación de claridad mental y perspicacia. Sobre esto, los colaboradores señalaron que esta combinación de vivencias revela cómo las prácticas enteogénicas no solo pueden alterar la percepción del tiempo, sino que también pueden abrir puertas a una comprensión más profunda de sí mismo y del mundo. Esto destaca la interconexión entre la conciencia humana, la percepción del tiempo y el proceso de autoconocimiento en contextos espirituales y transculturales. El siguiente fragmento lo explica de mejor manera:

Después de tomar Wachumita, experimenté una sorprendente claridad mental. Fue como si mi mente se iluminara, permitiéndome ver con una claridad las diferentes facetas de mi vida y las relaciones entre ellas, lo que me había equivocado. Esta lucidez mental me ayudó en mi proceso de autoexploración y me permitió comprenderme a mí mismo en un nivel más profundo, sanar mis heridas y poder darme que puedo ser mejor persona. (A.M.G., 40 años, comunicación personal)

De acuerdo con la cita, se subraya la complejidad de las experiencias enteogénicas al revelar la interrelación entre la percepción del tiempo, la claridad mental y el proceso de autoconocimiento. Por consiguiente, este análisis resaltó cómo estas prácticas no solo transforman la percepción individual, sino que abre nuevas perspectivas sobre la conciencia humana y su relación con el entorno. Esta observación y las anteriores se presentan en el siguiente esquema para proporcionar una visión más estructurada y accesible de estas características clave de los estados acrecentados de conciencia:

Figura 9

Características de los estados acrecentados de conciencia según los colaboradores



En síntesis, como muestra el esquema, los estados acrecentados de conciencia abarcan una gama de fenómenos que incluyen una intensificación de la percepción emocional y sensorial; asimismo, incorporan la visualización de imágenes simbólicas con significados profundos, una

percepción alterada del tiempo y una mayor claridad mental y perspicacia. Esta claridad mental se ha manifestado a través del uso de enteógenos, considerados por los colaboradores como seres con agencia, puesto que “las plantas te van a enseñar lo que quieren” (P.S.C.C., 32 años, comunicación personal). Por lo tanto, estas experiencias profundas no solo son fenómenos individuales, sino que también ofrecen perspectivas sobre la vida social de los grupos humanos y representan una ventana hacia la comprensión de cómo se construyen y se experimentan la realidad y la conciencia en contextos culturales específicos, al destacar la interconexión entre la experiencia humana y la espiritualidad.

Finalmente, es oportuno mencionar que los estados acrecentados de conciencia están estrechamente relacionados con las narrativas espirituales y terapéuticas (que se describirán a continuación), puesto que actúan como vehículos para la exploración de dimensiones profundas de la experiencia humana. En ese sentido, tales estados, inducidos por enteógenos, pueden facilitar el acceso a niveles de conciencia más elevados, donde las personas experimentan una mayor conexión con lo divino o lo sagrado.

Por tal motivo, las narrativas espirituales reflejan cómo estas experiencias pueden interpretarse dentro de marcos de significado cultural, al ofrecer una comprensión más profunda de la existencia y el propósito de la vida. Además, los estados acrecentados de conciencia también pueden tener aplicaciones terapéuticas al permitir la introspección y la autoexploración, lo que puede conducir a la sanación emocional y psicológica. Por consiguiente, la intersección entre los estados acrecentados de conciencia y las narrativas espirituales y terapéuticas revela la complejidad de la experiencia humana y su búsqueda de significado y bienestar.

3.3.2 La búsqueda de conexión con lo sagrado

En el contexto de las narrativas espirituales relacionadas con el uso de enteógenos, las experiencias de búsqueda de conexión con lo divino ocupan un lugar central dentro del discurso compartido por los colaboradores. En consecuencia, estas narrativas buscan explicar las profundidades del alma humana en su búsqueda de trascendencia y comunión con lo sagrado. Dicho esto, y a través de los testimonios, los colaboradores comparten sus vivencias de encuentro con entidades divinas, experiencias de elevación espiritual y momentos de comunión directa con lo divino a través del uso de enteógenos.

Se ha conceptualizado la naturaleza de lo divino o sagrado, también referido como numinoso, como una realidad sobrehumana que trasciende la comprensión humana ordinaria y despierta

sentimientos de temor, fascinación, respeto, entre otros (Otto, 1996). Se podría argüir que los testimonios de los colaboradores se centran en las explicaciones relacionadas con los estados acrecentados de conciencia que surgen en la experiencia enteogénica:

[...] es como una fuerza que conecta todas las cosas en el universo. Es esa energía que anima y da vida a todo lo que nos rodea. Cuando se en contacto con lo sagrado, se siente una profunda conexión interna, como si estuviera en armonía con el cosmos mismo. Las plantas maestras, en particular, tienen un papel fundamental en esta percepción, ya que actúan como mediadoras entre nuestro ser y esa integración cósmica. Cada experiencia con lo sagrado es única y personal, y se manifiesta de diversas maneras para cada individuo, reflejando su propia comprensión y relación con el universo. En la comprensión de lo sagrado, las plantas se convierten en nuestros guías, revelando aspectos profundos de la existencia y proporcionando una puerta hacia una mayor conciencia y entendimiento del mundo que nos rodea. (C.C.D., 48 años, comunicación personal)

El fragmento de la entrevista resaltó la profundidad con la que se percibe lo sagrado, al describirlo como una fuerza que conecta todas las cosas en el universo y que anima la vida misma. Para ello, se destacó la importancia de las plantas enteogénicas como mediadoras de esta conexión cósmica, debido a que actúan como guías en el viaje hacia una mayor comprensión y conciencia. En consecuencia, la percepción de lo sagrado como una fuerza universal, manifestada de manera única para cada individuo, refleja una profunda introspección y una búsqueda espiritual significativa. Además, la idea de que las plantas son espíritus maestros resalta la reverencia y el respeto por la naturaleza como fuente de sabiduría y guía espiritual, tal como se señaló en un apartado anterior.

Por tal razón, la experiencia de conexión con lo sagrado, como señaló C.C.D., es altamente personal y diversa para cada individuo. En ese sentido, a través de los estados acrecentados de conciencia facilitados por los enteógenos, las personas pueden experimentar una variedad de manifestaciones de esta conexión. A continuación, se presenta un resumen sobre las diversas formas mediante las cuales han expresado que esta conexión puede manifestarse, según lo expresado en las entrevistas:

Tabla 6

Manifestaciones de la conexión con lo sagrado a través de los enteógenos según los colaboradores

Manifestaciones de la conexión con lo sagrado a través de los enteógenos		
Manifestación	Descripción	Testimonios
Visualización de imágenes o símbolos	Durante la experiencia enteogénica, los colaboradores han experimentado la aparición de imágenes o símbolos que poseen significados profundos y simbólicos, los cuales pueden estar relacionados con su espiritualidad o creencias personales.	A veces, al interactuar con estas plantas, se experimentan visiones. Recuerdo una ocasión en la que pude vislumbrar un mandala, [...]. En ese momento, me cuestioné si fue debido a mi predisposición a visualizarla, pero realmente pude ver. (R.T.R., 53 años)
		Experimenté unas visiones hermosas mientras participaba en una ceremonia de ayahuasca. [...] Vi mis brazos tornarse azules y experimenté una sensación de bienestar y de ayuda iluminadora en ese momento. Además, se me aparecieron arcángeles que contribuyeron a mi proceso de sanación. (M.C.G., 30 años)
		[...] no son explícitas, son simbólicas, figuras, figuras, formas, colores, fractales. (D.H.P.M., 47 años)
Sensación de unión con entidades divinas o el universo	Alcanzar un estado de conexión con lo divino puede implicar la sensación de estar unido o en comunión con entidades divinas, “energías cósmicas” o el universo en su totalidad. Lo cual también ha variado de acuerdo con las creencias personales.	Entonces cuando yo veo a una planta sagrada es en sí una enseñanza, una maestranza de miles de años reflejadas en esa planta, en el conocimiento mismo del universo. (C.C.D., 48 años)
		Es difícil de describir con precisión, pero lo compararía con una profunda sensación de paz y plenitud. Es como si todo encajara perfectamente en su lugar, como si estuviera en sintonía con el flujo del universo. (A.M.G., 40 años)
Experimentación de sensaciones intensas	La conexión con lo sagrado a través de los enteógenos puede ir acompañada de sensaciones intensas, tanto emocionales como físicas. Estas sensaciones pueden incluir estados de éxtasis, énfasis en los sentimientos de amor y gratitud, así como también emociones profundas como miedo, asombro o reverencia.	[...] por eso mismo es que yo siempre me entrego me entrego y de repente sé que cada vez es más fuerte es más fuerte, pero me entregó porque definitivamente siento que qué es lo que necesito. (I.J.M., 48 años)
		Son difíciles de poner en palabras, pero las percibo como una combinación de fuerza, belleza y profundidad. A veces, se manifiestan como emociones abrumadoras que fluyen libremente, mientras que en otros momentos puedo

		sentir una energía vibrante que recorre todo mi ser. (R.T.R, 50 años)
Sentido de propósito y significado de la vida	Muchas personas reportan que las experiencias enteogénicas les brindan un sentido renovado de propósito y significado en la vida. Al experimentar la conexión con lo sagrado, pueden sentirse más alineados con su verdadero camino, encontrando un sentido más profundo en sus experiencias y relaciones	Hay gente que simplemente se conforma con estar bien, lo cual está bien y es normal. Pero, hay personas que, a veces, queremos ir más allá, ¿no? Eso he sentido con la ayahuasca. Queremos tener un propósito más profundo y saber que somos parte de esta naturaleza, que somos parte de este universo. (S.B.G., 49 años)
		Mira después de los primeros ayahuasca y wachuma, yo antes solo ver desde literatura, antes hacer teoría y cuando tomar medicina yo ver todo mi experiencia y cambia todo mi vida, mi actividades y todo mi trabajo, después conecta con la salud y yo creer mucho en eso y yo ver que es un trabajo y tener experiencia. (S.A., 33 años)
		[...] con la medicina pude entender ciertas misiones, por así decirlo, o pensamientos muy internos con respecto a mi vida y cosas que incluso habían pasado o no estaban en ese momento, fue tan fuerte que me hizo dar cuenta de esas cosas y tomar una decisión drástica. (G.P.P.F., 22 años)
		El ayahuasca te ayuda a resolver cosas que estaban pendientes por entender, cosas que estaban pendientes. Y también me alumbra mucho saber lo que quiero hacer en mi vida, en mi camino, si estoy en el camino correcto, si no estoy en el camino correcto y cómo puedo mejorar ese camino. El wachuma es el día a día, es el aprendizaje presente del momento presente, no tanto a futuro, sino de todo aquello que te pueda ayudar en tu día a día, en tu semana a semana, no es futuro lejano, no es futuro a medio plazo, podríamos decir que un futuro a corto es lo que va a pasar en la semana que viene. (A.G.A., 53 años)

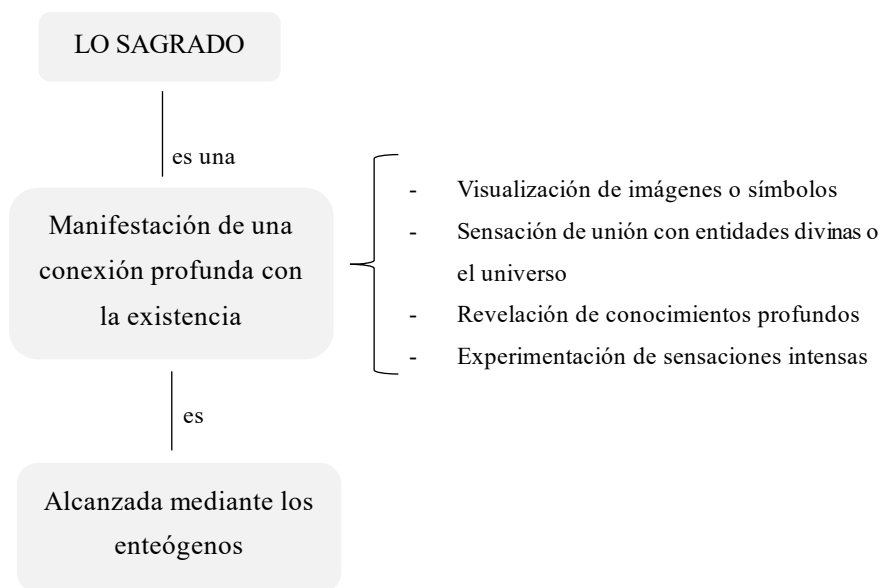
De acuerdo con las respuestas de los colaboradores, el análisis de las manifestaciones de la conexión con lo sagrado a través de los enteógenos revela la profundidad y la riqueza de las

experiencias espirituales inducidas por estas sustancias. Por consiguiente, estas manifestaciones muestran cómo los enteógenos pueden abrir puertas a dimensiones de la conciencia que están más allá de lo ordinario, lo que permite a las personas experimentar la plenitud de su ser y su conexión con el universo. Asimismo, resaltó la importancia de reconocer la diversidad de estas experiencias, puesto que cada individuo puede percibir y vivir la conexión con lo sagrado de manera única y personal.

El siguiente diagrama proporcionó una exploración detallada de la búsqueda de lo divino a través de los enteógenos, así como de las manifestaciones y narrativas espirituales relacionadas con esta experiencia.

Figura 10

Búsqueda de conexión con lo sagrado para los colaboradores a través de los enteógenos



En conclusión, como se muestra en el diagrama, la búsqueda de conexión con lo sagrado, a través de los enteógenos, mostró la diversidad de experiencias espirituales y la riqueza de las narrativas humanas. Desde la visualización de imágenes y símbolos hasta la sensación de unión con entidades divinas o el universo, estas experiencias ofrecen un camino hacia la revelación de conocimientos profundos y una mayor comprensión del propósito y significado de la vida. En tal sentido, estas manifestaciones reflejan la búsqueda inherente del ser humano por encontrar sentido y trascendencia en su existencia; de igual modo, subrayan la importancia de explorar y comprender las diversas formas en que las personas se relacionan con lo sagrado en su búsqueda espiritual.

3.3.3 La búsqueda de la transformación personal

En este acápite se explora cómo los colaboradores articulan sus experiencias con enteógenos en el contexto de un proceso de cambio y desarrollo personal. Por lo tanto, esta sección se adentró en las narrativas que revelan cómo el uso de enteógenos no solo está relacionado con la conexión espiritual, sino también con la búsqueda activa de transformación individual. Se podría señalar que las experiencias relatadas permitieron comprender cómo estas sustancias pueden desempeñar un papel crucial en la autotransformación y el crecimiento personal de quienes las emplean.

En ese orden de ideas, es importante reconocer que este es un proceso altamente individual y subjetivo, el cual varía significativamente de una persona a otra. Durante las entrevistas, se tuvo la oportunidad de adentrarse en las experiencias personales de los colaboradores. Al respecto, es importante recordar que cada persona tiene su propia historia, sus motivaciones y sus desafíos únicos que influyen en cómo perciben y experimentan estos procesos de cambio.

Al analizar todas estas narrativas, se observó que los cambios o transformaciones personales pueden interpretarse tanto a nivel interno como externo, dependiendo del contexto y la perspectiva de cada individuo. Sobre esto, el siguiente testimonio respalda lo obtenido:

Bueno, los cambios son bastante profundos... No se limitan solo a cómo nos sentimos por dentro, sino que también se reflejan en nuestras acciones y relaciones externas. Es como si algo dentro de nosotros se reconfigurara y eso se manifestará en la forma en que nos relacionamos con el mundo que nos rodea. Es difícil de explicar, pero definitivamente hay una especie de transformación que va más allá de lo puramente interno por lo que he visto. (R.C.C.D., 41 años, comunicación personal)

En suma, las percepciones y transformaciones descritas no son únicas ni aisladas, sino que emergen de un amplio espectro de personas que han participado en las rituales con enteógenos. A continuación, se presenta una tabla que resume y organiza las principales categorías de cambio y transformación reportadas por estos participantes. De esta manera, se brinda una visión más completa y estructurada de las experiencias vividas.

Tabla 7

Experiencias de transformación personal de los colaboradores a través de los enteógenos

Experiencias de transformación personal			
Nivel	Experiencia de transformación	Descripción	Testimonios
Interno	Desarrollo de la introspección y la autoconciencia	Este proceso implica una mayor capacidad para reflexionar sobre sus propios pensamientos, emociones y comportamientos, lo que permite comprenderse mejor a sí mismos y sus motivaciones.	They have taught me to make heart-based decisions and love a heart-based life verses a linear thought directed life. It has completely changed everything about me, my path and my life. Night and day. The plant medicines, Wachuma continue to allow me access to my higher self and purify my soul so I can be in service to God. (T.H., 45 años)
	Superación de conflictos internos y la sanación emocional	Los colaboradores pueden enfrentar y resolver conflictos internos, como traumas pasados o emociones reprimidas, lo que les permite sanar emocionalmente y encontrar un mayor equilibrio mental y emocional	de las primeras cosas que entendí, que me dio la planta fue por ejemplo reencontrarme con esas emociones, fue sumamente revelador para mí reconocer lo importante que era que esos estados estables entre comillas eran para defenderme o protegerme, pude cambiar mi otra forma anterior ser, fue por ahí mi sanación o mi aprendizaje. (H.S.T., 48 años) [...] cuando lo hice me di cuenta de que tenía muchos conflictos internos, muchos malos hábitos y que eso no me dejaba desarrollarme como persona. (B.F.C.F., 30 años)
	Transformaciones en las creencias, valores y paradigmas personales	A través de sus experiencias, los colaboradores pueden cuestionar y modificar sus creencias y valores previos, al adoptar nuevos enfoques de vida y perspectivas que reflejan su crecimiento personal.	Me ayudaron a ver nuevas perspectivas, ver otras cosas, conocer pensamientos diferentes, porque yo vivía en una religión, pertenecía a una religión y quería conocer otras cosas porque sentía que no era suficiente y ya con las

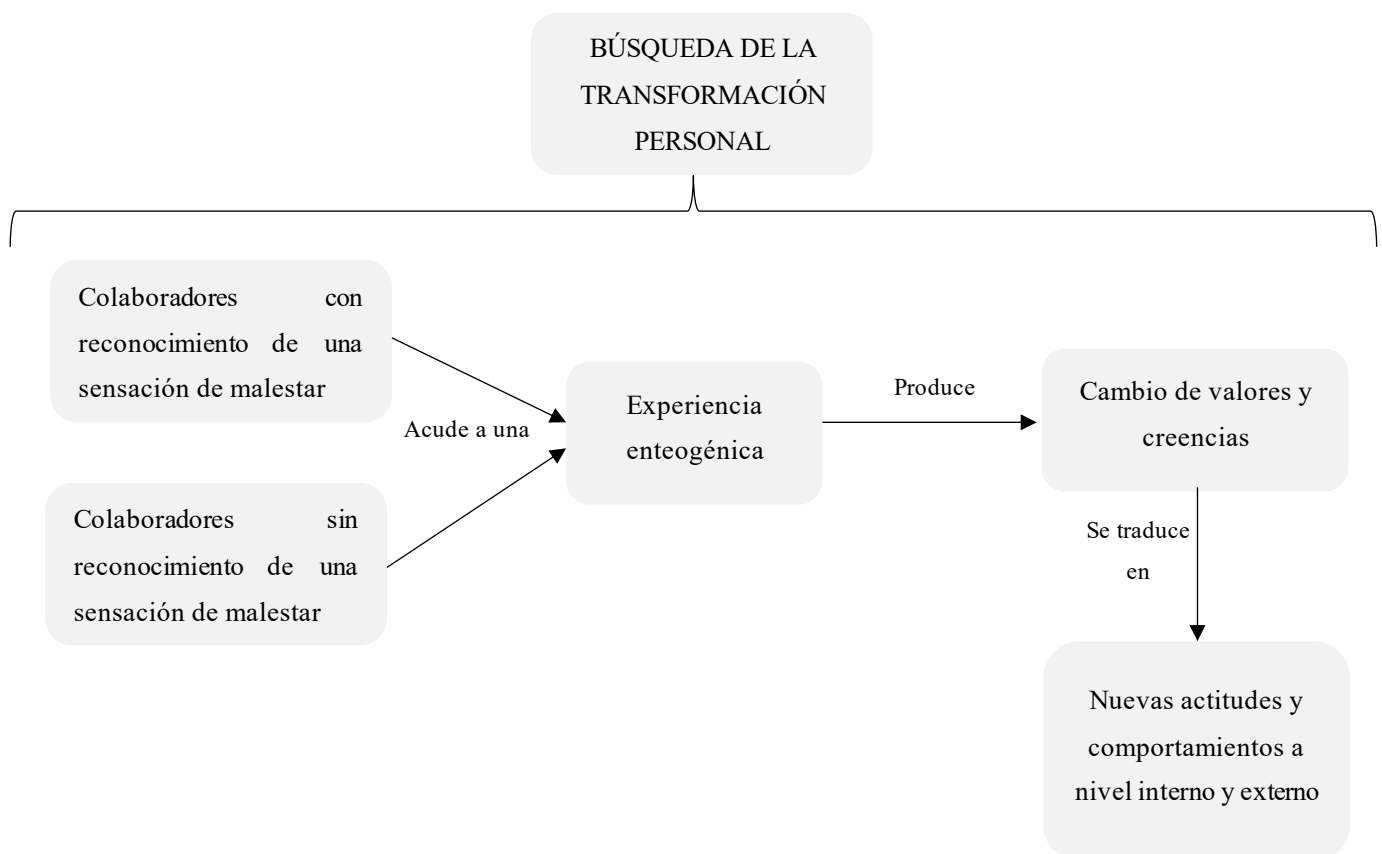
			plantas pude ver mucho más (Y.I.P., 27 años)
			Las plantas medicinales me enseñaron a lidiar con la necesidad de control, a descansar del agotador trabajo de pensar y pensar, de soltar la racionalidad irracional. (C.M.P.C., 27 años)
Externo	Cambios en las relaciones interpersonales	Al experimentar transformaciones internas, los colaboradores pueden cambiar la forma en que interactúan con los demás, lo que mejora sus relaciones personales y familiares; asimismo, establecen límites saludables o cultivan conexiones más profundas y significativas.	[...] yo no sabía que perdonar a alguien de mi familia conscientemente mi niña interior o sea que yo de niña, G. niña había tenido un resentimiento para una persona muy cercana. De esas emociones que quedan guardadas, entonces en uno de mis viajes de lo que descubrí, ojo descubrí digo porque yo no tenía la menor idea, que yo tenía una emoción guardada por aceptar porque yo amo esta persona. Entonces pude sanar y hacer las paces con esta persona. (G.C.G., 33 años)
			Las plantas me dieron una mejora en mi vida con mi familia y con la sociedad en sí, me dio mucha mejora. (L.G.M.L., 28 años)
	Avances en la carrera profesional o académica	Algunos colaboradores pueden experimentar un progreso en sus carreras o estudios como resultado de su crecimiento personal, lo que muestra un mayor compromiso, creatividad o capacidad para enfrentar desafíos laborales o académicos.	The master plants have shown me what qualities I need to work with. They showed me to work with seeds, plants and herbs. This is what I do now. This is where my heart comes alive. Also, Mother Ayahuasca guided me to study Communications/ Creative Writing. (J.V.L., 60 años)

En conformidad con la tabla anterior, se determinó que las experiencias de transformación personal de los colaboradores destacaron varias categorías de análisis fundamentales que revelan la complejidad y profundidad de su proceso de cambio. Estas abarcan una variedad de dimensiones tanto internas como externas del ser humano. Además, señalan la estrecha relación entre sus experiencias enteogénicas y su proceso de transformación personal, al evidenciar cómo el encuentro con enteógenos puede desencadenar un profundo viaje interior que impacta en diversos aspectos de sus vidas y relaciones con el mundo que les rodea.

El siguiente esquema ilustra el proceso de búsqueda de transformación personal a través de las experiencias enteogénicas:

Figura 11

Búsqueda de la transformación personal de los colaboradores a través de los enteógenos



A partir del esquema, se observó que existen individuos que recurren a estas experiencias enteogénicas como respuesta a desafíos personales o dificultades emocionales que enfrentan en sus vidas. Por otro lado, también se encuentran aquellos que buscan explorar y expandir su conciencia sin necesariamente enfrentar problemas específicos. A pesar de estas diferencias

iniciales, es notable cómo ambos grupos desarrollan un imaginario de transformación personal a través de la experiencia con enteógenos. Esto sugiere que las plantas maestras no solo se perciben como herramientas terapéuticas para la sanación, sino también como facilitadoras de un viaje espiritual y autodescubrimiento.

3.4 Narrativas terapéuticas sobre los enteógenos

Las narrativas terapéuticas en relación con el uso de enteógenos emergen tanto en contextos tradicionales como contemporáneos. En lo que respecta al contexto tradicional, se halló que estos se han usado durante siglos en ceremonias con propósitos médicos-terapéuticos, además de espirituales. En cambio, estas narrativas en contextos contemporáneos han ganado aceptación y atención con su reciente implementación en la psicoterapia y la medicina psiquiátrica.

En ese sentido, el creciente interés por la utilización en diferentes contextos de los enteógenos como herramientas terapéuticas constituye la necesidad de explorar aquellas narrativas que se construyen en función de su uso y los beneficios percibidos por parte de los círculos de exploración espiritual. A raíz de ello, es necesario comprender cómo estos desempeñan un papel significativo en el tratamiento de diferentes afecciones y las percepciones de los usuarios; de igual modo, identificar cómo estas ofrecen una ventana de visibilización hacia las complejas relaciones que se establecen entre las personas y estas sustancias.

Para ello, se ahondará en la concepción de afecciones psicoemocionales y la percepción sobre el uso potencial de los enteógenos que tienen los usuarios. Por ello, es importante señalar que el objetivo de explorar estas narrativas no es promover o hacer una apología a su consumo, sino más bien comprender y analizar las percepciones individuales y colectivas que tienen estos círculos sobre el uso potencial terapéutico y el impacto que tiene en ellos. En ese sentido, se reconoce la necesidad de abordar este tema con responsabilidad, contribuyendo a un diálogo reflexivo sobre este tema complejo y multidimensional.

3.4.1 Concepción de las enfermedades

Para tener una visión holística de las narrativas terapéuticas en torno al uso de enteógenos, es esencial explorar la concepción de las enfermedades emocionales y físicas, puesto que esta adquiere una dimensión particularmente significativa. Ahora bien, la Asociación Americana de Psiquiatría [AAP] (2014) definió las enfermedades emocionales como trastornos mentales que

se caracterizan por una alteración notable en la cognición, regulación de emociones o el comportamiento de un individuo, lo que refleja una disfunción en sus procesos psicológicos, biológicos o del desarrollo que subyacen en la función mental.

Usualmente, estos trastornos mentales se asocian a un grado de estrés elevado o a una discapacidad ya sea laboral, social u otro tipo de actividad. Sin embargo, es necesario considerar que una respuesta predecible como angustia, decaimiento u otra respuesta culturalmente aceptable frente al estrés o una pérdida no configuran un trastorno mental, salvo que sea anómalo o resulten de la disfunción del individuo. Por otro lado, Herrero (2016) señaló que la Organización Mundial de la Salud (OMS) definió como enfermedad a la alteración o desviación del estado fisiológico en el cuerpo por causas en su mayoría conocidas, la cual se manifiesta por medio de síntomas y signos característicos.

En esa medida, la perspectiva de la medicina occidental sobre las enfermedades puede llegar a diferir en gran medida de las concepciones culturales sobre esta. Por ello, es necesario contextualizar ese entender dentro de una comprensión cultural más amplia donde las experiencias individuales se entrelazan con el sistema cultural y las prácticas terapéuticas tradicionales. De esta manera, se integra así una construcción de significados más amplia en relación con la salud mental y el bienestar. Al respecto, se tienen los siguientes testimonios:

En la práctica andina, andino-amazónica, las enfermedades son energía, huchas, energías externas que ingresan en nuestro ser y causan desequilibrios. Por eso, las plantas que utilizamos en nuestras ceremonias no solo tienen propiedades curativas, sino que también nos ayudan a limpiar e esas huchas y restaurar el equilibrio energético en nuestro cuerpo y espíritu. Sin embargo, también existen algunas enfermedades pueden ser causadas por descuidos físicos, como una alimentación inadecuada o un estilo de vida poco saludable. Es por eso por lo que, en nuestra cosmovisión, la sanación no se limita solo al tratamiento de los síntomas físicos, sino que también implica cuidar nuestro bienestar integral, tanto físico como espiritual. (C.C.D., 48 años, comunicación personal)

En nuestra cultura, como andino, se piensa hay energías negativas que pueden meterse en el cuerpo y hacernos sentir mal. Es como si te robaran la energía buena y te dejaran con todo lo malo. Pero usamos plantas especiales, el wachuama, aya, para limpiarnos y botar esas malas vibras. Por ejemplo, el alcohol es visto como una energía negativa que puede entrar en uno y causar problemas. Lo llamamos *machaq* en quechua. Pero las plantas lo van a sacar todo, en general, te sacan todas las cosas malas, por decir, que tiene uno, todito lo saca, y ya depende de uno que se mantenga y cuide su cuerpo porque hay que entender que es un templo (P.S.C.C., 32 años, comunicación personal)

Mientras que la medicina occidental tiende a enfocarse principalmente en los aspectos físicos y biológicos de las enfermedades mentales y físicas, las concepciones andinas-amazónicas

adoptan una perspectiva más espiritual en relación con las “medicinas” empleadas. En occidente se prioriza la curación de forma individual; en cambio, en este contexto cultural, las afecciones del paciente y su curación son el resultado de la interacción del individuo con su entorno y con fuerzas invisibles.

Por tal motivo, se reconoce la influencia de factores sociales, culturales y espirituales en la salud mental; asimismo, se promueve el cuidado del bienestar integral, lo cual incluye aspectos físicos, emocionales y espirituales. Es así como estos testimonios revelan una concepción profunda de estas, donde se destaca una comprensión holística de las enfermedades y se interpretan como desequilibrios energéticos espirituales.

Ahora bien, en el marco del uso de enteógenos, estos se perciben no solo como agentes terapéuticos, sino también como herramientas para tratar el equilibrio espiritual y energético del cuerpo. Ahora bien, para profundizar en la concepción de que las afecciones físicas se entrelazan con las emocionales, se tienen los siguientes testimonios:

La mayoría de los problemas que tratamos enfermedades, dolencias, aflicciones sentimentales, espirituales provienen de la infancia. Son los casos que más he visto, hay casos que vienen desde el nacimiento, desde el útero, desde vidas pasadas, ya hay casos de la adolescencia, de la adultez. Pero los que curiosamente más he tratados, o más he explorados o más han aparecido en cuando se somatizan es decir que llega un punto en su edad de su existencia, que se somatizan en cáncer, en dolor de ovario, en dolor de cabeza, en accidentes de tránsito, en fracturas, en miedo, en duda, incertidumbre, en Soledad y cuando conversamos, cuando exploramos con la planta, cuando curamos; resulta que, vienen situaciones de la infancia o resuena que en un momento se translucen en tu cuerpo y en tu espíritu. Entonces eso hay que curar la técnica favorita de la ayahuasca para curación te hacen pedir perdón, pero es una manera muy profunda de escarbar por capas. (D.H.P.M., 47 años, comunicación personal)

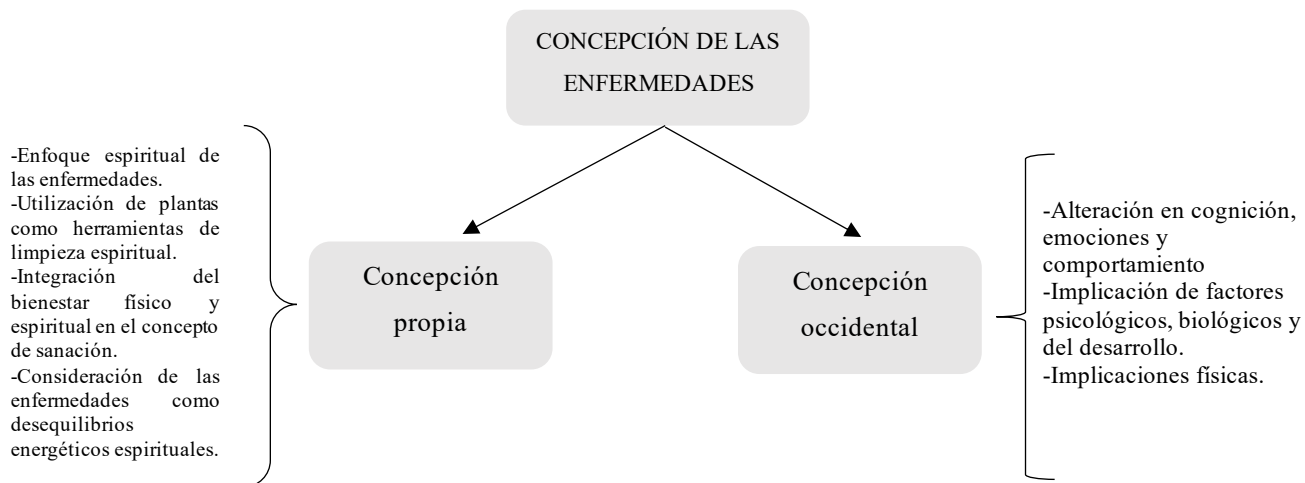
[...] Las plantas han complementado la idea que yo tenía de las enfermedades, puesto que yo desde muy chica estuve ligada a un tema de enfermedades de mi madre muy duradera, una enfermedad muy extraña. Entonces, yo en ese sentido entendí que las enfermedades son o vienen siempre de las afecciones emocionales, definitivamente una emoción se somatiza y se vuelve una enfermedad física; entonces, como yo tuve esa experiencia digamos de mi madre muy cercana con pastillas este yo sentía que yo no yo no quería eso para mí. (I.J.M., 48 años, comunicación personal)

A raíz de estos testimonios, se destacaron cómo las prácticas con enteógenos posibilitan a los individuos explorar y comprender la conexión entre las enfermedades físicas y emocionales, al evidenciar así que muchas de estas afecciones físicas tienen su raíz en los traumas emocionales no resueltos o experiencias traumáticas de la infancia. De esta manera, se ilustra cómo estas narrativas desafían y enriquecen la concepción tradicional de la salud, debido a que promueven

una visión más integradora del bienestar. Sin embargo, es necesario mencionar que en el campo de la psicología también se maneja el concepto de la somatización de emociones. A continuación, se presenta esta observación y las anteriores en el siguiente esquema para proporcionar una visión más estructurada y accesible:

Figura 12

Concepción de las enfermedades



Finalmente, cómo se observa en el esquema, se tiene que los testimonios recabados revelaron una dinámica compleja entre las narrativas terapéuticas de los enteógenos, la concepción de las enfermedades emocionales y físicas en relación con una perspectiva cultural propia y con los enfoques de la medicina occidental. En otras palabras, se evidenció una discrepancia significativa entre ambas tradiciones; sin embargo, es necesario mencionar que no se niega la medicina tradicional, sino que más bien se promueve una mayor diversidad epistemológica. En ese sentido, la integración de estas perspectivas culturales y terapéuticas ofrecen una visión más holística sobre el bienestar humano, lo que enriquece la comprensión tradicional de la salud.

3.4.2 Percepción sobre el potencial terapéutico de los enteógenos

El creciente campo de la exploración del potencial terapéutico de los enteógenos surgió desde una visión multidisciplinaria de estos, al abordar así la intersección entre las tradiciones culturales, las prácticas espirituales y la salud mental y física. En esa línea, Marín y Muñoz (2021), Bouso et al. (2013) y Alonso (2012) suministraron una visión convergente sobre el potencial terapéutico de estas plantas, donde se subrayó el tratamiento en individuos

farmacodependientes, la disminución de síntomas asociados a la adicción y una recuperación más integral de los pacientes que siguen esa línea de sanación.

De igual manera, se subrayó la amplia gama de investigaciones en curso sobre estas sustancias y el potencial para tratar trastornos mentales como la depresión, la ansiedad y el trastorno de estrés postraumático, así como la importancia de la investigación neurofarmacológica para comprender mejor sus efectos sobre el cerebro. En esa medida, estos autores abogaron por una mayor exploración y legitimación del uso terapéutico de los enteógenos, al sugerir que su aplicación puede brindar beneficios significativos en el tratamiento de diversas condiciones de salud mental.

De acuerdo con lo anterior, se tiene que la narrativa construida, en función al potencial terapéutico de los enteógenos, se yergue a partir de las experiencias de los usuarios, las cuales se manifiestan a través de la capacidad de desencadenar vivencias profundas que suelen convertirse en viajes introspectivos y transformadores que generan narrativas personales de curación tanto emocional como física. Por lo tanto, y desde su perspectiva, estas plantas se perciben no solo como herramientas para explorar la psique y ahondar en traumas emocionales, sino que también funcionan como intermediarios para lograr la sanación. Sobre esto, se tienen los siguientes testimonios:

[...] La planta es la representación física de una entidad de un ser mucho más antiguo, mucho más poderoso que nosotros mismos, pero que tiene la bondad de ingresar a tu cuerpo y sanarte enfermedades, hacerte ver cosas que parecían irrelevantes, pero tienen una importancia trascendental para tu ser y para la relación con los demás. (D.H.P.M, 47 años, comunicación personal)

[...] Yo puedo utilizar las plantas para curar mi alma y si curo mi alma curo mis demás órganos, toditos, dependiendo mi nivel de conciencia y entendimiento voy a poder curarme todo, pero también de comprender de que venimos aquí a una vida tal vez también a enfermar y morir porque es parte de la existencia. (C.C.D., 48 años, comunicación personal)

Hay la sanación de tipo emocional, hay la sanación de tipo físico y la sanación de tipo energético. Hablando de la sanación de tipo emocional, tengo varios pacientes con depresión, con ansiedad, con ataques de pánico, por ejemplo, personas que no pueden formar parejas de manera sana entonces la medicina es maravillosa [...] Con temas de enfermedades emocionales, con temas de enfermedades físicas también muchas. O sea, yo misma me curé de la hipertensión, por ejemplo, he visto casos muy cercanos estando yo compartiendo con ellos en la sanación de depuración de cáncer son muy buenos muy muy muy buenos los resultados, claro hay que ser constante. (M.E.G.C., 54 años, comunicación personal)

Al respecto, las percepciones descritas no son únicas ni aisladas, sino que emergen de un amplio espectro de personas que han participado en los rituales con enteógenos. En

consecuencia, el potencial terapéutico de los enteógenos radica en su capacidad para abrir puertas a un proceso de autoexploración profunda y enriquecedora, donde las narrativas personales se convierten en herramientas poderosas para la transformación y el bienestar emocional. A modo de ilustración, y con la finalidad de profundizar en la percepción de los colaboradores, se presenta la siguiente tabla que resume de manera concisa las principales categorías de cambio y transformación informadas por estos participantes. De esta forma, se obtiene una visión más integral y estructurada de las experiencias vividas.

Tabla 8

Experiencias de terapia y sanación de los colaboradores a través de los enteógenos

Manifestaciones del uso terapéutico de los enteógenos		
Ámbito	Percepción	Testimonio
Psicoemocional	Se evidencia cómo las experiencias con los enteógenos se manifiestan en la construcción de estas narrativas mediante las percepciones que giran en torno a la transformación y sanación emocional. En síntesis, se describe una disminución significativa de comportamientos adictivos y destructivos acompañada de un aumento del autocontrol y la calma emocional.	Yo era suicida, entonces no es una sensación de bienestar. [las plantas] me han cambiado la vida, me han dado los ojos para darme cuenta del daño que hacía, la realidad que puedo vivir y todo lo que se iba a perder haciéndolo, porque no era muy consciente, porque solo vivía en el resentimiento y rezagos de las de mi vida, no estaba entendiendo en realidad el propósito para el qué había venido a la vida. (J.P.W.B., 28 años)
		Yo era una persona extremadamente ludópata y no conocía el respeto, respeto a mí y lo hacía. Estas plantas me pusieron un estate quieto, me hicieron entender que tenía dolores en la vida que no los había soltado y estas plantas te ayudan y te dan ese valor que solo no puedes y de lo loco que era, me calmé. (P.S.C.C, 32 años)
		Por las plantas yo controlé la ira, yo antes era una persona muy muy propensa a estallar, a tener estos arrebatos de cólera que se iban transformando muy rápidamente. Miren, siento que ya no tengo esa ira, siento que ya no la tengo, no la busco y no la encuentro a pesar de la situación, para mí eso es un avance inmenso porque lo veo hoy en la vida diaria (D.A.T.S., 55 años)
		En el tema de las afecciones mentales, la planta me ayudó a visualizar el origen de la afección y poco a poco ha drenarlo de mi cuerpo y ese es el proceso más catártico. (S.A.M.,40 años)
Físico		La medicina me ha ayudado a mi mucho, no es que haya sido una alcohólica, pero siempre tomaba mucho. Ahora le tengo asco al trago, tengo casi dos años sin probar un trago ni por el brindis. Incluso me siento incomoda cuando voy

<p>Los testimonios reflejan transformación en hábitos y comportamientos, lo que sugiere un impacto positivo en la salud física y la implementación de otros estilos de vida más saludables. Ahora bien, se resalta la percepción de que estas plantas son agentes terapéuticos eficaces, debido a que se revela una creencia arraigada en su poder curativo respaldadas por su experiencia.</p>	<p>a algún lugar y me dicen toma, pero no quiero, estoy aquí me divierto sanamente, al cigarro también. También ya no tengo miedo al dormir, tenía miedo al estar sola mi casa me daba miedo ahora no, me voy a dormir tranquila. (M.I.F.S., 33 años)</p>
	<p>Fue algo loco, a mí [la planta] me sanó enfermedades de la garganta. Yo tenía como quien dice inicio de ganglios y nódulos, y luego no solo a mí, mi mama también tenía a una paciente que a sanado cáncer de estómago con ayahuasca. (A.S.C.G., 26 años)</p>
	<p>Las plantas me enseñaron tantas cosas sobre mí misma me ha ayudado me ayudaron a entender diferentes traumas que me habían sucedido en mi vida, el cómo esos traumas me habían afectado y pude comenzar a curar esas cosas, porque yo sentía que tenía que protegerme del cáncer regresando otra vez y más entendimiento de cosas que yo sabía que no eran para mí. En el 2020 el cáncer regresó y los doctores querían que haga tratamiento y en ese momento decidí que no, yo iba a irme al Perú y me iba completamente a dedicar a las plantas y la medicina. Y me quedé ahí por 3 meses trabajando con eso y cuando regresé a los EE. UU el cáncer ya no había en mi garganta. (P.G., 53 años)</p>
	<p>A mi suegra hace más o menos ya 8 años, le detectaron cáncer en el colon. Eso nos puso a todos de cabeza, entonces Doshio (esposo) le decía “mamita yo te voy a curar”. Por eso todas las sesiones que hemos hecho, hemos orado por ella, él le ha curado, hemos hecho con nosotros y el círculo de amigos y el mismo chamán. Aun sin que ella esté presente la ha limpiado poco a poco y después quería [el cáncer] aparecer en el hígado, que ya en el pulmón, y nosotros con toda la fe trabajando, trabajando, trabajando desde nosotros con la plantita. [...] y con el tiempo la han vuelto a hacer otro análisis y no le han encontrado nada de nada. (S.S.B.G., 49 años)</p>

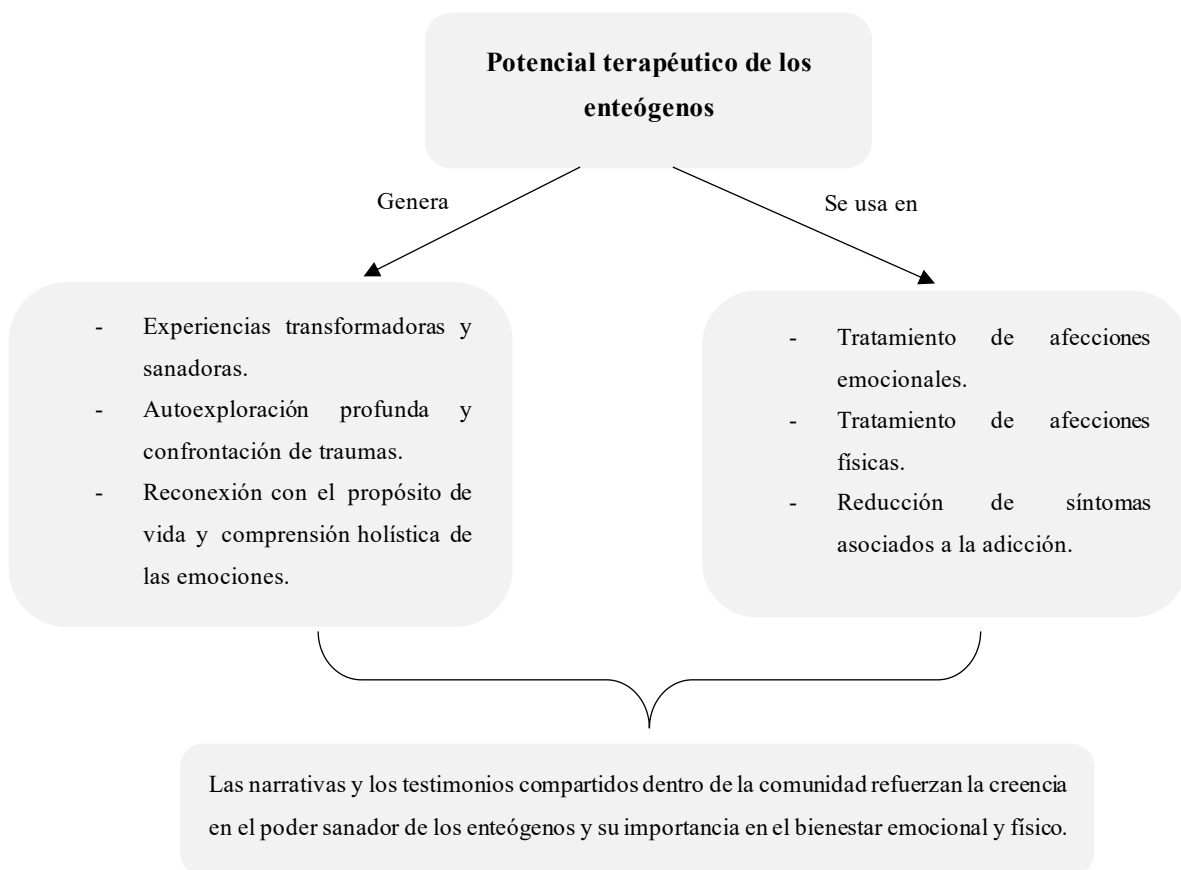
En primer lugar, se reveló que el uso terapéutico de los enteógenos se manifiesta en dos ámbitos: emocional y físico. En el primero, se observó una reconexión con el propósito de vida, así como una comprensión más holística de las emociones y los traumas pasados, lo que conlleva a una sensación de bienestar emocional y a un cambio positivo en la calidad de vida.

En el ámbito físico, los testimonios respaldan el poder curativo de estas sustancias basadas en experiencias subjetivas y narrativas compartidas dentro de la comunidad. También se observó una mejora general en la salud física de los participantes. Estas experiencias resaltan el poder transformador de los enteógenos en múltiples dimensiones de la vida humana, contribuyendo a la construcción de dichas narrativas.

A continuación, se presenta el siguiente diagrama con el fin de proporcionar una exploración detallada de la percepción del potencial terapéutico a través de los enteógenos, así como de las experiencias que construyen las narrativas que giran alrededor de este potencial.

Figura 13

Perspectivas del potencial terapéutico de los enteógenos



En síntesis, analizar el potencial terapéutico implica adentrarse en la complejidad de la experiencia humana, debido a que evidencia una convergencia de conocimientos que destacan la capacidad transformadora de estas plantas enteogénicas en el tratamiento de las aflicciones mentales y físicas. Estas narrativas no son simplemente relatos subjetivos de curación, sino manifestaciones de la reconstrucción de su ser en relación con estas plantas. Por tal motivo, se

observa una comprensión más holística, donde la sanación física y emocional se entrelaza con el autodescubrimiento y la transformación, lo cual moldea la percepción del individuo sobre estas plantas, su entorno y sí mismo.

3.5 Difusión del discurso sobre los enteógenos

La difusión del discurso que gira en torno a los enteógenos ha adquirido relevancia en las últimas décadas. Por lo tanto, y enmarcado en un contexto sociocultural amplio, este fenómeno global se ha caracterizado por la búsqueda de alternativas terapéuticas y el resurgimiento de prácticas con carácter ancestral vinculadas a la espiritualidad y el bienestar holístico. Ahora bien, su proliferación se debe a diferentes factores, entre los cuales se tiene la propagación cultural, la proliferación de redes y comunidades virtuales, así como la apropiación y reinterpretación de estas tradiciones. De esta manera, emergen así nuevos movimientos y discursos que redefinen el papel de estas plantas sagradas dentro de las sociedades contemporáneas.

A partir de lo anterior, el análisis de la difusión del discurso sobre estas sustancias enteogénicas emergió como una empresa crucial que refleja la confluencia de dinámicas en diferentes esferas socioculturales y la exploración holística de este. En ese sentido, el presente apartado abordó las complejidades inherentes a esta difusión discursiva, al iniciar con un análisis de las intrincadas redes de contactos e interacciones que se tejen entre los colaboradores, las cuales permiten ampliar los CEE vinculados al uso de enteógenos. Seguidamente, se analizó la construcción de comunidades virtuales en torno a estas prácticas, cuyos espacios han adquirido una relevancia significativa en la propagación de narrativas y cosmovisiones relacionadas con estas plantas.

Finalmente, se exploró la perspectiva *emic* de los colaboradores, mediante la indagación en sus percepciones y experiencias respecto a la creciente difusión del discurso que se mantiene alrededor de los enteógenos. Esta mirada desde el interior permitirá comprender las implicaciones socioculturales de este fenómeno, así como los procesos de resignificación y reinterpretación que se gestan en torno al uso de estas sustancias en los contextos contemporáneos.

3.5.1 Interacción directa entre los colaboradores

En el ámbito de los CEE que cultivan prácticas asociadas al uso de enteógenos, se encontró que la interacción directa entre los colaboradores constituye un factor clave a la hora de difundir los discursos alrededor de estas sustancias enteogénicas. Por lo tanto, estas interacciones se configuran como espacios de transmisión e intercambio de conocimientos, narrativas y experiencias –como se puede ver en la Escuela Apukuna– trascienden fronteras geográficas y culturales. En tal sentido, las redes de contacto que se establecen entre los colaboradores adoptan una importancia fundamental en la propagación del discurso, caracterizadas por carácter dinámico y fluido, lo que permite la circulación de información y la creación de vínculos más certera.

Bajo ese panorama, los colaboradores vendrían a ser los principales agentes difusores de narrativas, al actuar como nodos en una red más grande de transmisión cultural. Por ende, a través de interacciones directas, se comparten relatos, percepciones y vivencias relacionadas con el potencial de los enteógenos a nivel espiritual y de salud. De esta manera, se contribuye aún más a la propagación de discursos y a la construcción de una consciencia colectiva en torno a esta práctica.

Por otro lado, durante el trabajo de campo, se evidenció que, si bien las interacciones virtuales están presentes en los CEE vinculados al uso de enteógenos, existe una marcada preferencia por el contacto directo y presencial entre los colaboradores. Se podría señalar que este fenómeno responde a factores socioculturales complejos, donde las prácticas con estas plantas enteogénicas, a pesar de su creciente popularización, aún cargan con el peso del estigma y la marginación en ciertos sectores de la sociedad.

En ese sentido, estos espacios de interacción directa se configuran como un ámbito seguro y confiable para los participantes, pudiendo así compartir abiertamente sus experiencias, narrativas y percepciones alrededor de los enteógenos. Esto construye vínculos comunitarios sólidos. Para reforzar lo anterior, se presentan los siguientes testimonios:

Me parece que la transmisión oral es el mejor método para poder explicarte acerca del ayahuasca de qué se trata y más, mis amigos esa tarde me lo dijeron de la mejor forma que he podido entender, para qué sirve, porque si yo tuviera un post en Instagram o si de repente te picaba la curiosidad pero ibas a entender tratando de utilizar los medios de difusión actuales que tenemos como las redes sociales y eso para este tipo de cosas me parece que es un poco difícil, porque es algo que necesita explicarse en detalle porque todavía tenemos muchísimos tabúes al respecto y hay muchísimos prejuicios al respecto entonces

simplemente hacer un post chévere en Instagram no creo que sea lo que vaya a funcionar es más creo que tendría un efecto totalmente contraproducente, porque traerías personas que no están interesados en eso. (A.A.M., 44 años, comunicación personal)

Lo he compartido con mi familia y les he hecho entender una perspectiva diferente de lo que ellos creían que eran, mi abuelo es antropólogo y siempre ha hablado más de la base científica con los libros, con lo que él escribe. Pero es muy diferente la vivencia a una base teórica, que no lo tomaban tanto no entendían tanto hasta que lo probaron de lo que él era capaz de transmitir por esa misma situación; sin embargo, yo con la práctica los he podido llevar a algunas veces no, todas las ceremonias, pero sí una que otra planta o uno que otro tratamiento para poder ayudarlos con lo que les pasa en la vida también. (J.P.W.B., 28 años, comunicación personal)

En ambos testimonios se enfatiza la transmisión oral e interacción directa, lo cual se enmarca en una lógica cultural que responde y valora la experiencia vivencial por encima de lo teórico o lo superficial. En conjunto, esta dinámica responde a una cosmovisión que valora la inmersión en la experiencia directa como vía de acceso al conocimiento y a la comprensión de estas prácticas ancestrales. Asimismo, muestra la necesidad de constituir estos espacios seguros para el intercambio de narrativas y vivencias, especialmente en un contexto de estigmatización y prejuicios.

Sobre esto, es importante resaltar que la difusión de los discursos relacionados con los enteógenos trasciende los contextos rituales o ceremoniales tradicionalmente asociados a estas prácticas ancestrales. Por lo tanto, los espacios de interacción social, tales como reuniones informales con amigos, encuentros casuales o pláticas comunes pueden ser espacios propicios para la transmisión de lo mencionado. Esto se debe a que, cuando el tema surge de manera orgánica en estas esferas cotidianas, se apertura ventanas de oportunidad para la difusión de estas narrativas y la construcción de un diálogo abierto y más naturalizado en torno a los enteógenos, lo que desafía así la noción de que estos discursos se encuentran confinados a ámbitos exclusivamente rituales o espirituales.

En ese orden de ideas, durante el periodo de trabajo de campo, se observó una dinámica recurrente en referencia a la incorporación de nuevos participantes a estos círculos de exploración espiritual. En numerosas ocasiones, estas personas se introdujeron a estas prácticas mediante la recomendación de amigos, familiares o allegados, quienes estaban inmersos en el mundo de la terapia alternativa. Esta dinámica de difusión, a través de redes de contacto, resalta la importancia de esta familiaridad y confianza en la propagación de los discursos en torno a los enteógenos, debido a que estas personas recomendadas ungieron de puentes para facilitar el acceso a estos círculos.

Sin embargo, hubo casos particulares que llamaron la atención y que ilustraron la complejidad de las motivaciones y circunstancias que conducen a los individuos a sumergirse en estas prácticas. Tal fue el caso de V., una participante que acudió a una de las ceremonias en un momento de profundo dolor emocional, tras haber experimentado una doble pérdida significativa en su vida. En efecto, su presencia se debió a la recomendación de una amiga cercana, quien asistía a estas ceremonias desde hacía años y formaba parte de su círculo social en el ámbito del gimnasio.

A pesar de la visible aprensión que V. manifestaba inicialmente, su experiencia durante la ceremonia pareció tener un impacto profundo en su percepción y comprensión de estas prácticas ancestrales. Acto seguido, en el diálogo posterior a la ceremonia, que involucraba a todos los participantes, V. dio testimonio del poder de estas plantas, lo que generó así una narrativa personal que resonó en el conjunto de la comunidad de usuarios. Su discurso, imbuido de una perspectiva única moldeada por su propia vivencia, contribuyó a enriquecer el entramado de cosmovisiones que confluyen en torno al uso de enteógenos.

Finalmente, se estimó necesario resaltar la dinámica adaptativa de estas redes de interacción que surgen, puesto que los colaboradores no solo actúan como transmisores de discursos, sino que también funcionan como reinterpretadores y resignificadores de estos. A medida que el discurso se va difundiendo, se producen procesos de hibridación y sincretismo cultural, lo que da lugar a la emergencia de nuevas prácticas, discursos y percepciones en torno al uso de las plantas enteogénicas.

3.5.2 *Espacios digitales*

El creciente impacto de los medios digitales en la difusión del discurso sobre los enteógenos ha sido notable en los CEE abordados. Aunque la interacción cara a cara sigue siendo fundamental para transmitir conocimientos y experiencias relacionadas con estas sustancias, se está presenciando cada vez más la emergencia de espacios digitales que desempeñan un papel crucial en esta difusión.

No obstante, es importante destacar que este fenómeno no es uniforme en todos los círculos tratados; en esa medida, algunas comunidades han adoptado con entusiasmo las plataformas en línea para compartir información y fomentar el diálogo, mientras que otras prefieren mantenerse en entornos más tradicionales. De esta forma, se explora cómo estas comunidades virtuales están contribuyendo a la expansión y diversificación del discurso sobre los

enteógenos, así como los desafíos y limitaciones que enfrentan en su desarrollo y mantenimiento.

Dentro de los tres CEE, Apukuna y el CEEA se destacan actualmente por un enfoque proactivo en el uso de los medios digitales para difundir y compartir su trabajo, a través de *blogs*, redes sociales y otros canales en línea con aquellos interesados en participar en sus rituales y actividades. Por otro lado, en el CEEB, si bien también hacen uso de los medios digitales, su enfoque es solo interno.

En ese sentido, este último utiliza herramientas digitales para comunicarse entre ellos y coordinar sus actividades, pero no necesariamente para difundir abiertamente su trabajo al público en general. En consecuencia, este enfoque más directo y centrado en la comunidad interna permite una comunicación y coordinación inmediata de sus prácticas y actividades. En el caso de Apukuna, se mencionó que su uso más activo de espacios digitales para la difusión de su trabajo es un desarrollo relativamente reciente:

Hace dos años atrás era de una manera directa, era una manera muy tradicional, siempre respetando la forma tradicional de maestro-alumno, la enseñanza directa y vivencial, que es la que utilizamos, pero también en estos últimos dos años hemos fusionado e integrado una metodología virtual debido a que algunas personas, en su mayoría los que viven aquí quieren seguir conectados, entonces organizamos cursos, abrimos un espacio virtual, porque parte ser de la escuela es vivir acá por 4 o 5 años que sería lo mínimo que se pide, pero hemos adaptado hacer una parte virtual y después aspectos vivenciales, desarrollados en retiros a veces muy intensos de 10 días 15 días, dependiendo como sea el avance de la escuela. (C.C.D., 48 años, comunicación personal)

El testimonio de C.C.D. reveló una interesante evolución en las prácticas de enseñanza y difusión de conocimientos relacionados con los enteógenos. Debido a ello, la combinación de métodos tradicionales y virtuales muestra una adaptación a las necesidades cambiantes de la comunidad, especialmente en un contexto donde la conectividad digital se ha vuelto cada vez más relevante. Por lo tanto, este enfoque híbrido no solo permite mantener la integridad de las prácticas tradicionales, como la enseñanza directa y vivencial, sino que también amplía el alcance y la accesibilidad del conocimiento espiritual a un público más diverso, incluidos aquellos que no pueden asistir físicamente.

Al revisar los espacios digitales de difusión de Apukuna, se observó que, si bien se utilizan para compartir información relacionada con los enteógenos, no se promocionan directamente rituales específicos. En su lugar, se comparte contenido de interés sobre el tema, lo que fomenta la comunicación directa para obtener más información. Por ende, se determinó que esto sugiere

una intención de evitar una comercialización excesiva y enfocarse en el intercambio de conocimientos y experiencias de manera más orgánica y respetuosa.

Mucha gente ha apreciado poder seguir aprendiendo y practicando espiritualmente, incluso si no pueden estar aquí físicamente debido a la distancia o a sus horarios ocupados. También hemos notado que... en las redes sociales, compartimos más información sobre las plantas o los lugares donde estaremos y el conocimiento relacionado en general, en lugar de solo hablar sobre ceremonias específicas. (comunicación personal)

De acuerdo con lo citado, el testimonio respalda la promoción de un enfoque educativo y de intercambio de ideas en lugar de uno puramente comercial. Esto sugiere una evolución en la manera en que se concibe y se comunica la espiritualidad en el contexto digital, al subrayar un compromiso con la difusión del conocimiento y la promoción de un entendimiento más profundo sobre las prácticas enteogénicas.

Por otro lado, en el caso del CEEA, el *líder* desempeña un papel crucial en la difusión de información sobre los rituales con enteógenos, al centrarse especialmente en la ayahuasca. En esa medida, su objetivo consiste en educar y guiar a aquellos interesados en participar en estas ceremonias, al proporcionar información precisa y fomentar un enfoque responsable y respetuoso hacia el uso de la ayahuasca.

Bueno, tengo varios blogs, pero uno de ellos se centra en la madre ayahuasca, donde comparto algunas de mis experiencias personales, aunque no todas, y proporciono información sobre ella. En una de las pestañas de mi blog, específicamente, se encuentran instrucciones detalladas sobre cómo prepararse para una sesión de ayahuasca, incluidos los costos asociados. Los costos no son para obtener ganancias, sino para cubrir los gastos de la planta y otros elementos necesarios, como el cocinero que prepara la planta y otros ingredientes que traemos desde Pucallpa, como ya mencioné. En esta página web o blog, describo detalladamente mi trabajo, los procedimientos y cómo se llevan a cabo las sesiones. Por lo general, programo una sesión para cada luna llena, ya que la planta adquiere un poder diferente, más fuerte en ese momento, y entra en el cuerpo de manera más rápida. También utilizo una lista de distribución de WhatsApp para organizar logísticamente las sesiones y compartir información con quienes están interesados. (D.H.P.M., 47 años, comunicación personal)

En el caso del CEEB, se observó una dinámica más enfocada en la estructura interna, como se mencionó. En consecuencia, este grupo ha optado por mantener una comunicación y coordinación más directa entre sus miembros, mediante la utilización de herramientas digitales para organizar sus actividades y compartir información relevante sobre sus prácticas. En contraste con los otros círculos, su enfoque se centra menos en la difusión abierta hacia el

público en general y más en el intercambio interno de conocimientos y experiencias entre sus integrantes.

[...] yo no publico nada, si revisas mis redes sociales, no anuncio que voy a levantar ceremonias para cualquier persona. Yo creo que todos tenemos derecho a la medicina, absolutamente todos, pero en mi caso, como tengo estudiantes y personas que están en constante evolución y trabajo personal, quiero cuidar ese proceso. Entonces, se sienten muy seguros en mi comunidad, en nuestra comunidad, que es de todos nosotros, donde nos apoyamos, nos conocemos, nos amamos, nos respetamos y nos valoramos. (M.E.G.C., 54 años, comunicación personal)

Dentro de estos espacios digitales, se puede observar que, a pesar de las diferencias en cuanto a su apertura hacia el público, existe una compartición de valores comunes entre los círculos, los cuales incluyen el respeto por las plantas, el compromiso con el crecimiento espiritual y el bienestar de los participantes, así como la promoción de un ambiente de confianza y apoyo mutuo. Asimismo, a través de la difusión de información relevante y el fomento de la comunidad en línea, estos espacios digitales sirven como plataformas para fortalecer los lazos entre los miembros y para mantener viva la esencia de las prácticas enteogénicas en un contexto virtual.

Finalmente, cabe mencionar que, a pesar de los beneficios y el potencial de los espacios digitales en la difusión y práctica de los rituales con enteógenos, también se presentan desafíos y controversias. Entre estos, se encuentra la necesidad de mantener un equilibrio entre la apertura y la protección de la integridad de las prácticas espirituales, así como la responsabilidad ética en la difusión de información sobre el uso de enteógenos. De igual modo, la regulación legal y las políticas de las plataformas digitales plantean interrogantes sobre la viabilidad a largo plazo de estos espacios en línea. A pesar de estas dificultades, el rol de los espacios digitales en la difusión de las ceremonias enteogénicas sigue siendo un tema de debate y reflexión.

3.5.3 Perspectiva subjetiva sobre el incremento de la difusión del discurso sobre los enteógenos

En este apartado se aborda la perspectiva subjetiva de los colaboradores respecto al crecimiento en la difusión del discurso sobre los enteógenos. En ese orden de ideas, se exploraron las percepciones individuales y las experiencias personales de los colaboradores en relación con la creciente difusión de información, conocimiento y discusiones sobre el uso de enteógenos en diversos contextos. Por tal motivo, esta sección examinó cómo los colaboradores perciben

y responden a la expansión del discurso enteogénico en la sociedad contemporánea, así como sus opiniones sobre los efectos y repercusiones de esta difusión en la percepción pública y la regulación de estas sustancias.

Como resultado del análisis de las opiniones expresadas por los colaboradores, se observó una variedad de puntos de vista. Para más claridad, se sintetizaron estas opiniones en la Tabla 8 para organizar la información.

Tabla 9

Perspectiva de los colaboradores sobre el incremento de la difusión del discurso sobre los enteógenos

Perspectiva sobre el incremento de la difusión del discurso sobre los enteógenos	
Opinión	Descripción
A favor	Consideran que la difusión puede promover una mayor comprensión y aceptación de los enteógenos en la sociedad.
	Ven la difusión como una oportunidad para educar sobre el uso seguro y responsable de estas sustancias.
	Perciben que una mayor visibilidad puede contribuir a mitigar la estigmatización de las prácticas enteogénicas y promover su reconocimiento como herramientas legítimas para el crecimiento personal y espiritual.
En contra	Preocupación por el riesgo de mal uso y abuso de las sustancias enteogénicas debido a una mayor exposición y disponibilidad.
	Temor a que la difusión del discurso enteogénico pueda provocar una comercialización excesiva de las plantas sagradas, lo que podría desvirtuar sus usos tradicionales y espirituales.
	Consideran que una mayor exposición mediática puede distorsionar la comprensión pública sobre los enteógenos y sus usos tradicionales y terapéuticos.
Neutra	Reconocen tanto los beneficios como los riesgos asociados con una mayor difusión del discurso enteogénico.
	Abogan por un enfoque equilibrado y responsable en la divulgación de información sobre los enteógenos, al considerar tanto sus potenciales beneficios como sus posibles peligros.

	Mantienen una postura de espera y observación para evaluar los efectos reales de la difusión del discurso enteogénico en la sociedad antes de formar una opinión definitiva.
--	--

Tal como se muestra en la tabla, las opiniones encontradas sobre la difusión del discurso enteogénico resaltaron la complejidad y las tensiones inherentes a este tema. En ese sentido, mientras algunos celebran la mayor visibilidad y accesibilidad a las plantas enteogénicas, al argumentar que esto promueve la libertad espiritual y el avance del conocimiento humano, otros expresan preocupación por los riesgos asociados con un posible mal uso de las sustancias enteogénicas y la comercialización excesiva. Por otro lado, aquellos que mantienen una posición más neutral sugieren la importancia de encontrar un equilibrio entre la promoción del conocimiento enteogénico, la protección de la seguridad y la integridad de las prácticas espirituales tradicionales. Como resultado, estas opiniones reflejaron la necesidad de un diálogo abierto y continuo sobre la difusión responsable del discurso enteogénico en la sociedad contemporánea.

De igual modo, la difusión del discurso enteogénico no solo afecta la percepción pública y la aceptación de estas sustancias, sino que también plantea importantes implicaciones éticas y socioculturales. Por lo tanto, a medida que aumenta la visibilidad y accesibilidad de la información sobre los enteógenos, es crucial considerar cómo estas sustancias se presentan y promocionan en la sociedad. Esto incluye abordar cuestiones éticas relacionadas con el consentimiento informado, la seguridad y el acceso equitativo a estas experiencias. Además, la difusión del discurso enteogénico puede influir en la forma en que se perciben y se tratan las prácticas culturales y espirituales tradicionales asociadas con el uso de enteógenos en diversas comunidades alrededor del mundo. Por tal razón, se estimó que es fundamental realizar un análisis exhaustivo de las implicaciones éticas y socioculturales del crecimiento en la difusión del discurso enteogénico para promover un diálogo informado y responsable sobre este tema en la sociedad.

Capítulo IV

Prácticas realizadas con enteógenos

4.1 Rituales contemporáneos con enteógenos

En la siguiente sección se examinan los rituales contemporáneos que involucran el uso de enteógenos, los cuales se llevan a cabo por CEE, junto con algunas prácticas complementarias. Se podría afirmar que estos rituales constituyen un componente integral de las tradiciones practicadas por dichos grupos, donde los participantes buscan conectar con lo sagrado, explorar estados acrecentados de conciencia y promover el crecimiento personal. En ese orden de ideas, se examinaron los elementos clave de estos rituales, su significado simbólico y su relevancia en el contexto espiritual contemporáneo. En este sentido, se realizó una descripción comparativa de cada círculo para identificar las particularidades de sus prácticas rituales. Finalmente, se destacaron los puntos similares que evidencian la búsqueda compartida de conexión espiritual y crecimiento personal.

Sin embargo, previo al desarrollo de este capítulo, es pertinente realizar algunas precisiones conceptuales sobre las definiciones de términos empleados. Se ha utilizado el término ceremonias *new age* para referirse a espacios donde las personas buscan experimentar una conexión profunda con su ser interior, con la naturaleza y con lo divino, a través de rituales, prácticas de purificación y la integración de elementos de diversas tradiciones espirituales (Graef, 2006). Sin embargo, al plantear esta definición a los colaboradores, se percibió un cierto rechazo hacia dicho término, lo cual llevó inicialmente, como investigadoras, a cuestionar los motivos de esta reacción. Después de una mayor investigación documental, se comprendió que el término *new age* es muy amplio y difuso, dado que engloba una gran variedad de creencias y prácticas espirituales. Asimismo, algunas personas sienten que este término no refleja con precisión sus creencias o prácticas específicas.

En conversaciones informales, los colaboradores expresaron su preocupación por la falta de precisión del término y los estereotipos asociados al movimiento *new age*, como la superficialidad, el comercialismo, la credulidad y la falta de rigor. Además, manifestaron su deseo de evitar la discriminación o el menosprecio que algunas personas o sectores más escépticos o tradicionales podrían tener hacia sus prácticas si se les etiqueta bajo esta denominación. En consecuencia, estos prefieren que sus ceremonias y rituales tengan reconocimiento por sus propios méritos, sin agruparse bajo un término que, en su opinión, no

los representa adecuadamente y podría llevar a malinterpretaciones o juicios de valor preconcebidos.

De acuerdo con estas inquietudes, se decidió respetar su perspectiva y evitar el uso de dicha denominación al referirse a sus prácticas y tradiciones. En su lugar, se optó por emplear el término más general “rituales contemporáneos con enteógenos” para describir estas actividades de manera objetiva y sin asociarlas a un movimiento específico que pudiera generar interpretaciones erróneas o connotaciones indeseadas. Por tal motivo, esta elección terminológica buscó capturar la esencia de los rituales y las prácticas estudiadas, centradas en el uso de enteógenos con fines rituales y espirituales, sin imponer etiquetas que los colaboradores consideran inadecuadas o reduccionistas. De esta manera, se promueve un diálogo abierto y respetuoso, lo que permite una exploración profunda y contextualizada de estas prácticas desde una perspectiva académica y objetiva.

4.1.1 Ritual del San Pedro

Dentro del trabajo de campo de la investigación, se asistió a un total de seis rituales de San Pedro, realizadas en una variedad de escenarios, los cuales proporcionaron el telón de fondo para la exploración de los rituales de San Pedro dentro de la Escuela Apukuna y el CEEB.

4.1.1.1 Lugar de realización del ritual

En el contexto de los rituales del San Pedro, se otorgó una gran importancia a la selección del lugar donde se llevarán a cabo. En esa medida, durante la investigación, se tuvo la oportunidad de presenciar diversos escenarios donde se realizaron los rituales, como rutas de caminata en el Valle Sagrado, en el Apu Pituisiray y las wakas alrededor de la ciudad de Cusco.

En primer lugar, las autoras participaron en dos rituales de San Pedro realizados en rutas de caminata en el Valle Sagrado, adentrándose junto a los participantes a un entorno natural caracterizado por grandes montañas, cataratas y ríos, que proporcionaban el escenario perfecto para la conexión espiritual y la introspección. Acto seguido, los *guías* dirigieron a los participantes a lo largo de estas rutas, deteniéndose en puntos estratégicos para realizar rituales, meditaciones y prácticas de purificación. La atmósfera tranquila y serena del valle creó un ambiente propicio para la contemplación y la apertura espiritual.

En segundo lugar, las investigadoras formaron parte de un ritual de San Pedro que incluía una peregrinación hacia el Apu Sahuasiray, lo que supuso una caminata en ascenso hacia las alturas

de la montaña, donde se estableció un campamento como punto de partida para el ritual. El entorno montañoso y la vista panorámica desde la cima proporcionaron una experiencia trascendental única, en la que los participantes comentaron sentirse conectados con la naturaleza y lo divino.

Finalmente, sobre los rituales de San Pedro realizados en wakas, sitios sagrados dispersos alrededor de la ciudad del Cusco, considerados puntos de conexión espiritual con el mundo divino y la naturaleza circundante, los *participantes* se reunieron en estos lugares, donde los *guías* también dirigieron las rutas. El entorno espiritual y contexto histórico, atribuidos a las wakas, proporcionaron un escenario impresionante para los fines del ritual.

Cabe añadir que, según mencionaron en conversaciones informales con los *guías* durante los rituales, la elección de las ubicaciones, tan cargadas de significado ancestral y conexión con el entorno natural, no es fortuita. Tanto el CEE Apukuna como el CEEB comparten la creencia de que el San Pedro facilita y potencia una conexión más profunda con el mundo exterior y con los espíritus de la naturaleza presentes en estos lugares sagrados. Por ello, buscan intencionalmente realizar los rituales en dichos espacios, con el fin de enriquecer la experiencia espiritual de conexión con el entorno natural.

4.1.1.2 Fases del ritual

Ahora bien, a pesar de la diversidad de escenarios donde se llevan a cabo las ceremonias del San Pedro, se observó una estructura ritual establecida que comprende diversas fases, las cuales, aunque presentan algunas características no tan divergentes entre ambos CEE, muestran algunas variaciones sutiles en su ejecución. Dichas diferencias reflejan las particularidades de cada grupo y la influencia de sus tradiciones espirituales y prácticas rituales. A continuación, se presenta la información detallada en la siguiente tabla para resaltar estas similitudes y diferencias.

Tabla 10

Estructura ritual del San Pedro

Estructura ritual del San Pedro		
Fase	Escuela Apukuna	CEEB
Obtención de la planta	La Escuela Apukuna preserva los métodos tradicionales de obtención y preparación de la planta. Los <i>guías</i> , junto con los <i>estudiantes</i> , recolectan	El enfoque del CEEB difiere en algunos aspectos. En lugar de recolectar directamente la planta, optan por adquirir el brebaje de San Pedro ya

	<p>cuidadosamente los cactus de acuerdo con una numerología específica basada en las hendiduras de la planta. La preparación implica un proceso meticuloso, que incluye el corte, pelado, cocción y acompañamiento espiritual mediante rezos y oraciones en quechua.</p>	<p>preparado por fuentes confiables o expertos, lo que garantiza la calidad y seguridad del consumo.</p>
<p>Preparación de la planta</p>	<p>La preparación del San Pedro implica un proceso meticuloso realizado por los <i>guías</i>. En primer lugar, se corta el cactus en segmentos específicos. En segundo lugar, se pela y se retira la parte más oscura de la planta. Posteriormente, se procede a cocinarla, utilizando métodos tradicionales como la cocción sobre leña o haciendo uso de una cocina convencional, con el objetivo de optimizar el proceso y extraer las propiedades deseadas de la planta. Además, se realiza un acompañamiento espiritual durante el proceso, lo cual incluye rezos y oraciones, que se llevan a cabo principalmente en quechua, como una forma de honrar las tradiciones ancestrales y establecer una conexión espiritual con la planta.</p>	
<p>Preparación de las personas</p>	<p>Todos los participantes en el ritual, tanto los miembros de Apukuna (<i>guías y estudiantes</i>) como los <i>participantes</i> de sus ceremonias, se someten a una preparación física y espiritual para el ritual. Este puede suponer la meditación, prácticas de limpieza energética y el establecimiento de una conexión profunda con la planta sagrada.</p>	<p>La preparación de los participantes sigue un proceso similar, pero con un mayor énfasis en cultivar una actitud receptiva y de respeto hacia la planta sagrada y el proceso ritual.</p>
<p>Inicio del ritual</p>	<p>El ritual comienza con una ceremonia de apertura realizada</p>	<p>El ritual comienza con una ceremonia de apertura, donde se</p>

	<p>por los <i>guías</i> que puede incluir cantos y oraciones, principalmente en quechua, para invocar la presencia del espíritu del San Pedro y pedirle que pueda ayudar a los propósitos e intenciones de las personas. Para ello, se establece un espacio sagrado y se enfatiza la importancia de la intención y el respeto hacia la planta sagrada; finalmente, se procede con la ingesta del brebaje.</p>	<p>establece un espacio sagrado y se invita a los espíritus protectores a participar en la ceremonia. Se enfatiza la importancia de la intención y el respeto hacia la planta sagrada, así como el compromiso con el proceso ritual.</p>
Desarrollo del ritual	<p>El desarrollo del ritual implica una peregrinación ceremonial siguiendo un camino definido, con paradas en puntos estratégicos para realizar meditaciones guiadas, cantos sagrados y tocar instrumentos musicales tradicionales. Estas pausas proporcionan momentos de introspección y conexión espiritual con la planta y la naturaleza circundante. La peregrinación culmina en una parada final designada, donde se lleva a cabo el cierre ritual.</p>	<p>El desarrollo del ritual también implica una peregrinación ceremonial. De la misma forma, durante esta caminata, se realizan paradas breves en puntos estratégicos del camino, donde se dedican a realizar meditaciones guiadas, cantos espirituales y prácticas de sanación. Al llegar al destino final de la peregrinación, se lleva a cabo el cierre ritual, lo que marca el término del proceso ceremonial y la integración de las vivencias espirituales.</p>
Cierre del ritual	<p>Se lleva a cabo una ceremonia de cierre para dar gracias al espíritu y cerrar el espacio sagrado. Esto puede incluir más cantos y expresiones de gratitud hacia la planta sagrada y la comunidad. Se enfatiza la importancia de integrar las experiencias vividas durante el ritual en la vida cotidiana.</p>	<p>Cuando se llega al destino final de la peregrinación, de la misma forma se lleva a cabo el cierre ritual, lo que establece el término del proceso ceremonial. En esta etapa, se realiza una ceremonia de cierre para dar gracias a los espíritus y cerrar el espacio sagrado. Se invita a los participantes a expresar su gratitud y respeto hacia la planta sagrada y la comunidad.</p>
Integración	<p>Usualmente al día siguiente, los participantes tienen la oportunidad de compartir sus experiencias y reflexiones en un espacio de integración a través de una reunión. A partir de esto, se fomenta la comunicación abierta y el apoyo mutuo entre</p>	<p>Después del ritual, los participantes se reúnen personalmente con la guía para realizar una conversación sobre su experiencia en la ceremonia, al crear un espacio más privado de expresión para encontrar</p>

	<p>los miembros del grupo para procesar las experiencias vividas y encontrar significado en ellas. Asimismo, se brinda orientación para ayudar a los participantes a aplicar las enseñanzas del ritual en su vida diaria.</p>	<p>significado a las experiencias obtenidas.</p>
--	---	--

A partir de lo anterior, se halló que las tradiciones rituales del San Pedro practicadas por la Escuela Apukuna y el CEEB difieren ligeramente. Por ejemplo, la Escuela Apukuna preserva fielmente los métodos ancestrales de obtención y preparación de la planta sagrada. Para ello, los *guías* recolectan cuidadosamente los cactus de su hábitat natural, seleccionándolos según una numerología específica; posteriormente, realizan un proceso meticuloso de corte, pelado, cocción y acompañamiento espiritual mediante rezos y oraciones en quechua. En contraste, el CEEB opta por adquirir el brebaje ya preparado de fuentes confiables o expertos, priorizando la calidad y seguridad del consumo.

Adicionalmente, las convergencias se extienden también al cierre del ritual y la integración posterior. Ambas tradiciones finalizan el ritual con una ceremonia de cierre, en la que se expresa gratitud hacia la planta sagrada y la comunidad y, finalmente, se cierra el espacio sagrado. Después del ritual, se fomentan espacios de diálogo, apoyo mutuo y orientación para integrar las experiencias vividas en la vida cotidiana y aplicar las enseñanzas.

Figura 14

Ritual de San Pedro



Nota. Fotografía tomada en campo, caminata a Chinchero.

En esencia, si bien existen diferencias metodológicas en cuanto a la obtención y preparación de la planta, la estructura fundamental que involucra la preparación, el establecimiento de un espacio sagrado, la peregrinación ceremonial, el cierre ritual y la integración posterior es compartida por ambas tradiciones.

No obstante, ambas tradiciones comparten aspectos fundamentales en sus estructuras rituales. Por ejemplo, tanto en la Escuela Apukuna como en el CEEB, se sigue un proceso de preparación física, mental y espiritual para los participantes, lo que fomenta una actitud de apertura, respeto y receptividad hacia la planta sagrada y la experiencia ritual.

Además, ambas inician el ritual con una ceremonia de apertura donde se establece un espacio sagrado y se invoca la presencia de espíritus protectores o del espíritu del San Pedro. Durante el desarrollo del ritual, la Escuela Apukuna y el CEEB realizan una peregrinación ceremonial con paradas en puntos estratégicos para llevar a cabo meditaciones guiadas, cantos espirituales y prácticas de sanación o conexión con la naturaleza.

Finalmente, durante el desarrollo de las diversas fases de los rituales del San Pedro, se observó el uso de enteógenos complementarios, como el rapé. Al respecto, se evidenció que este recurso adicional se utiliza con el fin de intensificar la experiencia para aquellos participantes que así lo desean. Por lo tanto, su uso, aunque opcional, se valora por algunos participantes como una manera de profundizar en la experiencia enteogénica y enriquecer su proceso de espiritual.

4.1.1.3 Dinámicas entre los involucrados en el ritual

En los rituales del San Pedro, la dinámica entre los diferentes roles involucrados es fundamental para el desarrollo adecuado de la ceremonia. En todos los rituales, los *guías* desempeñan un papel central al liderar y dirigir la ceremonia de principio a fin. Además de establecer los tiempos y entonar los cantos ceremoniales, son responsables de dirigir las caminatas rituales que forman parte integral del proceso. En ese sentido, su experiencia y conocimiento son esenciales para mantener el orden y la intención sagrada del ritual, al guiar a los participantes a través de la experiencia enteogénica.

Figura 15

Guía administrando el brebaje de San Pedro



Nota. Fotografía tomada en campo, ingesta de la “medicina” San Pedro, Chinchero

Por otro lado, los *estudiantes* desempeñan un papel de apoyo indispensable. En ese sentido, su labor consiste en asistir en todas las tareas necesarias para la realización del ritual, desde la preparación de los espacios hasta el acompañamiento de los participantes durante las diferentes etapas. En algunos casos, también tienen la responsabilidad de interpretar música ceremonial con instrumentos tradicionales. De esta forma, se contribuye a crear un ambiente propicio para la conexión espiritual.

Finalmente, los *participantes* frecuentes son aquellos que acuden al ritual con el objetivo de buscar sanación personal y una conexión espiritual más profunda. Para muchos de ellos, la experiencia puede ser emocionalmente intensa, manifestándose en episodios de llanto u otras formas de catarsis emocional. En estos momentos vulnerables, reciben el apoyo y la contención necesaria por parte de los guías y los estudiantes, quienes están capacitados para brindarles el acompañamiento emocional y espiritual que requieren para transitar el proceso de manera segura y enriquecedora.

En resumen, se encontró que cada uno de estos roles desempeña una función única y complementaria. Por ejemplo, mientras que los *guías* lideran y dirigen la ceremonia, los *estudiantes* brindan asistencia práctica y los *participantes* frecuentes se abren a vivir una

experiencia espiritual y de sanación personal, y quienes cuentan con el soporte necesario de los demás involucrados en el ritual.

4.1.1.4 Elementos rituales

Durante la inmersión de las investigadoras en los rituales del San Pedro, se encontró una serie de elementos compartidos que resultan fundamentales en cada ceremonia. Esta experiencia dio cuenta del complejo simbolismo, donde cada objeto desempeña un papel crucial en la vivencia colectiva.

El protagonista de la ceremonia es el cactus de San Pedro, conocido como wachuma. Esta planta maestra sagrada se considera poseedora de propiedades enteogénicas y curativas. Acto seguido, los *guías*, en el caso de Apukuna, junto a sus *estudiantes*, preparan la medicina a partir del cactus mediante la utilización de utensilios específicos, como cuchillos afilados y recipientes para cocinar la medicina.

Figura 16

San Pedro en proceso de cocción



Nota. Fotografía tomada en campo, hervido del San Pedro, casa de los guías de la escuela Apukuna, Ciudad de Cusco.

Además del cactus, el uso de incienso y sahumerios es común en los rituales de San Pedro, debido a que estos tienen el objeto de purificar el espacio y elevar la energía espiritual. Otros elementos como el palo santo, la salvia o el copal se queman para limpiar y proteger el ambiente

ritual. Se podría afirmar que estos aromas añaden una dimensión sensorial a la ceremonia, lo que crea un ambiente propicio para la conexión espiritual.

Adicionalmente, la música desempeña un papel fundamental en las ceremonias, debido a que contribuye a la formación de una atmósfera de armonía y conexión espiritual. En esa medida, tambores, flautas, maracas y otros instrumentos tradicionales se utilizan para acompañar los cantos ceremoniales y las meditaciones. En suma, la música ayuda a los participantes a propiciar los estados acrecentados de conciencia y facilita la apertura espiritual.

Figura 17

Instrumentos musicales para el ritual de San Pedro



Nota. Fotografía tomada en campo, instrumentos musicales para el ritual de San Pedro.

Durante la ceremonia, se realizan ofrendas simbólicas para honrar a los espíritus de la naturaleza y las fuerzas divinas. Para ello, flores, frutas, alimentos, cuarzos, tabaco y otros objetos sagrados se ofrecen con gratitud y respeto. Se podría decir que estas ofrendas simbolizan la conexión entre los participantes y el mundo espiritual; de igual modo, sirven como gesto de agradecimiento y reverencia.

Además, los *participantes* a menudo traen consigo objetos significativos para colocar en un altar personal durante la ceremonia. En cuanto a los altares personales, son espacios donde cada

individuo puede expresar su intención, gratitud y conexión con lo sagrado. En consecuencia, los objetos que se colocan en estos altares pueden variar según las creencias y prácticas espirituales de cada persona, pero suelen incluir elementos como fotografías de seres queridos, piedras preciosas, amuletos, símbolos religiosos o deidades, así como plantas medicinales y herramientas rituales. De tal modo, estos altares se emplean como puntos focales de la atención y la devoción durante la ceremonia, lo que proporciona un recordatorio tangible de la conexión espiritual de cada individuo con el universo y con sus propias creencias y valores.

Figura 18

Altar en ritual de San Pedro



Nota. Fotografía tomada en campo, altar de uno de los guías de la Escuela Apukuna. Valle Sagrado de los Incas.

Finalmente, se utilizan textiles como ponchos o mantas que sirven para suministrar confort durante la ceremonia, los cuales se colocan sobre el suelo y se utilizan en las paradas. Además, los entrevistados cuentan que tienen significados especiales, porque siempre se utilizan en los rituales por los *guías* y *estudiantes*.

En ese sentido, cada elemento utilizado en las ceremonias del San Pedro se selecciona cuidadosamente y se emplea con el objeto de enriquecer la experiencia ceremonial. Desde el cactus mismo hasta la música, los aromas, las ofrendas y los textiles, cada elemento contribuye a crear un ambiente sagrado y propicio para la conexión espiritual y la sanación.

4.1.2 Ritual de la ayahuasca

Dentro del trabajo de campo de la investigación, se asistió a un total de cinco rituales de ayahuasca, realizadas en una variedad de escenarios, los cuales posibilitaron el telón de fondo para la exploración de los rituales de ayahuasca dentro de los CEE.

4.1.2.1 Lugar de realización del ritual

En el contexto de los rituales de ayahuasca, es necesario contar con un espacio cómodo y espacioso que tenga servicios higiénicos y que en la medida de las posibilidades pueda restringir el acceso de iluminación. Durante la investigación, se presenciaron diversos escenarios donde se realizaron los rituales, como casas de retiro en el Valle Sagrado y espacios en la ciudad de Cusco.

En relación con lo mencionado, cuatro de las cinco sesiones en las que se participó, se llevaron a cabo en distintas casas de retiro del valle sagrado, donde se adentró en un entorno natural caracterizado por la paz y tranquilidad de los espacios, así como su arquitectura respetuosa con el espacio. Como resultado, esto brindó el escenario perfecto para la conexión espiritual y la introspección. Los guías y estudiantes son los encargados de preparar el espacio, al ubicar en modo circular las colchonetas utilizadas, los baldes y levantando los altares que se usaron.

Ahora bien, la quinta sesión tuvo lugar en un espacio doméstico del distrito de Wánchaq. Si bien estos escenarios no son los más recurrentes, los facilitadores adaptaron hábilmente el entorno para bloquear el ingreso de luz externa con el fin de crear una atmósfera de semipenumbra, propicia para la experiencia ritual. Esta modificación del espacio físico dio luces sobre la capacidad de resignificar espacios cotidianos, transformándolos en escenarios ceremoniales.

Cabe añadir que, en conversaciones informales con *guías* y *facilitadores*, se mencionó la necesidad de que los espacios físicos en los que se lleve a cabo este ritual deben estar completamente equipados, dado que existen pacientes que pueden necesitar diferentes tipos de atención.

4.1.2.2 Fases del ritual

A partir del trabajo de campo, se observó una estructura ritual establecida que comprende diversas fases, las cuales, aunque presentan algunas características no tan divergentes entre los

CEE, muestran algunas variaciones sutiles en su ejecución. En consecuencia, dichas diferencias reflejan las particularidades de cada grupo y la influencia de sus tradiciones espirituales y prácticas rituales. Al respecto, se presenta en la Tabla 10 la información detallada con el fin de resaltar estas similitudes y diferencias.

Tabla 11

Estructura ritual de la ayahuasca

Estructura ritual de la ayahuasca			
Fase	Escuela Apukuna	CEEA	CEEB
Obtención de la planta	La Escuela Apukuna adquiere la materia prima de la planta de proveedores provenientes de la selva.	El enfoque del CEEA difiere en algunos aspectos. En lugar de recolectar directamente la planta, optan por adquirir el brebaje de la ayahuasca ya preparado con un contacto de Pucallpa al que denominan “el cocinero”, quien proviene de una familia que ha ejercido el oficio por generaciones.	El enfoque del CEEB difiere en algunos aspectos. En lugar de recolectar directamente la planta, optan por adquirir el brebaje de la ayahuasca ya preparado por fuentes confiables o expertos, garantizando la calidad y seguridad del consumo.
Preparación de la planta	La preparación de la ayahuasca implica un proceso meticuloso realizado por los guías. Si bien el modo de preparación configura algo privado para los miembros de la escuela, esta preparación tiene el objetivo de optimizar el proceso y extraer las propiedades deseadas de la planta. Además, se realiza un acompañamiento espiritual durante el proceso, lo cual incluye cantos y oraciones para llamar al espíritu, como una forma de honrar las tradiciones ancestrales y establecer una conexión espiritual con la planta.		

Preparación de las personas	Todos los participantes en el ritual, tanto los miembros de Apukuna (<i>guías</i> y <i>estudiantes</i>) como los <i>participantes</i> de sus ceremonias se someten a una preparación física y espiritual para el ritual, que puede implicar meditación, prácticas de limpieza energética y el establecimiento de una conexión profunda con la planta sagrada.	Todos los participantes en el ritual, tanto los <i>guías</i> como los <i>participantes</i> de sus ceremonias se someten a una preparación física y espiritual para el ritual, que implica una dieta restringida de carne, azúcar y sal; así como, ejercicio físico y meditaciones.	La preparación de los participantes sigue un proceso similar, pero con un mayor énfasis en cultivar una actitud receptiva y de respeto hacia la planta sagrada y el proceso ritual.
Inicio del ritual	El ritual comienza con una ceremonia de apertura realizada por los <i>guías</i> , donde se realiza un rezo de invocación al espíritu de la planta y, en esa medida, pedirle para que pueda ayudar a los propósitos e intenciones de las personas. Se establece un espacio sagrado y se enfatiza la importancia de la intención y el respeto hacia la planta sagrada, para después realizar una limpia con sahumeros; finalmente se procede a repartir el brebaje en sentido horario.	El ritual comienza temprano en la tarde, con un baño de florecimiento para poder limpiar el cuerpo y purificarlo para la ceremonia de la noche. Posterior a ello, los participantes juntamente con los <i>guías</i> mantienen una conversación grupal sobre algunas experiencias. Posteriormente, al caer la noche, los <i>guías</i> y <i>participantes</i> conforman un círculo manteniendo una postura recta y se procede a repartir el brebaje.	El ritual comienza con una ceremonia de apertura, donde se establece un espacio sagrado y se invita a los espíritus protectores a participar en la ceremonia. Se enfatiza la importancia de la intención y el respeto hacia la planta sagrada, así como el compromiso con el proceso ritual.
Desarrollo del ritual	El desarrollo del ritual implica guiarse mediante cantos ceremonial y rezos, que desempeñan un papel fundamental a la hora de guiar al <i>participante</i> en su experiencia. Acompañados por el sonido de instrumentos como los cuencos, el tambor u otros	El desarrollo del ritual de se inicia con palabras del guía, quien pide establecer una comunión entre los participantes, manteniendo una postura erguida. Posteriormente, inician los cantos del guía, conocidos comúnmente como icaros, que son	El desarrollo del ritual también supone el uso ceremonial y rezos, que desempeñan el papel de guiar al <i>participante</i> . Los cantos usados poseen la facultad de guiar y fungir de detonadores en la experiencia del participante, llevándolo a explorar aspectos suyos o

	<p>instrumentos autóctonos. En efecto, estos cantos crean un ambiente sonoro que envuelve al <i>participante</i> en una atmósfera de reverencia y trascendencia. Estos cantos no solo proporcionan una estructura musical para el ritual, sino que también cumplen una función terapéutica y de apoyo emocional. Al entonarse con intención y conocimiento, estos cantos pueden adaptarse según las necesidades específicas del participante. Ahora, durante el intermedio de la ceremonia, aquellos que deseen más brebaje son libre de aumentarse. Tras ello, se continua con la ceremonia, hasta que finalmente se da por concluida.</p>	<p>acompañados por el sonido de algunos instrumentos musicales, estos cantos desempeñan un papel fundamental en la conducción y orientación de la experiencia psicodélica del participante. Más allá de ser meras melodías, los icaros se consideran composiciones sagradas cargadas de poder espiritual y simbolismo. Emitidos por el <i>guía</i> en un contexto ritualístico, estos cantos actúan como vehículos para invocar energías espirituales y establecer una conexión con dimensiones más profundas de la conciencia, guiándolo en un viaje interior de autoexploración, sanación y transformación. Avanzando en la ceremonia, el <i>guía</i> se encarga de empezar a “sanar” a cada participante mediante el tabaco, que denominan “tabaquear”, esto en el mismo marco de comunión, puesto que los <i>participantes</i> “apoyan” energéticamente esta acción. Finalmente, después de que todos hayan pasado por este proceso, el <i>guía</i> da unas palabras de cierre del ritual.</p>	<p>externos que le conciernan. Para cerrar la ceremonia, se lleva a cabo el cierre ritual, lo que marca el término del proceso ceremonial y la integración de las vivencias espirituales.</p>
<p>Cierre del ritual</p>	<p>Se lleva a cabo una ceremonia de cierre para dar gracias al espíritu y cerrar el espacio sagrado. Esto puede incluir más</p>	<p>Se lleva a cabo una ceremonia de cierre para dar gracias al espíritu. Se enfatiza la importancia de</p>	<p>Se lleva a cabo el cierre ritual, marcando el término del proceso ceremonial. En esta etapa, se realiza una ceremonia de cierre para</p>

	cantos y expresiones de gratitud hacia la planta sagrada y la comunidad. Se enfatiza la importancia de integrar las experiencias vividas durante el ritual en la vida cotidiana.	integrar las experiencias vividas durante el ritual en la vida cotidiana.	dar gracias a los espíritus y cerrar el espacio sagrado. Se invita a los participantes a expresar su gratitud y respeto hacia la planta sagrada y la comunidad.
Integración	Al día siguiente, los participantes tienen la oportunidad de compartir sus experiencias y reflexiones en un espacio de integración a través de una reunión. Posteriormente, se fomenta la comunicación abierta y el apoyo mutuo entre los miembros del grupo para procesar las experiencias vividas y encontrar significado en ellas. Finalmente, se brinda orientación para ayudar a los participantes a aplicar las enseñanzas del ritual en su vida diaria.	Al día siguiente, los <i>participantes</i> mantienen una conversación privada con los <i>guías</i> , donde comparten sus experiencias y reflexiones en un espacio seguro y se brinda orientación para ayudar a los <i>participantes</i> a aplicar las enseñanzas del ritual en su vida diaria. De igual manera, se fomenta la comunicación abierta y el apoyo mutuo entre los miembros del grupo para procesar las experiencias vividas y encontrar significado en ellas.	Después del ritual, los participantes se reúnen personalmente con el <i>guía</i> para realizar una conversación sobre su experiencia en la ceremonia, creando un espacio más privado de expresión para encontrar significado a las experiencias obtenidas.

En conformidad con la tabla, las tradiciones rituales con ayahuasca practicados por los tres CEE difieren ligeramente. Por ejemplo, el método de preparación del brebaje en la Escuela Apukuna tiene sus propios estándares de calidad y diferenciado para los tratamientos. En contraste, los CEEA Y CCEB optan por adquirir el brebaje ya preparado de fuentes confiables o expertos, lo que prioriza la calidad y seguridad del consumo.

Las convergencias se extienden también al cierre del ritual y la integración posterior. En ese sentido, todos los círculos finalizan el ritual con una ceremonia de cierre, en la que se expresa gratitud hacia la planta sagrada y la comunidad. Finalmente, se cierra el espacio sagrado. Después del ritual, se fomentan espacios de diálogo, apoyo mutuo y orientación para integrar las experiencias vividas en la vida cotidiana y aplicar las enseñanzas.

Ahora bien, si bien existen diferencias metodológicas en cuanto a la obtención y preparación de la planta, la estructura fundamental que involucra la preparación, el establecimiento de un espacio sagrado, el desarrollo de la ceremonia, el cierre ritual y la integración posterior se comparte por el total de las tradiciones. En esa medida, se tiene que el total de los círculos guarda similitudes en su estructura ritual, en los que se sigue un proceso de preparación física, mental y espiritual para los participantes. De esta manera, los tres grupos fomentan una actitud de apertura, respeto y receptividad hacia la planta sagrada y la experiencia ritual.

Figura 19

Ritual de ayahuasca



Nota. Fotografía tomada en campo, ingesta de ayahuasca. Urubamba.

Finalmente, durante el desarrollo de las diversas fases de los rituales de la ayahuasca, se evidenció el uso de enteógenos complementarios, como el tabaco. Al respecto, se determinó que este recurso adicional se utiliza con el fin de complementar la sanación. Por lo tanto, su uso, aunque opcional, se valora por algunos participantes como una manera de profundizar en la experiencia enteogénica y enriquecer su proceso espiritual.

4.1.2.3 Dinámicas entre los involucrados en el ritual

En los rituales de ayahuasca, la dinámica entre los diferentes roles involucrados es fundamental para el desarrollo adecuado de la ceremonia. Por consiguiente, en todos los rituales, los *guías* desempeñan un papel central al liderar y dirigir la ceremonia de principio a fin, donde su experiencia y conocimiento son esenciales para mantener el orden y la intención sagrada del ritual, al guiar a los participantes a través de la experiencia enteogénica.

Figura 20

Guía administrando brebaje de ayahuasca



Nota. Fotografía tomada en campo, Urubamba.

Por otro lado, los círculos Escuela Apukuna y CEEB tienen *estudiantes* que desempeñan un papel de apoyo indispensable, cuya labor consiste en asistir en todas las tareas necesarias para la realización del ritual, desde la preparación de los espacios hasta el acompañamiento de los participantes durante las diferentes etapas. En algunos casos, también tienen la responsabilidad de interpretar música ceremonial con instrumentos tradicionales. De esta manera, contribuyen a crear un ambiente propicio para la conexión espiritual.

Finalmente, los *participantes* frecuentes son aquellos que acuden al ritual con el objetivo de buscar sanación personal y una conexión espiritual más profunda. Para muchos de ellos, la experiencia puede ser emocionalmente intensa, manifestándose en episodios de llanto, vómito u otras formas de catarsis emocional. En estos momentos vulnerables, reciben el apoyo y la

contención necesaria por parte de los *guías* y los *estudiantes*, quienes están capacitados para brindarles el acompañamiento emocional y espiritual que requieren para transitar el proceso de manera segura y enriquecedora.

En resumen, cada uno de estos roles desempeña una función única y complementaria. Por ejemplo, mientras que los *guías* lideran y dirigen la ceremonia, los *estudiantes* brindan asistencia práctica y, finalmente, los *participantes* frecuentes se abren a vivir una experiencia espiritual y de sanación personal, contando con el soporte necesario de los demás involucrados en el ritual.

4.1.2.4 Elementos rituales

Durante la inmersión de las investigadoras en los rituales con la ayahuasca, se encontró con una serie de elementos compartidos que resultan fundamentales en cada ceremonia. Esta experiencia dio cuenta del complejo simbolismo de cada objeto, los cuales desempeñan un papel crucial en la vivencia colectiva.

Asimismo, se halló que la ayahuasca, en la concepción de estos CCE, es una planta maestra sagrada que se considera poseedora de propiedades enteogénicas y curativas. Los *guías*, en el caso de Apukuna, junto a sus *estudiantes*, preparan el brebaje utilizando utensilios específicos, como cuchillos afilados y recipientes para cocinar la medicina.

Figura 21

Planta de ayahuasca



Nota. Fotografía tomada en campo, preparación de la Ayahuasca. Ciudad de Cusco.

Además de los compuestos primos, el uso de incienso y sahumerios son comunes en los rituales de ayahuasca, dado que facilitan la purificación del espacio y elevan la energía espiritual. Otros elementos como el palo santo, la salvia o el copal se queman para limpiar y proteger el ambiente ritual, además de agua florida, de lavanda y cananga para mitigar las náuseas. En consecuencia, estos aromas añaden una dimensión sensorial a la ceremonia, lo que establece un ambiente propicio para la conexión espiritual.

Por otro lado, como se mencionó, la música cumple una función esencial en las ceremonias, dado que permite crear una atmósfera de armonía y conexión espiritual. Al respecto, el uso de tambores, flautas, cuencos tibetanos, maracas y otros instrumentos tradicionales se utilizan para acompañar los cantos ceremoniales y las meditaciones. En suma, la música ayuda a los participantes a propiciar los estados acrecentados de conciencia y facilita la apertura espiritual.

Figura 22

Instrumentos para el ritual de ayahuasca



Nota. Fotografía tomada en campo. Urubamba.

Además de ello, los *participantes*, a menudo, portan consigo objetos significativos para colocar en un altar personal durante la ceremonia, donde cada individuo expresa su intención, así como su conexión y gratitud. Ahora bien, los objetos pueden variar según las creencias y las prácticas espirituales, pero lo más observado durante estas ceremonias fueron los cristales de diferentes tipos, amuletos, cristales moldeados en forma de objetos, símbolos religiosos o deidades. En

consecuencia, estos altares cumplen la función de ser un punto focal de atención y devoción durante la ceremonia.

Figura 23

El altar de un guía en ritual de ayahuasca



Nota. Fotografía tomada en campo, Urubamba.

Finalmente, se utilizan también textiles como ponchos, mantas o frazadas que sirven para proporcionar confort durante la ceremonia, puesto que, al llevarse a cabo por la noche, la temperatura desciende y estos aportan calidez.

4.2 Sesiones terapéuticas con enteógenos

Las sesiones terapéuticas con enteógenos componen espacios rituales de suma complejidad y riqueza simbólica, en cuyos espacios se condensan tradiciones ancestrales, cosmovisiones espirituales, la búsqueda contemporánea de sanación y una nueva espiritualidad. En ese orden de ideas, estas sesiones pasan a percibirse como espacios sagrados y liminales, donde se produce un tránsito simbólico hacia una realidad alternativa impulsada por el consumo de enteógenos y el acceso a estados acrecentados de conciencia. Sobre esto, el *guía* funge como intermediario entre ambas realidades y, en esa medida, brinda la orientación para adentrarse en el mundo de la sanación holística.

Ahora bien, la preparación de estos rituales involucra una serie de prácticas y protocolos que responden al tipo de trabajo que realice el *guía* espiritual. Por ello, en el siguiente apartado se abordarán diferentes aspectos del tratamiento de afecciones con enteógenos.

4.2.1.1 Tratamiento de enfermedades con enteógenos

Dentro de los tres CCE abordados, se concibió a las afecciones, como se puede observar en el apartado 3.4.1, como un todo holístico que abarca dimensiones físicas, emocionales, mentales y espirituales. Bajo este postulado, el tratamiento de diversas afecciones tiene un enfoque integral, donde las plantas dotadas de conciencia propia (según su entender) abordan cada campo del paciente. Ahora bien, el proceso terapéutico con enteógenos dentro de los círculos de exploración espiritual inicia con el diagnóstico y la evaluación realizada por los guías.

Este proceso de diagnóstico y evaluación no se limita únicamente a identificar manifestaciones externas de las afecciones, sino que también desentraña causas más profundas por medio de conversaciones personalizadas, con la finalidad de recetar una preparación previa a las ceremonias de acuerdo con lo que aqueje a los “pacientes”. Este proceso cambia dependiendo del *guía*; sin embargo, todos convergen en que es necesario este diagnóstico para poder abordar de mejor manera a la persona que acude con ellos. Ahora bien, esto no se limita solo a aspectos logísticos, sino que también responde a otras concepciones, donde cada elemento se rige por principios energéticos y simbólicos que buscan crear un ambiente propicio para la sanación. A continuación, se presenta el siguiente testimonio:

Las técnicas terapéuticas que se aplican siempre están en el sentido de cuál es el motivo por el cual uno viene aquí a tomar medicina o aprender cosas. Entonces las técnicas terapéuticas son muy simples, es simplemente acceder al estado inconsciente a través de ese momento. Hay una que a través del sonido y las vibraciones podemos liberar esos aspectos energéticos o regresar a esos momentos, que la planta en la mente, en el espíritu nos lleva a esos momentos traumáticos; no solo en nuestras vidas, a veces de nuestros padres y nuestros abuelos, porque ustedes saben que heredamos muchas cosas y esas heridas y dolores de familias heredadas. Entonces la planta permite a través de un estado de alteración de conciencia y dirigida y movida a través de los instrumentos y la vibración dirigida hasta el momento también aplicamos técnicas de regresión mental en el sentido de conversar directamente desde el punto de vista emocional. (C.C.D., 48 años, comunicación personal)

Hay una preparación previa para la planta, es una recomendación. Tenemos ciertas conversaciones, yo en lo particular trato de darle una dieta real y cada persona tiene la dieta, no es igual las dietas con una

persona que sufre de alcoholismo u otra cosa son diferentes dietas. (R.C.D., 41 años, comunicación personal)

“En mi caso, normalmente he visto a todos mis pacientes antes de invitarles la medicina, viendo sus cartas astrales, qué es lo que realmente tienen dentro de ellos y qué es lo que puede aportarles la medicina” (M.E.G.C., 54 años, comunicación personal).

Sobre esto, se encuentra que hay múltiples aspectos por considerar. En primer lugar, para una persona es muy difícil abrirse el corazón. Es decir, contar sus problemas les resulta muy complicado, porque son cosas íntimas. El problema es que estos temas no hay en las ceremonias, porque lo voy a saber tarde o temprano. La planta te las va a mostrar tanto tus cosas íntimas, como las de otros, entonces lo primero es que las personas son reticentes, pero es la barrera normal de protección, pero luego pero tarde o temprano se abre [...]. Y a partir de lo que me van contando, voy armando un ejercicio, una tarea a veces las tareas son explícitas. O sea, la tienes que hacer, esto a veces son explícitas, pero la gente no las quiere aceptar y a veces no son explícitas, sino son simbólicas. (D.H.P.M., 47 años, comunicación personal)

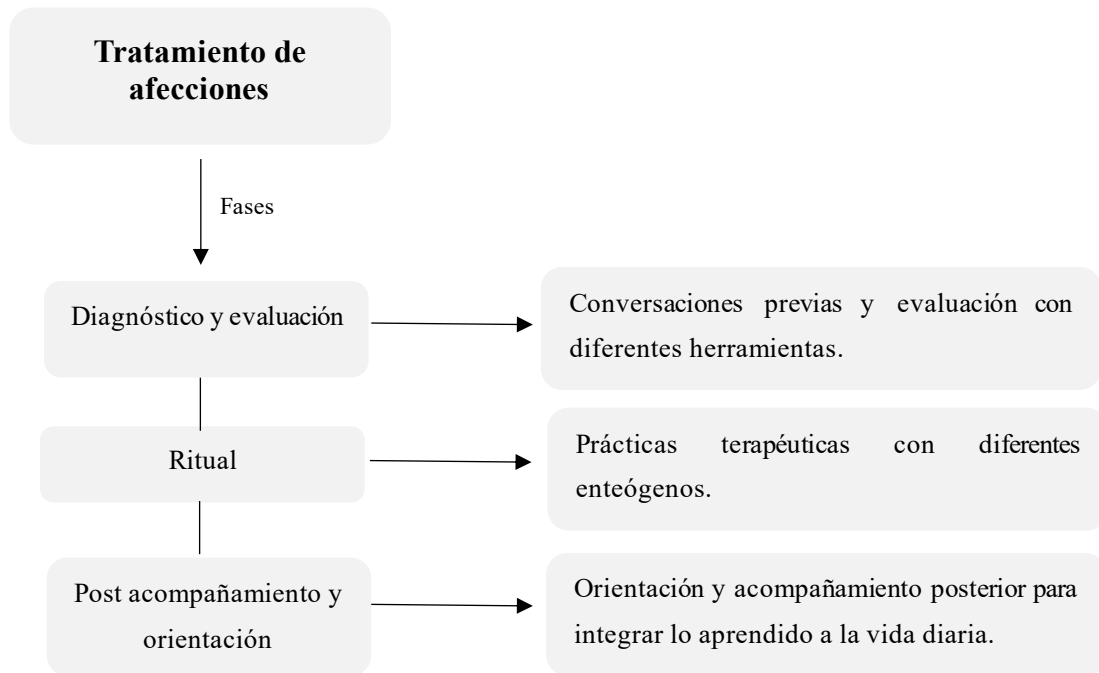
De acuerdo con lo relatado, los testimonios revelaron la existencia de protocolos y recomendaciones específicas, como la implementación de dietas y restricciones alimentarias, adaptadas a las necesidades y las condiciones particulares de cada participante. Por consiguiente, esta preparación no solo abarca aspectos físicos, sino que también involucra conversaciones y evaluaciones personalizadas para comprender de manera integral la situación del individuo. Por otro lado, los *guías* y facilitadores recurren a diversas herramientas para tener un conocimiento integral del paciente. No obstante, prima la importancia de establecer un vínculo de confianza y apertura entre los facilitadores y los participantes, con la finalidad de que las plantas actúen de manera más eficaz y focalizada bajo su *guía*.

De manera adicional, durante el trabajo de campo, se observó que durante la ceremonia los *participantes* se sumergen en una experiencia introspectiva, donde tienen la oportunidad de “sanar” sus males por medio de los efectos de los enteógenos, que, como se mencionó, los inducen a estados acrecentados de la conciencia y provoca en su mayoría efectos catárticos, los cuales se pueden observar y escuchar, como es el caso de llantos, gritos silenciosos o algunas acciones físicas relacionadas con sus males. Posterior a la ceremonia, se llevan a cabo sesiones de integración y seguimiento con el grupo, donde los *guías* brindan orientación y apoyo para la asimilación de las experiencias vividas, así como pautas para poner en práctica lo aprendido en la vida cotidiana. En suma, estos procesos de integración son fundamentales para consolidar lo que se viene trabajando.

A continuación, se presenta el siguiente esquema para ilustrar de forma detallada el proceso de tratamiento de afecciones con enteógenos:

Figura 24

Tratamiento de enfermedades con enteógenos



Finalmente, durante el desarrollo de las diversas fases de los rituales de la ayahuasca, se observó el uso de enteógenos complementarios, como el tabaco. Se podría decir que este recurso adicional se utiliza con el fin de complementar la sanación. Aunque es opcional, su uso se valora por algunos participantes como una manera de profundizar en la experiencia enteogénica y enriquecer su proceso de espiritual.

Discusión de los resultados

La ciudad de Cusco ha sido concebida como un centro energético y espiritual de profunda trascendencia desde tiempos inmemoriales. Esta significación ancestral, lejos de ser una construcción reciente, hunde sus raíces en las cosmovisiones y prácticas rituales de los incas, quienes, según se desprende de las crónicas coloniales, percibían esta ciudad como un lugar sagrado y de poderosa energía vital. A lo largo de los siglos, este legado milenario ha permanecido vigente, amalgamándose con influencias contemporáneas y dando lugar a una expresión sincrética singular. Es precisamente este sustrato histórico-cultural el que nos permite comprender de manera más cabal la percepción actual en torno al uso de enteógenos en la región.

En conformidad con los resultados obtenidos, se corroboró la hipótesis alternativa general, la cual postula que la percepción sobre los enteógenos en los CEE de la ciudad de Cusco en 2024 es multidimensional y dinámica, lo que refleja la convergencia de tradiciones ancestrales y adaptaciones contemporáneas. Esta percepción compleja se manifiesta a través de un discurso sincrético construido por los miembros de estos círculos, entretejiendo cosmovisiones indígenas con nociones de la espiritualidad y terapias alternativas urbanas actuales. Asimismo, esto se expresa mediante prácticas diversas que integran rituales arraigados en tradiciones andinas con aplicaciones contemporáneas de autoexploración y abordajes terapéuticos propios de la espiritualidad moderna.

En ese sentido, las investigaciones realizadas previamente convergen con esta hipótesis general, al evidenciar la complejidad inherente al fenómeno de los enteógenos. Por consiguiente, los postulados de García (1989) ofrecieron un marco de referencia esencial para comprender esta complejidad. En esa medida, este autor argumentó que, en entornos de interacción cultural, las prácticas y los discursos se fusionan y evolucionan, lo que genera nuevas formas de expresión cultural. En el caso de los enteógenos en Cusco, esta idea se manifiesta claramente, debido a que las tradiciones locales se mezclan con influencias contemporáneas globales, como las corrientes de bienestar holístico. Por lo tanto, la percepción de los enteógenos se enriquece con una diversidad de perspectivas y prácticas, lo que origina una experiencia culturalmente vibrante y dinámica.

En contextos de interacción cultural, las prácticas y los discursos no solo coexisten, sino que se entrelazan y se transforman, lo que da lugar a nuevas formas de expresión cultural híbridas,

puesto que contienen diferentes elementos. Esta noción se refleja claramente en el ámbito de los enteógenos, donde las tradiciones indígenas ancestrales se fusionan con influencias contemporáneas globales, como las corrientes de bienestar holístico y las tendencias espirituales emergentes. En esa medida, los discursos en torno a los enteógenos están moldeados por una variedad de influencias culturales, desde narrativas indígenas ancestrales hasta perspectivas contemporáneas sobre espiritualidad y sanación. En consecuencia, estos discursos no son estáticos, sino que evolucionan y se adaptan a medida que se entrelazan con nuevas influencias y contextos socioculturales. En cuanto a las prácticas, la hibridación cultural se manifiesta en la forma en que se llevan a cabo los rituales y ceremonias relacionados con los enteógenos. Por ejemplo, antiguas ceremonias indígenas pueden integrarse con prácticas modernas de sanación y bienestar, lo que establece un espacio donde lo ancestral y lo contemporáneo convergen para ofrecer experiencias significativas a los participantes.

En esta línea de pensamiento, se encontraron ciertas convergencias con las ideas de Fericgla (1999), quien resaltó la importancia de abordar la complejidad y el estudio de los enteógenos, al tiempo que señaló que la percepción de estos compuestos no es estática, sino que está en constante evolución, puesto que está influenciada por las dinámicas socioculturales contemporáneas. No obstante, existe una discrepancia con respecto a la noción de que estas prácticas se insertan exclusivamente en un “supermercado de símbolos”, donde todo adquiere un valor meramente mercantil en términos de su significado simbólico. Por consiguiente, este enfoque parece sugerir una orientación puramente lucrativa. Empero, la observación empírica revela que aquellos que participan en estos círculos no necesariamente lo hacen por motivaciones económicas. Para muchos, estas prácticas representan una vocación de vida y un servicio altruista hacia los demás, donde la compensación económica es mínima y se limita a cubrir los costos de los materiales o la logística necesaria para llevar a cabo estos rituales.

En ese orden de ideas, los resultados encuentran consonancia con Glockner (2012), quien resaltó la exploración de las dimensiones de trascendencia e inmanencia en el consumo de enteógenos, lo que configura una parte esencial de los estados acrecentados de conciencia. Es decir, su estudio arrojó luces sobre cómo estas sustancias afectan la experiencia humana, al ampliar la comprensión de la conexión que viven los participantes. En esa medida, cuando se reconoce la complejidad de estas experiencias, se puede apreciar la variedad de formas en que los usuarios de estos enteógenos dan sentido a sus encuentros con lo trascendente y lo inmanente. De esta forma, se muestra la complejidad de la percepción y las experiencias asociadas.

Por otro lado, los hallazgos se compaginaron con las ideas de Díaz (2019), al profundizar en la interacción entre el fenómeno místico y el uso de enteógenos. En ese sentido, se evidenció la intrincada relación entre las percepciones individuales y las influencias socioculturales y espirituales. De tal modo, sus resultados enfatizan la idea de que la percepción de los enteógenos no es estática ni universal, sino que está moldeada por una interacción compleja de factores contextuales, lo que se alinea con los resultados de la presente investigación, los cuales sugirieron que la percepción de los enteógenos está arraigada en sistemas de creencias, valores y prácticas culturales específicas. Esto implica que, si bien existe un marco común de concepciones espirituales, las experiencias enteogénicas pueden variar entre diferentes grupos culturales y contextos sociales, lo que refuerza la noción de que la comprensión de estas sustancias debe contextualizarse dentro de un marco cultural más amplio, además de subrayar la importancia de adoptar un enfoque holístico y culturalmente sensible al estudiar los enteógenos.

También se comparten los planteamientos de Marín y Muñoz (2022), al analizar los contextos sociales y las motivaciones subjetivas que impulsan el consumo contemporáneo de enteógenos. De esta manera, se destacó la compleja red de factores socioculturales y psicológicos que influyen en la percepción y las prácticas relacionadas a estos. Al tener en cuenta estos puntos de vista, se profundizó en la comprensión del fenómeno y se reconoció que las experiencias enteogénicas se ven moldeadas por una interacción dinámica entre el individuo y su entorno sociocultural. Asimismo, se convergió con los hallazgos de Petrie (2002), quien denotó la interconexión fundamental entre la experiencia humana con estas sustancias y el entorno cultural en el que se desenvuelven.

En esa medida, la investigación subrayó la necesidad de comprender el papel crucial que desempeña el contexto en la percepción y las prácticas relacionadas con los enteógenos. Por lo tanto, al reconocer esta interrelación, se enriquece la comprensión de cómo las creencias, los valores y las tradiciones culturales moldean la forma en que se perciben y se utilizan los enteógenos en los CEE de Cusco y, por extensión, en otros contextos similares.

Ahora bien, una implicación relevante de estos hallazgos consiste en que desafían las percepciones negativas y estigmatizantes hacia los enteógenos, lo que puso de manifiesto su potencial terapéutico, espiritual y de autoconocimiento cuando se utilizan de manera respetuosa e informada dentro de ciertos contextos culturales y prácticas estructuradas. En ese orden de ideas, se está en desacuerdo con las críticas expresadas por Pilares (2017) sobre la

mercantilización y superficialidad del “turismo místico” en relación con los enteógenos. Aunque el autor proporciona un marco de referencia para comprender el fenómeno de la espiritualidad moderna a través de los enteógenos en Perú y la ciudad de Cusco, su enfoque se ve algo limitado al sugerir que se trata exclusivamente de una práctica con fines lucrativos. Pues, en el contexto estudiado de los CEE en Cusco, no se identificaron indicios de esta problemática denunciada por el autor. Por el contrario, se ha observado una notable demostración de respeto profundo y una conexión arraigada con las tradiciones ancestrales en el enfoque hacia estas sustancias. Estas prácticas encapsulan una riqueza que va más allá de su potencial lucrativo; representan un testimonio vivo de la forma de vida de individuos cuyas existencias están inextricablemente ligadas al uso de enteógenos. Aunque el aspecto económico no se excluye de este proceso, no se considera ni el objetivo primordial ni la fuerza motriz detrás de estas prácticas. Más bien, se concibe como una componente integrador, pero no preponderante de un proceso más amplio y significativo. El cual se centra en la preservación y el homenaje a una sabiduría ancestral, una cosmovisión que se materializa en la relación con la naturaleza, lo divino y lo espiritual.

Aunque las advertencias de Pilares sobre la comercialización indebida de lo místico o la espiritualidad no deben ignorarse; en este caso particular, el uso de enteógenos parece mantenerse arraigado en prácticas y rituales con fines trascendentales, lejos de la parodia y explotación financiera denunciada. No obstante, representa un aspecto para considerar y monitorear continuamente con el fin de evitar posibles desvirtuaciones futuras, ya que, en el contexto moderno, no se puede negar el lucro excesivo y abuso de estas sustancias. Ejemplos de ello incluyen su empleo recreativo sin considerar sus implicaciones éticas o su potencial terapéutico, así como su comercialización irresponsable como productos de consumo sin respetar su contexto cultural o espiritual. Estos ejemplos representan desviaciones peligrosas que socavan la integridad de las prácticas tradicionales y pueden tener consecuencias negativas tanto para los individuos como para las comunidades involucradas. Es esencial destacar y confrontar tales comportamientos para salvaguardar el valor y el propósito legítimo de estas sustancias dentro de un marco de respeto y responsabilidad.

En relación con la primera hipótesis específica, se confirmó que el discurso que rodea a los enteógenos en los CEE de la ciudad de Cusco resulta de una fusión entre elementos tradicionales y modernos, lo cual refleja la dinámica interacción entre la herencia cultural y las influencias contemporáneas en este ámbito. Por ejemplo, en este discurso, se observó la incorporación de elementos contemporáneos, como los analizados por Díaz (2019), quien

exploró la relación entre la mística y los enteógenos en un contexto más amplio de búsqueda de sentido y trascendencia en la sociedad moderna. Además, se destacaron las influencias provenientes de movimientos religiosos como el Santo Daime, investigado por Barnard (2014), que introducen nuevas interpretaciones y prácticas enteogénicas influenciadas por la globalización y el intercambio cultural.

Sin embargo, se presentó cierta discrepancia con los descubrimientos de Lindahl (2016), quien examinó las motivaciones y experiencias del chamanismo y el uso de enteógenos desde la perspectiva de los participantes en ceremonias enteogénicas en los Andes. Aunque este autor profundizó en las dimensiones emocionales, espirituales y existenciales de estas prácticas, su enfoque no se centró específicamente en analizar la construcción discursiva alrededor de los enteógenos y cómo esta fusiona elementos tanto tradicionales como modernos, lo que deja una brecha en la comprensión integral del fenómeno en un contexto específico.

En relación con la segunda hipótesis específica, se constató una amplia diversidad de prácticas llevadas a cabo con los enteógenos en los CEE de la ciudad de Cusco, las cuales abarcan desde rituales enraizados en tradiciones ancestrales hasta la aplicación contemporánea de sesiones terapéuticas. Por consiguiente, esta variedad de enfoques refleja la adaptabilidad de las prácticas enteogénicas a los contextos culturales y las necesidades individuales de los participantes.

Finalmente, este hallazgo se alineó con las conclusiones de Marín y Muñoz (2022), quienes ofrecen una tipología de espacios y motivaciones que van desde los “neochamánicos”, donde se incorporan enteógenos en entornos rurales y ceremonias influenciadas por formas tradicionales, hasta los enfoques terapéuticos, donde se brindan sesiones psicoterapéuticas con un componente psicoespiritual. Como consecuencia, esta diversidad de prácticas resalta la capacidad de los CCE para adaptarse a las necesidades y preferencias de sus participantes, lo que ofrece un abanico de experiencias enteogénicas que van más allá de los confines de las tradiciones ancestrales.

Conclusiones

1. En relación con el objetivo general de la investigación, se consultó que la percepción sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual de Cusco abarcó una amplia gama de perspectivas. Desde una visión tradicional arraigada en el imaginario de las personas, tanto *guías*, *estudiantes* como *participantes* constantes de las ceremonias, los enteógenos se conciben como herramientas con conciencia propia y un poder “sagrado” que sirve de puente entre el mundo material el espiritual, hasta interpretaciones más contemporáneas que los perciben como catalizadores para la autoexploración, el crecimiento personal y la expansión de la conciencia por medio de un enfoque holístico. Sumado a ello, se apreció, en líneas generales, una orientación hacia el proceso de desmitificación y desestigmatización de estas plantas, lo que sugiere una mayor apertura hacia la comprensión y aceptación de los enteógenos, así como la voluntad de explorar sus posibles beneficios. Este fenómeno representa un cambio significativo en las dinámicas culturales, donde la percepción de estas plantas está siendo reformulada por la iniciativa de los miembros involucrados en estos CEE.
2. Sobre el primero objetivo específico, el análisis del discurso reveló que en los CEE de Cusco se desarrolla una narrativa dinámica en torno a los enteógenos, la cual fusiona elementos tradicionales y modernos. A partir de ello, se ha erigido un relato que legitima el uso de enteógenos mediante esta convergencia. Esta narrativa no solo procura enfatizar los aspectos espirituales y terapéuticos de los enteógenos, sino que también busca integrarlos en un marco más amplio de comprensión académica y filosófica. Asimismo, la exploración de estados ampliados de conciencia emerge como un medio para la búsqueda individual de autodescubrimiento, sanación emocional y conexión espiritual. Se podría señalar que esta práctica fomenta una apreciación más íntima y profunda de la complejidad humana, en línea con la búsqueda de comprender las dimensiones culturales y existenciales de la experiencia humana para materializarlo en narrativas que se difunden por los miembros de estos círculos. Añadido a ello, se resaltaron los esfuerzos por promover una visión más holística y respetuosa de estas sustancias dentro y fuera de los CEE. De esta manera, se refleja así una síntesis única entre saberes ancestrales, conocimiento científico y búsqueda espiritual en la sociedad contemporánea, lo que contribuye a la evolución de la conciencia y el bienestar integral de los individuos y comunidades.

3. Con respecto al segundo objetivo específico, se describieron prácticas y enfoques diversos llevados a cabo con enteógenos en los CEE de Cusco, los cuales evidencian una diversidad de enfoques y técnicas empleados desde rituales fundamentados en tradiciones andinas y amazónicas, que implican un proceso desarrollado en fases, tanto para la ayahuasca y el San Pedro (que fueron los enteógenos más relevantes para la investigación), hasta modalidades más adaptadas al enfoque netamente terapéutico. Sin embargo, en estas prácticas en general, se subrayó la importancia atribuida al contexto y la intención consciente durante las experiencias, así como la implementación de protocolos de seguridad y cuidado emocional. Adicionalmente, se observó una tendencia hacia la profesionalización de los *guías* enteogénicos y la incorporación de prácticas de integración postexperiencia, enfocadas en la reflexión y el procesamiento de los *insights* obtenidos. En conclusión, esto denota el surgimiento de una adaptación dinámica y continua de las prácticas enteogénicas a las necesidades y contextos contemporáneos, en busca de un equilibrio entre la preservación de las tradiciones ancestrales y la innovación espiritual.

En líneas generales, la categoría de percepción, y, por consiguiente, las de discurso y prácticas relacionadas con los enteógenos en los CEE de Cusco, contribuyen de manera significativa al *corpus* de conocimiento contemporáneo sobre este fenómeno. En tal sentido, se enriquece la comprensión de sus diversas dimensiones socioculturales. De esta manera, estas categorías ofrecen una perspectiva amplia y detallada que resalta la complejidad y la riqueza de las prácticas enteogénicas en este contexto específico.

Recomendaciones

1. Como se ha sugerido en varias investigaciones, se concordó y reforzó la idea de que, para mejorar la comprensión de los enteógenos, se recomienda impulsar la colaboración interdisciplinaria entre la antropología, la psicología, la medicina y la filosofía, entre otros campos. En esa medida, la sinergia permitiría un análisis completo y holístico del fenómeno, al abordar diversos aspectos que complementen entre sí. Cuando se integran diferentes perspectivas y metodologías, se puede profundizar en la comprensión de las experiencias individuales y los contextos socioculturales, lo que fortalece así el conocimiento científico y promueve un abordaje más integral de los enteógenos.
2. Se propone llevar a cabo investigaciones específicas que aborden diversos aspectos relacionados con los enteógenos. Al respecto, estos estudios podrían centrarse en los imaginarios espaciales vinculados a las experiencias enteogénicas, así como en las prácticas complementarias que acompañan el uso de enteógenos, como la meditación y el yoga. De igual manera, resulta crucial explorar la nueva concepción de la espiritualidad que surge en estos círculos, especialmente en el contexto de la globalización y los cambios culturales actuales. Finalmente, se recomienda realizar investigaciones que analicen cómo estas prácticas están influyendo en las dinámicas sociales, las identidades culturales y las relaciones comunitarias en la región; asimismo, se recomienda indagar su impacto en el turismo espiritual y el desarrollo económico de la región.
3. Asimismo, se hace esencial la implementación de charlas y debates abiertos al público para discutir abiertamente los mitos y realidades en torno a los enteógenos, así como para explorar sus posibles beneficios y riesgos en un entorno seguro y respetuoso. A pesar del creciente interés en ellos, persiste un nivel significativo de desconocimiento y estigmatización. Por lo tanto, resulta crucial proporcionar información precisa y objetiva acerca de los riesgos y beneficios asociados a su praxis, así como sobre las prácticas culturales y espirituales de las comunidades que los utilizan. En esa medida, se encuentra que este esfuerzo educativo no solo contribuirá a desmitificar y eliminar prejuicios, sino que también fomentará un diálogo informado y respetuoso sobre el tema, al estimular así una comprensión más completa y matizada de los enteógenos y su función en la sociedad contemporánea.
4. Finalmente, se requiere un mayor impulso en la creación de políticas y regulaciones que faciliten el uso legal y ético de enteógenos en entornos terapéuticos y espirituales,

con la debida supervisión médica y protocolos definidos. Como consecuencia, esta medida contribuiría a asegurar la seguridad y el cuidado de aquellos que participan en estas actividades, mientras se salvaguardan y respeten las prácticas culturales y espirituales ligadas al empleo de enteógenos.

Referencias

- Albert-Rodrigo, M. (2021). La sanación desde otro paradigma: neochamanismos y su emergencia global en el caso español. *Saúde Soc*, 30(4), 1-17. doi:DOI 10.1590/S0104-12902021170891
- Alegría, N. S. (04 de Julio de 2020). Chamanes en la red: Mercantilización de la cultura y uso de las redes sociales para proliferar discursos entorno a lo chamánico. Lima, Lima, Perú.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Apud-Peláez, I. (2017). Antropología, psicología y estados alterados de conciencia. Una revisión crítica desde una perspectiva interdisciplinaria. *Revista Cultura y Droga*, 22(24), 34-58. doi:DOI: 10.17151/culdr.2017.22.24.3.
- Argyriadis, K., & De la Torre, R. (2008). Introducción. En K. Argyriacis, R. De la Torre, C. Gutiérrez, & A. Aguilar, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (págs. 11-44). México: ITESO.
- Arráez, M., Calles, J., & Moreno de Tovar, L. (2006). La Hermenéutica: una actividad interpretativa. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, 7(2), 171-181. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n44/n44a02.pdf>
- Asociación Americana de Psiquiatría [AAP]. (2014). *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM5*. AAP.
- Astvaldsson, A. (2004). El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de Huaca en los Andes. 44, 89-112. Hueso húmero.
- Augé, M., & Colleyn, J. (2016). *Qué es la antropología*. Paidós.
- Barnard, G. (2014). Entheogens in a religious context: The case of Santo Daime religious tradition. *Zygon*, 49(3), 666-684.
- Bauer, B. (2018). *Cuzco antiguo. Tierra natal de los incas* (2da edición ed.). Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas/CBC.
- Bell, C. (2009). *Ritual theory, ritual practice*. New York .
- Blake, W. (1790). *El matrimonio del cielo y del infierno*.

- Botero, L. (2016). *Apus, Wakas y Cerros. Una aproximación a la geografía sagrada en los Andes*. Obtenido de https://www.academia.edu/50406506/APUS_WAKAS_Y_CERROS_UNA_APROXIMACION_A_LA_GEOGRAFIA_SAGRADA_EN_LOS_ANDES
- Botticelli, S. (2011). Prácticas discursivas. El abordaje del discurso en el pensamiento de Michel Foucault. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 111-126.
- Caicedo, A. (2007). Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Nómadas (Col)*(26), 114-127.
- Caicedo, A. (2009). Nuevos chamanismos Nueva Era. *Universitas Humanística*(68), 15-32.
- Calavia, O. (2014). Teorías, Actores y Redes de la Ayahuasca. *Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis*, 7-40. doi:10.5007/2175-8034.2014v16n1p7.
- Calisto, N., Bacci, M., Predebon, L., & Bruno, G. (2022). Efectos performativos en prácticas y discursos sobre sustancias psicoactivas en Uruguay. *Revista Cultura y Droga*, 27(33), 141-162. doi:<https://doi.org/10.17151/culdr.2022.27.33.7>
- Camacho, B. (2008). *Metodología de la investigación científica: Un camino fácil de recorrer para todos*. Colombia: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Cámara Nacional Forestal (CNF). (s.f.). Cusco. Obtenido de <https://www.cnf.org.pe/Sedes/Cusco/Cusco.html>
- Carrasco, S. (2006). *Metodología de la investigación científica. Pautas para diseñar y elaborar el proyecto de investigación*. Editorial San Marcos E I R LTDA.
- Dávila, G. (2006). El razonamiento inductivo y deductivo dentro del proceso investigativo en ciencias experimentales y. *Laurus*, 12(Ext), 180-205.
- Díaz, E. (2002). Nueva Era: una religión para la polis moderna. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, 68, 44-49.
- Díaz, R. (2019). *Mística y enteógenos: Una aproximación a la relación entre el fenómeno místico y las drogas enteógenas [Tesis de licenciatura, Universidad de Chile]*. Obtenido de <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/195546>
- Durán, L. (2023). Cuatro anotaciones sobre los estudios de la performance. *Escena, revista de las artes*, 91-120.

- Eliade, M. (2009). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Feldman, L. (2006). *El cactus san pedro: su función y significado en Chavín de Huántar y la tradición religiosa de los andes centrales [Tesis de maestría]*. Obtenido de <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/2346>
- Feldman, L. (2011). *Coca y wachuma: sus prácticas y significados en la cultura andina y en Lima [Tesis doctoral]*. Obtenido de <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/2746>
- Fericgla, J. (1998). *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Fericgla, J. (1999). El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural. *Maguaré, 14*, 239-263.
- Flores, A., Marino, M., & Rivas, H. (2023). Ayahuasca: significados entre la historia, la medicina y la cultura. *Revista de Investigación Apuntes Universitarios, 13*(1), 365–379. doi:<https://doi.org/10.17162/au.v13i1.1333>
- Franco, J., Lee, C., Vue, K., Bozonelos, D., Omae, M., & Cauchon, S. (2024). Unidades de Observación y Unidades de Análisis. En J. Franco, *Introduction to Political Science Research Methods* (págs. 80-81). United States: LibreTexts.
- Furst, P. (1980). *Alucinógenos y cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Galinier, J., & Molinié, A. (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Ecuador: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- García, F. (2009). Construcción del discurso social. *Prisma Social Revista de Ciencias Sociales, 2*, 1-4.
- García, N. (1989). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gareis, I. (2004). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, 18*(35), 262-282.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Editorial Gedisa, S.A.

- Geist, I. (2002). *Antropología del ritual. Victor Turner*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad*. España: Alianza Editorial.
- Glockner, J. (2012). Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e inmanencia en el uso de enteógenos. *Cuicuilco*(53), 283-300.
- Glockner, J. (2012). Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e inmanencia en el uso de enteógenos. *Cuicuilco*, 19(5).
- Gobierno Municipal del Cusco. (2016). Plan de prevención y reducción del riesgo de desastres del Cusco al 2021. Obtenido de chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.cusco.gob.pe/wp-content/uploads/2017/10/PPRRD-CUSCO-FINAL-V20.pdf
- Gobierno Municipal del Cusco. (2018). *Tomo I. Actualización. Plan Maestro Centro Histórico del Cusco 2018-2028*. Obtenido de https://cusco.gob.pe/miscelanea/actualizacion-plan-maestro-centro-historico-cusco-2018-2028/
- Gobierno Regional del Cusco. (2021). *Análisis de la situación de salud Cusco 2021*. Obtenido de http://www.diresacusco.gob.pe/asis-2021.pdf
- Goddard, C., & Wierzbicka, A. (2000). Discurso y cultura. En T. Van Dijk, *El discurso como interacción social* (págs. 331-365). España: Editorial Gedisa S.A.
- Gómez, P. (2000). Cultural globalization, ethnicity, and sense of life. *Gazeta de Antropología*, N° 16, 1-10.
- Gómez, P. (2002). El ritual como forma de adoctrinamiento. *Gazera de Antropología*. Obtenido de http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3141#:~:text=Los%20ritos%20vehiculan%20los%20grandes,de%20fondo%20en%20su%20estructura.
- Graef, C. (2006). La New Age propuesta de una espiritualidad global. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*.
- Grebe, M. (1994). El discurso como testimonio cultural y socia. *Lenguas modernas*(21), 5-17.
- Grof, S. (2010). Breve historia de la psicología transpersonal. *Journal of Transpersonal Research*, 2, 125-136.

- Hamui, S. (2011). El ritual como performance. *Enunciación*, 16(1), 16-30.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder.
- Hendrick, E. (2019). *Estudio fenomenológico de experiencias psiquedélicas de personas que han participado en sesiones de terapia con ayahuasca. Tesis de licenciatura*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima-Perú.
- Hernández, R. (2014). *Metodología de la investigación*. México: Mc Graw Hill / Interamericana editores.
- Herrero, S. (2016). Formalización del concepto de salud a través de la lógica: impacto del lenguaje formal en las ciencias de la salud. *Ene Revista de Enfermería*, 10(02).
Obtenido de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1988-348X2016000200006&lng=es&tlng=es
- Howe, L. (2000). Risk, Ritual and Performance. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(1), 63-79.
- Iglesias-Osores, S. (2020). Norma editorial: ¿es adecuado no citar los artículos de más de cinco años de antigüedad? *FEM: Revista de la Fundación Educación Médica*, 23(5).
- Instituto de Salud Pública de Chile. (2023). *Bebida Ayahuasca*. Obtenido de <https://www.ispch.cl/wp-content/uploads/2023/03/Ayahuasca-21022023A.pdf>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]. (2001). *Conociendo Cusco*. Obtenido de chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0426/Libro.pdf
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]. (2018a). *Cusco. Resultados definitivos. Tomo I*. Obtenido de chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1559/08TOMO_01.pdf
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]. (2018b). *Cusco. Resultados definitivos. Tomo II*. Obtenido de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1559/

- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]. (2018c). *Cusco.Resultados definitivos.Tomo III*. Obtenido de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1559/
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]. (2018d). *Cusco. Resultados definitivos. Tomo IV*. Obtenido de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1559/
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]. (2018e). *Cusco.Resultados definitivos.Tomo V*. Obtenido de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1559/
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]. (2018f). *Cusco.Resultados definitivos. Tomo VI*. Obtenido de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1559/
- James, W. (2009). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. The University of Adelaide Library.
- Kraft, T. (s.f.). *Sanación Interior*. s/e.
- Krmpotic, C. (2016). La espiritualidad como dimensión de la calidad de vida. Exploraciones conceptuales de una investigación en curso. *Scripta Ethnologica*, 38, 105-120.
- Leach, E. (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, España: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- Levin, J. (2022). New Age Healing: Origins, Definitions, and Implications for Religion and Medicine. *Religions*, 13(9).
- Lindahl, R. (2016). *Healing, knowledge and transcendental experiences of unity. Motivations and experiences of shamanism and entheogens in the Andes*. Universidad de Umeå.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Lopera, J., Ramírez, C., Zuluaga, M., & Ortiz, J. (2010). El método analítico como método natural. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 25(1).
- López, S. (2003). *Los enteógenos y la ciencia / Entheogens and Science*. Obtenido de <https://docta.ucm.es/bitstreams/d0523366-5d94-4354-9495-d9b44667e19b/download>

- López, S. (2003). *Los enteógenos y la ciencia / Entheogens and Science*.
- Luna, L. (2011). Indigenous and mestizo use of ayahuasca An overview. *The Ethnopharmacology of Ayahuasca*, 1-21. doi:ISBN: 978-81-7895-526-1
- Luna, L., & Amaringo, P. (1986). *Vegatalismo. Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm.
- Lyttle, T., Goldstein, D., & Gartz, J. (1996). Bufo Toads and Bufotenine: Fact and Fiction Surrounding an Alleged Psychedelic. *Journal of Psychoactive Drugs*, 28(3), 267-290.
- Machaca, J. (2013). Fundación de Cusco. Obtenido de <https://es.scribd.com/document/163713961/Fundacion-de-Cusco>
- Mackenna, D., Callaway, J., & Grob, C. (1998). The Scientific Investigation of Ayahuasca: A Review of Past and Current Research. *The Heffter Review of Psychedelic Research*, 1, 65-76.
- Manzano, V. (2005). *Introducción al análisis del discurso*. Obtenido de <https://personal.us.es/vmanzano/docencia/metodos/discurso.pdf>
- Marín, A., & Muñoz, D. (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. doi:<https://doi.org/10.17151/culdr.2022.27.33.4>
- Martínez, L., Martínez, G., Gallego, D., Vallejo, E., Lopera, J., Vargas, N., & Molina, J. (2014). Uso de terapias alternativas, desafío actual en el manejo del dolor. *Rev Soc Esp*, 21(6), 338-344.
- Martínez, R. (2009). El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica. *Cuicuilco*, 198-220.
- Matos, D. (2015). *Elementos que poseen las ciudades de Arequipa, Cusco y Puno como destino turístico internacional. Tesis de licenciatura*. Universidad Nacional de Trujillo.
- Mayorga, R. (1983). Discurso y constitución de lo social: El enfoque lingüístico de Laclau. *Estudios Sociológicos*, 1(3), 555-575.
- Mendes, G., & Henriques, G. (2015). Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazonia. *Amazôn. Rev. Antropol. (Online)*, 7(1), 10-27.

- Milanovitch, A. (2021). *Ruta Madre. Tras el circuito y materialidad de la Ayahuasca en Iquitos. Tesis de maestría*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Escuela de Posgrado, Lima-Perú.
- Ministerio de Comercio Exterior y Turismo. (2023). Cusco. Reporte Regional de Turismo .
- Ministerio de Cultura. (s.f.). *Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios: Shipibo-Konibo*. Obtenido de <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/shipibo-konibo>
- Ministerio del Ambiente. (2013). “*El San Pedro*” o “*Achuma*”. *El género Echinopsis, Taxonomía, distribución y comercio. Informe de la Autoridad Científica CITES Perú*. Obtenido de <https://www.minam.gob.pe/diversidadbiologica/wp-content/uploads/sites/21/2014/02/El-San-Pedro-o-Achuma-g%C3%A9nero-Echinopsis.-Taxonom%C3%ADa-disribuci%C3%B3n-y-Comercio.pdf>
- Municipalidad del Cusco. (s.f.). *Plan Maestro del Centro Histórico del Cusco*. Obtenido de <https://cusco.gob.pe/plan-maestro-del-centro-historico/>
- Municipalidad Provincial del Cusco. (2015). *Plan de Desarrollo Urbano Cusco al 2023*. Obtenido de <https://cusco.gob.pe/plan-de-desarrollo-urbano-del-cusco-2013-2023/>
- Neisser, P. (2010). Book Reviews: Going to Extremes: How Like Minds Unite and Divide. *Political Psychology*, 482-489.
- Nohlen, D. (2020). El método comparativo. En H. Sánchez, *Antologías para el estudio y la enseñanza de la ciencia política. Volumen III: La metodología de la ciencia política* (págs. 41-57). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ocampo, R. A. (2014). Prácticas discursivas sobre agencia política de jóvenes en contextos de vulnerabilidad y violencia, en la Institución Educativa Instituto Manizales de la comuna San José. Manizales, Manizales, Colombia. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20140805020810/OcampoC.Ricardo2014.pdf>
- Ott, J. (2018). *Pharmacotheon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales*. España: La Liebre de Marzo S.L.
- Otto, R. (1996). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial.
- Peplo, F. (2014). *El concepto de performance según Erving Goffman y Judith Butler*. Argentina: Centro de Estudios Avanzados.

- Petrie, S. (2002). Antropología y alucinógenos. El cruce de los discursos . *Anthropologica*, 20(20), 267-290.
- Phelan, P. (2005). *Unmarked. The politics of performance*. New York, United States: Taylor & Francis Group.
- Pilares, R. (2017). *Turismo místico. Parodia o trascendencia*. Cusco, Perú: RCQ Editorial & Atoq Editores.
- Pinto, A. (2016). "Abuelo San Pedro": Entre lo dionisiaco y apolíneo. *La búsqueda moderna de la iniciación [Tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés]*. Obtenido de https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2016/06/Pinto_San_Perdro_Busqueda_Moderna_de_la_Iniciacion_Tesis_UMSA_2016.pdf
- Polia, M. (1996). "Despierta, remedio, cura...": Remedios adivinos y médicos del Ande. Tomo I. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *Más allá de la Vía Láctea. Imaginería Alucinatoria de los indios Tukano*. UCLA Latin American Center Publications.
- Restrepo, E. (2016). *Escuelas clásicas del pensamiento antropológico*. mpresiones Gráficas.
- Rodriguez, M. (2016). Performance en Antropología: contexto de surgimiento, apropiaciones y aplicación. *Revista de la Escuela de Antropología vol. XX, Facultad de Humanidades y Artes, UNR*.
- Rojas, D. (2014). Ayahuasca: el encuentro de dos paradigmas. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 40-47.
- Rojas, N. (2020). *Chamanes en la red: Mercantilización de la cultura y uso de las redes sociales para proliferar discursos entorno a lo chamánico. Tesis de bachillerato*. Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.
- Rostowrowski, M. (2006). *Historia del Tahuantinsuyo*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rubio, M. (2005). El análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuesta analítica de Jesús Ibáñez. *Avá. Revista de Antropología*(7), 1-25.
- Ruck, C., Bigwood, J., Staples, D., Ott, J., & Wasson, R. (1979). Entheogens. *Journal of Psychedelic Drugs*, 11(1-2), 145-146.
doi:<https://doi.org/10.1080/02791072.1979.10472098>

- Samorini, G., Hofmann, A., Escobedo, A., Ott, J., Obiols i Llandrich, J., Camí, J., . . . Fericgla, J. (1999). Prólogo. En *Los enteógenos y la ciencia. Nuevas portaciones científicas al estudio de las drogas* (págs. 9-14). España: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- Schechner, R. (2013). *Performance studies: an introduction*. Routledge.
- Schultes, R., & Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scuro, J. (2018). (Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. *Horizontes antropológicos*, 259-288.
- SENAMHI. (2020). *Promedio de temperatura normal para CUSCO*. Obtenido de <https://www.senamhi.gob.pe/?p=pronostico-detalle&dp=08&localidad=0019>
- Shirky, C. (2008). *Here comes everybody. The power of organizing without organizations*. United States: Great Britain by Clays.
- Sonnentag, S., & Frese, M. (2002). Performance concepts and performance theory. En S. Sonnentag, *Psychological Management of Individual Performance* (págs. 3-25). John Wiley & Sons.
- Sy, A. (2016). Ética en el trabajo de campo: Una reflexión desde la experiencia etnográfica. *Revista de Antropología Experimental*, 23(16), 353-363. Obtenido de <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
- Tacey, D. (2005). *The spirituality revolution. The emergence of contemporary spirituality*. United States: Taylor & Francis e-Library.
- Tangarife, H., Seballos, L., & Rodríguez, J. (2018). Chamanismo, enteógenos y arte contemporáneo. *Cultura y Droga*, 23(25), 106-136.
- Teisenhoffer, V. (2008). De la "Nebulosa místico-esotérica" al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el New Age y los nuevos movimientos. En K. Argyriacelis, R. De la Torre, C. Gutiérrez, & A. Aguilar, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (págs. 45-72). México: ITESO.
- Turner, V. (2002). *Antropología del Ritual*. México D.F.
- Turner, V. (2013). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. México: Siglo XXI Editores, S.A.

- Turner, V., & Turner, E. (1985). The Anthropology of Performance. En *On the Edge of the Bush Anthropology as Experience* (págs. 177-204). Tuscon, United States: The University of Arizona.
- Tylor, D., & Fuentes, M. (2011). Introducción. Performance, teoría y práctica. En *Estudios Avanzados de Performance* (págs. 7-49). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ugarte, A. (2014). Las etnias amazónicas del departamento del Cusco. *Lex - Revista de la Facultad De Derecho y Ciencias Políticas*, 11(11), 351-398. doi:<http://dx.doi.org/10.21503/lex.v11i11.15>
- Van Dijk, T. (2000). El discurso como interacción en la sociedad. En T. Van Dijk, *El discurso como interacción social. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria* (págs. 19-66). Barcelona, España: Editorial Gedisa S.A.
- Vargas, L. (1994). Sobre el concepto de percepción. *Alteridades*, 4(8), 47-53.
- Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.
- Vélez, A., & Pérez, A. (2004). Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia. *Adicciones Revista Versión Online*, 16(4). Obtenido de <https://www.adicciones.es/index.php/adicciones/article/view/397/397>
- Vergara, T. (1961). *Tahuantinsuyo: El mundo de los incas*. Obtenido de <https://es.slideshare.net/RafaelMoreno6/tahuantinsuyo-el-mundo-de-los-incas>
- Vitry, C. (2007). Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad Inka en el nevado de Chañi, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 12(2), 69-84.
- Wilde, G., & Schamber, P. (2006). Introducción: Refundaciones etnográficas. En *Simbolismo, Ritual y Performance* (págs. 13-39).
- Yabar, Y., & Dueñas, R. (s.f.). *Historia del Valle del Cusco*. Obtenido de <https://es.scribd.com/document/109020644/Historia-Del-Valle-Del-Cusco>
- Yáñez-Duamante, C. (2020). Saberes insurgentes para cosmoexistir y emancipar la colonialidad. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(9), 42-54.

Anexos

Anexo 1. Registro de colaboradores entrevistados

Relación de colaboradores entrevistados							
Círculo de exploración espiritual	Categoría del entrevistado	Iniciales	Nacionalidad	Sexo	Edad	Formación académica	Ocupación actual
Apukuna	<i>Guía</i>	R.C.C.D.	Peruana	Masculino	41	Guía oficial de turismo	Terapeuta andino-amazónico
		C.C.D.	Peruana	Masculino	48	Ingeniero químico con estudios de Posgrado	Terapeuta andino-amazónico
	<i>Estudiante</i>	J.P.W.D.B.	Peruana	Masculino	28	Visitador médico	Sound healer
		A.M.G.	Peruana	Masculino	40	Músico profesional	Docente de música
		B.F.C.F.	Peruana	Masculino	30	Bachiller en turismo	Guía de turismo
		F.S.	Argentina	Masculino	32	Estudiante de turismo	Músico, terapeuta y estudiante de las cosmovisiones de diferentes culturas
		J.G.M.L.	Peruana	Masculino	26	Guía oficial de turismo	Estudiante en proceso de obtención de licenciatura
		J.I.P.	Peruana	Masculino	27	Estudiante de turismo	Estudiante

		J.G.	Estadounidense - española	Masculino	64	Secundaria	Pensionista retirado
		P.G.	Estadounidense	Femenino	53	High School	Organizadora de eventos
		R.T.R.	Peruana	Masculino	53	Superior incompleto: Educación Física	Joyero
		P.S.C.C.	Peruana	Masculino	32	Estudiante de ingeniería de minas	Estudiante, terapeuta y practicante de la espiritualidad andina
	<i>Participante</i>	G.P.P.F.	Peruana	Masculino	22	Estudiante de psicología	Estudiante
		A.A.	Rusa	Femenino	33	Economista	Terapeuta
		A.G.A.	Peruana - española	Masculino	53	Ingeniero superior	Profesor de liderazgo en escuelas de negocios
		C.R.O.G.	Peruana	Masculino	38	Egresado de ciencias administrativas	Eventos
		A.F.	Estadounidense	Femenino	46	Double major in western political philosophy and communications with a bachelor's degree	CEO of a company
		T.H.	Estadounidense	Masculino	45	College	Yoga teacher and sound practitioner

		J.V.L.	Australiana	Femenino	60	Bachelors in communications/ creative Writing	Carer (assisting disabled or elderly people) and horticulturist
		S.C.T.	Australiana	Masculino	63	Technical production of Drama making theatre or film	Self-employed and semi-retired on his farm
		C.M.P.C.	Peruana	Femenino	27	Superior universitaria	Trabajadora independiente
		R.P.	Peruana	Masculino	37	Gastronomía	Asesor gastronómico
		L.G.M.L.	Peruana	Femenino	28	Bachiller técnico en turismo	Estudiante
		F.C.F.	Peruana	Masculino	38	Músico profesional	Estudiante de doctorado
CEEA	<i>Guía</i>	D.H.P.M.	Peruana	Masculino	47	Antropólogo	Antropólogo
		S.B.G.	Peruana	Femenino	49	Antropóloga	Teatro
	<i>Participante</i>	H.S.T.	Peruana	Masculino	48	Historiador	Historiador
		I.J.M.	Peruana	Femenino	48	Comunicadora social	Instructora de yoga
CEEB	<i>Guía</i>	M.E.G.C.	Peruana	Femenino	54	Profesora	Psicopedagoga, biopsicoterapeuta, astróloga, chamana
	<i>Estudiante</i>	A.R.P.L.M.	Peruana	Femenino	30	Fotógrafa profesional	Fotógrafa profesional
		A.S.C.G.	Peruana	Masculino	26	Egresado de producción musical	Producción musical

		M.C.G.	Peruana	Femenino	30	Diseño de modas	Estudiante de diseño de modas
		S.A.M.	Peruana	Femenino	40	Traducción e Interpretación Educación Inicial incompleta	Trabajadora parcial como docente de inglés y terapeuta
	<i>Participante</i>	A.A.M.	Peruana	Masculino	44	Químico metalurgista	-
		D.A.T.O.	Peruana	Femenino	55	Abogada	Abogada
		D.A.C.A.	Peruana	Masculino	48	Paramédico	Dedicado a bienes y raíces
		G.C.G.	Peruana	Femenino	33	Comunicadora social	Comunicadora social
		M.I.S.C.	Peruana	Femenino	33	Odontóloga	Odontóloga
		M.J.A.U.	Peruana	Masculino	35	Administrador	Administrador
		M.Y.F.A.	Peruana	Femenino	29	Licenciada en educación inicial	Docente de inicial
		P.E.T.G.	Peruana	Masculino	29	Abogado	Abogado
		P.S.	Peruana	Femenino	59	Gestión financiera	Empresaria
S.P.W.S.	Peruana	Femenino	32	Administradora	Emprendedora		

Anexo 2. Guía de entrevista a los guías de los círculos de exploración espiritual



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA

“PERCEPCIÓN SOBRE LOS ENTEÓGENOS EN LOS CÍRCULOS DE
EXPLORACIÓN ESPIRITUAL DE LA CIUDAD DE CUSCO, 2024”

GUÍA DE ENTREVISTA

ENTREVISTA A LOS *GUÍAS* DE LOS CÍRCULOS DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL

Nº _____

ASPECTOS GENERALES

Fecha:

Hora:

Lugar:

Entrevistador:

Forma de registro:

Círculo de exploración espiritual:

Entrevistado:

- Nombre:
- Edad:
- Sexo:
- Formación académica:
- Ocupación actual:
- Nacionalidad:

ASPECTOS PRELIMINARES

Objetivo: identificar y describir características generales del *guía* y el círculo de exploración espiritual.

PERFIL DE *GUÍA* DEL CÍRCULO DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL

1. ¿Cómo y cuándo fue tu primer acercamiento a las plantas maestras? ¿Cómo las conociste?
¿Podrías compartir algo de tu experiencia?

CÍRCULO DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL

2. ¿Cómo y cuándo se originó el círculo/grupo?
3. ¿Cómo se organizan dentro del círculo/grupo? ¿Qué funciones cumple cada integrante?
4. ¿Cómo son las personas que suelen participar en las ceremonias en el círculo/grupo?
5. ¿Qué recursos o apoyos son importantes para el funcionamiento del círculo?
6. ¿Tienes alguna página web o blog en redes sociales?

PRIMER OBJETIVO

Objetivo: analizar el discurso que se construye sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual.

CATEGORÍA: ELEMENTOS TRADICIONALES

7. ¿Conoces sobre el uso ancestral de las plantas maestras?
8. ¿Qué son las plantas maestras para ti?, ¿cómo las concibes?
9. ¿Cuáles son las diferencias entre las plantas maestras que conoces? Por ejemplo, ¿cuál es la diferencia del espíritu de San Pedro al de la ayahuasca, entre otras?

CATEGORÍA: ELEMENTOS MODERNOS

10. ¿Qué son las plantas maestras para ti?
11. Para ti, ¿qué es la espiritualidad?
12. ¿Cómo describirías la conexión espiritual que experimentas durante las sesiones con plantas maestras?
13. ¿Crees que las plantas maestras pueden ayudar a la gente a sentirse mejor emocional y mentalmente?, ¿de qué forma se da esto?

CATEGORÍA: MEDIOS DE DIFUSIÓN

14. ¿Cómo se comparten las prácticas del círculo/grupo con otras personas?
15. ¿Utilizas la tecnología y las redes sociales para difundir información sobre tus prácticas con plantas maestras?

SEGUNDO OBJETIVO

Objetivo: describir las prácticas realizadas con los enteógenos en los círculos de exploración espiritual.

CATEGORÍA: RITUALES CON ENTEÓGENOS

16. ¿Cómo obtienes la planta maestra para prepararla o la compra preparada?
17. (Si se elabora) ¿cómo es la preparación de la planta antes de la ceremonia?
18. ¿Realizas alguna preparación personal antes de realizar la ceremonia con la planta maestra?
19. ¿Cómo está estructurada cada ceremonia?, ¿en qué consiste?
20. ¿Se realiza alguna actividad posterior a la ceremonia?
21. ¿Qué objetos o elementos especiales se necesitan en las ceremonias con las plantas maestras (instrumentos, altares, entre otros)?
22. ¿Por qué son importantes estos elementos en las ceremonias?

CATEGORÍA: SESIONES TERAPÉUTICAS

23. ¿Cómo entiendes a las afecciones, enfermedades o problemas de las personas que vienen tratarse?
24. ¿Cómo ayudas a las personas a entender y procesar sus experiencias con las plantas durante y después de las sesiones?
25. ¿Qué te han enseñado las plantas maestras?, ¿produjeron cambios en tu vida?, ¿cuáles?

Anexo 3. Guía de entrevista a los estudiantes de los círculos de exploración espiritual



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA

“PERCEPCIÓN SOBRE LOS ENTEÓGENOS EN LOS CÍRCULOS DE EXPLORACIÓN
ESPIRITUAL DE LA CIUDAD DE CUSCO, 2024”

GUÍA DE ENTREVISTA

ENTREVISTA A LOS *ESTUDIANTES* DE LOS CÍRCULOS DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL

Nº _____

ASPECTOS GENERALES

Fecha:

Hora:

Lugar:

Entrevistador:

Forma de registro:

Círculo de exploración espiritual:

Entrevistado:

- Nombre:
- Edad:
- Sexo:
- Formación académica:
- Ocupación actual:
- Nacionalidad:

ASPECTOS PRELIMINARES

Objetivo: Identificar y describir características generales del *estudiante* del círculo de exploración espiritual.

PERFIL DEL *ESTUDIANTE* DE UN CÍRCULO DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL

1. ¿Cómo y cuándo fue tu primer acercamiento a las plantas maestras?, ¿cómo las conociste?
2. ¿Tenías experiencia previa en prácticas espirituales, meditación u otras formas de búsqueda interior?
3. ¿Cuáles fueron tus expectativas antes de participar en este círculo?
4. ¿Ahora qué te motiva a seguir participando en este círculo?
5. ¿Cómo defines tu participación en el círculo?

PRIMER OBJETIVO

Objetivo: analizar el discurso que se construye sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual.

CATEGORÍA: ELEMENTOS TRADICIONALES

6. ¿Consideras un factor importante la realización de ceremonias con plantas sagradas en Cusco?
¿Por qué?
7. ¿Conoces algo sobre el uso ancestral de las plantas maestras?

CATEGORÍA: ELEMENTOS MODERNOS

8. ¿Crees que las plantas maestras pueden ayudar a la gente a sentirse mejor emocional y mentalmente?, ¿de qué forma?
9. ¿A ti cómo te ayudaron las plantas maestras, es decir, alguna afección, problema o enfermedad?, ¿podrías compartir tu experiencia?
10. ¿Qué son las plantas maestras para ti?
11. ¿Qué entiendes por espiritualidad?
12. ¿Qué tipo de conexiones o revelaciones espirituales suelen surgir en las ceremonias con plantas maestras?
13. ¿Cómo ha afectado esta experiencia a tu práctica espiritual o a tu comprensión del mundo?
14. ¿Has observado un crecimiento personal o bienestar desde que empezaste con las plantas maestras?

CATEGORÍA: MEDIOS DE DIFUSIÓN

15. ¿Cómo fue te integraste al círculo?, ¿alguien te habló sobre este?, ¿por qué medio te enteraste?
16. ¿Les cuentas a otras personas sobre el círculo? Si fuera así, ¿de qué manera lo haces (directo, redes sociales, entre otros)?

SEGUNDO OBJETIVO

Objetivo: describir las prácticas realizadas con los enteógenos en los círculos de exploración espiritual.

CATEGORÍA: RITUALES CON ENTEÓGENOS

17. ¿Hay una secuencia que se siga siempre en la ceremonia?
18. ¿Cuál es tu rol o función dentro de la ceremonia?
19. ¿Qué objetos o elementos especiales se necesitan en las ceremonias con las plantas maestras (instrumentos, altares, entre otros)?
20. ¿Cómo aprendiste sobre el uso de estos elementos?, ¿tenías algún conocimiento previo?

CATEGORÍA: SESIONES TERAPÉUTICAS

21. ¿Cómo atiendes las afecciones, enfermedades o problemas de las personas que vienen tratarse?
¿Qué crees que son?
22. ¿Qué opinas sobre el uso terapéutico de las plantas maestras?
23. ¿Qué te han enseñado las plantas maestras?, ¿produjeron cambios en tu vida?, ¿cuáles?

Anexo 4. Guía de entrevista a los participantes en los rituales con enteógenos en los círculos de exploración espiritual



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA

“PERCEPCIÓN SOBRE LOS ENTEÓGENOS EN LOS CÍRCULOS DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL DE LA CIUDAD DE CUSCO, 2024”

GUÍA DE ENTREVISTA

ENTREVISTA A *PARTICIPANTES* DE LOS CÍRCULOS DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL

Nº _____

ASPECTOS GENERALES

Fecha:

Hora:

Lugar:

Entrevistador:

Forma de registro:

Entrevistado:

- Nombre:
- Edad:
- Sexo:
- Formación académica:
- Ocupación actual:
- Nacionalidad:

Círculo de exploración espiritual:

ASPECTOS PRELIMINARES

Objetivo: identificar y describir características generales del *participante* del círculo de exploración espiritual.

PERFIL DEL *PARTICIPANTE* DE UN CÍRCULO DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL

1. ¿Cuáles fueron tus motivaciones antes de participar en las ceremonias con plantas maestras en este círculo?
2. ¿Ahora qué te motiva a seguir participando en ceremonias con plantas maestras en este círculo?
3. ¿Tenías experiencia previa con las plantas maestras o prácticas espirituales similares?

PRIMER OBJETIVO

Objetivo: analizar el discurso que se construye sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual.

CATEGORÍA: ELEMENTOS TRADICIONALES

4. ¿Consideras un factor importante la realización de ceremonias con plantas sagradas en Cusco?
¿Por qué?
5. ¿Qué sabes sobre la ancestralidad de los enteógenos?

CATEGORÍA: ELEMENTOS MODERNOS

6. Desde tu experiencia personal, ¿las plantas maestras te ayudaron en alguna afección, problema o enfermedad?, ¿podrías compartirla?
7. ¿Puedes describir alguna experiencia espiritual significativa que hayas tenido durante una ceremonia con plantas maestras?
8. ¿Cómo ha afectado esta experiencia a tu práctica espiritual o a tu comprensión del mundo?
9. ¿Has observado un crecimiento personal o bienestar desde que te has encaminado con las plantas maestras?

CATEGORÍA: MEDIOS DE DIFUSIÓN

10. ¿Cómo fue que te enteraste sobre las ceremonias con el círculo (alguien te contó, a través de redes sociales, otra forma)?
11. ¿Recomiendas a otras personas las ceremonias con este círculo? Si fuera así, ¿de qué manera lo haces (oral, redes sociales, entre otros)?
12. De manera general, ¿cómo crees que influyen las redes sociales y otras plataformas en cómo se perciben las plantas maestras y las prácticas espirituales relacionadas?

SEGUNDO OBJETIVO

Objetivo: describir las prácticas realizadas con los enteógenos en los círculos de exploración espiritual.

CATEGORÍA: RITUALES CON ENTEÓGENOS

13. ¿Podrías describirme una ceremonia con las plantas maestras con las que tuviste experiencia?
14. ¿Has observado elementos importantes en las ceremonias, como instrumentos, altares, entre otros?, ¿podrías describirlos?

CATEGORÍA: SESIONES TERAPÉUTICAS

15. ¿Existe un cambio en tu entendimiento sobre las afecciones, problemas o enfermedades psicoemocionales después de tu experiencia con las plantas maestras?, ¿has aprendido sobre eso?
16. ¿Cómo fue tu experiencia personal de sanación con las plantas maestras? Por ejemplo, ¿te establecieron algún protocolo cuando hiciste las ceremonias?, ¿podrías describirlo?
17. ¿Qué te han enseñado las plantas maestras?, ¿produjeron cambios en tu vida?, ¿cuáles?
18. ¿Tienes alguna sensación de bienestar después de encaminarte con las plantas maestras?, ¿podrías describirlo?

CATEGORÍA: PRÁCTICAS COMPLEMENTARIAS A LOS RITUALES CON ENTEÓGENOS

19. ¿Incluyes ideas o prácticas modernas en tu manera de concebir sobre la espiritualidad, como prácticas de yoga, meditaciones, entre otras?

Anexo 5. Guía de observación



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA

PERCEPCIÓN SOBRE LOS ENTEÓGENOS EN LOS CÍRCULOS DE
EXPLORACIÓN ESPIRITUAL DE LA CIUDAD DE CUSCO, 2024

GUÍA DE OBSERVACIÓN

ASPECTOS GENERALES

Fecha:

Hora:

Lugar:

Observador:

Círculo de exploración espiritual:

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Objetivo: identificar y describir características generales del círculo de exploración espiritual.

1. Espacio donde se reúne el círculo de exploración espiritual

- 1.1. **Ubicación y entorno:** situación física del espacio y el ambiente que lo rodea (zona urbana, rural o suburbana), así como las características naturales del entorno como paisajes y vegetación.
- 1.2. **Elementos simbólicos y decorativos:** objetos y adornos presentes en el espacio que tienen significados simbólicos o religiosos (imágenes, velas, símbolos sagrados, entre otros).
- 1.3. **Condiciones de comodidad y accesibilidad:** comodidad física de los participantes, así como la accesibilidad para personas con discapacidades o limitaciones de movilidad.
- 1.4. **Clima emocional:** el ambiente emocional del espacio.

2. Características preliminares de la población

- 2.1. **Etnicidad y cultura:** diversidad étnica y cultural dentro del círculo de exploración espiritual, incluyendo diferentes orígenes étnicos, culturales, religiosos, entre otros.
- 2.2. **Indumentaria:** ropa y accesorios que llevan los integrantes y participantes, estilo personal, preferencias estéticas e identidad cultural.

PRIMER OBJETIVO

Objetivo: analizar el discurso que se construye sobre los enteógenos en los círculos de exploración espiritual.

1. **Terminología utilizada y expresiones:** identificar las palabras y expresiones utilizadas para referirse a los enteógenos.
2. **Medios y formas de difusión del discurso:** determinar los medios de transmisión del discurso (comunicación oral en las reuniones del círculo, plataformas en línea, publicaciones impresas, entre otros).

SEGUNDO OBJETIVO

Objetivo: describir las prácticas realizadas con los enteógenos en los círculos de exploración espiritual.

1. **Preparación de los enteógenos:** determinar el tipo de enteógeno y el proceso de preparación para el uso.
2. **Ritual:** describir el proceso ritual para el uso de cada enteógenos (forma de consumo, ambiente y entorno, acompañamiento, roles, jerarquías, pautas e integración).
3. **Normas y directrices:** describir las normas establecidas por el círculo de exploración espiritual en relación con el uso de enteógenos (reglas de comportamiento, precauciones de seguridad, o pautas éticas).
5. **Prácticas de Integración:** determinar la implementación de prácticas para integrar experiencias personales y espirituales y el impacto positivo en el bienestar general del individuo debido a las prácticas de integración.

Anexo 6. Codificación

Grupo de código	Código	Descripción	Enraizamiento
Figuras relacionadas con los enteógenos	Concepción de tradiciones enteógenas	Concepción sobre estas tradiciones narradas por los <i>guías, estudiantes y participantes</i> .	22
Conocimientos de los enteógenos	Concepción general de enteógenos	Concepción sobre los enteógenos en términos de sus propiedades, usos, efectos y significados.	70
	Concepción del San Pedro	Percepción del San Pedro desde tradiciones espirituales y terapéuticas, hasta experiencias personales y significados culturales.	45
	Concepción de la ayahuasca	Percepción de la Ayahuasca desde tradiciones espirituales y terapéuticas, a experiencias personales y significados culturales.	65
	Concepción de otros enteógenos	Concepción de otros enteógenos usados durante las prácticas rituales.	21
Enfoque terapéutico	Experiencia de curación física	Narrativas y percepciones sobre el uso de los enteógenos en el tratamiento de afecciones físicas, así como sus experiencias personales o conocidas al respecto.	28
	Experiencia de curación psicoemocional	Narrativas y percepciones sobre el uso de los enteógenos en la sanación o tratamiento de trastornos emocionales, mentales o psicológicos, así como sus experiencias personales o conocidas al respecto.	67
	Concepción propia de enfermedades	Comprensión de las enfermedades desde la propia perspectiva cultural, creencias sobre las causas, síntomas y significados asociados a las enfermedades.	29
	Tratamiento	Prácticas relacionadas con el tratamiento de enfermedades o afecciones físicas, mentales o emocionales con enteógenos.	21
Enfoque espiritual	Experiencia del estado acrecentado de conciencia	Narrativas de los participantes sobre sus experiencias de estados acrecentados de conciencia inducidos por enteógenos.	40

	Manifestación de lo sagrado	Experiencias y relación con lo sagrado o lo divino durante experiencias enteogénicas.	36
	Experiencia de transformación personal	Contribución de los enteógenos a cambios, crecimiento personal, desarrollo espiritual o transformaciones significativas en la vida de los participantes.	69
Difusión del discurso	Directa	Interacción directa entre individuos en relación con los enteógenos.	56
	Redes sociales	Difusión de discursos sobre enteógenos a través de redes sociales en línea.	22
	Otros espacios digitales	Participación en espacios digitales fuera de las redes sociales convencionales	19
	Percepción de la difusión	Percepción sobre la difusión o divulgación de información, conocimiento o experiencias relacionadas con enteógenos	30
Roles y funciones	Rol de guías	Rol de los <i>guías</i> en contextos enteogénicos, incluyendo sus funciones, responsabilidades.	69
	Rol de estudiantes	Rol de <i>estudiantes</i> dentro de contextos enteogénicos, incluyendo su relación con <i>guías</i> , maestros o tradiciones.	54
	Rol de los participantes	Rol de los <i>participantes</i> en contextos enteogénicos, incluyendo sus responsabilidades y relaciones con la comunidad.	68
Elementos rituales	Uso de altares	Uso de altares durante rituales enteogénicos, incluyendo su significado simbólico, sus prácticas asociadas y su importancia ritual.	47
	Uso de instrumentos	Uso de instrumentos musicales durante rituales enteogénicos, incluyendo su función, significado y efectos.	67
	Uso de otras herramientas	Uso de herramientas para diferentes funciones dentro de los rituales enteogénicos.	21

Anexo 7. Cactus San Pedro en floración



Anexo 8. Especies del cactus San Pedro: Echinopsis Pachanoi y Echinopsis Peruviana



Anexo 9. Ayahuasca y chacruna



Anexo 10. Preparación del rapé para su insuflación



Anexo 11. Caminata en ceremonia de San Pedro



Anexo 12. Cocción de San Pedro



Anexo 13. Fogata en ceremonia de San Pedro



Anexo 14. Colaborando en una ceremonia de San Pedro



Anexo 15. Observación participante en ceremonia de ayahuasca



Anexo 16. Primer dictamen de tesis

Cusco 11 de junio de 2024

Dr.

Francisco Medina Martínez

Decano de la Facultad de Ciencias Sociales.

De mi consideración

Tengo a bien dirigirme a Ud. en cumplimiento de la Resolución N° 1403-2024-EPA/FCS-UNSAAC Donde se me nombra Primer Dictaminante de la tesis titulada “PERCEPCIÓN SOBRE LOS ENTEÓGENOS EN LOS CÍRUCLOS DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL DE LA CIUDAD DE CUSCO 2024”, Presentada por las Bachilleres ALEJANDRA KIGALI CALERO TUPAYACHI y VALERIA ARREDONDO NAVARRO, para optar al título Profesional de Licenciadas en Antropología.

La tesis en mención muestra una estructura correctamente presentada, en lo que se refiere a la metodología de la investigación. El tema a mi parecer es de importancia en el sentido que se refiere a las percepciones y consumo de plantas con ciertas propiedades psicoactivas, llámese San Pedro, ayahuasca, y otras, describiendo los rituales y formas de uso.

El trabajo está realizado en base a información de agrupaciones como los Círculos de Exploración Espiritual, contiene un apropiado marco teórico, y la investigación está ligada a las experiencias de sanación, a través de conexiones con lo sagrado o experiencias de cambios o transformaciones mediante el uso de estos enteógenos.

Al final cumple con los objetivos trazados, lo que se podría concretizar mejor en la presentación del documento.

En mi opinión, Sr. Decano, el trabajo muestra solidez metodológica y de trabajo de campo, por lo que considero se encuentra APTO para ser discutido y defendido en acto público.

Es todo cuanto informo a Ud. para los fines del caso.

Atentamente,

Delmia Valencia Blanco

Primer Dicitaminante

Anexo 17. Segundo dictamen de tesis



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGIA

Cusco, 06 de junio de 2024.

Sr: Dr. Francisco Medina Martines
Decano de la facultad de Ciencias Sociales UNSAAC.

ASUNTO : DICTAMEN DE TESIS

REFERENCIA: RESOLUCION N° D-1404-2024-EPA/FCS

En atención a la resolución RESOLUCION N° D-1404-2024-EPA/FCS del 21 de junio del año en curso. Cumpló en dictaminar sobre el trabajo de tesis intitulado: PERCEPCIÓN SOBRE LOS ENTEÓGENOS EN LOS CÍRCULOS DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL DE LA CIUDAD DE CUSCO, 2024. Luego de una lectura detenida de la misma, habiendo hecho observaciones y coordinación con las bachilleras, la tesis cumple con todas las exigencias mínimas de investigación, y contiene los requisitos que exige el reglamento de grados y títulos, sin embargo, deben seguir mejorando la redacción y estilo al tiempo que deban sustentar la tesis.

En tanto dictamino como **SUFICIENTE**, el Trabajo de tesis intitulado PERCEPCIÓN SOBRE LOS ENTEÓGENOS EN LOS CÍRCULOS DE EXPLORACIÓN ESPIRITUAL DE LA CIUDAD DE CUSCO, 2024, presentado por las bachilleras Bach. Alejandra Kigali Calero Tupayachi y Valeria Arredondo, y pase a sustentación oral y defensa de la tesis.

Sin otro particular me despido.

Atentamente

Dr. Flavio Salas Obregón
Segundo Dictaminante

Anexo 18. Presupuesto

Materiales				
Descripción	Cantidad	Unidad de medida	Precio unitario	Precio total
Cuaderno de campo	02	Unidad	S/ 6.00	S/. 12.00
Lapiceros	01	Caja	S/. 12.00	S/. 12.00
Papel bond	01	Millar	S/. 36.00	S/. 36.00
Tinta de impresora	01	Cartucho	S/. 30.00	S/. 30.00
CD	02	Unidad	S/. 2.00	S/. 4.00
Subtotal				S/. 94.00
Viáticos				
Descripción	Días	Importe	Total	
Alimentación	10 visitas	S/. 30.00	S/. 300.00	
Hospedaje	05 visitas	S/. 60.00	S/. 300.00	
Transportes	10 visitas	S/. 40.00	S/. 400.00	
Rituales	04 rituales	S/. 210.00	S/. 840.00	
Subtotal			S/. 1840.00	
Resumen				
Materiales	S/. 94.00			
Viáticos	S/. 1840.00			
Total	S/. 1934.00			

