

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA**



**TESIS**

**CONSTRUCCIÓN DE NARRATIVAS SOBRE AYAHUASCA DESDE LA  
INDUSTRIA DEL TURISMO MÍSTICO EN EL DISTRITO DE PISAQ, 2023**

**PRESENTADO POR:**

BR. GWENDOLYNE ESTELA BELEN TARCO  
ROMERO

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

**ASESOR:**

DR. JEAN-JACQUES MARIE MICHEL DANIEL  
DECOSTER

**CUSCO – PERÚ**

**2024**

# INFORME DE ORIGINALIDAD

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

El que suscribe, Asesor del trabajo de investigación/tesis titulada: Construcción de narrativas sobre ayahuasca desde la industria del turismo místico en el distrito de Pisac, 2023

presentado por: Gwendolyne Estela Belén Tarco Romero con DNI Nro.: 74698040

presentado por: ..... con DNI Nro.: .....

para optar el título profesional/grado académico de Licenciada en antropología

Informo que el trabajo de investigación ha sido sometido a revisión por 1 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 4%.

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, 23 de enero de 2024

  
Firma  
Post firma.....  
Nro. de DNI..... 000354361  
ORCID del Asesor..... 0000-0003-3712-5619

Se adjunta:

1. Reporte generado por el Sistema Antiplagio.
2. Enlace del Reporte Generado por el Sistema Antiplagio:  
<https://unsaac.turnitin.com/viewer/submissions/oid:27259:292185172?locale=es>

NOMBRE DEL TRABAJO

**G. Estela Belén Tarco Romero. tesis final .docx**

AUTOR

**G. Estela Belén Tarco Romero**

RECUENTO DE PALABRAS

**61174 Words**

RECUENTO DE CARACTERES

**318018 Characters**

RECUENTO DE PÁGINAS

**218 Pages**

TAMAÑO DEL ARCHIVO

**10.2MB**

FECHA DE ENTREGA

**Dec 4, 2023 11:40 AM GMT-5**

FECHA DEL INFORME

**Dec 4, 2023 11:43 AM GMT-5****● 4% de similitud general**

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

- 3% Base de datos de Internet
- Base de datos de Crossref
- 2% Base de datos de trabajos entregados
- 1% Base de datos de publicaciones
- Base de datos de contenido publicado de Crossref

**● Excluir del Reporte de Similitud**

- Material bibliográfico
- Material citado

## **Dedicatoria**

A mi papá Román por impulsarme a estudiar antropología (sin querer queriendo). Y por enseñarme lo imborrable: la dignidad, la perseverancia y la resiliencia.

A mis hermanos, por la paciencia y disciplina que han inculcado en mí.

A las plantas maestras por enseñarme otras perspectivas de ser en el mundo y otras formas de abordar esta investigación.

A Amaru, J.M, D., H., P., J., N. y C., facilitadores de ayahuasca, quienes me concedieron tiempo en sus hogares y centros de sanación, compartiendo mambe, agua, mates, comida y palabras. Esta tesis es producto de nuestras conversaciones y entrevistas.

A mi asesor, el antropólogo Jean-Jacques Decoster, con tantas historias inquietantes y saberes invaluable para compartir. Una persona fundamental en mi desarrollo como profesional de las ciencias sociales.

A A.C., un gran ser humano con mucha calidez, sencillez y humildad. Por su apoyo incondicional en la elaboración de esta tesis; por su inefable compañía en esta vida.

A E.S. y L.G. y F.V, por su amistad y por su amor. Tantos años de amistad y tantos más que seguiremos sembrando y cosechando simultáneamente.

A mis amadas sobrinas Ebi, Mica, Tina y Anto, los tesoros de mi vida, por enseñarme lo bello de la existencia en sí misma y ser un motor para impulsarme a andar más caminos. En su mirar están vivas mi madre, mi mamucha, mi abuela Estela y todas nuestras ancestras.

A la utopía de vivir en un mundo más justo, que abrace las diversidades, donde se respete la vida de los seres humanos y no humanos. En defensa de la alegría plena.

## **Agradecimientos**

A mi amado y rebelde padre, quien ha sido mi soporte durante la etapa universitaria, quien ha sabido ser padre y madre al mismo tiempo. Que día a día nos cultiva la vocación del servicio, siempre con la convicción de que es posible vivir y hacer una sociedad que respete los derechos humanos.

A mi amada familia, mi entorno cercano, por entender y saber abrazar la locura elocuente que soy. Por ser una red afectiva con la que siempre se puede contar.

A la Unsaac, por ser un espacio que me permitió encontrar a personas maravillosas. Siempre estaré en defensa de la universidad pública, gratuita y de calidad. Esa defensa implica más que un discurso.

A mi asesor Jean-Jacques Decoster, por ser mi guía en este proceso investigativo. Gracias por los consejos, los nuevos enfoques y los saberes compartidos.

A los profesores que marcaron una diferencia importante en mi desarrollo académico. Eternamente agradecida por coincidir con las y los que investigan, enseñan e inspiran con humildad.

Al educador Marco Negrón, con quien compartimos risas y anécdotas durante el tiempo que duraron los trámites para llegar a mi titulación.

A los facilitadores de ayahuasca y a sus familiares, quienes accedieron a compartir conmigo sus vivencias profundas. Gracias por el espacio compartido, la calidez y la predisposición a contribuir con el desarrollo de esta tesis. Gracias a Amaru, cuyos conocimientos y redes de conexión fueron fundamentales.

A los trabajadores de la Municipalidad Distrital de Písaq, por su disposición para compartir información que fue importante en la elaboración de esta investigación.

Al Taller de Investigación Interdisciplinaria en Métodos Cualitativos para Ciencias Sociales organizado por la Universidad Católica de Lovaina y por la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Gracias por los recursos y perspectivas brindadas.

A mi red de apoyo más cercano, mis amistades. Gracias por sus ánimos y por la compañía que nos brindamos en los momentos más difíciles; y también, en los más alegres y tranquilos.

## Resumen

Pisac es un distrito que en las últimas dos décadas ha empezado a recibir la importante presencia de personas extranjeras y nacionales que están involucradas en el turismo místico. Las actividades que se realizan en este ámbito están muy relacionadas con la medicina natural, las terapias holísticas y el uso de plantas maestras de diversas tradiciones locales, entre ellas, la ayahuasca. La presente investigación tiene como objetivo general identificar el proceso de construcción de narrativas para el uso de ayahuasca en los centros de turismo místico. Y dentro de este proceso de identificación, describir las narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca y las percepciones sobre el enteógeno que tienen los sujetos que forman parte de los centros de turismo místico. A partir de diversos planteamientos teóricos como la invención de la tradición, los estudios de performance, del perspectivismo, y del método fenomenológico de entrevistas semiestructuradas en profundidad a ocho facilitadores de ayahuasca y entrevistas semiestructuradas a interlocutores secundarios; hemos podido dar cuenta de las narrativas e imaginarios sobre ayahuasca que se generan en la comunidad *new age* establecida en Pisac. Dichas narrativas señalan a la ayahuasca como un ser no humano con agencia; cuya ingesta ocasional y frecuente puede generar cambios y transformaciones significativas en las personas, en sus relaciones intra e interpersonales y en su vínculo con el medio ambiente.

Palabras clave: Narrativas, imaginarios turísticos, ayahuasca, percepciones, turismo místico

## **Abstract**

Pisac is a district that in the last two decades has begun to receive the important presence of foreign and national people who are involved in mystical tourism. The activities carried out in this area are closely related to natural medicine, holistic therapies and the use of plant guides of various local traditions, including ayahuasca. The general objective of this research is to identify the process of narrative construction for the use of ayahuasca in mystic tourism centers in mystical tourism centers. The present research aims to identify the process of constructing narratives for the use of ayahuasca in mystical tourism centers. And within this process of identification, describe the narratives and imaginaries for the use of ayahuasca and the perceptions about the entheogen in held by the subjects who are part of the mystical tourism centers. Based on various theoretical approaches such as the invention of tradition, performance studies, perspectivism, and phenomenological methods of in-depth semi-structured interviews with eight ayahuasca facilitators and semi-structured interviews with secondary interlocutors; we have been able to account for the narratives and imaginaries about ayahuasca that are generated in the new age community established in Pisac. Said narratives point to ayahuasca as a non-human being with agency; whose occasional and frequent intake can generate significant changes and transformations in people, in their intra and interpersonal relationships and in their link with the environment.

**Keywords:** Narratives, tourist imaginaries, ayahuasca, perceptions, mystical tourism

## ÍNDICE

<b>Dedicatoria.....</b>	<b>1</b>
<b>Agradecimientos.....</b>	<b>2</b>
<b>Resumen.....</b>	<b>3</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>4</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA. ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN.....</b>	<b>15</b>
<b>1.1. Planteamiento del problema .....</b>	<b>15</b>
1.1.1. Pregunta General.....	17
1.1.2. Preguntas Específicas.....	17
<b>1.2. Objetivos .....</b>	<b>17</b>
1.2.1. Objetivo general.....	17
1.2.2. Objetivos específicos .....	17
<b>1.3. Hipótesis.....</b>	<b>17</b>
1.3.1. Hipótesis general.....	17
1.3.2. Hipótesis específicas .....	17
<b>1.4. Matriz de categorización .....</b>	<b>18</b>
<b>1.5. Justificación .....</b>	<b>20</b>
<b>1.6. Marco Teórico .....</b>	<b>21</b>
1.6.1. Bases Teóricas .....	21
1.6.2. Invención de la Tradición. ....	21
1.6.3. Estudios de Performance.....	26
1.6.4. Perspectivismo. ....	28
1.6.5. Balance.....	29
<b>1.7. Estado del arte.....</b>	<b>31</b>
1.7.1. Estudios sobre construcción de narrativas. ....	31
1.7.2. Estudios sobre imaginarios turísticos.....	38
1.7.3. Estudios sobre percepciones de ayahuasca desde los actores sociales. ....	42



1.7.4. Aproximaciones a los estudios sobre ayahuasca desde aspectos farmacológicos.....	44
<b>1.8. Marco conceptual.....</b>	<b>46</b>
<b>1.9. Metodología .....</b>	<b>48</b>
1.9.1. Enfoque de investigación.....	48
1.9.2. Tipo de investigación.....	49
1.9.3. Nivel de investigación.....	49
1.9.4. Diseño de investigación .....	49
1.9.5. Método .....	49
1.9.6. Técnicas e instrumentos de investigación.....	50
1.9.7. Unidad de análisis y unidad de observación.....	52
1.9.8. Población y Muestra .....	53
1.9.9. Procesamiento y método de análisis .....	56
1.9.10. Consideraciones éticas y reflexiones metodológicas.....	58
<b>CAPÍTULO II. CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL ÁMBITO DE ESTUDIO .62</b>	
<b>2.1. Ubicación geográfica.....</b>	<b>63</b>
2.1.1. Clima.....	63
2.1.2. Flora .....	63
2.1.3. Fauna.....	63
<b>2.2. Ubicación política.....</b>	<b>64</b>
<b>2.3. Demografía .....</b>	<b>64</b>
<b>2.4. Acceso y vías de comunicación.....</b>	<b>65</b>
<b>2.5. Servicios con los que cuenta .....</b>	<b>65</b>
2.5.1. Energía .....	65
2.5.2. Agua potable .....	65
<b>2.6. Aspectos sociales.....</b>	<b>65</b>
2.6.1. Salud .....	65
2.6.2. Educación.....	65
2.6.3. Idioma .....	66
2.6.4. Etnicidad .....	66
<b>2.7. Actividades económicas .....</b>	<b>66</b>

2.7.1. Agricultura .....	66
2.7.2. Artesanía .....	67
2.7.3. Ganadería .....	67
2.7.4. Turismo .....	67
<b>2.8. Patrimonio cultural.....</b>	<b>68</b>
2.8.1. Fiestas .....	68
2.8.2. Parque arqueológico.....	68
<b>CAPÍTULO III. CONSTRUCCIÓN DE NARRATIVAS.....</b>	<b>69</b>
<b>3.1. En búsqueda de caminos espirituales: experiencias previas y transformadoras de los facilitadores en torno a la ayahuasca.....</b>	<b>70</b>
3.2.1. Narrativas de sanación: puntos de encuentro y desencuentro de los facilitadores de ayahuasca.....	81
3.2.2. Narrativas sobre los “falsos maestros” y los riesgos de servir ayahuasca .	87
<b>3.3. Construyendo la tradición: la ayahuasca como enteógeno ancestral y Písaq como territorio sagrado.....</b>	<b>93</b>
3.3.1. Ancestralidad de la ayahuasca .....	93
3.3.2. “Písaq es un territorio sagrado” .....	105
<b>CAPÍTULO IV. DIALÉCTICA DE LAS NARRATIVAS E IMAGINARIOS SOBRE AYAHUASCA .....</b>	<b>121</b>
<b>4.1. Difusión del uso de ayahuasca en los medios digitales y en las calles de Písaq .....</b>	<b>122</b>
<b>4.2. La afluencia de extranjeros a Písaq en búsqueda de ayahuasca .....</b>	<b>128</b>
4.2.1. Búsqueda de sanación .....	129
4.2.2. Búsqueda del sentido de la vida.....	132
4.2.3. Búsqueda de ayahuasca como un modo de experimentación .....	134
4.2.4. Búsqueda por la patrimonialización de la ayahuasca .....	137
<b>4.3. Narrativas sobre las sesiones de ayahuasca en el contexto <i>new age</i>: “no existe una sola forma de servir medicina” .....</b>	<b>140</b>
4.3.1. Las ceremonias “tradicionales” y las ceremonias <i>new age</i> .....	140
<b>CAPÍTULO V. PERCEPCIONES SOBRE AYAHUASCA DESDE LOS SUJETOS SOCIALES: EXPERIENCIAS, VISIONES Y ENSEÑANZAS.....</b>	<b>153</b>

<b>5.1. El mundo de las plantas maestras: “La ayahuasca es una de tantas maestras”</b> .....	<b>154</b>
5.1.1. Percepciones sobre ayahuasca desde los facilitadores.....	160
<b>5.2. Visiones y experiencias con ayahuasca: “así como te veo a ti, así veía en mi visión”</b> .....	<b>167</b>
<b>5.3. Enseñanzas de ayahuasca</b> .....	<b>179</b>
5.3.1. Enseñanzas sobre el autoconocimiento.....	180
5.3.2. Enseñanzas sobre los vínculos con el medio ambiente.....	183
5.3.3. Cambios de perspectiva sobre la vida.....	185
<b>DISCUSIÓN DE RESULTADOS</b> .....	<b>189</b>
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>195</b>
<b>RECOMENDACIONES</b> .....	<b>197</b>
<b>8. Bibliografía</b> .....	<b>198</b>
<b>9. Anexos</b> .....	<b>206</b>
<b>Anexo 1: Guía de observación</b> .....	<b>206</b>
<b>Anexo 2: Guía de entrevista semiestructurada para facilitadores de ayahuasca</b> .....	<b>207</b>
<b>Anexo 3: Guía de entrevista en profundidad para facilitadores de ayahuasca</b> .....	<b>209</b>
<b>Anexo 4: Guía de entrevista semiestructurada para interlocutores secundarios</b> .....	<b>210</b>
<b>Anexo 5: Descripción de una ceremonia <i>new age</i> de ayahuasca</b> .....	<b>211</b>
<b>Anexo 6. Registro fotográfico: Integración de saberes, tradiciones y espiritualidades</b> .....	<b>213</b>
<b>Anexo 7. Registro fotográfico: PISAQ <i>new age</i>.</b> .....	<b>214</b>
<b>Anexo 8: Mapa de actores</b> .....	<b>215</b>
<b>Anexo 9: Leyenda del mapa de actores</b> .....	<b>216</b>
<b>Anexo 10: Devolución de resultados</b> .....	<b>217</b>

<b>Anexo 11: Dictamen de tesis 1.....</b>	<b>218</b>
<b>Anexo 12: Dictamen de tesis 2.....</b>	<b>219</b>
<b>Anexo 13: Cronograma .....</b>	<b>220</b>
<b>Anexo 14: Presupuesto .....</b>	<b>221</b>

## Índice de figuras

<b>Figura 1.</b> Red de la relación entre las experiencias de los facilitadores y la construcción de narrativas.....	86
<b>Figura 2.</b> Cartel publicitario en la fachada de un hotel.....	92
<b>Figura 3.</b> Afiches para promocionar las sesiones de ayahuasca. ....	100
<b>Figura 4.</b> Afiches para publicitar talleres y sesiones de plantas maestras. ....	115
<b>Figura 5.</b> Red de mistificación del territorio.....	117
<b>Figura 6.</b> P'ampanakuy y el cajón sobre los hippies.. ....	118
<b>Figura 7.</b> P'ampanakuy, saqras cargando el cajón. ....	119
<b>Figura 8.</b> Promoción de turismo esotérico y de aventura .....	122
<b>Figura 9.</b> Afiche para publicitar ceremonias de ayahuasca. ....	126
<b>Figura 10.</b> Llegada de turistas internacionales y nacionales a Cusco.....	128
<b>Figura 11.</b> Red que establece la relación entre el uso de medios digitales, la afluencia de extranjeros y sus búsquedas de ayahuasca.....	139
<b>Figura 12.</b> Ceremonia de ayahuasca en Pacha.....	150
<b>Figura 13.</b> La flor de la vida. ....	171
<b>Figura 14.</b> Diseños kené a la venta en los centros de turismo místico en Písaq.....	172

## **Índice de tablas**

<b>Tabla 1.</b> Unidad de análisis y de observación .....	52
<b>Tabla 2.</b> Relación de interlocutores principales y secundarios. ....	56
<b>Tabla 3.</b> Descripción de los facilitadores .....	82
<b>Tabla 4.</b> Percepciones sobre la ancestralidad del uso de ayahuasca. ....	99
<b>Tabla 5.</b> Percepciones sobre ayahuasca. ....	165
<b>Tabla 6.</b> Tabla comparativa sobre las enseñanzas de la ayahuasca. ....	187

## Introducción

La experiencia de la modernidad y el consumismo en Occidente ha llevado a muchas personas a buscar ocupaciones orientadas a la demanda globalizada: la búsqueda de experiencias místicas. De esa manera, espacios geográficos como la cordillera de los Andes y la Amazonía se han convertido en paraísos místicos para turistas occidentales (Pilares, 2017). A partir de tales fenómenos surge la categoría de turismo místico. En este se viven experiencias que pasan por la utilización de los saberes *otros*, la invención de tradiciones y la constante recreación de narrativas y prácticas.

Esta tesis se desarrolla alrededor de las narrativas de ayahuasca (qué se dice y qué se muestra sobre la ayahuasca) y el proceso de interacción entre turistas, facilitadores de plantas maestras, chamanes, neochamanes, imaginarios turísticos y espacios geográficos, los cuales dan forma a una realidad específica. Este proyecto de investigación ha sido motivado por esta interrogante: ¿cómo se construyen las narrativas sobre ayahuasca desde los sujetos sociales de la industria del turismo místico?, las preguntas secundarias son: ¿cómo se difunden las narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca en los centros de turismo místico en el distrito de Písaq? ¿Cómo perciben los sujetos sociales de los centros de turismo místico a la ayahuasca?

En el primer capítulo se abarcan aspectos como el planteamiento del problema, el marco teórico y metodológico. Con respecto a la revisión de la literatura, hemos organizado nuestros enfoques teóricos en relación con nuestras preguntas de investigación y antecedentes, dando cabida a tres teorías que nos guiaron analíticamente: la invención de la tradición, los estudios de performance y el perspectivismo. Luego, desarrollamos el aspecto metodológico concluyendo con las consideraciones éticas en el trabajo de campo y las reflexiones metodológicas.

El segundo capítulo abarca las generalidades del área de estudio. Tales como la ubicación geográfica; ubicación política; demografía; acceso y vías de comunicación; servicios con los que cuenta, aspectos sociales como la salud, educación, idioma, etnicidad; actividades económicas; y el patrimonio cultural con el que cuenta Písaq.

El tercer capítulo busca responder a la siguiente pregunta: ¿cómo se construyen las narrativas sobre ayahuasca desde los sujetos sociales de la industria del turismo místico? Para responderla, desarrollamos las experiencias previas y actuales de los facilitadores en torno a la ayahuasca. Sobre ello, se ven los puntos en común y las diferencias entre las narrativas expresadas. De esa manera damos cuenta de las narrativas compartidas por la muestra de este estudio. Asimismo, se abordan las narrativas que alertan el uso comercial del enteógeno y sobre las personas que sirven ayahuasca sin haber pasado alguna preparación rigurosa. Todas estas narrativas están enmarcadas en un tiempo y espacio determinado. Es así que, desde el enfoque teórico de la invención de la tradición, abordamos las diferentes narrativas sobre la ancestralidad de la ayahuasca y sobre el territorio piseño. No se intenta indagar fechas exactas sobre el uso de ayahuasca; pero sí identificamos las narrativas sobre ancestralidad que rodean a esta planta. Asimismo, a partir de las narrativas, hacemos un breve desarrollo histórico sobre el desarrollo del turismo místico en Písaq; y cómo, en la actualidad, los actores sociales van negociando la representación narrativa de este espacio.

El cuarto capítulo busca responder a la pregunta ¿cómo se difunden las narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca en los centros de turismo místico en el distrito de Písaq? Por ello, mostramos de manera descriptiva las narrativas e imaginarios que sirven para la difusión del uso de ayahuasca en medios digitales y en calles piseñas. A partir de ello, identificamos los motivos por los que los turistas –mayoritariamente extranjeros– viajan hacia Písaq para tomar el enteógeno. Luego, mostramos las narrativas sobre las sesiones “tradicionales” y sesiones *new age*, las que serán compartidas y socializadas entre la



comunidad ayahuasquera. Dando forma a los imaginarios sobre la industria del turismo místico en Písaq.

El quinto capítulo busca responder a ¿cómo perciben los sujetos sociales de los centros de turismo místico a la ayahuasca? Para responder la pregunta, abordamos las percepciones subjetivas que tienen los facilitadores sobre la ayahuasca, enteógeno que está inmersa en todo un mundo de plantas provenientes de diferentes tradiciones –característico del contexto *new age*–. A partir de ello, realizamos una descripción narrativa de las experiencias significativas que los interlocutores principales han vivenciado durante sus ingestas de ayahuasca. Y cómo, a partir de esas vivencias, los interlocutores asignan un conjunto de denominaciones hacia el enteógeno; así como significados e interpretaciones a las visiones que han tenido.

Luego, presentamos la discusión de resultados. Donde establecemos diálogos entre los datos que encontramos y los resultados de otros investigadores que nos antecedieron en este tema de investigación. Para establecer las concordancias y discrepancias entre los resultados, se exponen de manera breve y resumida los resultados obtenidos en el proceso del trabajo de campo, análisis de datos y transcripción de resultados.

Por último, se muestran las conclusiones a las que hemos llegado, las recomendaciones metodológicas, académicas y prácticas, y se adjuntan los anexos; tales como la guía de observación, guías de entrevistas, la descripción de una ceremonia *new age*, el mapa de actores, la leyenda del mapa de actores, la devolución de resultados, los dictámenes de tesis, el cronograma y el presupuesto.

# CAPÍTULO I.

## PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA. ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN

### 1.1. Planteamiento del problema

El turismo es una actividad que ha sido estudiada e investigada desde diversas disciplinas. Sin embargo, para este proyecto se toma la definición de la Organización Mundial del Turismo (OMT):

El turismo comprende las actividades que realizan las personas durante sus viajes y estancias en lugares distintos al de su entorno habitual, por un período de tiempo consecutivo inferior a un año con fines de ocio, por negocios y otros. (Sancho et al., s.f., p. 46)

El turismo es considerado como una actividad que contribuye al crecimiento económico local y nacional por las oportunidades laborales que otorga y el desenvolvimiento de actividades como la artesanía, las actividades agropecuarias, entre otras, según la región y espacio geográfico. Sin embargo, no se puede entender esta actividad solo desde indicadores económicos y demás datos generados por el Gobierno Central, pues como señala Scott (1998), la data que generan los Estados modernos tiende a simplificar las realidades complejas. En ese sentido, debe señalarse que la actividad turística, además de aportar al Producto Bruto Interno (PBI), trae consigo una serie de impactos socioculturales, arquitectónicos y organizativos (Calvo, 2001). Una de las formas de configuración de la organización sociocultural, es lo que Calvo (Ibid.) menciona como *modus vivendi* turístico y dentro de él se encuentra el turismo místico o esotérico. Gamboa (2016) señala que “el turismo místico está orientado a la visita de lugares con ciertas propiedades energéticas” (p. 30). Según Pilares (2017), el fenómeno del turismo místico tiene sus orígenes en el impulso general hacia la evasión y rechazo de los

paradigmas modernos del capitalismo, la decadencia del cristianismo y el auge del neo-espiritualismo. Cabe resaltar que el turismo místico está enmarcado en el movimiento *new age*. Este propone una “búsqueda individual subjetiva de la esencia espiritual que está en todo el cosmos” (Carpio, 2016, p. 2); pero también supone la confluencia de muchos y diversos movimientos, tradiciones, disciplinas y modelos de pensamiento científico (Merlo, 2007).

En los últimos veinte años, el distrito de Písaq se ha ido convirtiendo en un importante destino para las personas que buscan experiencias relacionadas a la sanación física/emocional, la conexión con lo espiritual y la desconexión con el estilo de vida dedicado a la productividad y al consumismo. Es así, que al día de hoy se puede observar numerosos centros de turismo místico, también llamados centros de sanación. En estos espacios, personas locales, nacionales y extranjeras, autodenominadas como facilitadores de plantas maestras, sirven como un canal de información entre chamanes y turistas. En ese intercambio de tradiciones y saberes, se va dando forma a las narrativas de una de las tantas plantas que se usan en Písaq, la ayahuasca<sup>1</sup> y a la configuración del territorio geográfico de Písaq. Al respecto, llama la atención que las narrativas que se construyen en el marco del turismo místico sobre la ayahuasca, estén cimentadas sobre ideas de un otro indígena autóctono, la ancestralidad del ritual del enteógeno y en la aglomeración de diversas tradiciones de diferentes partes del mundo (India, China, Estados Unidos, Brasil, Colombia, por mencionar algunos).

El fenómeno del turismo místico en Písaq se está desarrollando y no hay investigaciones que den cuenta de las transformaciones socioterritoriales que este genera. Más al contrario, existe mucha descalificación hacia las personas que se dedican a compartir y difundir el uso de plantas medicinales y terapias holísticas. En lugar de juzgar estas actividades

---

<sup>1</sup> La mayoría de la literatura que habla sobre ayahuasca, se refieren a esta planta con el artículo “la”; mientras que Favaron (2017) asevera que “el” ayawaska no tiene características femeninas, sino masculinas. No es objetivo de esta tesis confirmar o desmentir dichas características, por lo que nos referimos a “la” ayahuasca, ya que la mayoría de los estudios y los sujetos de investigación se refieren a esta planta de esta manera.

de manera superficial, es importante acercarnos para entender el fenómeno integralmente y desde la perspectiva de las personas que están involucradas. Por todo lo expuesto me planteo las siguientes preguntas.

### ***1.1.1. Pregunta General***

¿Cómo se construyen las narrativas sobre ayahuasca desde los sujetos sociales en la industria del turismo místico en el distrito de Písaq?

### ***1.1.2. Preguntas Específicas***

- ¿Cómo se difunden las narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca en los centros de turismo místico en el distrito de Písaq?
- ¿Cómo perciben los sujetos sociales de los centros de turismo místico a la ayahuasca?

## **1.2. Objetivos**

### ***1.2.1. Objetivo general***

Identificar el proceso de construcción de narrativas para el uso de ayahuasca desde los sujetos sociales en los centros de turismo místico.

### ***1.2.2. Objetivos específicos***

- Describir la difusión de las narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca en los centros de turismo místico en el distrito de Písaq.
- Describir las percepciones que tienen los sujetos sociales sobre la ayahuasca.

## **1.3. Hipótesis**

### ***1.3.1. Hipótesis general***

La construcción de narrativas sobre ayahuasca desde los sujetos sociales surge a partir de experiencias relacionadas a la sanación personal y espiritual, a la mistificación del territorio y a la búsqueda de la autenticidad.

### ***1.3.2. Hipótesis específicas***

- La construcción y difusión de narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca en los centros de turismo místico se da a partir de la interacción entre facilitadores, turistas, curanderos y el uso de medios digitales.
- Los sujetos sociales perciben a la ayahuasca como una planta con agencia propia que transmite enseñanzas.

#### 1.4. Matriz de categorización

Preguntas	Objetivos	Hipótesis	Categorías	Subcategorías
<p><u>Principal</u></p> <p>¿Cómo se construyen las narrativas sobre ayahuasca desde los sujetos sociales de la industria del turismo místico en el distrito de Písaq?</p>	<p>Identificar el proceso de construcción de narrativas para el uso de ayahuasca desde los sujetos sociales en los centros de turismo místico en el distrito de Písaq.</p>	<p>La construcción de narrativas sobre ayahuasca desde los sujetos sociales surge a partir de experiencias relacionadas a la sanación personal y espiritual, a la mistificación del territorio y a la búsqueda de la autenticidad.</p>	<p>Construcción de narrativas</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sanación personal, espiritual y física</li> <li>• Ancestralidad del enteógeno</li> <li>• Escape de la modernidad</li> <li>• Mistificación del territorio</li> <li>• Invención de la tradición</li> </ul>
<p><u>Secundaria 1</u></p> <p>¿Cómo se difunden las narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca en</p>	<p>Describir la difusión de las narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca en los</p>	<p>La construcción y difusión de narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca en los centros de turismo místico se da a partir de la interacción entre facilitadores,</p>	<p>Imaginarios turísticos</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Búsqueda de la autenticidad</li> <li>• Performance</li> </ul>

los centros de turismo místico en el distrito de Písaq?	centros de turismo místico en el distrito de Písaq.	turistas, curanderos y el uso de medios digitales.		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Uso de medios digitales</li> </ul>
<u>Secundaria 2</u> ¿Cómo perciben los sujetos sociales de los centros de turismo místico a la ayahuasca?	Describir las percepciones que tienen los sujetos sociales sobre la ayahuasca.	Los sujetos sociales perciben a la ayahuasca como una planta con agencia propia que transmite enseñanzas.	Percepción de ayahuasca	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Agencia de la ayahuasca</li> <li>• Transmisión de conocimiento</li> <li>• Recurso lucrativo</li> <li>• Perspectivismo</li> </ul>

## 1.5. Justificación

Abordar la construcción de narrativas sobre ayahuasca desde la antropología del turismo místico resulta relevante desde el ámbito académico y teórico, puesto que la mayor parte de la literatura sobre el tema se centra en conceptos como la “mercantilización de la cultura”, “distorsión de prácticas” y “relaciones de poder”. Sin embargo, en esta investigación se entiende que las culturas no son estáticas y que sus prácticas son dinámicas y creativas. Según la literatura revisada (véase el estado del arte), no se ha prestado suficiente atención a las experiencias y percepciones de los actores sociales en cuestión, es decir, los facilitadores de ayahuasca. Por ello, se buscó contrastar el fenómeno de investigación con teorías que servirán de referencia para otras investigaciones afines, y de esa manera ir expandiendo los horizontes del conocimiento sobre este tema de investigación.

Desde una perspectiva metodológica, la investigación es importante porque ratifica la validez que tienen las técnicas e instrumentos aplicados en la antropología para atender las perspectivas y experiencias desde el punto de vista de las personas. La relación que se establece entre la investigadora y las personas en el campo –entiéndase “campo” no solo como un espacio físico, sino también a las actividades y a los sujetos sociales (Guber, 2004)–, permite abrir los horizontes de los investigadores hacia un entendimiento más profundo de la sociedad, tomando en cuenta categorías establecidas en la disciplina, pero también tomando en cuenta lo que dicen, hacen e interpretan las personas. Pues el estudio de este fenómeno requiere una mirada atenta y no arbitraria por parte de los antropólogos, para que, de esa forma, se pueda recoger y entender nuevas categorías, las cuales son formadas con los sujetos de investigación.

Y finalmente, esta investigación es significativa porque permitirá a la población piseña comprender el funcionamiento del fenómeno del turismo místico, pues tras la gentrificación de este territorio, es notable la presencia de más establecimientos con temáticas místicas y

espirituales. El *modus vivendi* de las personas extranjeras que residen en el pueblo, inevitablemente, genera un impacto en la cotidianidad de las personas vinculadas a Písaq y no se registra muchas investigaciones que atiendan estos aspectos. En ese sentido, la presente investigación es un antecedente para la comprensión del desarrollo y configuración del turismo místico en el distrito. También es importante para las autoridades, ya que los resultados de este trabajo proporcionarán información con la que se podrán impulsar proyectos que integren a las actividades del turismo místico.

## **1.6. Marco Teórico**

### ***1.6.1. Bases Teóricas***

Para realizar las bases teóricas de este proyecto de investigación he considerado tres enfoques: 1) la invención de la tradición, para entender el proceso de transformación del uso de la ayahuasca como medio de diagnóstico en un contexto “tradicional” hacia su uso ritual/comercial dentro del turismo místico. Este punto tiene relación con la configuración del territorio, ya que se van construyendo normas y valores para dar continuidad a un pasado que también es construido. 2) Los estudios de performance para comprender a la construcción de narrativas como una serie de acciones mediante las cuales viajan los conocimientos de manera flexible. Es decir, de cómo los conocimientos y símbolos de la ayahuasca pueden ser modificados para ser aprendidos y ejecutados; y finalmente, 3) el perspectivismo, para entender las concepciones y percepciones de los sujetos de investigación sobre la ayahuasca, y cómo desde sus experiencias y ontologías, emergen y se construyen las narrativas. Al final del apartado se realiza un balance en el que se ve cómo dialogan las teorías escogidas.

### ***1.6.2. Invención de la Tradición.***

El concepto de “tradición inventada” es definida por Hobsbawm y Ranger (2002) como un conjunto de prácticas que son dirigidas por reglas reconocidas de manera tácita o explícita,



con un significado ritual y simbólico inherente. Estos buscan introducir ciertos valores y normas de conducta, que, mediante la repetición, se garantiza un vínculo con el pasado.

Además, hace referencia a muchas tradiciones que se autocalifican como antiguas y verídicas, y que, en realidad, son ficticias e inventadas. Ya que la continuidad histórica a la que apelan estas tradiciones es construida. Asimismo, la invención de la tradición está ligada a los procesos de formalización y ritualización, haciendo referencia siempre a un pasado y a sus prácticas, cuya repetición se impone. Aunque esta pretensión de continuidad con el pasado se vea interrumpido y no se cuente con un seguimiento histórico objetivo. Es decir, que las tradiciones inventadas que afirman su antigüedad y formalidad debido a un pasado milenario, a un legado ancestral o a una época remota, no cuentan en realidad con estudios históricos, antropológicos o arqueológicos que avalen del todo esa continuidad con el pasado milenario al que se apela.

La invención de la tradición implica el uso de materiales antiguos para la construcción de tradiciones, pero con un género y propósitos nuevos (Hobsbawm, 2002). Es decir, se apela a elementos de tradición antigua para adaptarlos y contextualizarlos a tiempos y objetivos nuevos. En el caso de la construcción de narrativas sobre ayahuasca desde la industria del turismo místico, este se realiza de tal manera que se “escogen” (ya que estos no se escogen de manera arbitraria, sino que también están presentes factores históricos) elementos antiguos, no solo andino-amazónicos, sino también orientales, para re-contextualizar dichos elementos en sesiones de ayahuasca y en modos de vivir que estén relacionados a las prácticas chamánicas turísticas. Estos elementos son tomados para la construcción de discursos, los cuales serán materializados durante la vida cotidiana de quienes conforman al grupo que se pretende estudiar.

El historiador Hobsbawm menciona que existen tres tipos de tradiciones inventadas: 1) las que establecen cohesión social en comunidades artificiales o reales, 2) las que legitiman

instituciones, y 3) las que infunden la socialización y sistemas de creencias, valores y convenciones con respecto al comportamiento (p. 16). Si bien el autor hace mayor énfasis en la construcción de naciones y en las relaciones de poder que existen en ellas, es posible establecer una analogía entre la tradición inventada del tipo 1, 3 y el fenómeno que se aborda en esta investigación. Pensar de esta manera al turismo místico en Písaq nos dará un enfoque novedoso, más allá del aspecto de las relaciones de poder (las cuales no negamos que existan y estén presentes; pero hay otros ángulos que también podemos observar para tener un panorama más completo).

Con respecto a la finalidad o al porqué se inventa una tradición, Hobsbawm señala que estas se crean como respuesta a un tiempo de crisis o a nuevos contextos. Sin la creación de mitos, narrativas, imaginarios sobre el espacio geográfico, la historia y las plantas maestras, el turismo místico no sería posible –o se daría de otra forma– en el distrito de Písaq. Al respecto, Pílares (2017) indica que eventos como la decadencia del cristianismo luego de la Segunda Guerra Mundial, el fracaso de la rebelión de Mayo del 68, el fin de la Guerra de Vietnam, llevaron a la juventud a buscar nuevas respuestas, por lo que se refugiaron en las soluciones neo-espirituales.

Ahora, bajo la perspectiva de Galinier y Molinié (2013), en las regiones de América, específicamente en Perú y México, la invención de la comunidad –y de la tradición–, acudió a la imagen de un nuevo tipo de ‘indio’, quien construye su identidad bajo lo particular y lo universal; reivindica su identidad y la construye tomando como base el pasado glorioso (en este caso el inka y el ancestral), y al mismo tiempo, hace uso de categorías de otras religiones y espiritualidades del mundo, de las redes sociales y de blogs de Internet para entrar en la globalización.

Los autores ubican históricamente sus formulaciones teóricas, y relatan que, durante el siglo XIX, después que las nacientes repúblicas andinas se separaran de la corona española,

era necesaria la construcción de una nación e identidad, la cuales debían enmarcarse dentro de la modernidad. Para la construcción de una comunidad o nación con una identidad fortalecida, se requiere de la selección de valores, memorias e historias, así como de la creación de mitos y leyendas consideradas superiores. En este proceso inicial, eran descartadas las representaciones e identidades indígenas, por ser consideradas inferiores y equivalentes al atraso; y se prefería dar mayor preponderancia a la representación blanca, asociada a la modernidad. Sin embargo, este desplazamiento de los indígenas andinos, resultaba perjudicial para la economía de la República, pues estos constituían una inmensa mayoría, y es por eso que tuvieron que ser censados como población indígena e integrados en el pago de impuestos.

Con el tiempo, pasaron de ser considerados como una raza biológicamente inferior, a ser estigmatizados como “naturalmente tristes”, en relación a su espacio geográfico (pues durante inicios del siglo XX, el espacio geográfico de los Andes era el lamento de las élites peruanas, ya que era un espacio de difícil acceso, por ende, no era tan fácil la “modernización” de este territorio y de quienes lo habitaban). Después, la nación peruana y un grupo de intelectuales de izquierda tomaron la representación del indígena, pero uno descontextualizado: no se tomó la imagen del indígena contemporáneo, por ser considerado arcaico; se tomó la imagen del “indio” del Imperio Inka, uno que debían reivindicar, uno que vivía en armonía con la naturaleza y con la Pachamama (Méndez, 2011).

Más tarde, los antropólogos tomaron esas acepciones (que carecían de rigor historiográfico) y las incluyeron en sus textos. Y, actualmente son los neo-indios quienes han usado los textos antropológicos para realizar sus invenciones; en el caso del Cusco, un neo-incaismo. Como se vio, en todos esos procesos, lo indígena, sus representaciones, imaginarios y narrativas fueron cambiando desde sus enunciantes, de lo vergonzoso, inferior y subordinado a lo distinguido. Pero solo son las representaciones, narrativas y prácticas las que se vuelven “decentes”, pues el indígena en sí mismo sigue subalternizado (Galinier y Molonié, 2013).

Esta contextualización es importante porque da cuenta de que, para la construcción de la identidad de una comunidad, se hace uso de elementos e historias ficticias o verdaderas. Estas pueden llegar a ser contradictorias, e incluso, para darles coherencia, se puede negar y silenciar algunos aspectos de la historia seleccionada. La comunidad imaginada y la invención de las prácticas buscan insertarse en la globalización capitalista.

Es interesante notar que, durante siglos, las personas indígenas fueron completamente desprestigiadas y subalternizadas; no obstante, cuando algunas de sus prácticas resultaron atractivas para el turismo, se empezó a erigir un castillo con deidades y prácticas andinas bien definidas, insertándose en lo que resulta coherente y consonante con lo “universal” (lo socialmente aceptado por la cosmovisión occidental, pero no lo suficiente como para también resultar exótico). Pero los indígenas son valorados únicamente en este marco místico, fuera de este, vuelven a estar en el escalón de abajo de la jerarquía social. Además, se agrega que en tiempos del *new age*, ya no se rinde culto a lo etéreo o a algo más grande que el colectivo; sino al propio humano, al individuo. En ese entender, el neo-indio, que utiliza los saberes andinos en aleación con saberes de otras tradiciones, busca constantemente insertarse en el marco capitalista y liberal, donde los saberes y prácticas deben resultar atractivas para cautivar al turista místico.

Por ello, las elaboraciones teóricas que giran en torno a la invención de la tradición, están relacionadas también a la invención del *new age* andino (Molinié, 2020). El neo-indio se vale de los indígenas ‘auténticos’, pues los primeros se sirven de la presencia, saberes y prevalencia de las prácticas rituales de los segundos. Añadiendo a esto, que, en el caso de Perú, el interés por los indígenas andinos se acentúa más que todo, en el territorio geográfico, sellado con la energía de los ancestros del Imperio Inka (“energía” es parte de la terminología exclusiva del *new age*). Pero la tradición andina no es suficiente para explicar la espiritualidad

de los neo-indios, pues estos también se valen, como se ha escrito líneas arriba, de las heterogéneas y mezcladas divinidades amerindias, orientales y amazónicas.

Es necesario aclarar que el hecho de abordar el fenómeno en cuestión desde el enfoque de la invención de la tradición no implica señalar como falsas a las prácticas, experiencias y narrativas de las personas que forman parte de la industria del turismo místico. Al respecto, Wagner (2019) señalan la importancia de ir desarrollando la capacidad de entender que las culturas se van inventando a sí mismas. El rol del antropólogo reside en comprender que los sujetos de una determinada sociedad tienden a la transformación, improvisación e innovación. Y esa plasticidad y capacidad de generar cambios entrópicos constituyen en sí la matriz cultural de los grupos.

### ***1.6.3. Estudios de Performance.***

Los estudios de performance son un enfoque académico que surge a finales del siglo XX por la inmediatez de los cambios locales y globales. Estos se centran en el estudio del comportamiento, como señala Schechner (2013): “*what people do in the activity of their doing it*” [lo que hace la gente en el acto de hacerlo, traducción propia] (p. 1). Es decir, se enfocan en las prácticas, la dinámica de los comportamientos y las acciones humanas en la cotidianidad. Asimismo, los estudios de performance buscan analizar actuaciones, poniendo énfasis en que el conocimiento cultural no puede ser completo.

Ahora, abordando el concepto de performance, este se refiere al “amplio espectro” de las acciones humanas. Estos van desde las artes escénicas, los rituales, la vida cotidiana, el curanderismo, chamanismo, e incluso, el Internet. No se estudian los objetos en sí mismos (un edificio, plantas medicinales, etc.), ya que estos pueden variar con el tiempo; lo que se estudia son las prácticas y comportamientos que se tejen alrededor de un objeto.

Schechner también aclara que la performance es el “mostrar haciendo”. Los “*performers*”, durante su accionar, pretenden plantear y realizar cambios, conservar y

defender el statu quo, pero también hacer algo en común. En la performance, las personas no solo hacen algo, también buscan mostrar esa acción. Turner (1985) menciona que la performance es “una secuencia compleja de actos simbólicos” (p. 107). Durante la performance se pueden exponer las contradicciones y categorías de un determinado proceso cultural.

Se toma este enfoque porque da cabida a participar activamente en los eventos sociales que se estudian. En este caso, la construcción de narrativas sobre la ayahuasca y sus procesos. Ya que, como menciona Schechner (2013), el trabajo de campo es un método de investigación dentro de los estudios de la performance. Y, además, el rol de la investigadora puede llevar a la crítica, pero también a la comprensión de la performance que se está investigando.

El hecho de estudiar los eventos sociales como performance nos abre paso a entender y a tomar en cuenta la flexibilidad característica de todo proceso social, como menciona Turner (1985); pero también sus reglas y simbología, y cómo estas suelen entrar en contradicción para hacer posible la vida social. Asimismo, este enfoque permite estudiar un evento social de manera estructurada y secuencial, tomando en cuenta las variables aparentemente aisladas, pero que, al final, guarda una continua interrelación con el evento a estudiar (Bianciotti y Ortecho, 2013).

En ese entender, desde Turner (2002) y Schechner (2013), estudiar la construcción de narrativas sobre ayahuasca como performance, permitirá visualizar este proceso de manera secuencial. Además, está presente el hecho que la performance no solo ocurre durante las ceremonias de ayahuasca; la performance está presente durante todo el proceso de construcción de narrativas (lo que los facilitadores dicen sobre la planta, lo que se visualiza en los centros de turismo místico, lo que se muestra en sus redes sociales).

En suma, en este proyecto de investigación se parte por entender al proceso de construcción de narrativas sobre ayahuasca como espacios en los que se revelan las principales

clasificaciones, flexibilidades, contradicciones de los procesos culturales (Turner, 2002; Bianciotti y Ortecho, 2013). En los capítulos de los resultados se da cuenta de lo transformador que puede llegar a ser la ceremonia de ayahuasca para quienes participan en ellas y las repercusiones que estas tienen sobre los imaginarios de ayahuasca.

#### ***1.6.4. Perspectivismo.***

Durante el siglo XX, el desarrollo de las corrientes antropológicas se ha centrado en los estudios materialistas y simbólicos. Donde los primeros buscaban comprender la influencia del entorno medioambiental en los grupos humanos; mientras que la antropología simbólica estudia los mitos, ritos, oralidades y cuerpos. De esa manera, desde las ciencias sociales se ha ido reforzando la división entre naturaleza y cultura. Sin embargo, para muchas sociedades y grupos humanos, esta diferenciación carece de sentido. Ya que estos asignan características sociales a seres aparentemente inertes, como animales, plantas y otros que entrarían en el concepto de “naturaleza”. Asimismo, es importante entender y estudiar a los grupos humanos desde sus propios términos: lo que dicen y explican las personas del grupo que se está estudiando. Como señala Viveiros de Castro (2013), los antropólogos tenemos la ventaja de preguntar a las personas qué opinan ellas sobre un determinado tema.

En los mitos amerindios se puede distinguir que todos los seres –animales, plantas y fenómenos meteorológicos– eran personas. Para estos relatos, los animales son humanos que perdieron algo, ya que todos los seres tenemos humanidad, pues desde el perspectivismo todo es alma y sujeto. Se propone el “animismo” indígena, el cual sostiene que todo tiene capacidad de reflexión, todo puede llegar a ser humanizable. Y no en el sentido que propone la tradición científica occidental; sino que todo ser que existe piensa (Viveiros de Castro, 2013). Desde el perspectivismo, todo es alma y sujeto. Todos los seres vivientes son seres pensantes.

Bajo el enfoque del perspectivismo, es posible entender a los facilitadores de ayahuasca y los chamanes cuando señalan a las plantas maestras como seres con intencionalidad,

capacidades y agencias, ya que se afirma que el hecho de existir abre camino al hecho de ser pensado como un sujeto. Sin embargo, Viveiros de Castro aclara que, en el pensamiento indígena, solo cobran sentido de sujeto aquellos seres que resultan interesantes a una comunidad específica, tomando en cuenta la trayectoria histórica. Si bien es cierto, esta investigación no está colaborando directamente con personas indígenas con una ontología diferente a la occidental desde el nacimiento; pero sus prácticas y experiencias, van convirtiendo la manera en la que ven y viven en el mundo.

Ahora, ahondando un poco más en los seres no humanos, Favaron (2017) añade que las personas y los seres vivos pertenecen a una red de relaciones, en las cuales participan animales, espíritus de la tierra, plantas, antepasados y otras formas de existencia. En ese entender, se refuerza la idea de que vivir es pensar, es así que los seres no humanos en una comunidad cobran agencia, benevolencia o agresión, entre otras cualidades tradicionalmente otorgadas a los humanos. Y para el mismo autor, es importante que los estudiosos de las culturas, puedan desarrollar la capacidad de poder percibir las diferentes existencias, desde la perspectiva de la comunidad que se estudia. Por otro lado, es importante aclarar que Favaron es un acérrimo crítico de los neo-chamanes y centros de sanación mestizos, pues afirma que las personas inmersas en estos espacios dan cabida a tergiversaciones e inventos sobre el ayawaska basados en caprichos (p. 21). Sin embargo, considero que es importante escuchar la perspectiva de los facilitadores y neochamanes para poder obtener una visión más completa, la cual no se podría alcanzar si solo vemos este fenómeno desde un punto de vista crítico (el cual, vuelvo a aclarar, es necesario, pero no es la única manera).

#### ***1.6.5. Balance.***

Ahora bien, para atender la relación entre los enfoques anteriormente desarrollados, se tiene que partir por reconocer que las prácticas de un grupo social están caracterizadas por su capacidad de adaptación constante según el contexto, ya que las personas tienden a adecuar y



resignificar dichas prácticas según las exigencias también cambiantes de la sociedad. En el caso que se atiende en esta tesis, los facilitadores de ayahuasca reinventan las prácticas y narrativas atendiendo al mundo globalizado e interconectado del que somos parte. Esto es importante, porque los antropólogos e investigadores tradicionalistas, adheridos a la idea de cómo deberían ser los rituales, cómo se hacía antaño y cómo se está “pervirtiendo”, parecen no querer aproximarse a los estudios de la antropología del turismo místico sin deshacerse de los prejuicios e ideas preconcebidas.

Teniendo en cuenta ello, la invención de la tradición y los estudios de performance dan cabida a entender los cambios en la representación de lo ancestral, de lo auténtico y de la ayahuasca. Es decir, lo que se dice sobre la ayahuasca ha ido variando, pues esta planta está inserta en el turismo místico y este fenómeno también se ha ido transformando en el distrito de Písaq. Estos cambios y formas de representación van de la mano con los estudios de performance, ya que estos buscan entender a las prácticas y comportamientos que se tejen alrededor de un objeto/ser, en este caso, a la ayahuasca. Sobre esta base, también es preciso anotar que estas formas de representar y resignificar a la ayahuasca no son una consecuencia exclusiva de las exigencias del mundo globalizado (el cual no presta atención al desarrollo espiritual de las personas). También se debe partir por entender que las personas que habitan la cotidianidad de tomar y servir enteógenos, tienen y viven sus propias perspectivas sobre la ayahuasca. Estas pueden ir desde el ver a la ayahuasca como un medio para beneficiarse económicamente, como un medio para el autoconocimiento, como un medio que cambió sus formas de ver la vida, es un amplio abanico al que solo podemos tener acceso acercándonos, dialogando y conviviendo con los facilitadores de ayahuasca (no son los únicos actores sociales en el mundo del turismo místico, pero es la muestra en la que decidimos centrarnos).

## 1.7. Estado del arte

En relación a las investigaciones relacionadas al problema de investigación planteado en este proyecto, se han identificado cuatro líneas de investigación que convergen con el tema que se pretende estudiar. La bibliografía sobre la industria del turismo místico; las narrativas, imaginarios y percepciones de ayahuasca son bastos. Sin embargo, se han encontrado investigaciones puntuales que permitirán la discusión de las líneas de investigación y tradiciones teóricas. Los ejes que se proponen en el estado de arte son los siguientes: 1) construcción de narrativas, 2) imaginarios turísticos, 3) percepciones de ayahuasca desde los actores sociales y 4) aproximaciones a los estudios sobre ayahuasca desde aspectos farmacológicos<sup>2</sup>. Dentro de cada eje se presentará en orden los estudios internacionales, nacionales y locales –en caso de haber–. Al final, se presentará la discusión pertinente sobre las similitudes y diferencias en los estudios.

### *1.7.1. Estudios sobre construcción de narrativas.*

El trabajo de Sarrazin (2011) titulado “Transnacionalización de la espiritualidad indígena y turismo místico”, realiza un estudio con personas de clases medias y altas en Bogotá que tienen interés por los grupos indígenas y su espiritualidad. Se propone que las personas indígenas, por la demanda del turismo místico, empiezan a mostrarse a sí mismas como personas espirituales, esto es, la construcción de una identidad ultra-moderna. Una identidad que llega a ser transnacional. Ya que más personas empiezan a autoidentificarse como indígenas y estas empiezan a unir diversas tradiciones indígenas de diferentes lugares con respecto a lo espiritual. Asimismo, se reitera el argumento de la construcción de un espacio prístino, el exotismo de la selva y los indígenas, la sabiduría ancestral, espiritual y auténtica. Son los intelectuales ciudadanos los que construyen estos discursos, y no los propios indígenas,

---

<sup>2</sup> Decidimos agregar esta línea de investigación al retornar del trabajo de campo porque caímos en cuenta que las narrativas de los actores sociales resaltaban las propiedades curativas de la ayahuasca. Sin embargo, y volvemos a recalcar, el objetivo de esta investigación no es indagar en las propiedades farmacológicas de la planta.

según el autor. Sin embargo, líneas abajo también describe que las personas indígenas llegan a verse beneficiadas mostrando su identidad (adjuntando la identidad espiritual y ancestral) en estratos socioeconómicos altos. Sarrazin arguye que el turismo cultural, el turismo místico y la espiritualidad están ligados, que el turista de clase media y alta es atraído por los discursos de saberes espirituales y milenarios. En suma, características como “milenario” y “ancestral”, asociados a las prácticas de las poblaciones indígenas, son construcciones contemporáneas. Por otro lado, acentúa que el turismo cultural y étnico contribuyen a la visibilización de grupos históricamente subalternizados.

Siguiendo con la lógica de esta sección, Del Campo (2019) en “El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos”, se centra en conocer los factores que explican el auge del turismo místico en los Andes ecuatorianos de manera transversal, tomando en cuenta que no hay factores aislados, sino que todos los elementos constituyen algo más complejo. Esto es el estudio del todo y no solo de las partes. Del Campo muestra que el turismo místico revaloriza lo indígena en Latinoamérica, pero no al indígena de carne y hueso. Si no, a la idea de lo indígena como algo prístino, puro, y en conexión con la madre tierra. También desarrolla la idea de espacios energéticos, ya que el territorio se arqueologiza y se construye un pasado glorioso (inkas, mayas y aztecas) que tiene continuidad en el presente (invención de la tradición). Sin embargo, no busca discutir si el turismo místico es espiritual o no, si es auténtico o no; sino que se busca entender al turismo místico como un espacio de creación y disputa. Por ejemplo, hay científicos sociales que catalogan a los chamanes como “tradicionales” o “neochamanes” por el grado de contacto o no que hayan tenido con lo foráneo. Sin embargo, esta categorización es arbitraria puesto que hasta los chamanes más antiguos han establecido diálogos con saberes otros de lugares foráneos. En ese entender, los movimientos indigenistas articulados con el turismo son más comprensibles si se parte con que los elementos que constituyen el todo, aunque opuestos, son dialógicos. Por ejemplo, lo

“esencialista” está interrelacionado con los elementos contemporáneos del movimiento *new age*. También es necesario resaltar que las instituciones que buscan lo prístino y lo esencial de las culturas suelen incurrir en prácticas con las que las/os indígenas locales no están de acuerdo.

También está la tesis de doctorado de Maluf (1996) titulado “*Les enfants du Verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*”. En este artículo se busca abordar las narrativas como un modo de enunciación e interpretación de la experiencia individual y colectiva. Este estudio está situado en las religiones terapéuticas heterodoxas de Brasil. La autora considera que es importante no homogeneizar todas las experiencias en un contexto terapéutico y religioso; pues cada vivencia es singular –aunque también se reconoce que estas experiencias “individuales” están enmarcadas en un marco sociocultural más grande–. Se enfatiza que, al abordar las experiencias de transformación que expresa cada sujeto, se entra en el campo de la interpretación de la interpretación. Pues, son los sujetos sociales quienes, al contar su propia historia de cambio personal, realizan una reflexión e interpretación de su metamorfosis; además, hay que tomar en cuenta que, en las enunciaciones de los informantes, están presentes las voces de otros sujetos que fueron parte del proceso de cambio. Finalmente, se resalta la importancia de los estudios antropológicos que aborden las narrativas de los sujetos sociales. Pues, de esa manera, se accede a otro tipo de comprensión sobre un determinado fenómeno social.

Por su parte, Fuller (2015) en “El debate sobre la autenticidad en la antropología del turismo”, analiza de manera crítica la postura de antropólogos que señalan que el turismo es una actividad que convierte las expresiones culturales en mercancía. Ya que el hecho de concebir la autenticidad como una cualidad inherente a las culturas, las esencializa, lo que lleva a pensar a las/os científicos sociales que la actividad turística “dañaría” esa versión “real” de las poblaciones. Supuesto que ha sido bastante discutido, de modo que ha sido descartado de la mesa de debate en el campo de la antropología del turismo. Debido a que los pueblos de

todo el mundo –rurales o urbanos– están en constante cambio, dialogando y descartando las influencias del ‘exterior’ dentro de este mundo globalizado. Bajo esa lógica, la autora busca responder a estas preguntas, algo controversiales para muchas personas en el campo de las ciencias sociales o en el espectro político: ¿por qué la representación turística debe ser vista como destructiva y por qué los cambios que impulsan son negativos? En cierta medida, por la concepción ‘purista’ que tienen muchos actores sociales sobre el turismo, muchas instituciones y sus representantes sienten la autoridad de discutir qué costumbre, tradición o representación es más válida que otra. Por esa razón, la autora propone superar las dicotomías verdadero/falso, auténtico/inauténtico. De esa manera, se arguye que la ‘autenticidad’ no es una cualidad inherente a un fenómeno cultural. Se trata, en realidad, de una lucha en la cual intervienen intereses en disputa. Estos tratan de imponer su versión de la historia y de esa manera apropiarse el derecho de representar a las culturas. Lo que se muestra al sector turístico no es una copia de las prácticas culturales; sino la creación de una nueva realidad para un público o sector turístico determinado. Entonces, el turismo puede ser pensado como un espacio de negociación entre los locales, las autoridades políticas, y, obviamente, las/os turistas. Y no solo como un patrimonio que se debe patentar.

En cuanto a las investigaciones nacionales sobre turismo místico, está la tesis de maestría de Carpio (2016) titulada “La ‘espiritualidad indígena’ como mercancía en Lima contemporánea: un estudio de la producción y representación del ‘saber indígena’ por la clase media limeña”. Tiene como objetivos analizar qué implicancias se producen tras la representación de la "espiritualidad indígena" en el contexto de las clases altas limeñas. Además de indagar cuáles son las consecuencias y efectos que la mercantilización de la cosmovisión indígena produce en el ámbito sociopolítico. En especial en las sociedades que carecen de tal cosmovisión y que, probablemente, son consumidas como un producto más. Bajo la misma línea, analizar si estos 'centros espirituales' son una propuesta intercultural o

reproduce estereotipos y el orden hegemónico. Dentro de estas contradicciones, la autora sostiene que estos centros reproducen el individualismo (contrariando la cosmovisión comunitaria/colectivista de los pueblos indígenas). Asimismo, propone una observación y análisis crítico al fenómeno del turismo místico. Pues generan una ilusión de libertad y falsa conciencia, así como la inclusión del otro. Por último, la autora busca entender cómo estos fenómenos producen la homogeneización de las prácticas ancestrales, descontextualizándolas con la finalidad de reinterpretarlas para determinados grupos de consumidores. Es por ello que busca ampliar la discusión sobre qué comprendemos como diversidad cultural al día de hoy.

La investigación de Milanovitch (2021), titulada “Ruta Madre, tras el circuito y materialidad de la Ayahuasca en Iquitos”, que en realidad es un proyecto que sirve como sustento para el audiovisual que realizó sobre el fenómeno en cuestión, da cuenta de los tejidos sociales que se van construyendo a partir de la rotación de la ayahuasca, que va desde su cosecha, su cocción, hasta su posterior consumo. La autora afirma que el uso de esta planta está inmerso en un contexto postmoderno; y quienes lo consumen –que suelen ser extranjeros– están buscando constantemente la autenticidad y lo nativo. Además, el consumo de estas plantas está asociado también a prácticas como el yoga, la meditación y otros que están enmarcados en el chamanismo contemporáneo. Otro aspecto del fenómeno del chamanismo contemporáneo es que, quienes lo consumen, dejan de lado los aspectos curativos y empiezan a buscar experiencias sensoriales y alucinógenas. Milanovitch también propone que los centros de turismo místico construyen discursos que apelan a la ancestralidad de la planta para su venta y comercio; y que, con el paso del tiempo, esta planta se ha tornado como un bien de lujo. Pero, sobre todo, se propone que los discursos que se construyen sobre ayahuasca son materiales (la liana, la pasta) e inmateriales (lo espiritual, lo simbólico, las percepciones), estos van transformándose con el tiempo; y deben ser adaptados a los diferentes contextos peruanos (salud física y mental, educación).

Por su parte, Molinié, en el artículo “La invención del *new age* andino”, parte del libro “Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del *new age*” (en De la Torre, 2016), señala que el *new age* es bastante receptivo e integrador con otras culturas, al punto de apabullar la alteridad. De esa manera, las variantes del *new age* se combinan entre las tradiciones locales y globales — “glocal”, como lo llamaría Del Campo (2019)—. Situándose en la ciudad del Cusco, la autora analiza las implicaciones que se van tejiendo alrededor del *new age*. Pues este solo se puede entender bajo la lupa histórica de la figura del indio: desde su representación por la élite criolla en la República, pasando por el surgimiento del neoincaismo pregonado por intelectuales de izquierda e indigenistas del siglo XX, hasta la absorción de saberes y prácticas indígenas por parte de los neo-indios. La autora realiza un estudio etnográfico de rituales llevados a cabo por neochamanes en Cusco, esto con la finalidad de comprender los procesos de etnogénesis que se están suscitando en los últimos años. En estos rituales, se puede notar que los rituales tradicionales son captados con algunos matices, pues se introduce terminología *new age*, como “energía”, y se van cambiando el significado de términos quechuas, cuyas acepciones asignadas por los neochamanes no concuerdan necesariamente con la realidad. Se trata pues, de las características de la adaptabilidad y flexibilidad que construyen los neo-indios sobre las prácticas en cuestión.

Por otra parte, en este texto se reincide en la importancia del territorio mistificado para los neochamanes y los turistas místicos, en la invención de lo místico y energético de un territorio. En el caso del Cusco, se señala que uno de los responsables fue el antropólogo cusqueño Juan Núñez del Prado, quien relacionó las locaciones arqueológicas con lo *new age*, claro está, para un público extranjero. Luego, este se institucionalizó por el Estado y la academia. De esa manera, con convergencias y desencuentros entre lo *new age* y el punto de vista de las comunidades indígenas andinas, se van edificando distintas narrativas que crean

una realidad en el universo del turismo místico. Conveniente o intencionalmente, este resulta ser bastante atractivo en el mercado internacional de las tradiciones.

Con respecto a la construcción del paisaje cultural de Písaq, tenemos la tesis de pregrado de Fatule (2014), titulada “Paisaje cultural, identidades locales y turismo en el Valle Sagrado de los Incas: El caso de la ciudad de Pisac”. En este, el autor aborda los cambios históricos y paisajísticos que ha atravesado la ciudad de Písaq desde los primeros humanos andinos, la constitución del imperio incaico, la llegada de los españoles, la hacienda republicana, la Reforma Agraria y el desarrollo del turismo. Se sostiene que cada etapa conllevó a cambios importantes en el territorio y en el paisaje. Este estudio nos resultó útil para situar histórica y socioterritorialmente al distrito de Písaq desde el abordaje del turismo místico.

Otro estudio que da luces sobre el desarrollo del turismo místico en el Cusco y su relación con la importancia de los imaginarios y narrativas es el de Flores (2014) en “Buscando los Espíritus del Ande: Turismo místico en el Qosqo”. Él menciona que, en un inicio, los paraísos místicos estaban ubicados en los países orientales. En la década de los 40’, Serge Raynaud de la Ferrière afirmó que el centro de espiritualidad o “centro magnético” de la tierra se movió de Katmandú/Himalaya al Cusco/los Andes. Además, en la década de 1960 se publicaron los libros *El retorno de los brujos* de J. Bergier y L. Pauwels, y *El secreto de los Andes* de B. Philip. Ambos libros invitaron a la imaginación y curiosidad de los jóvenes norteamericanos y europeos a realizar viajes al Perú (Pilares, 2017). Uno de los protagonistas propulsores del turismo cultural y posteriormente turismo místico en el Cusco fue el Fondo de Promoción Turística (FOPTUR). Esta institución, con la colaboración de antropólogos, ofreció al mercado el “misticismo andino” y la “religión andina”. Estos últimos no han sido ni son valorados por su esencia en sí misma, sino por la “mezcla” con elementos culturales de indoeuropa [o Norteamérica] (Altamirano, 1993 citado por Flores, 1996). En un primer



momento los servicios del misticismo andino lo realizaban indígenas paqos. No obstante, en cuanto los guías, especialistas para el turismo o dueños de agencias místicas aprendieron los aspectos básicos de las ceremonias, empezaron a adoptar el papel de “sacerdotes andinos” con nombres en runasimi como Qapaq, Illa, Wira, Inti, Inka y demás (p. 125).

Al hacer un balance de este primer apartado del estado de la cuestión, es posible visibilizar que el turismo místico es un espacio de disputa y negociaciones, en el cual el uso de narrativas está presente de manera constante, creativa y dinámica. Las narrativas expresadas por los sujetos sociales se basan en la construcción de un ser indígena prístino, auténtico, nativo, místico y puro, un “buen y sabio salvaje”, como diría Salas (1999). También de un espacio exótico, que lleve a las personas a conectarse con la naturaleza. Destacamos que los autores buscan entender estos fenómenos en el contexto del *new age* y de la superación de categorías dicotómicas “auténtico/falso”.

### ***1.7.2. Estudios sobre imaginarios turísticos.***

El estudio realizado por Tutor (2015), titulado “La creación del imaginario. Un ejemplo: Formentera”, explica el impacto del imaginario en el ámbito del turismo y en el peso que este tiene en el comportamiento colectivo. Se toma el caso de la isla de Formentera. El autor sostiene que el turista tiene una “imagen” preconcebida, aunque no solo como una mera representación, sino como un conjunto de ideas, creencias e impresiones que previamente obtuvieron de dicha representación. La imagen está compuesta por prácticas locales, que el turista toma como un punto intermedio entre lo próximo y lo lejano, lo que implica la generalización y autonomía, es una interpretación que llega a determinar los pensamientos, sentimientos y las acciones. Según Clifford y Valentine (citado por Tutor, 2015), se denomina como “geografías distintivas”. Lo que llega a ser importante porque explica la multiplicidad de imaginarios que se podrán encontrar por parte de los turistas, las cuales cambiarán antes, en y después de la experiencia turística, esto muestra que las experiencias e imaginarios pueden

llegar a ser bastante maleables. Es así que el imaginario turístico crea y construye el mundo. En ese sentido, el imaginario es “una fuerza social modeladora de nuestra manera de ver el mundo y por consiguiente de nuestras acciones y actos” (p. 99). Añadiendo a lo anterior, se analizan las relaciones de poder durante el proceso de la creación de los imaginarios que dan cabida al turismo.

Está también el documento presentado por Flores y Oviedo (2017), titulado “Imaginarios turísticos, construcción de atractivos y new age. El caso de San Marcos (Argentina)”, tiene como objetivo abordar las singularidades en el proceso de construcción de imaginarios sobre los atractivos turísticos en San Marcos Sierras. Estos imaginarios turísticos se construyen sobre dicho territorio a partir de las ideas del new age. Este último es un universo que abarca el turismo místico, ecoturismo, el esoterismo y las prácticas rituales relacionadas con las prácticas de los pueblos originarios. Con respecto a la construcción de imaginarios, el autor menciona que la importancia de su análisis radica en que se considera la mirada de los locales y, sobre todo, de los turistas. Ya que, estos interactúan y negocian sus intencionalidades y representaciones. Otro de sus objetivos es analizar el fenómeno del turismo desde la geografía cultural. El autor propone que el turismo *new age* manifiesta cambios sociales y culturales que atraviesan los espacios geográficos sobre los que se construyen los imaginarios. Su análisis del fenómeno desde los campos del turismo, la antropología y la geografía lo llevan a entender el proceso de invención de la atraktividad, el cual comprende las experiencias subjetivas de los viajantes que abarcan impresiones personales y la construcción de imaginarios sobre un territorio o localidad. El autor concluye que quienes construyen los imaginarios y percepciones de un lugar –municipalidad, prensa y sector privado– dirigen la atención de los turistas al momento de elegir qué lugares visitar y cuáles no. Asimismo, los signos o símbolos que se usan para catalogar al lugar –pueblo hippie, aldea *new age*, localidad ‘natural’– no siempre coinciden con la realidad de la localidad. En ese sentido, se van

generando tensiones y negociaciones con la finalidad de construir sentidos turísticos para la localidad de San Marcos. La producción de un espacio turístico es resultado de un proceso histórico. Pues las condiciones naturales y sociales que desencadenaron en un determinado territorio transforman tales eventos en atractivos. De modo que los espacios geográficos se turistifican, ya que el espacio estudiado no viene con algún atractivo en sí, sino que son contruidos socialmente por diversos actores que tienen intereses también diversos.

Por su parte, Alvarado-Sizzo et al., (2020), en su artículo “La imagen y la representación en el turismo de la posmodernidad”, mencionan que el fenómeno del turismo en el marco postmoderno debe comprenderse desde la lógica de la cultura global –consumo de lugares y de elementos culturales–; desde las interacciones que se producen entre los espacios de procedencia y destino; y desde la imagen visual como representación de la localidad, la cual incidirá en la experiencia turística. En la posmodernidad se otorga más valor a la representación de los viajes (fotos, videos) que al viaje en sí mismo, o como lo citarían los autores de Debray (1994; citado por Debray, 2020): el significante cobra más importancia que el significado (p. 96). Se tiende a valorar las imágenes de los viajes que se publican desde los dispositivos móviles en las redes sociales. A su vez, estas representaciones, embellecidas, estetizadas y estereotipadas, son vitales para la difusión de los espacios turísticos. Por lo que, lo relevante de los viajes no es una experiencia estrictamente “auténtica” o “autóctona”, sino una escenificación de las tradiciones, o incluso, como señalan los autores, una parodización.

En el documento presentado por Fernández (2021) titulado “Ayahuasca: imaginación y efectos globales”, tiene como objetivos analizar cómo es la producción simbólica que crea y recrea dicha comunidad, cómo se recrea un lenguaje compartido desde las experiencias psicoactivas y cómo se otorga significados y referentes simbólicos para dar forma a las narrativas sobre ayahuasca en la actualidad. Para ello apela a los conceptos de comunidad imaginada, representación de los indígenas y la geopolítica de la ayahuasca. Sobre el primero,

siguiendo a Anderson, arguye que la comunidad imaginada es un espacio que se produce socialmente; sobre el segundo concepto menciona que las personas indígenas son representadas como seres ambiguos (son parte de la comunidad ayahuasquera, pero también son expuestos como exterioridades que evocan a la autenticidad); y sobre el tercer concepto, señala que la construcción de imaginarios sobre ayahuasca, está relacionada con la posición geográfica y una ruta trazada por el hemisferio norte –es decir, para la autora es importante tomar en cuenta el modelo explicativo del hemisferio norte y sur, las relaciones de poder y la dimensión económica–. Fernandez relaciona estos conceptos y argumenta que la imaginación de la comunidad indígena desde los occidentales está construida sobre la exotización y la alteridad. En consecuencia, ocurre la esencialización, romantización y estereotipos racistas hacia las poblaciones indígenas.

En continuidad con la lógica del apartado, presentamos el libro de Pilares (2017), titulado “Turismo místico, parodia o trascendencia”. Donde se desarrolla, desde un enfoque histórico, los motivos que desencadenaron en la creación del turismo místico: 1) el impulso general hacia la evasión, 2) la decadencia del cristianismo y 3) el auge del neo-espiritualismo. Luego muestra cómo el Cusco, desde la publicación de libros de J. Bergier, L. Pauwels y B. Philip y la promoción de circuitos espirituales del FOPTUR, llega a ser considerado como un paraíso místico. El enfoque del autor muestra un fuerte arraigo tradicionalista hacia la “espiritualidad” andina. Pues en todo momento muestra una serie de argumentos que buscan desacreditar las actividades del turismo místico y a quienes están inmersos en él.

Ahora bien, los textos consultados dan cuenta del rol que tienen los imaginarios en el encuentro turístico. Los centros de turismo místico y los centros espirituales que ofrecen ayahuasca y otros enteógenos, suelen construir espacios que resulten exóticos y familiares al mismo tiempo. Los turistas van a un destino turístico con una imagen preconcebida y

construida a partir de otras imágenes, las que fueron difundidas en redes sociales, blogs, publicidad estatal o privada.

### ***1.7.3. Estudios sobre percepciones de ayahuasca desde los actores sociales.***

Benzon (2003), a partir del libro *“The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience”* (Shanon, 2002), realiza un recorrido por lo que sucede cuando se toma ayahuasca. La investigadora hace entrevistas a personas indígenas, no indígenas y extranjeros. Realiza más de 130 sesiones de ayahuasca y muestra las experiencias sin buscar ofrecer explicaciones de corte neurológico.

A lo largo del texto –que es un ensayo sobre el libro<sup>3</sup>– el autor condensa las descripciones de las percepciones bajo los efectos de ayahuasca en visiones de patrones geométricos, colores, figuras diversas, caleidoscopios. Asimismo, se señala que la ayahuasca representa y constituye, para las personas entrevistadas, una maestra; y se considera a las sesiones como clases/lecciones. Para los que han estado bajo los efectos de la ayahuasca, las vivencias son percibidas como la realidad misma. Tal es así, que los interlocutores señalan que lo visto, sentido y percibido no pueden ser producto del propio intelecto (Shanon, citado por Benzon).

Siguiendo la misma línea, está el documento titulado *“Ayahuasca e conhecimentos indígenas”* de Martini (2012), el cual, busca mostrar la variedad de usos y prácticas indígenas alrededor de ayahuasca en Brasil y en países vecinos como Colombia, Bolivia, Ecuador, Brasil, Perú y Venezuela. La autora habla de un uso autónomo; pero, como se habrá podido ver con Fuller (2015), las dicotomías que se generan alrededor de lo autónomo y no autónomo no son correspondientes con la realidad social, sino que se construcciones con intereses propios de los grupos humanos; Martini lo reconoce y sobre ello argumenta que la palabra "autónomo" es necesaria para el entendimiento del fenómeno que se estudia. En este caso, se trata de una

---

<sup>3</sup> No pudimos encontrar la fuente original.

"*condução do trabalho*" [conducción del trabajo – traducción propia], en el cual la persona prepara la bebida de ayahuasca para los familiares y amigos, seres muy cercanos. Y de esta forma se desarrolla entre grupos indígenas y trabajadores. La autora menciona que las plantas con las que se prepara la bebida de ayahuasca son consideradas como plantas maestras.

Durante la sesión, se presentan visualizaciones de animales y plantas propios de la Amazonía. Andreoni (citada por Martini), señala que estos elementos amazónicos se ven –y no otros– porque las plantas utilizadas en la preparación provienen de ese ambiente. También se sostiene que se experimentan las vivencias desde el punto de vista de las plantas y animales. En las experiencias visuales también intervienen otros factores como la calidad de agua, madera y fuego, la mano, emociones e intencionalidad de quien prepara la bebida, así como el espacio en el que fue preparado. Los informantes señalan que la ayahuasca permite la comunicación entre personas que se encuentran lejos físicamente y personas que han fallecido; con animales y espíritus de los "dueños de los animales". La jiboia, o ayahuasca es portadora de conocimiento. A partir de este, los indígenas y no indígenas elaboran un sistema de conocimientos. La ayahuasca también recibe nombres diferentes de quienes lo consumen: *Nixi Pae*, y este tiene una clasificación en tipos: *Nai Kawa*, *Kaya Kawa*, *Matsi Kawa*, *Shane huni*, *Nii huni*, *Bakã huni*, *Keya huni*, *Shawã huni*, *Nixi huni* (clasificación hecha por los pueblos huni kuin del Alto Rio Jordão, del río Ucayali).

Otro estudio que muestra las percepciones sobre ayahuasca es "*Ayahuasca Tourism: Participants in Shamanic Rituals and their Personality Styles, Motivation Benefits and Risks*" de Kavenská y Simonová (2015), en donde uno de los objetivos es describir las percepciones que tienen las personas que toman ayahuasca en Tarapoto e Iquitos. Entre las diversas opiniones, vivencias y percepciones que tenían las personas que fueron parte del estudio, estaba la idea de que el enteógeno de ayahuasca contribuye al autoconocimiento, a la comprensión de la vida y al tratamiento de dolencias físicas y psicológicas. Así también, se

menciona que los participantes experimentaron diferentes tipos de revelaciones, con Dios o con algo más grande que ellos mismos. En contraposición a los testimonios positivos, también se encuentran las experiencias negativas, de desconfianza, temor a un ser demoníaco. En suma, los testimonios muestran que muchas personas están interesadas en este enteógeno, y que un buen uso de este (con la dirección de un chamán experimentado y siguiendo las recomendaciones de las restricciones para tomar ayahuasca), puede traer muchos beneficios como el autoconocimiento, el desarrollo personal, la autoaceptación, el amor propio y una buena relación con la naturaleza y el entorno social.

Los estudios anteriormente mostrados resultan ser importantes para la investigación puesto que demuestran que la construcción de narrativas no solo son discursos contruidos con fines comerciales; sino que también son el producto de una serie de vivencias que, lamentablemente, siguen orilladas al espectro de las “creencias”.

#### ***1.7.4. Aproximaciones a los estudios sobre ayahuasca desde aspectos farmacológicos.***

El documento de Gallego (2007), titulado “Yagé<sup>4</sup>, cognición y funciones ejecutivas”, desde una perspectiva farmacológica, menciona que el brebaje de la ayahuasca afecta al sistema nervioso central. Este enteógeno es el resultado de la cocción de dos plantas: la *Banisteriopsis caapi* y la *Psychotria viridis* (aunque la mezcla de plantas puede variar según la región). La *Banisteriopsis caapi* tiene alcaloides  $\beta$ -carbolinas, entre ellas a la harmalina, harmina y tetrahydroarmina (THH); mientras que la *Psychotria viridis* contiene N, N-dimetiltriptamina (DMT) (Gallego, p, 14). La mezcla de los alcaloides de la B. caapi y la inhibición de la enzima monoaminoxidasa en el sistema digestivo, permite que el DMT de la P. viridis no sea descompuesto antes de producir su efecto psicoactivo. De esa manera, el DMT viaja por el flujo sanguíneo hasta llegar al cerebro, produciendo las visiones. Asimismo, por efecto de la THH, se bloquea el proceso de recaptación de serotonina por las células nerviosas. Lo que da

---

<sup>4</sup> Otra denominación para el enteógeno de ayahuasca.

paso a que más serotonina, dopamina y noradrenalina queden en el espacio entre las células nerviosas, y así, se estimule más al cerebro (Blandón, 2005; citado por Gallego). Además, menciona que en estudios realizados por electroencefalografía<sup>5</sup> para analizar los efectos de la ayahuasca en el aspecto cognitivo-afectivo, se han podido identificar tres niveles de cambio:

1. Cambios en áreas de asociación somatosensorial, visual y auditiva.
2. Cambios en las áreas de asociación heteromodal, entre los lóbulos parietal, temporal y occipital.
3. Afectación del sistema límbico en el complejo del hipocampo (Gallego, 2007, p. 15).

Con respecto al primero, este explica el porqué de los cambios en el sentido del tacto, la vista y la audición; en tanto que estos se agudizan y la persona que ingiere ayahuasca, generalmente, es más sensible en estos tres sentidos. En cuanto al segundo, el cambio en el área de asociación heteromodal, ilustra cómo la música puede llegar a influenciar en las visiones bajo los efectos de la ayahuasca. Y, por último, el tercer cambio da cuenta del impacto que tiene la ingesta de ayahuasca en la experimentación y procesamiento de las emociones.

Otro documento que nos da luces de cómo funciona la ayahuasca en el cuerpo humano es el de Escobar (2014), titulado “Las propiedades farmacocinéticas del ayahuasca”. En este se describen los efectos positivos de la ayahuasca en el tratamiento de adicciones, trastornos y enfermedades neurodegenerativas. En cada ítem del documento, se citan diversos estudios que muestran la efectividad del enteógeno -la ingesta de ayahuasca como tratamiento tiene que estar sostenido en profesionales y sanadores con experiencia-. Se cita, por ejemplo, el caso de Takiwasi, que hace uso de la ayahuasca y el tratamiento psicoterapéutico. En el caso de las enfermedades neurodegenerativas, se menciona que la inhibición de la Mao por los alcaloides de la harmina y harmalina generan protección contra la neurodegeneración, e incluso, puede

---

<sup>5</sup> EEG, estudio que mide la actividad eléctrica en el cerebro mediante pequeños discos de metal, los cuales se colocan sobre el cuero cabelludo (Mayo Clinic, consultado el 16 de octubre del 2023). <https://www.mayoclinic.org/es/tests-procedures/eeg/about/pac-20393875>



resultar beneficioso en enfermedades como el Parkinson (Serrano, Cardozo y Sánchez, 2001; citado por Escobar, p. 316). También se citan estudios que corroboran el uso de la ayahuasca en neoplasias; en estos tratamientos, el alcaloide harmina inhibe el crecimiento tumoral. Así, el autor sugiere que los componentes farmacológicos del brebaje ayahuasca pueden ser estudiados a más profundidad, pues las investigaciones que se tienen hasta el día de hoy, dan cuenta del potencial terapéutico de esta planta.

Por otro lado, está el estudio de Alcantarilla et al. (2022), titulado “Episodios psicóticos inducidos por ayahuasca: revisión sistemática a partir de un caso”. En este documento se relata el caso de una mujer, con antecedentes de consumo de cannabis y tras la ingesta de ayahuasca, tiene un episodio maníaco. A la semana siguiente de tomar ayahuasca, manifestaba síntomas como alucinaciones visuales y distorsiones en los sentidos. Con la administración de olanzapina, esto pudo ser controlado. A pesar de esto, los casos de episodios psicóticos tras la ingesta de ayahuasca son bastante raros. Según se indica, estos pueden aparecer cuando las personas tienen antecedentes familiares de trastornos mentales y cuando existe consumo previo de cannabis y otras sustancias similares.

### **1.8. Marco conceptual**

*Ayahuasca*. Término quechua que significa soga del muerto o enredadera del alma, usado por los indígenas de América del Sur (y en los últimos años por personas no indígenas), tiene otros nombres nativos como caapi, dápa, mihi, cahi, natema, pinde o yajé. Es el resultado de la cocción de la liana *Banisteriopsis caapi* y de las hojas de la chacruna, las que contienen harmalina y DMT respectivamente. Estos principios activos son los que causan los efectos que producen experiencias espirituales, visuales y sonoras (Evans Schultes et al., 2000). Por otro lado, sobre las discusiones de las características femeninas o masculinas de la medicina de ayahuasca (“el” ayahuasca o “la” ayahuasca) presentes en Favaron (2017) y Milanovitch (2021), el primer autor argumenta que debe enunciarse como “el ayawaska”, porque el dueño

medicinal de dicho enteógeno es masculino; mientras que la segunda autora lo deja escrito en su tesis como “la ayahuasca” porque gran parte de la bibliografía académica sobre el tema lo expone así. En esta tesis no se entrará en esa discusión y se enunciará al enteógeno de manera ambigua.

***Enteógeno.*** Término propuesto por Wasson y Ruck (Glockner, 2012) para designar a las plantas u hongos con capacidad de brindar revelaciones, visiones y experiencias psicoactivas en contextos rituales. Este neologismo vendría a reemplazar el término “alucinógeno”; pues este último descalificaría el valor de las visiones enteogénicas, reduciéndolas a simples fantasías.

***Imaginario turístico.*** Es parte de los imaginarios sociales. Estos últimos son construcciones sociales simbólicas, las que dan forma a la interpretación de la realidad e impulsan a las sociedades a moverse en el mundo (Girola y González, 2020); también son un conjunto de creencias, ideas, mitos e ideologías [...] que sitúan a las personas en las distintas realidades (Vázquez y Osorio, citando a Hiernaux, 2012); además se señala que es un espacio de ejercicio de poder y control de la vida individual y colectiva (Vergara, 2001; Ibid.). Así, los imaginarios están cargados de subjetividad, experiencias y datos vistos desde otros medios de difusión (Hiernaux-Nicolas, 2002; Ibid). Los imaginarios turísticos se ven representados en imágenes, las cuales son un medio por el que se refuerzan los vínculos sociales, se crean identidades, se conocen lugares y se reconocen alteridades (p. 112).

***Narrativas.*** El estudio de las narrativas permite ver cómo se enuncia en diferentes situaciones un individuo en un grupo social, pues las narraciones contienen significados y situaciones (Maluf, 1999). Acercarse a las narrativas con una metodología e instrumentos adecuados, permite a la antropóloga acercarse a las personas que están viviendo determinadas experiencias en un contexto cultural, pues las narrativas dan sentido a las experiencias (Ibid.). En el caso de las narrativas que tienen que ver con el ámbito espiritual, estas pasan por un

proceso que se expresa entre el que antes “era” y en el que ahora “es”, un proceso de transformación que también tiene que ver con la afirmación de una historia y una identidad de la persona que se está enunciando.

*Neochamanismo.* En primer lugar, es necesario aclarar que el término “chamán” fue sacado de un contexto siberiano y este se extendió desde la antropología de manera universal a todas las prácticas relacionadas con lo “mágico”. Tal manera de colocar bajo un solo concepto a todas las prácticas que tuvieran que ver con la sanación, la visión de mundos no humanos, e incluso extraterrenales, llevó a pensar que cualquier persona, a partir de talleres (y no de rigurosas preparaciones), podría convertirse en chamán, sin importar su cultura de origen. Según de la Torre et al. (2020), esta conversión descontextualizada es el Neochamanismo. Sin embargo, en el desarrollo de esta tesis, hemos dado cuenta que algunos interlocutores se califican a sí mismos como neochamanes, perdiendo así su sentido estrictamente peyorativo.

*New age.* Es un movimiento en el que convergen diversas filosofías, creencias religiosas, prácticas relacionadas a lo esotérico y algunos elementos de ciencias como la psicología y la física cuántica (de la Torre et al., 2020, pp. 21-22). Es la espiritualidad que emerge de la modernidad, pues sacraliza los valores de este tipo de sociedad –libertad, igualdad, dignidad, por mencionar algunos– (Merlo, 2007, p.94). Este movimiento se vale de muchas y diferentes creencias espirituales, las cuales se ensamblan bajo una unidad de discursos que le dan sentido y significación.

## **1.9. Metodología**

### ***1.9.1. Enfoque de investigación***

Siguiendo a Hernandez et al. (2014), el enfoque de esta investigación es el cualitativo. Ya que se busca la recolección de datos desde las perspectivas, subjetividades y puntos de vista de los sujetos en el campo. El enfoque cualitativo permite que las preguntas sean más abiertas

y espontáneas. La información brindada por los participantes no se enfoca únicamente en lo expresado verbalmente, sino también en lo no verbal y visual. Asimismo, se buscó que la investigación sea flexible con respecto al diseño del proyecto, a la recolección y análisis de datos. Es decir, bajo este enfoque es válido retornar a la modificación del marco teórico mientras se realiza la recolección de datos en el trabajo de campo.

### ***1.9.2. Tipo de investigación***

Esta tesis sigue el tipo de investigación básica (Muñoz, 2011), pues tiene como objetivo la generación del conocimiento científico; además, los resultados de esta investigación no tienen una aplicación próxima o inmediata.

### ***1.9.3. Nivel de investigación***

El nivel de investigación es descriptiva (Muñoz, 2011; Castillo y Reyes, 2015; Behar, 2010), ya que se analizó, describió y caracterizó a las personas que dan forma a la construcción de narrativas de ayahuasca; también nos enfocamos en describir su respectivo proceso y los elementos que conforman a este universo simbólico.

### ***1.9.4. Diseño de investigación***

Siguiendo a Hernandez et al. (2014), esta investigación pertenece al diseño fenomenológico, porque se busca obtener las perspectivas de los interlocutores. Asimismo, describimos y establecimos las concordancias y puntos en común entre las experiencias narradas por los informantes. Con este diseño, es válido el estudio de los puntos de vista, las sensaciones, las visiones y las vivencias de las personas.

### ***1.9.5. Método***

El método de investigación que se siguió en esta investigación fue el deductivo-inductivo. Deductivo, ya que este estudio se centra en analizar casos-tipo a la luz de un marco teórico que fue anteriormente desarrollado. Inductivo porque a partir de los datos se discutirá y contrastará con el marco teórico planteado. Bajo este método de investigación, se da cabida

a la creación y construcción de categorías que den paso a un mayor entendimiento del tema que se está estudiando.

#### ***1.9.6. Técnicas e instrumentos de investigación***

Se utilizaron cinco técnicas de investigación, tomando en cuenta, principalmente, la reflexividad y creatividad de la investigadora según lo ameritaba el trabajo de campo. Estos procesos no fueron estrictamente lineales, el recojo de datos se sujetó a la flexibilidad y dinámica del fenómeno. Es decir, mientras se redactaban las entrevistas, surgían nuevas interrogantes, lo que nos mandaba a buscar más información en la literatura sobre el tema y a regresar al campo para repreguntar a los facilitadores e informantes secundarios. En ese sentido las técnicas que usamos fueron las siguientes:

***Observación no estructurada.*** Esta técnica supone una observación que no esté regida por categorías y temas concretos. Bajo esta técnica es posible observar, anotar y registrar de manera libre los sucesos que acontecen en el campo (Campos y Lule, 2012). La observación no estructurada se aplicó al inicio del trabajo de campo para poder obtener datos que no pudieron ser visualizados con claridad durante el proceso del diseño de la investigación. Nos aproximamos a dos centros de turismo místico, participamos en talleres de cacao, ceremonias de confraternización *new age* y eventos afines. Esto dio cabida a anotar nuevas categorías que no fueron tomadas en cuenta durante el diseño del proyecto de investigación. Los instrumentos que se utilizaron en esta técnica fueron la libreta de campo y la cámara del celular.

***Observación participante.*** Como señala Guber (2001), la observación participante “consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población” (p. 22). En ese sentido, durante la elaboración del proyecto de investigación y el trabajo de campo, se consideró que era importante estar presente y participar en las ceremonias de ayahuasca, ya que en estos espacios se construyen y recrean las narrativas que se pretenden

estudiar. Sin embargo, el acceso a estas constituía un dilema ético, sobre este tema se profundiza en el punto 1.9.10 de este apartado.

Para suplir esa falta de acceso a la información a través de las ceremonias, optamos por estar presentes en actividades como los talleres en los centros de sanación –charlas informativas, comidas veganas, ceremonias de integración–. Bajo esa lógica, el “estar allí” no solo se traduce en ser testigo de los fenómenos sociales; sino también en el hecho de involucrarse en tales fenómenos. Entonces, el hecho de estar presente en la cotidianidad de los facilitadores, me dio la oportunidad de involucrarme en las actividades relacionadas al turismo místico que realizaban. En suma, el hecho de no poder estar presente en la mayoría de las ceremonias de ayahuasca, no fue impedimento para poder realizar la observación participante de otras formas. Para esta técnica los instrumentos a utilizar fueron la guía de observación, la libreta de campo, la cámara del celular y una grabadora.

*Entrevistas abiertas.* Spradley define a la entrevista como una estrategia que puede hacer que la gente hable sobre lo que sabe, cree y piensa (1979:9; citado por Guber, 2011). Según Ñaupas et al. (2014), la entrevista no estructurada [o abierta] consiste en el diálogo libre entre la investigadora y las/os investigados en torno a un tema específico. La entrevista permite el ingreso al universo simbólico de la cultura o grupo que se pretende estudiar. Sin embargo, se debe tomar en cuenta que la construcción verbal de las preguntas y respuestas suele corresponder a la lógica de la investigadora. Es por ello que las preguntas de las entrevistas se realizaron a partir de la comprensión más próxima posible a la terminología propia de los sujetos de investigación.

En ese sentido, las entrevistas abiertas se aplicaron en dos momentos: en la entrada al campo con el interlocutor clave, para poder identificar datos generales y a partir de ahí poder establecer categorías para entrevistas semiestructuradas posteriores al resto de facilitadores. Y luego, durante conversaciones cotidianas con las/os interlocutores. En estas no hubo preguntas

previamente establecidas o planificadas. Durante todo este proceso, busqué cuestionarme los términos que usé y reflexioné sobre mis propias interpretaciones en diálogo con los interlocutores. Estas entrevistas se realizaron principalmente a los facilitadores de ayahuasca, y de manera secundaria, a los parientes y círculo cercanos de los facilitadores.

**Entrevistas semiestructuradas.** Este tipo de entrevistas se realizó estableciendo una serie de preguntas organizadas por temas. Estas permitieron aproximarnos al fenómeno en su complejidad y profundidad. Pues lo que se buscó fue integrar las perspectivas de los sujetos de investigación y no solo ratificar, proyectar o confirmar lo que la investigadora quiere oír (Guber, 2005). Esta serie de entrevistas se aplicó después de haber analizado los contenidos de las entrevistas abiertas y la guía de observación. Este tipo de entrevista ayudó a adentrarnos en aquellos aspectos o datos brindados por los interlocutores que no quedaron muy claros. Los instrumentos que se utilizaron en esta técnica fueron la guía de entrevista semiestructurada, la libreta de campo y una grabadora.

**Entrevistas en profundidad.** Siguiendo a Ñaupas et al. (2014), este tipo de entrevista se aplicó en cuanto nos dimos cuenta que hacía falta más información sobre las sensaciones, conocimientos, comportamientos y experiencias en torno al fenómeno estudiado. En ese sentido, diseñamos una guía de entrevista con preguntas más abiertas, orientadas a la obtención de respuestas más extensas. Estas entrevistas las concertamos con los facilitadores de ayahuasca. Los instrumentos que se utilizaron en esta técnica fueron la guía de entrevista en profundidad, la libreta de campo y una grabadora.

### 1.9.7. Unidad de análisis y unidad de observación

**Tabla 1.**

*Unidad de análisis y de observación*

Unidad de análisis	Unidad de observación
Facilitadores de ayahuasca que construyen narrativas para el uso del enteógeno	Narrativas sobre ayahuasca en los centros de turismo místico

### **1.9.8. Población y Muestra**

La población está conformada por los centros de turismo místico ubicados en el distrito de Písaq. Estos son treinta, aproximadamente. Consideramos importante dar algunas especificaciones de cómo llegamos a este conteo y cómo definimos a estos espacios. Durante los años 2019 y 2020, periodo en el que se planteó este proyecto de investigación, era posible visualizar en las paredes de las tiendas del centro del pueblo banners y murales que mostraban elementos de la cultura andina, amazónica y también de culturas orientales y norteamericanas. Esto ponía de manifiesto el movimiento *new age*, pues confluyen distintos retazos de tradiciones espirituales. De esa manera, era más sencillo identificar todas las tiendas y centros de sanación que realizaban los rituales de ayahuasca y de otras plantas maestras. Sin embargo, para el año 2023, año en el que se realiza la inmersión al campo, la proyección de estos banners se redujo a unas pocas paredes en las calles céntricas de Písaq. El interlocutor clave menciona que los facilitadores de los centros de turismo místico ya no ofrecen los rituales de manera explícita por algunos accidentes que sucedieron durante las sesiones de ayahuasca y también por la pandemia del Covid-19. En ese sentido, identificar la totalidad de centros de turismo místico en el distrito de Písaq se tornó una labor aún más tediosa, tomando en cuenta el recelo de los vendedores y chamanes. Sin embargo, con ayuda del primer interlocutor, se hizo posible identificar un número aproximado de los centros de turismo místico (treinta), los cuales constituyen la población de la investigación.

Ahora bien, es importante caracterizar a la población de esta investigación. Definimos como centros de turismo místico a los espacios que brindan experiencias espirituales, y que, además están dirigidas a un público extranjero (aunque, los interlocutores señalan que también les gustaría que hubiera más gente local). Estos espacios pueden tener forma de tienda o de casas. En las tiendas, se ofrecen productos relacionados a la sanación como rapé, cuarzos, pulseras, collares y afiches que difunden talleres de sanación holística, ceremonias diversas.



También están presentes los facilitadores que guían con información a las personas interesadas en la sanación o experimentación. En cuanto a las casas, estos son espacios en los que se realizan talleres de diferentes tradiciones como meditación, yoga, sonoterapia, reiki, comida vegana, sesiones de ayahuasca, rapé, wachuma, kambo<sup>6</sup>, por mencionar algunas.

Los centros de turismo místico no son homogéneos, presentan ciertas peculiaridades y diferencias entre sí. Algunos centros se dedican exclusivamente a la rehabilitación de drogas, otros centros son bastante críticos con el uso comercial de plantas medicinales, otros se dedican a la difusión y conservación de saberes y plantas maestras. Otros establecen lazos con los maestros de la tradición shipiba y huni kuin, otros se conducen –y se autorreconocen– en dirección del neochamanismo. En suma, los centros de turismo místico presentan características similares, pero no son del todo uniformes.

Por otro lado, la muestra de este estudio consta de ocho facilitadores de ayahuasca, cuyas experiencias, narrativas e imaginarios son la fuente central de la investigación. Esta cantidad de interlocutores fue planteada a partir del muestreo no probabilístico, tomando en cuenta criterios teóricos y éticos. Es decir, no buscamos una muestra representativa estadísticamente hablando, buscamos establecer lazos con los interlocutores para obtener información a profundidad, tal como lo establece un enfoque cualitativo. Este tipo de muestreo nos permitió ir estableciendo y modificando los criterios durante el trabajo de campo. Es decir, en un principio, consideramos que la muestra debía constar de, por lo menos, quince vendedores de ayahuasca, pero durante el trabajo de campo y dialogando con los interlocutores, caímos en cuenta de que ellos no se autodenominan como vendedores. En ese sentido, se hizo un cambio en la terminología, de “vendedores” a “facilitadores”. Además, no era posible encontrar esa cantidad de facilitadores, ya que, al intentar contactarme con los

---

<sup>6</sup> Práctica ritual de algunos pueblos indígenas Pano que se centra en el uso del veneno del sapo kambo (Tumi, 2022)

centros de turismo místico mediante redes sociales como *Facebook* o blogs de Internet, no siempre obtuve respuestas positivas, el primer interlocutor me señaló que eso se debía a que las personas no se abrían con la información tan fácilmente. Es por ello, que el tipo de selección que se tomó en consideración fue el de selección por cadena o “bola de nieve”, lo que llevó a identificar a los sujetos de investigación a partir del interlocutor clave, pues como se mencionó líneas arriba, el acceso a los vendedores se tornó más difícil por el recelo que estos sentían hacia un agente externo como una investigadora.

Ahora, con respecto a los facilitadores, tomamos como criterio de selección a personas que se dedicaran al estudio constante y difusión del “buen” uso de plantas maestras y prácticas de sanación holísticas. Personas cuyo trabajo cotidiano y sustento diario se basara en actividades relacionadas al desarrollo de la espiritualidad. De la misma manera en que sostenemos que los centros de turismo místico presentan diferencias entre sí, los facilitadores de ayahuasca también. De esto se da cuenta en el capítulo tres.

El primer interlocutor, fue contactado directamente. Hace años que ya conocía su centro de turismo místico (tienda), su seudónimo es Amaru, le comenté sobre el tema de investigación y el proceso de tesis que estaba llevando y accedió a ayudarme. A partir de él, se llevó a cabo la bola de nieve y me fue contactando con cada uno de sus amigos, también facilitadores. Con la ayuda otros dos facilitadores con los que me conectó Amaru, también pude llegar a otros dos facilitadores. Asimismo, con la ayuda de Amaru y su familia nuclear, realizamos un mapeo de actores, el cual sirvió de mucha ayuda para poder identificar a los centros de turismo místico, sus redes sociales y a los informantes secundarios. Estos últimos están conformados por los familiares de los facilitadores, otros trabajadores de los centros de turismo místico y por instituciones estatales, en este caso, trabajadores de la Municipalidad Distrital de Pisac.

**Tabla 2.**  
*Relación de interlocutores principales y secundarios.*

<b>Relación de interlocutores principales y secundarios</b>			
<b>Tipo</b>	<b>Seudónimo/nombre/iniciales</b>	<b>Especificación</b>	<b>Espacio</b>
<b>Principal</b>	Amaru	Facilitadores de ayahuasca	Centro de turismo místico 1
	J. M		Centro de turismo místico 2
	H.		Centro de turismo místico 3
	D.V.		Centro de turismo místico 4
	P.		Se desvinculó de los centros de turismo místico
	N.		Centro de turismo místico 5
	J.		Centro de turismo místico 6
	C.		
<b>Secundario</b>	Violeta	Familiares y amistades de los facilitadores	-
	Ye.		
	T.		
	Aurelio		
	L.		
	Fabricio	Facilitador de artes marciales	Centro de turismo místico 4
	Trabajador 1 de la Municipalidad	Trabajadores de la Municipalidad Distrital de Pisac	Municipalidad Distrital de Pisac
	Trabajador 2 de la Municipalidad		
	Dionisio	Exalcalde de Pisac	Municipalidad Distrital de Pisac
	Tsoma	Maestro shipibo	-
Javier	Maestro shipibo		

### **1.9.9. Procesamiento y método de análisis**

Siguiendo a Monje (2011), hicimos un análisis de datos para su categorización y conceptualización, con la finalidad de lograr un manejo organizado y estructurado de la información. En esa línea, en primer lugar, transcribimos las guías de observación, las entrevistas y las conversaciones informales en documentos Word, considerando el lenguaje no

verbal de los interlocutores. Luego, leímos los documentos de manera sistematizada y reiterada, prestando mucha atención a las palabras, gestos y al cómo hablaban los entrevistados durante las entrevistas y conversaciones informales. Luego, exportamos estos documentos al programa Atlas.ti para su sistematización.

Hemos dividido esta etapa en dos tiempos. Primero, anotamos los códigos y subcódigos en un documento Excel para definirlos según la bibliografía desarrollada en el marco teórico y, así, tener clara nuestra matriz de códigos. Así, identificamos citas destacadas en las entrevistas y realizamos el proceso de codificación deductiva. Como segundo paso, realizamos la codificación abierta, identificando categorías emergentes –que no tomamos en cuenta durante el proceso deductivo– las cuales surgieron durante las entrevistas y conversaciones informales. Al mismo tiempo, redactamos nuestros memos, los cuales constituyeron las reflexiones e interpretaciones que tuvimos durante el proceso de análisis. Para ello, fue necesario el apoyo en bibliografía especializada y en el criterio propio. Seguidamente, establecimos las relaciones y conexiones que encontramos entre los códigos (codificación axial). Para garantizar la consistencia del análisis, consideré repetir este proceso tres veces.

Al finalizar la codificación de las entrevistas y conversaciones informales, procedimos a agrupar y seleccionar los códigos y empezamos a reunirlos en grupos de códigos más grandes, guardando coherencia con nuestras preguntas, objetivos y categorías de investigación. Fue así que organizamos nuestros capítulos de resultados.

Para llegar a la saturación de categorías, anotamos los vacíos que encontramos en las entrevistas y volvimos al campo para ahondar más en las percepciones de los sujetos de investigación. Y repetimos el proceso de codificación.

Finalmente, realizamos los mapas hermenéuticos para poder visibilizar la densidad entre los códigos. Esto permitió realizar el análisis de datos. Cabe resaltar, que este proceso no

fue lineal, ya que la investigación cualitativa permite hacer varios aspectos del desarrollo del análisis de manera simultánea.

#### ***1.9.10. Consideraciones éticas y reflexiones metodológicas***

Mi acercamiento al campo no fue ingenuo. Me acerqué a espacios que construyen narrativas de “saberes indígenas ancestrales” porque la intención de esta investigación fue conocer y entender el fenómeno del turismo místico desde el punto de vista de los facilitadores de ayahuasca y, por extensión, entender cómo estos imaginarios configuran las prácticas y conductas de turistas y piseños locales, y cómo esto afecta a la localidad.

Con respecto al trabajo de campo, fue prioridad en todo momento, mantener la transparencia y el diálogo constante con el fin de entender los fenómenos sociales más allá de determinismos morales sobre lo que es “malo” o “bueno”. Antes de empezar cada entrevista, expuse de manera breve el tema y los objetivos de la investigación para que los interlocutores estén informados de las intenciones y motivaciones que guían esta tesis. Asimismo, informamos a los facilitadores e interlocutores secundarios que sus testimonios y relatos estarían presentes en los resultados de este documento, por lo que se les consultó si preferían tener un seudónimo, a lo que algunos nos dijeron que podíamos poner su nombre sin ningún problema; mientras que otros, con la emoción de tener un seudónimo, nos dieron uno; otros se mostraron bastante indiferentes sobre si poníamos su nombre o no. Sin embargo, decidimos mantener las identidades bajo seudónimos, iniciales o sobrenombres. Esto porque no quisiéramos que esta tesis traiga, por diferentes motivos, efectos negativos sobre estas personas.

Otra consideración ética que fuimos descubriendo en el diseño de la investigación y en el trabajo de campo fue la relevancia social y la funcionalidad política que podían tener los resultados de esta tesis en la vida de este grupo social. Ya que uno de los informantes

secundarios nos contó que existen prejuicios hacia las personas que se dedican a compartir plantas medicinales o plantas maestras, tal así que se ha pensado y se piensa en expulsarlos del territorio piseño –aunque este es un terreno fértil por investigar–. Por un lado, es cierto que algunos piseños con los que conversé –sobre todo del mercado–, me comentaron que sienten que, ahora, Pisaq es más de los extranjeros que de los mismos piseños; que los que se benefician económicamente de todo este proceso de gentrificación, no son los piseños, sino los extranjeros.

A pesar de ello, pienso que rechazar un suceso que ya se está desarrollando con fuerza desde hace, aproximadamente, dos décadas, es agrandar más este “problema” –si bien no es un problema como tal, es algo que impacta en la vida de las personas–. Desde esa óptica, mostrar las experiencias y relatos de los facilitadores de ayahuasca, podría visibilizar que, dentro de ese grupo social –al que denominan como “hippies”<sup>7</sup>–, hay personas que se esfuerzan por compartir los saberes indígenas tradicionales y los saberes occidentales, por un sincero y genuino interés y no por motivaciones estrictamente económicas. Incluir esta forma de vida en las políticas públicas de la municipalidad sería beneficioso para la comunidad en su conjunto. Pues, por otro lado, están las personas –los denominados “falsos maestros”– que engañan y se aprovechan económica, sexual, física y psicológicamente de los extranjeros que van en búsqueda de experimentar o sanar con la ayahuasca.

Por último, en cuanto a las cuestiones éticas, debemos añadir que diseñamos un pequeño cuadernillo para la devolución de resultados. Esto lo realizamos con la finalidad de compartir aspectos importantes de la investigación con las personas con las que se construyó esta tesis (tales como preguntas y objetivos de investigación, metodología, marco teórico, resultados, conclusiones y recomendaciones). Pues entendemos que debemos romper con la

---

<sup>7</sup> Este término resulta controversial dentro del grupo de facilitadores. Pues algunos se autodefinen como tales; mientras que otros afirman contundentemente que ellos no son hippies.

tradicción del investigador extractivista de conocimientos/saberes, que solo saca de las personas lo que necesita y luego desaparece. En ese sentido, el cuadernillo fue entregado de manera individual a cada facilitador de ayahuasca. Primero por vía digital, en formato PDF, mediante un mensaje de Whatsapp, pidiendo a los interlocutores que la revisen para sugerir algún cambio o dar sus puntos de vista. Cuando este paso se concretó, procedimos a imprimir los cuadernillos y a entregarlos personalmente a cada uno de los interlocutores, agradeciendo su tiempo y contribución con la elaboración de esta tesis.

Ahora, sobre las reflexiones en la aplicación de la metodología, hay que señalar que para lograr alcanzar los objetivos de esta investigación no era necesaria la ingesta de este brebaje. Algunas personas me han sugerido que, para entender la magnitud de la ayahuasca, tenía que ingerirla, pero como aclaré en el planteamiento del problema, no se problematiza a la ayahuasca en sí misma, se problematizan las narrativas, significaciones, relatos, imaginarios y performances que se construyen alrededor de esta planta.

Aclarado esto, en las ceremonias en las que estuve presente como observadora y ayudante (acomodaba el espacio en el que se iba a hacer la ceremonia, acomodaba los cojines, mantas, baldes, entre otros objetos), de alguna manera sentía presión por parte de las demás personas para tomar ayahuasca. Si bien es cierto, para tratar de entender realmente las percepciones que tienen los facilitadores sobre la ayahuasca, hay que haber vivido experiencias similares; y sí, son esas experiencias las que me han llevado a este tema de investigación. Pero para estar presente y ver cómo se desenvolvían las ceremonias, no podía entrar en esos estados alterados de la conciencia, y al no aceptar tomar la ayahuasca, observaba que había cierta incomodidad en algunos participantes. Por otro lado, el tiempo para hacer el trabajo de campo era limitado (por temas presupuestales). Y, por último, el costo de las ceremonias es elevado y no contamos con ese monto –además que pagar por acceder a la información no es ético–. Por esos tres motivos (la no necesidad de tomar ayahuasca que conllevó a la incomodidad de

los participantes; el número reducido de ceremonias en el tiempo que se hizo el trabajo de campo; la falta de presupuesto), que no accedí a tantas ceremonias como tenía planificado en el precampo.

Con respecto a las entrevistas en profundidad, en el caso de las entrevistas a las mujeres del grupo, debo decir que abordar sus experiencias previas a la ayahuasca ha podido retrotraer vivencias traumáticas y dolorosas para ellas; que, si bien es cierto, las interlocutoras las relataron con mucha calma (lo que muestra que sus narrativas de sanación con ayahuasca son ciertas), fue algo difícil de abordar para mí. Este aspecto nos evoca a reflexionar nuestro lugar en el proceso de trabajo de campo como investigadoras y también, como personas, al oír, procesar e integrar experiencias relacionadas al dolor. Por ello, queremos resaltar la importancia de poder desarrollar estrategias para escuchar experiencias que pueden tocar susceptibilidades –de las interlocutoras y propios–. En ese sentido, quedo muy agradecida hacia los y las interlocutoras que, con mucha calidez y transparencia, me contaron sus experiencias de vida, las cuales enriquecieron el desarrollo de esta tesis. Y que, además de eso, me ayudaron a profundizar y resignificar el trabajo de campo y el abordaje de experiencias subjetivas.

Por último, es necesario señalar que tuvimos una limitación importante en la realización de la muestra. Hubiéramos querido abordar las narrativas y subjetividades de los denominados “falsos maestros” –aunque queda claro que estas personas nunca se autodenominarían como tales–. Sin embargo, ninguno de los facilitadores quiso ayudarnos a establecer el vínculo con esas personas. Esto terminaba siendo un tema incómodo durante las entrevistas, por lo que decidí no seguir ahondando más en ese tema.



## CAPÍTULO II.

### CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL ÁMBITO DE ESTUDIO

Desde una perspectiva etnohistórica, Bauer y Covey (2002) señalan que la zona del valle lateral sobre el yacimiento de Písaq fue habitado por los Cuyo, los que fueron invadidos durante el imperio del Inca Capac Yupanqui, quien dispuso que Tarco Huaman gobernara esta nueva provincia. Capac Yupanqui mandó a construir un centro religioso que da cuenta de la presencia significativa de los Incas en dicho espacio geográfico (Fatule, 2014).

La ciudad de Písaq es el resultado de la reubicación que se realizó por las reformas toledanas en el año 1570, aproximadamente (Angles, 2001). Durante la República, el sistema de haciendas estuvo presente en el territorio de Písaq, hasta que la Reforma Agraria del gobierno de Juan Velasco Alvarado llegó. Durante todo este tiempo, la actividad predominante fue el de la agricultura<sup>8</sup>. Sin embargo, la presencia de este parque arqueológico ha sido fundamental para el desarrollo del turismo en las últimas seis décadas. El nombre de Písaq deviene de la palabra quechua “písaqa”, que hace referencia a un tipo de perdiz, el *Nothoprocta ornata* (Municipalidad Distrital de Písaq).

A partir del siglo XX, desde la literatura turística y los divulgadores de corrientes y doctrinas espirituales, el pueblo de Písaq ha empezado a ser abordado como “un sector territorial emisor de energía telúrica y receptor de radiaciones cósmicas” (Angles, 2001, p. 237). Por lo que, al día de hoy, se puede observar grandes grupos de “hippies”<sup>9</sup> en el distrito.

---

<sup>8</sup> Para ver más detalles sobre la historia de Písaq, véase la tesis de Fatule (2014).

<sup>9</sup> Este término llega a ser controversial entre los extranjeros locales de Písaq. Algunos se autoperceben como hippies y otros no.

## **2.1. Ubicación geográfica**

La ciudad de Písaq es parte del Valle Sagrado de los Incas, el centro de la ciudad se encuentra a 2974 msnm y sus coordenadas geográficas se encuentran entre 13° 25' y 13° 26' (INDECI, n.d.) Tiene una latitud de 17° 25' 03'' Longitud. 71° 50' 57'' (Fatule, 2013, p. 22). Písaq está ubicada en la Cordillera Oriental y está ubicada en el lado derecho del río Vilcanota.

### **2.1.1. Clima**

La ciudad de Písaq está ubicada en la región Quechua (2500-3500 m.s.n.m.), donde la temperatura varía notablemente del día a la noche. Además, está marcada por dos estaciones: entre mayo y noviembre es invierno, y se presentan caudales bajos; y desde diciembre a abril es verano, con fuerte presencia de lluvias y caudales altos (INDECI, n.d.). La temperatura durante todo el año está entre los 11° y 16°, la temperatura máxima alcanza los 22°, hasta los 29°; mientras que las temperaturas mínimas están entre los 7° y -4°, esto último ocurre en los meses de mayo hasta agosto. Las partes más altas de Pisac están ubicadas en las regiones Suni (3500 y 4000 m.s.n.m.) y Puna (4000 y 4800 m.s.n.m.).

### **2.1.2. Flora**

Todo el territorio de Písaq está ubicado en tres pisos ecológicos: Quechua, Suni y Puna, de esa manera, este distrito posee una vegetación abundante, tales como maíz, calabaza, caigua, tomate, trigo, ciruelo, peral, manzano, durazno, membrillo, quínoa, sauco, cantuta, mut'uy, carhuacasha, wiñahuayna, papa, ñoño, cañihua, tarwi, haba, oca, olluco, pajonales, berro, ichu, llacho, totora, etc. (INDECI, s.f.).

### **2.1.3. Fauna**

En este territorio habitan zorros, perdices, venados, chinchillas, vizcachas y pumas. También están los animales domésticos como el cuy; y los animales que forman

parte de la actividad agropecuaria como el ganado ovino, vacuno y porcino (Fatule, 2014).

## **2.2. Ubicación política**

Pisac es uno de los ocho distritos que conforman a la Provincia de Calca, y este a su vez es una de las trece provincias que conforman al Departamento de Cusco. El distrito de Pisac limita por el norte con los distritos de Lamay y Colquepata, por el este con el distrito de Colquepata, por el Oeste con los distritos de Coya y Taray, por el sur con los distritos de Taray y San Salvador (Bellota y Díaz, 2015).

El distrito de Pisac está conformado por doce comunidades: Cuyo Chico (3150 msnm), Amaru (3500), Sacaca (3450), Paru Paru (4050), Cuyo Grande (3420), Chahuaytire (3650), Viacha (3950), Ampay (3400), Emiliano Huamantica Huandar (3000), Qotataki (4000), Pampallacta (4050) y Maskacotabamba (3150).

## **2.3. Demografía**

La población piseña es de aproximadamente 9 884 habitantes (INEI, 2018), y ha ido en aumento de manera significativa. Esto se debe, entre otros factores, a que Pisac representa un centro de crecimiento económico y mayores oportunidades de emprender negocios relacionados a las artesanías y al turismo.

En cuanto a la distribución de la población por sexo, esta es equitativa: hombres 4871 y mujeres 5013 personas (INEI, 2018a). La población de Pisac es mayoritariamente joven (70%). Las actividades a las que se dedican los miembros de esta sociedad están distribuidas entre la artesanía, la agricultura/ganadería, comerciantes y obreros. Llama la atención que estas actividades guarden relación con los patrimonios turísticos que Pisac posee.

## **2.4. Acceso y vías de comunicación**

La ciudad de Písaq se encuentra a 33 km de la ciudad del Cusco por la carretera principal. Las formas de acceso en la ciudad están organizadas por calles y avenidas, también están presentes los caminos de herradura (INDECI, n.d.).

## **2.5. Servicios con los que cuenta**

### ***2.5.1. Energía***

El distrito de Písaq cuenta con el servicio de energía eléctrica. Este es brindado por la empresa Electro Sur Este de Cusco, mediante la Zona Urubamba, la cual opera en el Valle de Vilcanota. Sin embargo, existe una atención deficiente en la población equivalente al 16% (Bellota y Díaz, 2015, p. 9).

### ***2.5.2. Agua potable***

Písaq cuenta con el servicio de agua potable, este es brindado por la Municipalidad Distrital de Písaq, mediante el Área de Servicios y Saneamiento Ambiental, la que se encarga de la captación de agua y del tratamiento de las aguas residuales (Bellota y Díaz, 2015, p. 68).

## **2.6. Aspectos sociales**

### ***2.6.1. Salud***

Según el INEI (2018), del total de la población de Písaq, 6 695 personas, están afiliadas al Seguro Integral de Salud (SIS); 515 personas, a ESSALUD; 68 personas, al Seguro de fuerzas armadas o policiales; 57, a un seguro privado de salud; 48, a otro seguro; y 2 047 personas no están afiliadas a ningún seguro.

### ***2.6.2. Educación***

Con respecto a la educación básica regular (EBR), esta cubre los tres niveles: inicial, primaria y secundaria. Existe un único colegio público en la capital, este es la

Institución Educativa Bernardo Tambohuacso. Y solo un jardín público: Nuestra Señora del Carmen.

Según la INEI (2018), de un total de 9 414 personas censadas, 1 343 personas no han tenido acceso a la educación básica regular; 3074 han terminado el nivel primario; 3 165, el nivel secundario; y 384, han culminado los estudios universitarios. De un total de 7 735 personas censadas de doce años a más, 6 447 saben leer y escribir; mientras que 1 288 no saben leer ni escribir.

### **2.6.3. Idioma**

Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 2018a), en la provincia de Calca, el 72,63% de la población habla quechua; un 25,96 habla castellano, y un 0,11 habla aimara.

### **2.6.4. Etnicidad**

Al año 2018, de un total de 7 735 personas censadas, hay 7 054 quechuas, ocho aymaras, seis pertenecen a otros pueblos indígenas, 29 afroperuanos, 100 blancos, 454 mestizos, 20 dieron una respuesta diferente a las alternativas propuestas de la encuesta y 57 no respondieron (INEI, 2018).

## **2.7. Actividades económicas**

### **2.7.1. Agricultura**

La actividad de la agricultura involucra a las familias de las diferentes comunidades de Písaq, quienes poseen chacras dispersas en diversas latitudes. Es una actividad que sostiene la economía familiar (Bellota y Díaz, 2015). En la sección de flora (13.1.2) se mencionan los productos que se trabajan. Sin embargo, al día de hoy, no constituye la actividad principal del pueblo.

### **2.7.2. Artesanía**

La actividad artesanal fue impulsada en el año 1967, bajo un programa de apertura de escuelas de artesanos, en el gobierno de Velasco Alvarado (Fuller, 2010; Simon, 2006; citado por Fatule, 2013). Actualmente, en el distrito de Písaq se desarrollan actividades como la cerámica, la textilería y la platería, las cuales, según el tríptico informativo de la Municipalidad, se hacen de manera manual y desde tiempos prehispánicos. Los trabajos se muestran en las tiendas del pueblo de Písaq, en lugares aledaños al parque arqueológico y también en la feria artesanal. Antes de la pandemia por el Covid-19, la Feria Artesanal, abría todos los martes, jueves y domingos del año en la plaza central. Actualmente, la Municipalidad dio apertura a un espacio bastante grande, a 50 m. de la plaza, en el cual las y los artesanos piseños exhiben sus trabajos diariamente. Sin embargo, los vendedores sostienen que la venta aún está bastante baja.

### **2.7.3. Ganadería**

Según Bellota y Díaz (2015), la actividad ganadera significa el ahorro de los gastos alimentarios familiares, pues productos como la carne y la leche son una fuente de alimentación. Agregando que la actividad pecuaria, junto a la agricultura, constituyen una actividad predominante del distrito.

### **2.7.4. Turismo**

En el contexto nacional, el Valle Sagrado ocupa el cuarto lugar entre los lugares con más visitas por parte de turistas extranjeros, con un 30% del total de visitas (DirceTur, n.d.). En el recorrido que se hace por el Valle Sagrado, Písaq es una primera parada obligatoria, donde el parque arqueológico, el mercado y las ferias artesanales cobran protagonismo.

Además, en el mismo documento, se menciona que los extranjeros que realizan viajes a Perú están motivados por actividades culturales, las que están representadas por

un 75%; el turismo de naturaleza, que está representado por un 49%; también está el turismo de aventura; de cultura viva y el turismo relacionado a las experiencias de salud y bienestar personal. La Municipalidad de Pisac promueve el turismo rural comunitario en las comunidades. En Pisac, gran parte de los servicios, como restaurantes, hoteles, negocios, están direccionados a satisfacer las exigencias de turistas extranjeros y nacionales (Bellota y Díaz, 2015).

## **2.8. Patrimonio cultural**

### ***2.8.1. Fiestas***

El MINCUL (s.f.) menciona que el Parque Arqueológico de Pisac fue declarado como Patrimonio Cultural de la Nación el 17 de mayo del año 2002. Este parque cuenta con 9, 063.00 hectáreas de extensión, y es una de las mayores atracciones del Valle Sagrado de los Inkas. Bauer y Covey (2002), mencionan que la construcción de este gran parque estuvo relacionada con la canalización del río Vilcanota, de esa manera se pudo desarrollar la agricultura hacia las laderas bajas del valle. Además, se menciona que funcionó como una finca privada de Pachacuti.

### ***2.8.2. Parque arqueológico***

El distrito de Pisac celebra varios eventos durante el año. Durante el mes de febrero se celebran los carnavales. El 15 de agosto se celebra el Corpus Cristi, fiesta dedicada a los patrones de cada comunidad campesina. Durante agosto se celebra el Willca Raymi, que consiste en una escenificación de culto a la Pachamama. Del 15 al 18 de julio se celebra a la Virgen del Carmen en la ciudad de Pisac. El 7 de octubre es la fiesta de la Virgen del Rosario. El primero de noviembre se da el culto a Todos los Santos. El 17 de noviembre es el aniversario del sacrificio de Bernardo Tambohuacso. Y el 24 y 25 de diciembre se celebra el Thanta Machu Tusuy (Fatule, 2014).

### CAPÍTULO III.

#### CONSTRUCCIÓN DE NARRATIVAS

La tradición de tomar ayahuasca (la mezcla de la *Banisteriopsis caapi* –la liana ayahuasca– y *Psychotria viridis* -hojas de chakuruna-) ha sido calificada como ancestral desde los pueblos indígenas y promotores de ceremonias de ayahuasca; sin embargo, desde la comunidad científica, esto continúa en debate, pues no se han encontrado pruebas que certifiquen que el uso de la ayahuasca ocurría antes de la época precolombina (Brabec de Mori, 2012). Con esto no queremos descalificar las narrativas de los maestros shipibos y facilitadores de ayahuasca (con quienes se colaboró para la elaboración de esta tesis). Nuestra intención no es rectificar o desmentir las narrativas, solo exponerlas, describirlas y contextualizarlas. Asimismo, tampoco es objetivo de la investigación indagar desde qué época se consume la ayahuasca con la chakuruna como brebaje.

Por otro lado, Favaron (2017), afirma que el uso tradicional<sup>10</sup> de ayahuasca, en el contexto indígena, consiste en que el médico toma el enteógeno para poder hablar con el Dueño de la medicina<sup>11</sup> de la ayahuasca, y así poder diagnosticar los males del plano físico o espiritual de los pacientes que acuden a él. Sin embargo, en las últimas décadas, el uso de ayahuasca se ha globalizado y expandido dentro del turismo místico, atrayendo a muchas personas extranjeras y nacionales que buscan a la ayahuasca como un medio para tener visiones y alucinaciones, o como un medio para buscar la sanación física, psicológica y espiritual. Dentro de esta serie de transformaciones sociales, las personas que conforman a la industria del turismo místico, van dando forma a narrativas sobre la ayahuasca a partir de las experiencias vividas con esta planta.

El presente capítulo muestra el proceso de construcción de narrativas que se construyen en torno a la ayahuasca en el marco del turismo místico, para ello, al ser un estudio

---

<sup>10</sup> Este término no se usa como referencia o sinónimo del “pasado”.

<sup>11</sup> Seres no humanos que comunican a los médicos visionarios sus saberes y conocimientos.



fenomenológico, se recurre a las experiencias subjetivas, a los discursos y a los relatos de las personas. También se toma en cuenta que estos procesos no son ahistóricos, los relatos no surgen sin un contexto histórico o socioterritorial. Es por eso que en este apartado se aborda la invención de Písaq como un territorio místico. Asimismo, veremos, cómo a partir de las narrativas sobre ayahuasca, se ha forjado una comunidad en Písaq que aglomera diversos saberes, tradiciones y espiritualidades.

### **3.1. En búsqueda de caminos espirituales: experiencias previas y transformadoras de los facilitadores en torno a la ayahuasca**

En esta sección se abordan las trayectorias de vida de los ocho facilitadores de ayahuasca en relación con este enteógeno. Basándonos en Maluf (1999), las experiencias que cada individuo ha transitado lo llevan a resignificar su propia historia. A través del relato descriptivo de cada caso, veremos cómo cada experiencia vivida, tanto antes, como durante la ingesta de la ayahuasca, transforma a los interlocutores de manera personal; y cómo estas transformaciones, al querer ser comunicadas y socializadas, dan forma a las narrativas preponderantes sobre la ayahuasca en Písaq.

En cada caso se presenta las experiencias previas a la llegada de la ayahuasca en las vidas de los facilitadores; luego se muestran las experiencias de cambio a nivel personal, espiritual, físico, e incluso familiar que han tenido los interlocutores debido a las enseñanzas y otras experiencias que les ha traído la ingesta de ayahuasca. Finalmente, se relata la motivación de los facilitadores para seguir difundiendo y compartiendo plantas maestras (entre ellas a la ayahuasca) como su medio de trabajo diario. Considero que abordar las anécdotas personales de los facilitadores en torno a la ayahuasca nos ayuda a cumplir con nuestro objetivo general.

En ese sentido, mostramos a los facilitadores y sus respectivas nacionalidades: Amaru (37), peruano y piseño de nacimiento; J. M (39), español; H. (38), español; D.V. (33), peruano (Piura); P. (44), francés; N. (41), chileno; J. (46), estadounidense; C. (49), argentina.

### **Amaru**

Amaru es un hombre de 37 años que nació y creció en Písaq. Él vio los cambios en el desarrollo del turismo de su pueblo; desde el turismo cultural, hacia el turismo místico. Nuestro interlocutor trabaja en el rubro del turismo desde hace diez años. Antes de la ayahuasca, se dedicaba al negocio familiar de venta de artesanías y objetos para ceremonias. También relata que antes que la ayahuasca llegara a su vida, tenía una relación complicada con el alcohol. Hasta que un día, hace seis u ocho años, vino un maestro shipibo desde Pucallpa y, al conversar con él sobre la planta, se animó a participar en la ceremonia. Las experiencias de tomar ayahuasca le dieron otra perspectiva de ver las cosas:

[...] me dio otra manera de ver el mundo, valorar más lo que es la familia, valorar más lo que es la naturaleza, valorar más lo que son los valores, quererse uno más, querer a tu familia, pensaba en otras cosas que tomar nomás. (Amaru, fragmento de entrevista, 2023)

A partir de esas vivencias, Amaru se motivó a compartir plantas medicinales, pues uno de sus objetivos es “sanar y compartir” desde el estudio y conocimiento de las plantas. También comenta que hay personas que piensan que el objetivo de los centros de turismo místico es únicamente el de lucrar, ante eso, me aclaró que no está en ese espacio por dinero; sino para curar y compartir, “hay personas...la gente cree que es por dinero, no es por dinero, es por compartir... incluso cuando viene alguien y me dice ‘invítame’ yo invito nomás, porque la finalidad es compartir” (Amaru, fragmento de entrevista, 2023).

De la misma manera, me aclaró que él no vende ayahuasca, no sirve ayahuasca, que no es un maestro; pero que cuando una persona acude a él en búsqueda de ayahuasca, Amaru

indaga en las intenciones y motivaciones de las personas. Si una persona solo está buscando para experimentar, no lo aceptan (él y su maestro shipibo), porque afirma que las personas tienen que tener un propósito para tomar ayahuasca.

### **J.M.**

J.M. es un hombre de 39 años. Él nació en España y cuenta que pasaron muchos años para que él llegara a la ayahuasca. Vivió diez años en Colombia, y en este transcurso escuchó sobre la ayahuasca, pero al no estar en “el mundo de la conciencia”, no se acercó más a ella. Sin embargo, unos años después, tuvo problemas con su familia y empezó a enfermar, es por ello que empezó a buscar sanación. De esa forma, dio con una amiga que la conectó con una mujer curandera en su ciudad natal en España. A su vez, esa mujer curandera, había aprendido ícaros de Alonso del Rio<sup>12</sup>, quien, en ese tiempo, estaba llamando a personas para terminar la película *Cuatro Altares*. J.M. estudió cine y, al mismo tiempo, coincidió con su búsqueda de sanación. Así que emprendió su viaje hacia Písaq, durante su estancia en el distrito, llegaron a terminar la película y tomaron medicina<sup>13</sup>. De esa manera, se le fueron abriendo otros espacios relacionados con la sanación. El interlocutor afirma que, en su proceso de tomar ayahuasca, se ha dado cuenta que mientras él sanaba, todo a su alrededor también lo hacía:

Porque yo me he dado cuenta que conforme iba sanando, ha ido cambiando todo a mi alrededor, incluso mi familia han ido sanando de alguna forma, que nosotros por el ego tendemos mucho a pensar que “no, que tenemos que cambiar esto, tenemos que cambiar lo otro”, pero es que no, así no cambian nada, ¿no? Es cambiando uno, cuando empieza a cambiar todo, así es como cambia la realidad. (J.M., fragmento de entrevista, 2023)

---

<sup>12</sup> Alonso del Rio es un curandero limeño con tradición amazónica que reside en Písaq. Traté de concertar una entrevista con él, pero por motivos de tiempo, lamentablemente, no fue posible.

<sup>13</sup> “Medicina” es una de las denominaciones más comunes que se le hace a la ayahuasca en Písaq.

Sin embargo, el informante agrega que no es la ayahuasca en sí misma la que cura o sana, también es importante la presencia de un buen sanador, una persona preparada y con estudio. Asimismo, es la persona misma la que tiene que hacer el trabajo; uno tiene que creer en la medicina y en la persona que hace el trabajo de sanación. Con respecto a los sanadores, señala que ellos son los que, idealmente, deben acceder a estos mundos. Pero en la actualidad, son los pacientes los que ingresan y corren mucho riesgo.

[...] porque incluso, tú imagínate si tienes un trauma muy fuerte y entras ahí y lo ves y no tienes alguna persona que te oriente y tal y puedes acabar peor, ¿no? Por eso digo que la ayahuasca no es para jugar o para hacer estudio uno así por su cuenta, ¿entiendes?, que a veces pasa y puedes salir bien o puedes salir mal. (J.M., fragmento de entrevista, 2023)

A esto, J.M. da crédito a la suerte en sus experiencias con ayahuasca, pues ha llegado a sitios significativos, ha tenido visiones y a partir de ello –y su trabajo diario en el plano de lo espiritual– ha ido sanando. Él ya lleva tres años en el camino de las plantas maestras, estudiándolas y preparándose, esto en trabajo conjunto con indígenas brasileños.

Actualmente, tiene un espacio que tiene como objetivo la “conservación del conocimiento indígena y la venta de medicina de forma consciente” (fragmento de entrevista, 2023). En este espacio hace talleres divulgativos e informativos sobre rapé, ayahuasca y otras plantas. Él busca que estas prácticas se hagan con respeto hacia la medicina, hacia las poblaciones indígenas y hacia la cultura.

## **H.**

H. es un hombre de 38 años. Él nació en España y es psicólogo de profesión. Antes que la ayahuasca llegara a su vida, él trabajaba en Barcelona, en el ámbito de tratamiento de adicciones. Luego, se movilizó hacia Perú por intereses clínicos y para trabajar en un entorno más cercano al medio ambiente. Cuando llegó a Tarapoto encontró un mundo de plantas

medicinales, entre ellas, a la ayahuasca. H. me ratificó que no estaba en búsqueda de la ayahuasca ni que su viaje hasta Perú estuvo motivado por llegar a la planta, fue un evento que simplemente (lo) encontró. Durante su estancia en Tarapoto, H. trabajó en Takiwasi<sup>14</sup> y fue ahí que descubrió a la ayahuasca, y con ello, llegó una forma diferente de ver su vida personal, su familia y su trabajo.

Cuando la ayahuasca llegó a su vida, él no podía asimilar todo lo que esta planta le trajo. El interlocutor explica que esto se debe a la formación académica y positivista que tuvo durante su vida universitaria; además de los valores occidentales con los que creció en España:

Yo no entendía a la ayahuasca porque no entendía lo que hay, un mundo más allá de lo natural, entonces, era imposible, como... mis propios esquemas internos no me permitían como recibir esa información porque no había dónde. Sí, o sea, era como demasiado abstracto, no era, no, no, no podía ser. Y la ayahuasca era algo que te permitía ver más allá, que te permitía sentir, algo así, pero no... era imposible imaginarme lo que podía hacer. (H., fragmento de entrevista, 2023)

H. aclara que, para él, la ayahuasca es una parte de todo un proceso sistemático de sanación; la ayahuasca es una planta entre tantas que se usan para sanar. Y en este proceso, el interlocutor relata que la ayahuasca fue una planta que transformó su sentido de conexión con el medio ambiente. A través del enteógeno, fue descubriendo a las montañas, plantas, ríos, a la tierra y otros elementos de la naturaleza como seres vivos, con agencia y capacidad de expresión y comunicación: “fue como algo muy... muy valioso, sobre la vida, como sentir la vida, es una cosa muy grande...” (fragmento de entrevista, 2023).

Actualmente, H. ha abierto un espacio similar al de Takiwasi en Písaq. En este espacio, hace uso de los saberes que le trajo la ayahuasca y los saberes de la psicoterapia occidental con

---

<sup>14</sup> Centro de rehabilitación de toxicómanos y de investigación de medicinas tradicionales (<https://www.takiwasi.com/>).

la finalidad de tratar adicciones. Él me cuenta que no sirve ayahuasca para un grupo de personas, pero que acompaña a los curanderos en el proceso.

#### **D.V.**

D.V. es un hombre de 33 años, nació en Piura y es chef. Llegó a Písaq porque le atrajo la tranquilidad del espacio y la calidez de las personas. Durante su infancia, su vida estuvo marcada por prácticas espirituales como el chamanismo, curanderismo, lectores de tarot, mediums, y también, por el catolicismo. En su adolescencia, le empezó a inquietar el estilo de vida que ofrece el sistema predominante actual; también empezó a reflexionar sobre cuestiones de índole existencial, se hacía preguntas como “de dónde vengo”, “adónde voy”, “qué significa la vida”. Estos dos componentes fundamentales de su adolescencia le llevaron a la búsqueda de respuestas en el ámbito espiritual. Fue así, que conoció a su primer maestro, un indígena cherokee, y este le enseñó sobre la energía desde un ámbito místico.

Con él, D.V. tomó wachuma o san pedro. En el lapso de las ocho horas que dura el efecto de la wachuma, aproximadamente, conectó con elementos de la naturaleza como la luna, el agua, el fuego, la tierra, el aire, las montañas, la espiritualidad. Este evento lo llevó a querer estudiar y profundizar en el mundo de las plantas medicinales y el ocultismo. El interlocutor describe al ocultismo como “no es algo malo, es algo que está oculto. Es igual que acá, ¿cuánta gente sabe lo que saben los q’eros? Es ocultismo”. A lo largo de su vida se metió a grupos de reiki, grupos con ángeles y al Hari Krishna.

Fue en 2004 que la ayahuasca llegó a su vida. Él me cuenta que fue una experiencia muy fuerte y que no sabía con claridad qué era la ayahuasca, pues en ese tiempo no había tanta difusión de información como ahora. Sin embargo, lo fuerte que le pareció no le resultó tan impactante porque él ya venía de varias prácticas místicas. Luego, impulsado por su maestro shipibo, viajó hacia la selva para buscar comprender el mundo de las plantas, hizo dietas que consistían en comer yuca, plátano y pescado sin sal, sin cebolla, sin ajo, no podía beber alcohol

ni consumir drogas, tampoco podía tener relaciones sexuales, tomaba plantas que le purgaban. Asimismo, el maestro shipibo le enseñó cómo llevar una ceremonia de ayahuasca. A pesar de haber convivido y profundizado sobre la ayahuasca, D.V. decidió seguir buscando y estudiando otras tradiciones espirituales del mundo (India, México, Brasil, Japón).

Ahora, con respecto a la ayahuasca y a los cambios que este enteógeno trajo a la vida del interlocutor, este menciona que una de las enseñanzas más resaltantes es que “no hay que ver para creer, sino creer para ver”. Esto lo sostiene porque pudo ver y experimentar cosas inexplicables –desde la lógica racional–, por ejemplo, D.V. cuenta que pudo ver a Dios, a extraterrestres, su nacimiento y sus vidas pasadas.

Actualmente, D.V. ha abierto un espacio con sus amigos, en el cual buscan brindar “sanación, tranquilidad, felicidad [...] un espacio que puedan usar para hacer sus terapias y actividades” (fragmento de entrevista, 2023). Él señala que se dedica a eso porque recibió mucha ayuda para entender y tener claridad sobre su propia vida, y en compensación a eso, quiere transmitir, difundir y compartir esos aprendizajes con más personas.

**P.**

El caso de este interlocutor es diferente al de los demás facilitadores, pues se ha desvinculado del mundo del turismo místico, aunque anteriormente sí estaba inmerso. Además, hubo cierto grado de dificultad en la comunicación, pues el manejo del español por parte de este informante no era tan fluido. Sin embargo, a pesar de ello y con ayuda del traductor, pudimos llevar a cabo las entrevistas.

P. es un hombre de 44 años, nació en Francia y durante su adolescencia temprana vivió en el campo, lo que le llevó a conocer y experimentar con los hongos psicocibios<sup>15</sup>. Llegó a Perú cuando tenía 18 años y se dirigió hacia Pucallpa, en ese viaje se encontró con shipibos y tomó ayahuasca. Él me cuenta que esta experiencia se le dio sin que él estuviera detrás de esta

---

<sup>15</sup> Hongos con sustancias psicoactivas

planta. Pero que, al haber consumido hongos psicoactivos con anterioridad, vivió la experiencia de ayahuasca con mucha familiaridad. Sobre las experiencias que le brindó la ayahuasca, el interlocutor me cuenta que:

Me abrió muchas cosas, aprender muchas cosas, como a conocerte a ti mismo, a conocer dentro de ti, eso [...] En mí realmente, me cambió bastante y una parte me apoyó para conocerme, a ver la vida diferente, eso me apoyó, más conciencia (P., fragmento de entrevista, 2023)

Luego, empezó a dietar por cuatro años y comenzó a acompañar a las personas en las ceremonias de ayahuasca. Sin embargo, al ver que los problemas psicológicos de las personas eran tan fuertes, decidió alejarse de todo. Por lo que ahora es muy crítico con las personas que están en el rubro del turismo místico, especialmente con las personas (maestros shipibos o maestros extranjeros) que se dedican a servir ayahuasca. Pues para él, las prácticas de tomar ayahuasca, wachuma, hacer kambó y otras similares, constituyen una moda en Písaq y “contaminan el cosmos” (fragmento de entrevista, 2023).

**N.**

N. es un hombre de 41 años, nació en Chile y su camino de sanación empezó con la música desde sus años de pubertad. Esto lo conllevó a trabajar la terapia del sonido con la finalidad de curar a las personas. Luego, con el paso del tiempo, el interlocutor afirma que sintió “el llamado de las plantas”, lo que le llevó a viajar y a conocer a personas afines a la wachuma, a la ayahuasca, a los hongos psilocibios y otras plantas relacionadas al misticismo.

Sobre su experiencia con la ayahuasca, N. cuenta que la mezcla de los efectos de la ayahuasca y la conexión que venía cultivando con la música, resultaron en una vivencia muy especial. Entendió que “nosotros estamos pisando la tierra, estamos en ella [...] de eso no hay vuelta para atrás”. Además, reitera lo que D.V. ya nos venía diciendo, el “creer para ver”.



En ese trayecto, empezó a pasar por cambios personales que lo llevaron a servir y difundir ayahuasca. Él señala que lo que él hace es neochamanismo<sup>16</sup>, porque trabaja con saberes e instrumentos de India, países de África y Brasil. Además, tiene maestros de tradición amazónica y maestros extranjeros. Y actualmente, está inserto en una comunidad que se dedica a la divulgación y al compartir de plantas medicinales desde diferentes tradiciones.

## **J.**

J. es una mujer de 46 años y nació en Estados Unidos. Antes que la ayahuasca llegara a la vida de nuestra interlocutora, ella cuenta que “estaba en un momento bien profundo, con muchas tristezas” (fragmento de entrevista, 2023). Había pasado atribuciones bastante profundas, que no relatamos con detalle a pedido de la informante. Pero en rasgos generales, su madre había fallecido, estaba atravesando por una enfermedad crónica y por un evento desafortunado. Una de sus allegadas, al enterarse de sus problemas, le comentó que su maestro de medicina estaba viajando hacia Estados Unidos para realizar una ceremonia de ayahuasca. Ella decidió ir y cuenta que fue de la siguiente manera:

Una experiencia maravillosa, pienso que en el momento, yo no tenía la conciencia para entender todo, ahora después de diez años, yo puedo ver... eso era hace diez años. En una noche, yo sané o la medicina, el espíritu, todo, todos los efectos de este tipo de práctica, yo sané todo [...] y ahora yo puedo ver la potencia de la medicina y ella puede sanar todo [...] la medicina es un gran regalo en mi vida. (J., fragmento de entrevista, 2023)

Después de tres años tomando ayahuasca, J., cuenta que su enfermedad había vuelto y los médicos occidentales le sugerían que se operara, pero esta operación podría traerle consecuencias negativas a largo plazo. Ella no estuvo de acuerdo y empezó a buscar curación por otros medios; la informante asegura que si no hubiera estado tomando ayahuasca, ella

---

<sup>16</sup> Para leer una definición de este término, vea el marco conceptual del primer capítulo.

hubiera aceptado la cirugía y sus consecuencias sin pensarlo dos veces. Fue así que acudió a maestros colombianos de ayahuasca. Ellos le hicieron limpias con otras plantas, y cuando J. volvió al médico occidental en EE.UU, este le dijo que su enfermedad se había ido.

La interlocutora llegó a Perú hace ocho años para hacer un retiro con una maestra curandera -ella, a su vez, era compañera de otro maestro-. Con el paso del tiempo, la maestra le comentó que no podía seguir ayudando a su compañero/maestro y le pidió a J. que ella lo ayude. Ella aceptó y actualmente es parte de la comunidad de sanación de N., y se dedica a servir y divulgar sobre ayahuasca en ceremonias para mujeres. Ella sostiene que las ceremonias para mujeres son su *Dharma*<sup>17</sup>, y que la forma de sanación entre mujeres es distinta y más liberadora que cuando se cuenta con la presencia de hombres.

### C.

C. es una mujer de 49 años, nació en Argentina y llegó al Perú por su carrera como artista. Ella estaba en una gira de teatro por algunos países sudamericanos, y al llegar a Cajamarca, se dio con la sorpresa de que la productora no había organizado las funciones, tampoco había reservado un hospedaje en el cual puedan quedarse a dormir. Ella no pensaba quedarse en Perú, pero por las condiciones, se vio obligada a permanecer en esa región. Durante su estancia en Perú, conoció a una amiga que era directora de un proyecto educativo que trabajaba en zonas andinas de Cajamarca. Esta amiga la invitó a realizar funciones y talleres en Cajamarca y en una comunidad indígena de Iquitos.

La trayectoria de C. en el ámbito espiritual empezó desde su tierna infancia. Ella percibía que tenía dones de curación que no podía compartir con nadie, porque pensaba que la iban a tachar de “loca” y podían encerrarla por ese motivo. Desde niña, C. vivió de manera intensa la ausencia de sus padres y el racismo de su país –pues C. es una mujer con rasgos

---

<sup>17</sup> La interlocutora señala que es una expresión budista, la cual define como el momento en el que estamos viviendo el propósito de nuestras vidas.

indígenas andinos—, estos sucesos la conectaron con una búsqueda de sanación personal (aunque ella afirma que no era algo que buscaba, fue algo que simplemente se dio). En ese sentido, su camino con las plantas maestras empezó con un sueño sobre los hongos:

Mi historia en realidad comenzó con los hongos, no con ayahuasca. Yo tuve un sueño en Chile de que yo caminaba y me mostraban los hongos que había que comer, yo no sabía nada, ahí sí no sabía nada, fue una sorpresa y al día siguiente, salí a caminar y me encontré a los hongos, tenía miedo de comerlos porque sabía que habían venenosos, entonces me dije a mí misma: “bueno si está en mi camino va a aparecer”. (C., fragmento de entrevista, 2023)

Tres años después de ese sueño, cuando la interlocutora llegó a la Amazonía peruana, conoció a una persona que le llevaría a conocer y probar los hongos psicoactivos y la ayahuasca. Fue ahí que empezó a experimentar con el enteógeno y otras plantas. Ella me cuenta que a partir de esos acontecimientos, fueron cambiando muchas cosas en su vida: su relación con las mujeres, la relación con su lado femenino y con la naturaleza.

En ese recorrido, C. tuvo muchos encuentros y desencuentros con el hecho de compartir plantas maestras; ella no quería aceptar la senda de las plantas medicinales y sanación que se le iba presentando; prefería mantenerse alejada y no involucrarse por su temor hacia el lado ‘oscuro’ del chamanismo, que es la brujería. Sin embargo, todos los caminos que ella tomaba la llevaban a difundir y compartir medicina. Con el tiempo, ella asumió su rol de “mujer medicina” y facilitadora de ayahuasca. Y actualmente, ella me cuenta que tiene su horizonte bastante claro:

Yo sigo a la medicina, la medicina me dice qué hacer, a quién le voy a servir, cuánto voy a servir, a quién le voy a cantar, si tengo que cerrar, abrir, mover, como sea, yo estoy ahí, yo solo rezo, yo recibo y lo que recibo hago, no tengo mucha explicación de qué es lo que hago realmente, pero en mi propósito es que cada persona se empodere y

que cada persona sepa que todos tenemos el poder de sanarnos a nosotros mismos, que no necesitamos realmente encadenarnos a nada. Yo no quiero seguidores, quiero que las personas se sanen. (C., fragmento de entrevista, 2023)

En ese sentido, ella se considera como un canal de la ayahuasca, y considera que el objetivo de su vida es divulgar sobre las propiedades curativas de la ayahuasca a tal punto que las personas puedan encontrar en sí mismas su propia fuente de sanación.

### ***3.2.1. Narrativas de sanación: puntos de encuentro y desencuentro de los facilitadores de ayahuasca***

En esta sección realizamos un balance de los casos expuestos de los facilitadores. Para ello, se elaboró un cuadro en el que se exponen las cualidades comunes y distintivas de cada facilitador. A partir de este, podemos extraer las narrativas que ellos construyen sobre la ayahuasca. Al final, tendremos una visión más esclarecedora y específica que nos ayudará a responder la pregunta general.

**Tabla 3.***Descripción de los facilitadores*

<b>Facilitador</b>	<b>Procedencia</b>	<b>Edad</b>	<b>Experiencias previas</b>	<b>Experiencia con ayahuasca</b>	<b>Enfoque que le da a la ayahuasca</b>
Amaru	Pisqa-Perú	37	Venta de artesanías y relaciones interpersonales complicadas por la ingesta de alcohol	Conversión de su perspectiva de la vida, cambio en sus relaciones intrapersonales y familiares.	Compartir información para la sanación y venta consciente de medicina.
J.M.	España	39	Estudiante de cine, relaciones intrafamiliares complicadas y presencia de enfermedades físicas.	Sanación a nivel físico, espiritual y en sus relaciones intrafamiliares.	Compartir, difundir y conservar conocimientos indígenas y venta consciente de medicina.
H.	España	38	Psicólogo de profesión, direccionado al tratamiento de adicciones.	Conversión del sentido de conexión con el medio ambiente.	Una planta dentro de un proceso sistemático para el tratamiento de adicciones.
D.V.	Piura-Perú	33	Cercanía a prácticas espirituales y místicas del norte del Perú y catolicismo preponderante durante su infancia.	Conversión en su forma de ver y percibir el mundo: “creer para ver”.	Compartir, difundir y brindar sanación, tranquilidad y felicidad durante las terapias, actividades y sesiones.

P.	Francia	44	Experiencia con hongos psilocibios.	Apertura hacia el autoconocimiento y la visión de otras realidades.	Desvinculación con los centros de turismo místico, crítico de las sesiones de ayahuasca que se realizan en Písaq.
N.	Chile	41	Trabajo con terapia del sonido.	Conversión en su forma de ver y percibir el mundo: “creer para ver”. Apertura a la conexión con los elementos de la naturaleza y con la música.	Compartir y servir ayahuasca en la corriente del neochamanismo.
J.	Estados Unidos	46	Adolescencia complicada y enfermedades durante su adultez.	Sanación en el ámbito físico y espiritual. Sensación de conexión con el vínculo materno.	Compartir y servir ayahuasca para mujeres.
C.	Argentina	49	Niñez marcada por la ausencia de sus padres y por el racismo.	Transformación en su autopercepción, en su relación con las mujeres, el lado femenino y la naturaleza.	Compartir y difundir ayahuasca para la sanación.

Ahora bien, con respecto al lugar de procedencia, es interesante notar que seis de los ocho facilitadores provienen de otros países. La diversidad de procedencias de los facilitadores nos puede dar una idea de cómo las narrativas sobre ayahuasca y el enfoque espiritual que se le da, son alimentadas por diferentes contextos y trayectorias culturales. Además, podemos ver que la ingesta de ayahuasca de los facilitadores no es parte de una herencia transgeneracional y tampoco es parte de los contextos socioculturales de sus países durante los años de su infancia y adolescencia. Sin embargo, en la actualidad, la práctica de difundir, tomar y servir ayahuasca es tomada e imaginada como propia.

Las denominaciones y funcionalidades de la ayahuasca han ido variando porque la comunidad ayahuasquera proviene de distintas partes del mundo. En este caso, podríamos hablar de una comunidad transnacional. Ya que los facilitadores desde distintos saberes y contextos, se sitúan en un territorio –también imaginado y construido como místico– en el cual conviven y convergen intencionalidades de sanación y experimentación sobre las plantas medicinales o maestras.

Sobre la edad, estas oscilan entre los 33 y 49 años, lo que nos indica que los facilitadores han tenido una mediana y larga trayectoria –algunos desde su adolescencia temprana– en el recorrido y experimentación con plantas maestras.

En cuanto a las experiencias previas a la ayahuasca, podemos ver que, en cuatro casos, se hicieron presentes acontecimientos complicados a nivel personal e intrafamiliar. En los otros tres casos, podemos notar que, de alguna manera, los relatos místicos y experiencias afines estuvieron presentes desde la infancia o adolescencia. Asimismo, también podemos anotar que los facilitadores vienen de distintas profesiones como turismo, cine, gastronomía, música y teatro. Esta parte es fundamental porque los facilitadores van relatando sus vivencias antes de la llegada de la ayahuasca, y no solo del enteógeno, sino de todo un mundo relacionado a lo místico. En sus palabras: mundos inimaginables, mundo de conciencia, etc. Los males físicos

y espirituales que experimentaban (propios de una vida occidental que no concibe la salud emocional y espiritual como un factor importante para la calidad de vida humana), los llevaron a buscar respuestas y soluciones a sus problemas o interrogantes. Esos cuestionamientos y búsquedas los condujeron a caminos y a personas que les convidaron "medicina", lo que conlleva a las experiencias en sí mismas de sanación.

En la sección de las experiencias con ayahuasca, es posible ver que todos han pasado por experiencias transformadoras relacionadas a la conversión de sus perspectivas de ver, entender y ser en el mundo; a la sanación física y personal; al cambio en sus relaciones interpersonales. Y con respecto a las facilitadoras, ellas hicieron mayor énfasis en el cambio que hubo en su relación con el lado femenino (madre, naturaleza). Asimismo, resaltaron la presencia de diferentes tipos de opresión patriarcal en sus vidas; de cómo el uso de ayahuasca y las redes de conexión con otras mujeres y seres no humanos que ellas asocian con lo femenino (la ayahuasca misma, el agua, la Pachamama), dieron como resultado el afianzamiento de su propia autopercepción y el fortalecimiento de su autoestima (para ver más sobre este punto, vea el quinto capítulo de esta tesis).

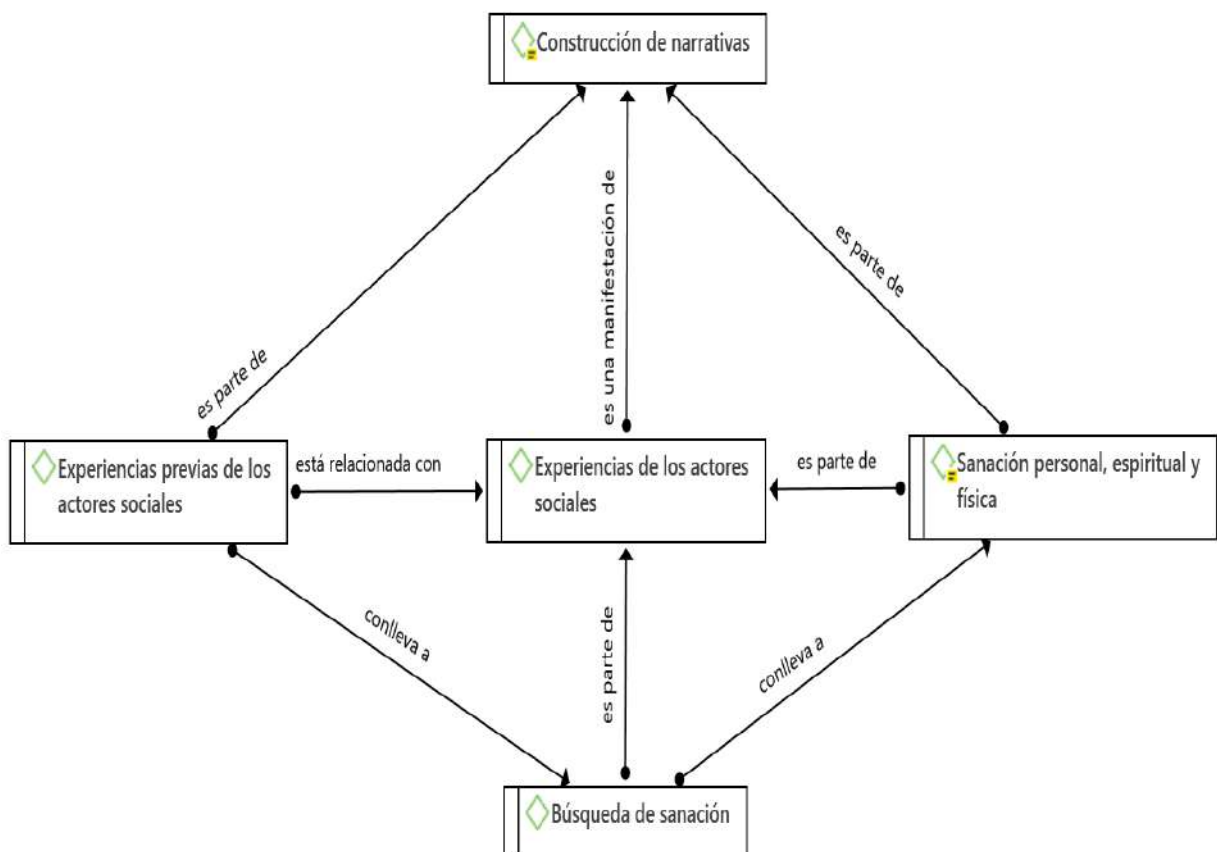
Y por último, sobre el enfoque que le dan actualmente a la ayahuasca, si bien todos dan fe de las propiedades curativas de la ayahuasca, y basados en esa experiencia, buscan difundir el uso de esta planta –exceptuando a P.– podemos encontrar pequeñas diferencias entre los facilitadores. Todos están encaminados en la divulgación de información sobre ayahuasca y tienen espacios –centros de turismo místico– para compartir diversas plantas y talleres que tienen como objetivo contribuir a la sanación de las personas que están en esa búsqueda. Sin embargo, solo tres de ellos sirven ayahuasca. Los demás, señalan que no están listos para servir porque afirman que “hay que prepararse mucho”.

En suma, los facilitadores asocian, muy frecuentemente, a la ayahuasca con el término “sanación”, por ello que una de sus denominaciones más frecuentes es el de “medicina”, “en



Perú hay una medicina que cura” (Amaru, fragmento de entrevista, 2023). También la asocian con una conversión significativa en sus relaciones intra e interpersonales, y con una forma de conexión con el medio ambiente o con la pachamama, razón por la cual también la suelen llamar “maestra”.

**Figura 1.**  
Red de la relación entre las experiencias de los facilitadores y la construcción de narrativas



Nota. Red resultado del proceso de codificación con Atlas.ti

Como se muestra en el gráfico, las experiencias previas de los actores sociales son un factor que conllevan a la búsqueda de sanación. Al respecto, de la Torre (2020) señala que la búsqueda de experiencias espirituales o relacionadas a lo místico, surge por la negación de lo indígena y la [obliteración] de la naturaleza por parte de la modernidad. Los facilitadores –a quienes de la Torre llamaría buscadores espirituales cosmopolitas– mediante las redes de conexión con otros facilitadores, neochamanes y sanadores de otras tradiciones, llegan a los

enteógenos o psicoactivos. En el proceso de la ingesta de psicoactivos y el sostén de un maestro o sanador, se van generando experiencias que ellos asocian a la sanación en diferentes niveles (físico, mental, espiritual). Los facilitadores, al querer socializar o relatar esas experiencias, dan cabida a la generación de narrativas compartidas por la comunidad transnacional ayahuasquera. Las narrativas que se construyen sobre ayahuasca surgen a partir de las experiencias que tienen las personas bajo los efectos del enteógeno; aunque también hay otros factores que desarrollaremos en los siguientes subapartados. En este apartado hemos expuesto las bondades de tomar ayahuasca en un contexto propicio desde el punto de vista de los facilitadores; sin embargo, también se habla de los riesgos de dar ayahuasca.

### ***3.2.2. Narrativas sobre los “falsos maestros” y los riesgos de servir ayahuasca***

Los facilitadores sostienen que hay que tener mucho cuidado si se quiere servir ayahuasca. Y que hay mucha gente que trabaja con estas plantas sin haber tenido preparación y sin haber dietado; personas motivadas por fines exclusivamente lucrativos. Esto pone en riesgo a los turistas que vienen de otras localidades para tomar ayahuasca; y, según los facilitadores, también pone en riesgo al enteógeno en sí mismo. Sobre las personas que ofrecen y sirven ayahuasca sin ser realmente sanadores, uno de los interlocutores menciona que:

En la mayoría de los casos no hay sanadores y hay mucho charlatán. Mucha gente que se pone las plumas, gente que se ha ido cuatro veces a una aldea, toma medicina y piensan que tienen que salvar el mundo y entonces empiezan a dar medicina y eso es muy peligroso, porque así hay gente que puede quedar loquita, con esquizofrenia o con un montón de cosas, pueden quedar peor. (J.M., fragmento de entrevista, 2023)

Este discurso habla de cómo hay personas que, por haber tomado ayahuasca unas pocas veces, ya se sienten en la capacidad de servir medicina. A este tipo de personas, los facilitadores les llaman “falsos maestros” o “falsos chamanes”. Las actividades de estas personas llegan a ser bastante perjudiciales para los turistas, pues “la ayahuasca abre puertas,

mundos, realidades y recuerdos que han sido bloqueados” (J.M., fragmento de entrevista, 2023). No todas las personas están preparadas para poder visualizar las vivencias que han tenido de infantes, sobre todo en los primeros años de vida. Por ejemplo, P. nos puso un caso hipotético en el que se habla del daño emocional que puede sufrir una persona al recordar eventos traumáticos de su infancia bajo los efectos de la ayahuasca:

Porque puede hacer ver muchas cosas a una persona que no se da cuenta, entonces abrir cosas, hacer daño, que hay gente que son bien en la vida, pero que tienen chiquitas cosas y vienen acá y toman y al final, ya tienen este problema porque cuando estaba pequeña su papá le ha hecho cosas sexuales, puede ser, pero... imagínate, la persona tiene 30 años, ya ha hecho sus cosas y ha aprendido eso ahora. Y tú le destruyes toda su vida, por eso es peligroso. (P., fragmento de entrevista, 2023)

Según los informantes, un facilitador no suele tener la capacidad para sostener este tipo de situaciones –experiencias traumáticas–; ya que solo los sanadores pueden y saben cómo curar a las personas. Favaron (2017), afirma que los ayahuasqueros urbanos o mestizos están guiados por el comercio y el engaño; mientras que los médicos visionarios están dedicados a entregar su vida al servicio de quienes más lo necesitan. Esta afirmación puede resultar un poco controversial, ya que Belaunde (2012) plantea que en la actualidad es difícil establecer en qué consiste un uso tradicional de ayahuasca “sagrado” y en qué consiste un uso “consumista” o [“comercial”] (p. 141). Sin embargo, al ver la cantidad de testimonios que hacen referencia a los falsos maestros y sus actividades con intenciones nocivas para la salud de las personas; suscribimos a Belaunde cuando propone que este asunto ya no debe centrarse en identificar cuáles prácticas culturales en torno a la ayahuasca son auténticas o no; sino, en que esta práctica sea “positiva, benéfica, controlada, respetuosa de la integridad y salud psíquica, física, emocional y espiritual” (p. 141).

Bien, para seguir mostrando los riesgos que existen al dar ayahuasca sin tener preparación, seguiremos ahondando en las narrativas de los facilitadores e informantes secundarios. Otra interlocutora me contó que su vecina hacía sesiones de ayahuasca y que ella “nunca había dietado ni había ido a la selva”. En una de esas ceremonias, un chico extranjero murió. Por ello, Amaru afirma que el camino para ser sanador o maestro es largo y un poco peligroso.

Asimismo, nos cuentan que los falsos maestros incursionan en muchos tipos de abuso: físico, psicológico y económico (C., fragmento de entrevista, 2023). Sobre el abuso físico, J.M. cuenta que “hay peligro, están habiendo muchas desapariciones, están habiendo violaciones, entonces hay una cosa que... de la que no se habla mucho”. Otro facilitador cuenta que había un maestro amazónico que, durante sus sesiones de ayahuasca, solía abusar sexualmente de las mujeres, esa persona murió durante la pandemia de la Covid-19.

En relación con esto, en una de las conversaciones que sostuve con Fabricio –trabajador de un centro de turismo místico–, yo le comentaba los objetivos de mi tesis y que, sobre todo, buscaba entender el turismo místico de ayahuasca sin juzgar a las personas que están en este ambiente. Él me miró con desaprobación y me preguntó un poco indignado: “¿hasta a los que violan?”. En ese momento me puse a reflexionar sobre la importancia de seguir indagando en este tema para poder contribuir, en alguna medida, a un uso más responsable del enteógeno.

Otra de las facilitadoras, durante una conversación informal, me contó que hay falsos maestros que, bajo el pretexto de “querer sanar las heridas del pasado, van a buscar introducir su dedo en tu parte íntima, diciendo ‘yo te voy a curar’, y eso es algo que no podemos permitir y algo que hay que difundir, para estar alertas de este tipo de gente” (J., fragmento de entrevista abierta, 2023).

Ahora, sobre el abuso psicológico, solo obtuvimos el testimonio de una de las facilitadoras. La interlocutora me contó que solía tener un amigo con el que compartía y servía medicina; pero ella se fue dando cuenta que su forma de realizar las ceremonias y de tratar a la gente era muy grotesca, que su energía era demasiado tosca: “era... pero a la fuerza, sin ondulaciones, por así decirlo. Y a veces está bien, pero tú puedes ser muy suave y hacer el *craaac* de verdad; y puedes gritar mucho y no estar haciendo nada”. Refiriéndose a que el proceso de sanación es duro, pero que los maltratos verbales son completamente innecesarios.

Y, sobre el abuso económico, los maestros shipibos Javier y Tsoma relatan los atropellos que los grandes hoteles y centros de sanación del Valle Sagrado hacen contra los maestros de la nación shipiba. Esto me lo contaron antes de realizar una ceremonia de ayahuasca:

Hay personas que se llevan miles de dólares por una sesión, y a nosotros nos dan cien soles por noche. Ellos [los dueños de los centros de turismo místico] cobran tanto para que a los otros maestros les den esa cantidad. Nos hacen dormir afuera, no nos dan nada, ni una manta para taparnos. (Javier y Tsoma, fragmento de entrevista abierta, 2023)

Este hecho, que muestra la perpetuación de la colonización, es algo que también hemos encontrado en una entrevista que Carlos Brescia (2018) realiza a Favaron –empadronado en la comunidad nativa de Santa Clara–, quien señala que sus parientes políticos, médicos visionarios, han tenido que realizar sesiones de ayahuasca en la ciudad por necesidad y para tener que llevar alimento y sustento económico a sus hogares.

Con respecto al riesgo que correría la ayahuasca en sí misma por su mala utilización, los facilitadores temen que esta podría tornarse ilegal, como en otros países donde la ayahuasca tiene esa condición. Por ese motivo, los facilitadores sienten una gran responsabilidad con la

ayahuasca, con la información que comparten sobre esta planta y con quiénes comparten este enteógeno. Por su parte, los maestros me contaban que, cada vez, hay menos cantidad de la liana ayahuasca en la selva:

Maestro Javier: la medicina ayahuasca ya está terminándose, pero uno que tiene sembrado, tiene. Porque en mi comunidad había bastante, ahora ya no hay, había. Tú entrabas en el monte y había, ahora tú te entras y nada, donde que había, ya no hay.

Maestro Tsoma: Ahora es comercial, mucho negocio están abriendo. Por ejemplo, este... nosotros como tenemos una cultura muy diferente, eh... nuestro mercado es los bosques, nuestro mercado, donde ahí podemos percibir o de repente cazar animales para el sustento diario, las qochas, las lagunas, ahí están los peces, nuestro mercado y también, los bosques, los árboles maderables, también puede ser medicinal o diferentes tipos de árboles, puede ser frutales, maderables para la construcción de casas, de chozas. La persona originaria qué hace, tiene que cuidar, tiene que mantener, tiene que manejar de manera equilibrada, cuidar, proteger, no explotar. Sí, pero el mundo occidental, el conocimiento occidental, ¿qué hace? Solo generar economía y saquear y terminar, eso. Pero la cultura, el conocimiento indígena, el conocimiento originario ¿qué hace? Tiene que proteger, tiene que conservar, tiene que reforestar. Sacamos uno, una planta y tenemos que poner dos plantas, esa es la idea. Pero la cultura europea, la cultura occidental, ¿qué hace?

Maestro Javier: se llevan con todo y raíz.

Maestro Tsoma: Sin interesarse, sin importarse, exterminan, terminan, muy preocupante. Una situación muy difícil y complicada en la actualidad. (Maestros Tsoma y Javier, fragmento de entrevista, 2023)

Los maestros dan cuenta de la gran demanda que tiene la ayahuasca en todo el mundo y cómo, para preservar su existencia, las personas tienen que sembrarla. Asimismo, presentan,

de manera leve, una pequeña queja hacia quienes solo ven a la ayahuasca como un medio para hacer negocio; y que no reconocen el valor que tiene esta planta en sí misma. Entiendo de este diálogo que los maestros no están muy contentos con el modo en el que el turismo místico trata a la planta de la ayahuasca ni de cómo se trata a las otras plantas por su valor en el mercado. Sin embargo, tienen que involucrarse en la industria del turismo místico para poder solventarse económicamente.

En síntesis, el turismo místico en Pisac no está compuesto únicamente de buenas intenciones y motivaciones genuinas de compartir información sobre las plantas maestras. También está presente el comercio, la desinformación y la propaganda que equipara a la ingesta de plantas maestras con acciones como comprar ropa en un supermercado, donde ambas brindan una satisfacción inmediata a la búsqueda de experimentar con nuevas tendencias.

**Figura 2.**

*Cartel publicitario en la fachada de un hotel.*



Fuente: Fotos de archivo de campo.

### **3.3. Construyendo la tradición: la ayahuasca como enteógeno ancestral y Písaq como territorio sagrado**

Este subcapítulo tiene como objetivo mostrar las narrativas que construyen los facilitadores sobre la ancestralidad de la ayahuasca como brebaje y sobre la invención de Písaq como territorio sagrado y como punto energético en el mundo.

#### ***3.3.1. Ancestralidad de la ayahuasca***

Como señalamos en las primeras líneas de este capítulo, la ancestralidad de la ayahuasca es un asunto que está en discusión. Bajo el lente de la ciencia positivista, no se han encontrado pruebas que demuestren su uso realmente milenario. En el libro de Schultes et al. (2000), se muestra una foto de la liana *B. caapi*. La información debajo de la imagen cuenta que, en el año 1851, un botánico explorador inglés, cortó una parte de la liana y la mandó a Inglaterra para que se analice su composición química. Este es uno de los registros escritos más antiguos que encontramos sobre esta planta. Según Bensho y Favaron (2023), el ayahuasca fue estudiado por Richard Spruce en el siglo XIX. Este médico inglés vio que el enteógeno era consumido por muchos grupos amazónicos.

En este apartado mostramos cómo los facilitadores –insertos en la comunidad ayahuasquera *new age*– representan a la ayahuasca y a las comunidades indígenas. De alguna manera, estas formas de representación contribuyen a la esencialización, romantización y no comprensión de la historia de las poblaciones indígenas. O, por otro lado, también puede reforzar la identidad de las poblaciones indígenas, quienes, actualmente, se validan y son validados por entes estatales debido a sus prácticas ancestrales y porque son anteriores al surgimiento del Estado.

También nos proporciona una visión de cómo el uso de la ayahuasca ha pasado de un uso ritual a un uso comercial. Sobre este último punto, de la Torre (2020) revela que en un inicio, los buscadores espirituales se oponían al consumismo y estaban indagando estilos de



vida alternativos al propuesto por la modernidad posguerra entre EEUU y Vietnam; posteriormente, esa contraposición a la modernidad devino en la formación de un *spiritual shopping mall* (Hanegraaff, 2001; citado por de la Torre, 2020.). Sin embargo, esta es una perspectiva unidimensional y monótona, como si los fenómenos sociales evolucionarían en un solo sentido. Por lo que la autora plantea –y la suscribimos– que el *new age* –y dentro de él, la ingesta de ayahuasca– es un sincretismo en movimiento.

Alineamos lo escrito anteriormente con la teoría de Hobsbawm y Ranger (2002). Pues la ancestralidad y continuidad milenaria de esta práctica es construida. Sin embargo, queremos subrayar que, no por la ausencia de registros históricos del uso de este brebaje en poblaciones indígenas, podemos descartar que la ingesta de este enteógeno haya pasado un trayecto de tiempo significativo entre la prueba, error y otras formas de aprendizaje indígena amazónico. Las aproximaciones etnohistóricas son bastante escasas y desde esta disciplina, aún nos falta mucho por recorrer para poder tener más luces sobre este aspecto.

En el caso de Písaq, cuando pregunté a los facilitadores a qué se referían cuando decían que la ayahuasca es una planta ancestral, ellos me miraban como si fuera un asunto bastante obvio, como si la pregunta estuviera demás; la mayoría me respondió “porque es ancestral”. A pesar que para los facilitadores este asunto resultaba una verdad manifiesta, desarrollaron y fundamentaron sus respuestas con gentileza. Ahora, pasamos a mostrar las narrativas que se tienen sobre la ancestralidad de la ayahuasca en Písaq. Así, uno de los facilitadores nos cuenta que:

Se dice que antes de la ayahuasca está el muka, por ejemplo, de la cultura huni kuin<sup>18</sup>, el muka es una batata sagrada que, ellos dicen que encuentran primero el muka, la toman, la dietan y es el muka el que le dice que el ayahuasca es el que tiene todo. (J.M., fragmento de entrevista, 2023)

---

<sup>18</sup> Pueblo de la familia pano.

En este relato, J.M. nos cuenta cómo pudo haber surgido la ingesta de ayahuasca. Este conocimiento fue transmitido por las plantas hacia los humanos. Favaron (2017) denomina como “Dueños de la medicina” a los seres no humanos que comunican a los sanadores la capacidad de curar. Por otro lado, el relato de J.M. nos recuerda la importancia de las fuentes orales para poder indagar sobre aspectos que no han sido tomados en cuenta por la historia “oficial”. Pues, como señalan Martínez et al. (2009), los mitos no son solamente cuentos; son “historias sagradas narradas con un lenguaje especial” (p. 11). Luego, el interlocutor da una temporalidad aproximada del uso de ayahuasca. Lamentablemente, desde la esfera académica, no podemos dar credibilidad a la información de las fechas:

Entonces la ayahuasca no sé si tiene 3000 o 4000 años o así [...] ¿cómo ellos saben que mezclando ayahuasca que es la liana con la chacruna da eso? porque ¿por qué la ayahuasca hace ese efecto? porque nosotros digamos que tenemos inhibidores de DMT entonces si tú tomas DMT solo, no te hace efecto porque se contrarresta con los inhibidores que tenemos o algo así y ellos descubrieron que mezclándolo con, con la chacruna no hacen efecto esos inhibidores, entonces es cuando hace efecto la ayahuasca. Tiene como 3000 años o 4000 años creo, tiene que haber datos por ahí, pero creo que es por ahí. (J.M., fragmento de entrevista, 2023)

Sobre el uso de ayahuasca en el contexto shipibo, J.M. destaca que:

Antiguamente los onanya<sup>19</sup>, que son los médicos tradicionales shipibos, los legítimos, de donde viene su familia, ellos no daban nunca al paciente ayahuasca, ellos toman la ayahuasca y cuando toman la ayahuasca, como ellos tienen el conocimiento de cómo abrir, digamos, el espíritu, el mundo de los espíritus, el mundo de la medicina, entonces cuando ellos toman, ellos como si tuvieran una antena, conectan, les dan como una

---

<sup>19</sup> Médicos visionarios shipibos.

especie de fuerza, ayuda a través de Dios y de esa medicina para ellos diagnosticar y ver al paciente que tiene ellos, ven todos los chakras, ven todos los bloqueos, entonces la medicina le dice que si tiene que tomar otra medicina u otras plantas para curar, o, o, les da el kené, el canto, el ícaro, qué es lo que hace, por eso es que no todos los ícaros son iguales, dependiendo de eso canta y es con eso, con el canto como curan al paciente pero la ayahuasca sola no cura, claro. (J.M., fragmento de entrevista, 2023)

Aquí J.M. nos cuenta cómo el uso de la ayahuasca era de uso exclusivo de los médicos tradicionales, y que, en realidad, solo ellos pueden tomarlo. Como menciona Favaron (2017), son los médicos visionarios los que se forman, a través de la dieta, para poder desarrollar capacidades oraculares, curativas y telepáticas (p. 23). Asimismo, hemos podido identificar que los facilitadores de ayahuasca en Písaq integran en sus discursos términos de otras tradiciones espirituales como “chakra” o “energía”. También hemos escuchado cómo los interlocutores están muy vinculados a los shipibos y los huni kuin o kaxinawa:

Con las personas, con los shipibos que hablé, ellos toman años, antes que se vuelva comercial, que se vuelva un poco más conocido, siempre han tomado. Para curarse de sus enfermedades, a veces para sanar, para curar pe'. No con ese propósito más de comercio. Antes era más para sanarse en la comunidad mismo. (Amaru, fragmento de entrevista, 2023)

Aquí se hace énfasis, nuevamente, a las cualidades curativas de la ayahuasca dentro de la comunidad nativa. Y se revela, de manera implícita, que al día de hoy, la ayahuasca está integrada en un contexto de mercantilización. Ante esto, otro de los informantes me comentaba en una conversación informal que los maestros shipibos tenían que vivir de algo, que no era justo para ellos ver cómo los extranjeros se benefician de sus saberes, mientras que ellos están sin oportunidades. Después de unos días, Javier, un maestro shipibo, me decía que ahora el Estado solo resalta los diseños Kené del pueblo shipibo y que “solo para la propaganda

existimos”, pero que hasta el día de hoy, no tienen educación, salud, trabajo, ni respeto por sus territorios.

Desde la perspectiva de los maestros shipibos con los que tuve oportunidad de conversar y hacer entrevistas semiestructuradas, ellos expresan que la ayahuasca es ancestral porque viene de “los abuelos de mis abuelos”:

Maestro Tsoma: Porque la medicina ancestral de ayahuasca... cómo preparar la medicina, el proceso, la jorma de dietar... porque maestro Javier, maestro Javier, su papá es curandero, su abuelo, sus abuelos, bisabuelos, los tatarabuelos han sido curanderos

Maestro Javier: abuelas...

Maestro Tsoma: en mi caso, de igual manera, mi abuelo ha sido curandero, mi bisabuelo ha sido curandero, mi abuelo , mis bisabuelos han sido curanderos. (Maestro Javier y maestro Tsoma, fragmento de entrevista, 2023)

Asimismo, cuentan que antes la planta de ayahuasca era más sagrada y que ni los niños ni las mujeres embarazadas o menstruantes podían acercarse. Y que esa forma de ver a la planta ha cambiado hasta en la misma comunidad de donde ellos vienen, los maestros alegan que este cambio se debe a la modernidad. Sobre la forma de entender la ancestralidad – los abuelos de mis abuelos – otro facilitador comenta que:

Hay muchas tradiciones de nativos que usan esta planta ancestralmente. Porque tú, por ejemplo, le preguntas al shipibo mismo y él te va a contar “claro, mi abuelo daba” y su abuelo también, y su abuelo también y así podemos ir hasta mil, dos mil, tres mil años hacia atrás. (D.V., fragmento de entrevista, 2023)

Pero en este caso, el facilitador, al igual que los demás, insiste en la ancestralidad milenaria del uso de ayahuasca. Así, podemos ver lo que dicen los demás facilitadores cuando

se les preguntó a qué se refieren cuando dicen que la ayahuasca es una planta ancestral o porqué se dice que la ayahuasca es una planta ancestral:

por el uso ancestral en el sentido, primero, histórico, porque hace miles de años que se consume, ¿no? Lo ancestral también en el sentido de profundidad del uso. Porque en el presente, te puedes conectar con lo ancestral de ti, de tu historia. (H., fragmento de entrevista, 2023)

En el caso de H., podemos ver que para él, la ancestralidad de la ayahuasca no reside únicamente en el aspecto milenario, sino también en las visiones que las personas tienen bajo sus efectos: “Hay como un sentido de búsqueda que se relaciona con las raíces personales, como, eh...nosotros recibimos muchos pacientes que se conectan con sus propias raíces espirituales”. P. también nos habla de los modos de uso ancestral de la ayahuasca:

Porque ya, son los ancestros quienes la descubrieron [...] también, los ancestros son personas del pasado, lógicamente, entonces, es una planta ancestral porque los ancestros enseñaron mucho en la selva y todo. Ancestralmente, se usaba solo para curar y sino había también tres tipos, para curar, para ver las plantas, y este que del cuidado de espíritu, para cazar, para aprender todo de la naturaleza. (P., fragmento de entrevista, 2023)

P., por su parte, habla de los usos ancestrales en el contexto de una comunidad nativa y la ontología de este. Pues, a diferencia de la ontología occidental, que solo ve “recursos” en el medio ambiente; la ontología amazónica ve otras formas de vida y convive con ellas en el marco del respeto. Una ontología donde el proceso de enseñanza-aprendizaje no se da únicamente entre humanos; también se da entre plantas-humanos, cortezas-humanos. En continuidad con esto, N. señala sobre la antigüedad de la ayahuasca lo siguiente: “porque es muy antigua, es una planta antiquísima de la selva, nace en la selva” (N., fragmento de entrevista, 2023).

Para condensar estos testimonios, vamos a presentar una tabla que podrá mostrar de manera más clara y concisa las perspectivas y narrativas sobre la ancestralidad de la ayahuasca que hemos encontrado, esto nos permitirá realizar un balance más ilustrativo.

**Tabla 4.**

*Percepciones sobre la ancestralidad del uso de ayahuasca.*

<b>Informantes</b>	<b>Perspectivas de la ancestralidad</b>	<b>Descripción</b>
Facilitadores	Tradición milenaria (15) <sup>20</sup>	Se considera que el uso del enteógeno ayahuasca se remonta a miles de años.
	Conexión con las raíces ancestrales (12)	Se refiere al efecto que produce la ayahuasca en las personas, que los lleva a visualizar a sus ancestros.
	Herencia transgeneracional (6)	Se refiere al traspaso de saberes que los antiguos transmitieron a las siguientes generaciones.
Maestros shipibos	Herencia transgeneracional (2)	Se refiere al traspaso de saberes que los antiguos transmitieron a las siguientes generaciones.

Como podemos ver, hemos anotado tres formas de entender la ancestralidad del uso de la ayahuasca en Písaq: tradición milenaria, conexión con las raíces ancestrales y herencia transgeneracional -esta perspectiva se repite en los facilitadores y en los maestros shipibos-. Vamos a desarrollar de manera concisa los enfoques que han tenido más enraizamiento en la codificación de Atlas.ti.

---

<sup>20</sup> Los números que aparecen al lado de las perspectivas de la ancestralidad, son el número de veces que fueron mencionados por los interlocutores. Este conteo se realizó mediante la codificación manual de Atlas.ti.

### 3.3.1.1. *Perspectiva del uso de la ayahuasca como una tradición milenaria.*

Dentro de los testimonios que hemos abordado, están los que enuncian en sus discursos el uso de la ayahuasca como una tradición milenaria que se sigue practicando hasta el día de hoy. Se menciona que en los últimos años han pasado por modificaciones que van desde su uso exclusivo por los médicos visionarios hasta el uso comercial que hacen los maestros shipibos<sup>21</sup>. Y que, además, esta forma de usar ayahuasca surge como respuesta a la necesidad de subsistencia, frente a una sociedad que no ofrece oportunidades laborales para las comunidades indígenas en el Perú.

#### **Figura 3.**

*Afiches para promocionar las sesiones de ayahuasca.*



Fuente: Grupo de Facebook.

Por otro lado, nos llama la atención que los facilitadores hagan hincapié en el uso milenario. Según los diálogos que entablamos con ellos, podemos estimar que esto puede ser por dos motivos: 1) Como una estrategia de marketing para llamar a los turistas y extranjeros locales y 2) Como un convencimiento genuino que nace de los discursos de las poblaciones

<sup>21</sup> Además, Pedro Favaron (2017) menciona que hay shipibos con conocimientos básicos que se hacen pasar por maestros impulsados por fines lucrativos.

indígenas y del Estado. Sobre lo primero, algunos facilitadores nos mencionaron que hacen sus afiches resaltando los términos “ancestral” y “originario” porque “llama un poco más saber que es una persona originaria” (fragmentos de entrevista, 2023). Desde ese punto de vista, observamos cómo las narrativas están dirigidas hacia un público objetivo, que está en búsqueda de experiencias auténticas y originarias; con personas nativas, con una conexión profunda con las plantas y la naturaleza. Tal como me lo señaló una interlocutora:

Porque en verdad para el blanco no va a ser nada atractivo ir a sentarse con un blanco, si pones la cara del gringo, digamos, con todo respeto porque son mis hermanos, mis amigos, tengo un montón; pero si pones la cara de un gringo típico, así vamos a hablar, los otros gringos pues no... no hay nada... los gringos de afuera buscan las cosas nativas, hay gente que a mí misma me dicen “me da más confianza porque te veo que tienes como raíces de allá”, que no es lo mismo que ver a un gringo, que ver a un francés que te cante ícaros con su acento. (C., fragmento de entrevista, 2023)

Al respecto, Ulloa (2004), menciona que en el marco de la modernidad y del consumo de saberes indígenas, los pueblos indígenas deben mostrar su “indigenidad” y “diferencia” (p. 356). Este imperativo exige que las tradiciones –en este caso la ingesta de ayahuasca– responda a agendas ecológicas hegemónicas que no transgredan el modo de vida capitalista posmoderno.

Y, sobre el segundo punto –como un convencimiento genuino que nace de los discursos de las poblaciones indígenas y del Estado–, la ayahuasca y los médicos visionarios son reconocidos, expresados y autodenominados como ancestrales con enfoques políticos y espirituales (Favaron, 2017). Por parte del Estado, desde la patrimonialización del uso del ayahuasca en 2008, se enuncia a la *B. caapi* como “una especie vegetal que cuenta con una extraordinaria historia cultural” y que el “uso ancestral [de la ayahuasca] en los rituales tradicionales [...] está vinculado a las virtudes terapéuticas de la planta” (INC, 2008). Así, observamos que estos discursos hacen referencia al uso de la ayahuasca de manera ancestral;



aunque el término “ancestral” y “tradicional” puede tener diferentes acepciones para los pueblos indígenas y para las instituciones del Estado, entendemos que para los facilitadores el término “ancestral” está íntimamente vinculado con el término “milenario”.

No obstante, tememos que esta concepción de lo milenario y ancestral del uso de ayahuasca, por extensión, tienda a situar a los pueblos indígenas y a sus saberes en una “tradición atemporal” (Tournon, 2013; citado por Favaron, 2017). Ya que los facilitadores nos mencionan que “actualmente el indígena ya se está corrompiendo o pervirtiendo”:

Particularmente, lo que he visto en los shipibos, sí hay alguna tradición en los cantos, en las formas, pero también pues el mundo occidental también que ha, un poco... corrompido a algunos nativos; porque antes el nativo no tenía televisión, de repente llegas y el perro se llama Rambo, cosas así o a veces yo estaba ahí en la comunidad y estaban viendo “Laura en América”, esas cosas no pasaban, digamos que esa es la pequeña distorsión. (Facilitador 4, fragmento de entrevista, 2023)<sup>22</sup>

Los facilitadores extranjeros, en algunas ocasiones, han mostrado tener una idea del “indígena prístino”: en cuanto estos últimos se relacionan con la cultura occidental, los interlocutores afirman que los indígenas se están corrompiendo por su contacto con las sociedades occidentales. Pero también se reconoce que, al estar insertados en la cultura occidental, suelen idealizar a la cultura indígena:

Como también una familia que no tiene recursos por la tala, por un montón de cosas que hay, que antes no necesitaban, cazaban, tenían todo allá, sin dinero. Entonces llega un momento en el que tienen que, empiezan a pervertirse, también y tienen sus problemas, desde occidente se romantiza mucho la cultura indígena, el chamanismo por así decirlo y no todos son buenos ni todos son curanderos en la misma tribu. (Facilitador 2, fragmento de entrevista, 2023)

---

<sup>22</sup> Hemos decidido mantener algunas citas en anónimo para proteger a nuestros interlocutores.

Asimismo, en una conversación informal, pudimos percibir cierto paternalismo de uno de los facilitadores hacia las comunidades indígenas. Este hablaba sobre la importancia de dar talleres para entender el uso “verdadero” y “correcto” de cierta planta maestra. Pues “los indígenas ya ni siquiera saben cómo usarlo de verdad”. Esto revela lo que venía sosteniendo Fuller (2015), pues el turismo místico tiende a volverse en un espacio de negociaciones sobre los significados y prácticas, sobre qué es lo verdadero y auténtico y qué no lo es.

Sobre las consecuencias que pueden traer los discursos imperantes del Estado sobre el uso de la ayahuasca, Belaunde (2012) sostiene que la patrimonialización del uso de este enteógeno –como una práctica sagrada e “incontaminada”– subordina a los indígenas que hacen uso de la ayahuasca como fuente de ingresos para sus hogares, frente a personas que dicen hacer un uso más genuino del enteógeno.

En suma, la ancestralidad que se le otorga al uso de la ayahuasca por parte de los facilitadores en Písaq forma parte de una narrativa que tiene objetivos y motivaciones distintas. No podemos afirmar que los facilitadores reproducen dichos discursos porque están estrictamente motivados por el comercio; aunque este factor pueda ser una de las razones, ya que su sustento diario deviene de la venta de plantas maestras y de la realización de talleres holísticos afines.

### ***3.3.1.2. Perspectiva del uso de la ayahuasca como una forma de conexión con las raíces ancestrales.***

Los facilitadores mencionaron que las visiones de ayahuasca dependían, en gran medida, del lugar de procedencia de la persona que está tomando el enteógeno. Pero uno de los que más profundizó en este aspecto fue H., quien, por su experiencia en el tratamiento de adicciones, nos brindó un enfoque interesante con respecto al sentido de conexión y la ancestralidad.

H. afirma que una de las maneras en las que se manifiesta la desconexión en las sociedades modernas son la adicción y la soledad. Las personas llegan a aislarse a tal punto que “pierden todo, trabajo, pareja, familia, todo” (fragmento de entrevista, 2023). De la misma manera, Mabit (2015), fundador de Takiwasi, señala que:

El individuo se siente mal en su vida, experimenta una frustración constante de sus aspiraciones personales, no discierne salidas claras a su enfrascamiento en los problemas cotidianos. En ese contexto, si se presenta una oportunidad de experimentar drogas, de "volar", de "pasar al otro lado" de una realidad percibida como aburrida, color gris, el individuo está predispuesto a aceptar el reto. (p. 11)

Esta cita ilustra cómo las personas –en el marco de un sistema que subordina la salud mental, la estabilidad laboral y otros factores importantes para tener una vida de calidad– acuden a las sustancias psicoactivas, sean estas legales, ilegales, beneficiosas o nocivas para la salud. En ese sentido, desde la perspectiva de Takiwasi, el uso de la ayahuasca en el tratamiento de personas con adicción, puede resultar bastante positivo; pues brinda sentido de conexión. Conexión en varios sentidos: espiritual, física, mental, personal, familiar y ancestral. Con respecto a la conexión ancestral, H. relata que:

Nosotros recibimos muchos pacientes que se conectan con sus propias raíces espirituales, hay gente que se conecta con el cristianismo, gente que se conecta con el budismo, judaísmo, no porque personalmente lo sientan, sino porque sus raíces espirituales, están igual, a través de sus ancestros, se movieron en esas coordenadas. (H., fragmento de entrevista, 2023)

Subrayamos que esta forma de conexión ancestral que experimentan las personas se alinea con diferentes religiones. Esto nos llama la atención porque vivimos en una sociedad que ha dejado de lado la religión; y la búsqueda de algún dios o de seres metafísicos ha quedado relegada.

### 3.3.2. “Pisaq es un territorio sagrado”

En este subapartado veremos cómo Pisaq empezó a pensarse como territorio místico y sagrado por parte de la comunidad ayahuasquera *new age* y cuáles son las narrativas de los facilitadores sobre el territorio de Pisaq. Esto nos lleva a identificar porqué difunden, sirven y comparten diversas plantas maestras como la ayahuasca en este espacio geográfico.

Bien, como se señaló en el marco teórico y en el estado de arte del primer capítulo de esta tesis, hemos considerado a cuatro autores que nos posicionan históricamente en el desarrollo del turismo místico en Cusco: Flores (2014), Pilares (2017) y Galinier y Molinié (2013). Estos investigadores convergen en que este fenómeno empezó a impulsarse y a tomar forma a partir de la década de los setenta; impulsado por el Fondo de Promoción Turística del Perú (FOPTUR) enunciando al Cusco como el nuevo centro magnético del mundo –el cual, según la bibliografía y relatos de los entrevistados, se había desplazado de India a Perú–. También fue importante la colaboración de profesionales como el antropólogo Jorge Nuñez del Prado y José Altamirano, pues con los conocimientos que tenían sobre las sociedades andinas, reforzaron la idea del Cusco místico atractor de turistas.

Dentro de la construcción de Cusco como territorio místico, fue importante acudir a los centros arqueológicos promocionando servicios como recorridos por los sitios arqueológicos para alcanzar la paz y tranquilidad y pagos a la tierra con auténticos paqos (Flores, 2014). Uno de esos espacios promocionados fue el Parque arqueológico de Pisaq, donde se solían realizar ceremonias de agua y de fuego con fines de meditación. Para ahondar más en este aspecto, establecimos diálogos informales y entrevistas semiestructuradas a tres adultos mayores: un exalcalde de la Municipalidad Distrital de Pisaq, la mamá y el tío de dos de los facilitadores. Ellos nos mencionaron que el turismo místico es muy reciente y que antes de este, el turismo que más preponderaba era el turismo cultural y de naturaleza, direccionado a la visita del

parque arqueológico, de la cultura material –como textiles y cerámicas– y al encuentro con la naturaleza. Tal como nos lo contó el señor Aurelio:

Bueno, yo cuando era niño, en el año 1965, en la plaza venían los artesanos de Cusco, Puno, Juliaca, trayendo su artesanía, al ver que vendían bien, nosotros también hemos empezado a traer de las comunidades, los tejidos más, y aquí ya llegaron a implementar una escuela de cerámica, yo participé en esa escuela, desde niño, desde los siete años, empecé a capacitarme, resultados se vio en un año y he empezado a trabajar. Y así Psaq era más reconocido por la cerámica [...] en la plaza vendía antes, hemos vendido hasta el 2020 y de ahí ya, el otro alcalde nos mandaron a otro espacio. (Aurelio, fragmento de entrevista, 2023)

En su tesis, Bellota y Díaz (2015) mencionan que en el año 1968<sup>23</sup> se estableció la primera escuela artesanal en Pisaq, esta fue impulsada por la gestión de la Municipalidad y los pobladores de Pisaq y que este tuvo buenos resultados. De hecho, durante las décadas de los setenta y noventa, muchos artesanos tuvieron la oportunidad de viajar a otras ciudades para vender sus artesanías. Otro testimonio que nos da una idea de cómo se desarrollaba el turismo en Pisaq durante los años sesenta es el de la señora Violeta, quien nos comenta que:

El turismo, como decía antes, yo he visto desde que he nacido, mis padres se dedicaban a eso, sobre todo mi papá, que era artesano. Con las ferias que se hizo, digamos antes eran domingos y hacían el trueque y con eso se conoció más el mercado artesanal, y así poco a poco aumentó el turismo, hemos aumentado ferias para los días jueves ya también, hace tiempo. Antes era domingos nomás, como venía más gentes, jueves más se hizo, luego martes, ahora ya es todos los días. Yaa más y más se abrió el turismo, inclusive acá la gente del Cusco vino a ver las artesanías, entonces con esa gente del Cusco se dio más harto la gente y más vinieron los turistas al mercado típico de Pisaq,

---

<sup>23</sup> Fatule (2014) citando a Füller (2010) señala que fue en 1967.

más bonito se hizo. Ahí también conocían las montañas, los Apus, todo eso. (Violeta, fragmento de entrevista, 2023)

A partir de lo que nos cuenta el señor Aurelio y la señora Violeta, podemos entender que la instauración de la escuela de artesanos en Písaq fue muy beneficioso para el pueblo en el plano económico; pues los productos que vendían los artesanos –formados en esa escuela– atraían más a los turistas locales, nacionales e incluso extranjeros.

Con respecto a lo que señala la señora Violeta, se puede entender que el turismo en Písaq estaba vinculado a las actividades de conocer la cultura y el territorio piseño, en tanto que estos brindaban a las personas foráneas una visión de las artesanías, los conocimientos de las personas, los paisajes naturales, patrimoniales y urbanos. Por su parte, el señor Dionisio, de 75 años, afirma que “antes el turismo no había”, y además nos cuenta cómo se desarrolló el turismo en Písaq desde su punto de vista:

En los años 57' y 58', que ya tenía uso de razón, nosotros teníamos dos árboles Pisonay, debajo de un árbol se ponía un señor y su esposa que venían del Cusco y vendían y así estaba todo el tiempo, llegaban siempre dos, tres, cuatro extranjeros, nada más. De ahí se crearon los guías de turismo y ellos ya traían a los extranjeros, pero no venían todos los días, solo los días domingo nada más, eso en el año 58, así. (Dionisio, fragmento de entrevista, 2023)

Este punto de vista nos indica que antes de la década de los sesenta, la actividad turística no era predominante y el número de turistas que visitaban el pueblo era bastante reducido. Además, el señor Dionisio alimenta los testimonios del señor Aurelio, cuando señala que anteriormente, los que vendían artesanías en Písaq, no eran los piseños, sino los cusqueños. Asimismo, coincide con el testimonio de la señora Violeta, cuando señalan que durante la década de los sesenta, el turismo en Písaq solo se daba los días domingos, día en el cual se realizaba la feria artesanal. Según (Fatule, 2014), el desarrollo del turismo se dio

paulatinamente, año tras año, a partir del mejoramiento de los sistemas de comunicación durante el gobierno de Belaúnde Terry, quien empezó un proyecto de integración nacional con la construcción de carreteras y aeropuertos. Las décadas siguientes fueron beneficiosas económicamente para los artesanos de Písaq; exceptuando la segunda mitad de la década de los noventa, que por la liberalización del mercado y el ingreso de productos foráneos más baratos, la producción artesanal empieza a reducirse (Bellota y Díaz, 2015).

Ahora, cuando se les preguntó a estos tres señores si consideraban que Písaq es un territorio místico o desde cuándo Písaq es considerado como un territorio místico, ellos indicaban que la idea de Písaq como territorio místico es algo relativamente nuevo. Traté de indagar sobre eventos y circunstancias que llevaron a que más gente extranjera –en búsqueda de sanación y conexión– llegara a Písaq. Al respecto, obtuve algunas respuestas que nos pueden ayudar a establecer dos sucesos como parte del desarrollo del turismo místico en Písaq: la fama de un curandero y el crecimiento urbano que se dio entre 1991 y 2011 (Fatule, 2013); sin embargo, consideramos que hay mucho más por abordar en este terreno.

Ahora bien, la señora Violeta, el señor Aurelio, el señor Dionisio y los trabajadores de la Municipalidad Distrital de Písaq me hablaron del señor Jesús Ccana, un curandero de la comunidad de Amaru, que desde el año 1995-2000, aproximadamente, empezó a ser lo suficientemente conocido como para ser llevado a hoteles del Cusco y a otros países. También era una persona que motivó el viaje de grupos de turistas hacia la comunidad de Amaru –lugar de origen del señor Jesús Ccana–. Estos grupos buscaban un pago a la tierra y una lectura de hojas de coca auténticas, con un curandero auténtico. Y, como dice el señor Aurelio “acá [en el pueblo de Písaq] no hay curanderos, más es en las comunidades, los paqos, los curacas, los altomisayoqs”. Asimismo, un trabajador de la Municipalidad nos contó sobre un curandero, cuyo nombre no recordaba, que pudo haber iniciado el turismo místico en Písaq:

Él hizo lo que...que haya más misticismo acá, porque él hacía curaciones, pago a la Pachamama y ya pues, empezaron a venir el turismo, o sea buscándole a él, y ya pues, tenía ayudantes y los ayudantes empezaron a volverse curanderos y ahora la mayoría de la gente viene, gente que son de afuera se están dedicando al misticismo. (C.M., fragmento de entrevista, 2023)

Por los testimonios expuestos, pensamos que el reconocimiento y la popularidad que fue ganando el señor Jesús Ccana desde la comunidad de Amaru, Písaq, pudo haber sido un primer desencadenante/instante/factor para el desarrollo del turismo místico en Písaq. Para corroborar un poco más esta información, realicé una indagación en plataformas de Internet el nombre del señor “Jesús Ccana Písaq” y me aparecieron dos aportes relevantes: un blog y una tesis sobre la cosmovisión andina en Amaru. Los escritores de ambas producciones conocieron al señor Jesús Ccana. El blog<sup>24</sup> fue escrito por una literata de Reino Unido; ella llegó a la comunidad de Amaru, a finales de la década de los ochenta, para escribir un ensayo. Con el tiempo, se volvió cercana a Don Jesús, incluso, le había compartido la llave de su cuarto en la calle Recoleta (Cusco) para que el señor Ccana disponga de él. Tiempo después, ocurrió una desgracia en la vida del señor Jesús: su hijo –quien tenía un futuro prometedor como líder de la comunidad– murió en un accidente de tránsito. Este suceso llevó a don Jesús por el camino del alcoholismo y de la fama. Finalmente, cuenta que don Jesús falleció en el año 2018, a la edad de 81 años.

La otra producción escrita, elaborada por Moyano (2012), cuenta que conoció de cerca al señor Jesús Ccana Tito, a sus setenta y cinco años de edad, y que este le contó que tuvo una experiencia con el Apu Ausangate, de quien aprendió que podía entrar al mundo chamánico, pero era un camino que debía recorrer solo. Asimismo, le contó que había obtenido reconocimiento de los expresidentes peruanos Alejandro Toledo y Alberto Fujimori.

---

<sup>24</sup> <https://toursandeanspirit.com/blog/recordando-a-don-jesus-ccana-tito/>



Además, cuando dos de los informantes secundarios quisieron corroborar la existencia de Jesús Ccana, me llevaron a una galería de pinturas donde había un cuadro con la imagen de don Jesús mirando la coca. Los relatos coinciden en temporalidad y en que, efectivamente, el señor Jesús fue muy famoso y reconocido en el contexto del misticismo.

Otro momento que pudo haber colocado a Písaq como un territorio místico ocurrió entre los años de 1991 y 2011, cuando se dio el cuarto periodo de expansión urbana en Písaq<sup>25</sup>. Fatule (2014)<sup>26</sup> señala que fue impulsado por la migración de personas de otras localidades del Perú. Según los testimonios, este proceso de migración también fue protagonizado por personas extranjeras: “desde hace 25-30 años que han empezado a venir, sobre todo viven allá en la Rinconada, que le dicen, ahí están bastantes místicos”. Ese es un discurso recurrente entre los tres señores. En ese relato, podemos ver que para las personas que entrevisté de más de 60 años, Písaq no es místico en sí mismo; sino que es una categoría que se le ha ido asignando con el desarrollo del turismo, el turismo místico y con la migración de personas nacionales y extranjeras con un estilo de vida “hippie”.

Para indagar más sobre la constitución de Písaq como un territorio místico, acudimos a la Municipalidad Distrital de Písaq, a la oficina de información turística. Ahí, entrevistamos a los dos encargados de ofrecer información turística. Uno de ellos nos señaló que la idea de Písaq como un espacio místico es bastante reciente:

Desde el 2015, aproximado que empieza [el turismo místico], antes era el turismo tradicional nada más. Hace muy poquito empezó una tienda, después por la afluencia que hay y con el misticismo, con las ceremonias ancestrales ya... ahora ya la mayoría,

---

<sup>25</sup> Según este investigador, Písaq atravesó por cuatro periodos de expansión: en el periodo colonial, en la República de las haciendas, en la República post reforma agraria, y por último, la más reciente, entre los años de 1991 y 2011.

si usted ve más en la calle principal, es más místico, la calle Bolognesi. (Trabajador 1 de la Municipalidad Distrital de Písaq, fragmento de entrevista, 2023)

El interlocutor menciona que el crecimiento del turismo místico empezó hace poco y que su evolución ha sido muy rápida. Nos da a entender que actualmente la demanda por servicios de ceremonias es bastante alta. Así, se relaciona la apertura de espacios como tiendas, hoteles y centros con el desarrollo del turismo místico en Písaq.

Sin embargo, las perspectivas de los facilitadores sobre el misticismo de Písaq son distintas. Vamos a empezar por Amaru, quien es nativo de Písaq y vio el proceso de mistificación de Písaq desde niño. Él nos cuenta que:

Siempre Písaq ha sido conocido por sus artesanías y espiritualidad hace más de cuarenta años, será. Pero hace poco, hace diez, ocho años se han abierto más tiendas. Porque... he escuchado que los campos energéticos en el mundo también cambian. Un rato estaban en la India, lo que era en los Himalaya, dicen que también ese campo energético mudó acá, lo que es a los Andes. Por eso mucha gente vino, mucha gente místico, te hablo hace diez años, veías turistas, pero de paso. Ahora hay turistas que se quedan y viven acá. Han abierto sus tiendas, lo que es todo lo relacionado a lo místico, hacen restaurantes, hacen solo comida vegetariana, vegana, hacen talleres, hacen digamos... hay también, alquilan casas y se quedan a vivir dos, tres meses; otros compran su casa también para hacer sus retiros o para alquilar a la gente. Como te digo, hace diez, doce años ha pasado eso, donde hay más demanda, más turismo místico, por el tema que ha migrado, toda esa energía ha venido acá. (Amaru, fragmento de entrevista, 2023)

Lo primero que nos cuenta el interlocutor es una narrativa que empezó a ser difundida por Serge Raynaud de la Ferrier y George Hunt Williamson desde 1970 (Pílares, 2017). Luego, fue promovida por agencias turísticas. Si googleamos “Cusco centro magnético de la tierra”, aparecerán una serie de blogs de agencias turísticas, en los cuales, se afirma que durante dos

mil años, el centro magnético del mundo estuvo en el Tíbet, y que desde el siglo XX, esa energía se ha desplazado hacia el Cusco<sup>27</sup>. El informante señala que esa es la causa por la que muchas personas, en búsqueda de experiencias místicas, llegaron a Písaq. Además, también agrega que el espacio geográfico de Písaq resulta bastante atractivo para las personas que viven insertas en ciudades ‘modernas’: “Porque acá el espacio físico, lo que es las montañas, todo eso les atrae, por eso vienen acá a curarse”. Otro de los facilitadores de origen piurano (D.V.), comenta que en el año 2006 llegó al Valle Sagrado y no encontró ningún centro de sanación o de turismo místico; pero que actualmente hay “cuchucientos mil centros”. D.V. también coincide con Amaru al señalar que Písaq es un punto energético de la tierra y que “es uno de los lugares con mayor concentración de sanadores” (fragmento de entrevista, 2023).

Para Amaru, elementos del paisaje natural (montañas, ríos), elementos del paisaje urbano de Písaq (las fachadas de las calles), el patrimonio (parque arqueológico) y las prácticas espirituales new age de las personas resultan en la constitución de este territorio como un “centro espiritual andino”. Fatule (2013), menciona que los piseños locales han adaptado el pueblo de Písaq de tal manera que resulte exótico, tranquilo, típico o ajeno para los turistas.

En el mismo documento, Fatule dice que el paisaje urbano y las prácticas de los vendedores de artesanías están dirigidas hacia la revaloración de lo inka. De esa forma, las nuevas construcciones y estrategias de venta de los artesanos y comerciantes están en consonancia con lo neo-inka. Bajo esa constitución del paisaje, los facilitadores también resaltan la importancia de la presencia de los inkas en el territorio piseño:

Yo lo pienso y lo siento que acá hay una fuerza increíble, o sea se siente en los Apus por alguna razón este es el Valle Sagrado de los Inkas, no es por nada así. Entonces se siente aquí la fuerza de... y este valle tiene tal fuerza que... hasta tal punto, que lo

---

<sup>27</sup> [https://adonde.com/esoterismo/cusco\\_centro\\_magnetico.htm](https://adonde.com/esoterismo/cusco_centro_magnetico.htm)

mismo que te absorbe y te retiene y te permite estar aquí; te da una patada y te echa.  
(J.M., fragmento de entrevista, 2023)

Yo considero que Cusco es un territorio místico, porque vivimos en el Valle Sagrado de los Inkas, no puede ser más místico, el Valle Sagrado de los Inkas, Sagrado, sagrado no es una palabra, sagrado es una simbología, simboliza, qué simboliza sagrado, el valle, de punta a punta, no es Písaq ni Urubamba, es cualquier lugar que te sientes en este valle es mágico y en la tierra toda, pero en fin, es un portal, por eso esas construcciones inkas, por es es un imán para el mundo, no vienen por Machupicchu solamente, no, hay tantas cosas, es un portal energético en la tierra. (C., fragmento de entrevista, 2023)

En ese entender, la presencia de los Inkas y sus construcciones funcionan como un evento fundamental para considerar a Písaq, dentro del Valle Sagrado de los Inkas, como un territorio sagrado. Además, es interesante notar cómo J.M. habla de los Apus y del territorio como seres con agencia que pueden acoger o expulsar a las personas si es que estas obran bien o mal. Si las personas van a Písaq con el único afán de hacer dinero, “al final el propio valle es el que los expulsa de acá”. Otros aluden a la “energía del valle” como la que tiene la capacidad de expulsar a los que no actúan como deberían: “ellos son como los guardianos de la energía, si a las montañas no les gustara, nos hubiera botado el Pachatusan” (J., fragmento de entrevista, 2023). Otro de los facilitadores coincide en ese discurso señalando que:

Ahora sí hay un boom como que ya crece y decrece, es muy interesante, porque viene gente, hacen sus centros y tal vez no hacen las cosas como deberían hacer o no son muy honestos y la misma energía los bota. Entonces, Písaq es así, te recibe con los brazos abiertos o te bota, ahora dependerá de cómo te va a botar, de repente te corta el caño y ya no tienes plata o de repente cae un latigazo en la espalda y yo como “ya, me voy”. Entonces, el Cusco es muy fuerte en eso, no se puede jugar mucho porque te cobra la

energía. Además, los papitos siempre están aquí ofrendando, rezando, ofrendando y eso hace que se incremente la energía. (D.V., fragmento de entrevista, 2023)

Para los facilitadores, la presencia de los Apus, la energía<sup>28</sup> y la interacción con la naturaleza –algo que no todos tenían en sus lugares de origen– es un punto fundamental para considerar a Písaq como un territorio sagrado y místico. Esta es una narrativa que se repite constantemente con pequeñas variaciones. Podemos ejemplificar con el testimonio de H.: “Este lugar, como el valle, tiene algo, hay algo especial, en relación a la fuerza de la naturaleza, a la conexión, al poder sanador, hay algo especial en este lugar”. Por añadidura, para los facilitadores, la interacción con el medio ambiente produce un efecto sanador:

Yo creo que la propia naturaleza en sí, como la presencia de las montañas y el río, o sea la fuerza de las montañas a través de la conexión con las plantas se puede, o sea como sentir, la fuerza de las montañas y cómo fueron, digamos, espíritus guardianes que guiaban como... la vida del valle y del hombre en el valle. (H, fragmento de entrevista, 2023)

Aquí, uno de los interlocutores subraya la importancia de estar en un espacio geográfico como el de Písaq para poder tomar ayahuasca y otras plantas maestras. Ya que, de esta manera, la conexión con los elementos del medio ambiente se refuerza y se percibe de formas más profundas.

Con la descripción de esos testimonios, podemos entender que los facilitadores de origen extranjero y nacional se instauran en Písaq porque este territorio tiene una geografía bastante agradable. Además, según ellos, la ingesta de ayahuasca en este tipo de espacios ofrece una experiencia muy diferente a lo que sería tomar ayahuasca en una gran ciudad rodeado de edificios y ruido de ciudad.

---

<sup>28</sup> Entiéndase este término dentro de las conceptualizaciones del *New Age*.

Otro de los motivos por los que Písaq es considerado como un territorio místico es por la cantidad de talleres y centros de sanación que actualmente existen en este espacio. Cuando se pasea por las calles de Písaq, se pueden visualizar algunas fachadas donde se publicitan talleres y ceremonias.

**Figura 4.**

*Afiches para publicitar talleres y sesiones de plantas maestras. Fuente: Archivo de fotos de campo.*



Al día de hoy, los facilitadores entienden que Písaq es un espacio que concentra diversos tipos de sanadores, de múltiples tradiciones, con muchos tipos de intenciones:

Aquí en Písaq hay muchas oportunidades de gente que está trabajando bien y gente que... hay de todo, pero sí, hay puntos energéticos en el valle donde se está trabajando muy bien. Todo lo que son los trabajos con la ceremonia de la coca, los rezos a los apus, después también todo lo que son las plantas, ayahuasca, wachuma, kambo, temazcal, un montón de plantas. (N., fragmento de entrevista, 2023)

Así, en Písaq habitan muchas personas que trabajan con plantas maestras dirigido a un público mayoritariamente extranjero. Esto último lo sostenemos porque un gran número de

afiches están escritos en inglés. Asimismo, se insinúa que no todas las personas trabajan con bondad, pues según los testimonios, hay personas que engañan y estafan.

Por último, algunos facilitadores coinciden en que Písaq es como un “paraíso místico” (Pilares, 2017), al cual viajan las personas que necesitan un tiempo para desconectarse del laburo diario; y que, además, ofrece varias alternativas de sanación:

Este lugar es como una especie de “spa mental”, es un lugar hermoso, vas al mercado de Písaq, salen los comuneros con sus pututus, es algo alucinante, algo nuevo, entonces es un lugar... como un centro energético. (D.V., fragmento de entrevista, 2023)

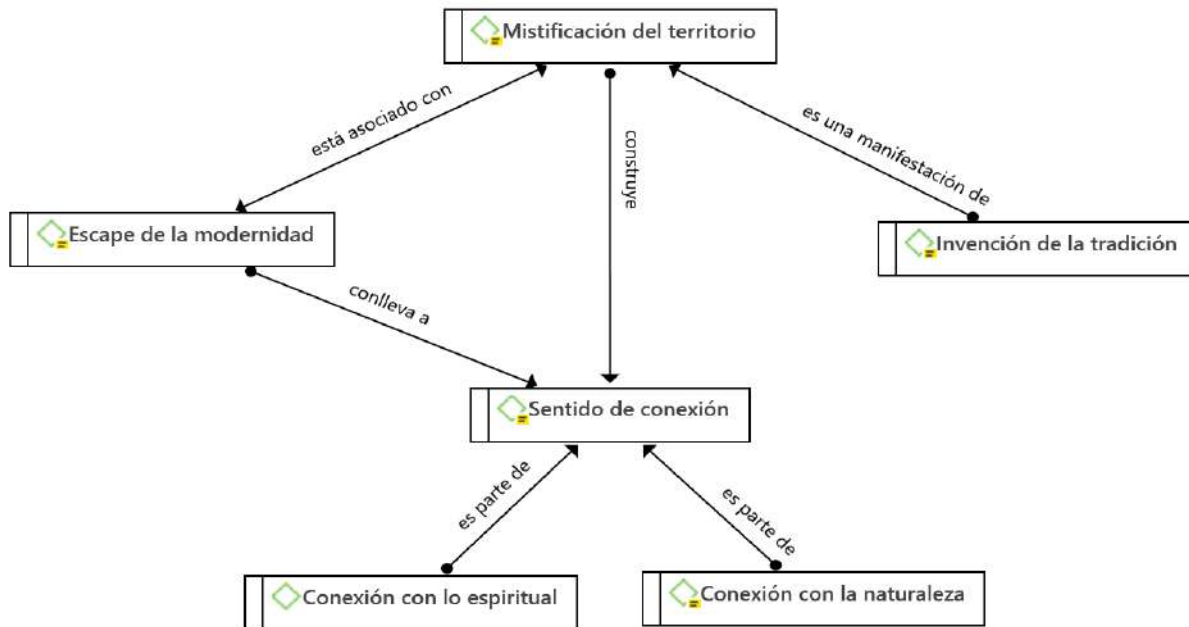
En la misma línea, pero de manera crítica, dos de los facilitadores señalan que: “es como un hospital psiquiátrico, todo ese lugar, es broma, pero sí, porque todo es medicina, medicina” (interlocutor 2, fragmento de entrevista, 2023). Podemos leer que el informante ironiza sobre el hecho de que muchos facilitadores de plantas maestras y extranjeros locales conciben a Písaq como un lugar sagrado y que todo lo que se consume en este espacio resulta medicinal. Otro facilitador observa que, las personas ven en el camino espiritual, una forma de escape y de negar sus problemas cotidianos:

Algo que observo mucho, es aquí por ejemplo en el valle, una función de la espiritualidad como huida, huida de la propia realidad, del propio dolor, de la propia historia y a través de eso llegar como a una fantasía de camino espiritual, que... que permite vivir en esa ilusión. (H., fragmento de entrevista, 2023)

En ese entender, muchas personas ven a Písaq y a los talleres y ceremonias que ofrecen, como una forma de escapar de la realidad, un modo de recreación. Convergiendo con lo que decía D.V., que concebía a Písaq como un “spa mental”, pues según cuenta, hay personas que

trabajan durante todo el año, ahorran y llegan a Písaq por un periodo de tres meses para dejar de lado la vida del exceso laboral.

**Figura 5.**  
*Red de mistificación del territorio.*



Nota. Red resultado del proceso de codificación con Atlas.ti

Basándonos en la figura, sostenemos que la mistificación del territorio es una manifestación de la inventión de la tradición y de la cultura, puesto que Písaq no solía ser considerado como un territorio “místico” por sus pobladores antes de los años 1995-2000.

Durante y después de ese periodo, Písaq atravesó por dos probables instantes que lo llevaron a ser concebido por los extranjeros como un territorio místico y sagrado, como un destino en el cual se pueda recargar energías y vivir tranquilamente, en armonía con la naturaleza. Sin embargo, consideramos que esto no quita legitimidad a las narrativas de los facilitadores cuando sostienen que su estancia en Písaq y su acercamiento a las plantas maestras les ha permitido encontrar diversos sentidos de conexión: con su lado espiritual y con la naturaleza. Aspectos que las sociedades occidentales centradas en el hiperconsumismo no brindan a las personas.



Por último, Písaq se ha convertido en un espacio en el cual convergen varios saberes y un lugar donde conviven extranjeros y piseños. Aunque el uso del término “convivencia” puede ser controversial, ya que una facilitadora se quejó de cómo algunos extranjeros viven en Písaq varios años sin saber hablar español o de cómo viven aislados de la dinámica social de los piseños. Al respecto, puedo agregar que durante el trabajo de campo, en la fiesta de la virgen del Carmen de Písaq, estuve cerca de la Asociación Folklórica Saqra. Esta danza tiene una costumbre llamada “P’ampanakuy” y consiste en un entierro simbólico de las autoridades corruptas y de las quejas de la población. Son los danzantes de Saqra quienes recogen los reclamos de la gente y escriben dichas quejas en el cajón, para que finalmente estos sean enterrados en el cementerio de Písaq. Uno de los enunciados que leí en el cajón decía “perros y jipis conquistan Písaq”.

**Figura 6.**

*P’ampanakuy y el cajón sobre los hippies.*



Fuente: Archivo de fotos de campo.

**Figura 7.**

*P'ampanakuy, saqras cargando el cajón..*



Fuente: archivo de fotos de campo

Enseguida, pregunté a unas mujeres piseñas con las que venía caminando (ellas tenían treinta años aproximadamente): “¿por qué dice ‘perros jipis’ en el cajón?” y una de ellas me dijo “porque ya es como si nos estuvieran invadiendo, ya hay muchos. Además, ellos toman nuestras medicinas como si fuera gaseosa y no es así, por ejemplo, hay medicinas que debes tomar en el solsticio de invierno nada más”. Uno de los danzantes de saqra que también forma parte del cuerpo de informantes de esta investigación me dijo “es que este año y el anterior había mucho hippie y muchos perros callejeros en el distrito”.

Las formas de habitar, entender y denominar el territorio están en discusión entre los extranjeros locales y piseños locales. Sin embargo, sostenemos que no se trata de “facilitadores/extranjeros locales malos/invasores/transgresores” y “piseños buenos/víctimas y protectores de la tradición y la ley”. No es tan sencillo. Hay facilitadores y extranjeros locales muy respetuosos, que participan en las interacciones sociales del pueblo. Hay muchos piseños que se han ido adaptando a la presencia de los extranjeros locales; mientras que hay piseños que no están de acuerdo con la presencia de extranjeros porque, según los facilitadores, hay extranjeros muy “volados”, que consumen las plantas maestras con desenfreno; o que van por

las calles de Písaq fumando un porro de marihuana sin respetar la presencia de las “mamitas” y “papitos” locales. Por otro lado, he sido testigo de los excesos de los piseños en las fiestas tradicionales en la plaza central y en el estadio. De cómo dejan montones de basura en el pasto durante conciertos y pasacalles; de la alcoholización desmedida de jóvenes y adultos. Realmente, catalogar a los piseños locales y extranjeros locales como “buenos” o “malos” no contribuye en ninguna medida al análisis serio y riguroso de las dinámicas del distrito.

## CAPÍTULO IV.

### DIALÉCTICA DE LAS NARRATIVAS E IMAGINARIOS SOBRE AYAHUASCA

Consideramos que los imaginarios generados en la comunidad ayahuasquera nutren las narrativas sobre el enteógeno en cuestión. Y que, de la misma manera, las narrativas dan forma a los imaginarios turísticos. Existe una relación de retroalimentación recíproca entre las narrativas e imaginarios.

Para ver cómo se difunden las narrativas y cómo se generan los imaginarios, veremos, en primer lugar, los discursos e imágenes que los centros de turismo místico comparten en blogs, páginas web, redes sociales y calles de Písaq. Estos configuran un imaginario colectivo de lo que significa la ayahuasca, pues como señala Tutor (2015) “las imágenes son el alimento primordial de la representación imaginaria colectiva” (p. 103). Luego, mostramos los discursos por los que los turistas se sienten atraídos por la ayahuasca –esto lo realizamos desde la perspectiva de los facilitadores–. Y finalmente, mostramos los diferentes tipos de ceremonia de ayahuasca que hemos encontrado en Písaq.

Por último, es importante recalcar que la performance es transversal a la forma de difundir y fomentar los imaginarios –y también de construir y enunciar las narrativas–. Pues, como señala Goffman (1990; citado por Schechner, 2013): “la vida social es como un teatro, una interacción de comportamientos en la que los actores con distintos motivos ensayan sus acciones, maniobran para presentarse de forma ventajosa y, a menudo, actúan de forma contradictoria” [traducción propia] (p. 208). Bajo esa lógica, la categoría “performance” es angular en el desarrollo de esta tesis, pues, como señala Schechner (2013), estos se construyen en el cotidiano, adaptándose a las circunstancias y, además, son fruto del aprendizaje de comportamientos de una o varias culturas. Las performances se concretizan en las acciones, interacciones y relaciones (p. 30). Entenderlo desde ese lente, nos lleva a armar redes entre la


interacción entre facilitadores de ayahuasca, narrativas sobre este enteógeno e imaginarios generados y compartidos en la comunidad ayahuasquera.

#### 4.1. Difusión del uso de ayahuasca en los medios digitales y en las calles de Písaq

Los centros de turismo místico difunden sus ceremonias, saberes e información sobre la ayahuasca, plantas maestras y terapias holísticas en los medios digitales, tales como redes sociales –*Facebook, Instagram, Tik Tok*–, y blogs de *Internet*. Acudimos a estas fuentes en dos momentos, 1) cuando empecé a buscar contacto con los centros de turismo místico, 2) cuando Amaru –el informante clave– me recomendó entrar a los grupos de terapias alternativas en *Facebook*. Para enriquecer la información, preguntamos a los facilitadores sobre el contenido compartido en los medios digitales.

Lo primero que hicimos fue buscar palabras clave en *Google* como “ayahuasca en Písaq”, encontramos blogs de turismo promocionando ceremonias de ayahuasca y actividades del turismo de aventura. Y así, fuimos dando con una serie de páginas que se dedican a servir y vender sesiones de ayahuasca. En principio, fue difícil establecer algún tipo de conexión en cuanto me revelaba como investigadora; sin embargo, gracias al consejo y a las redes de conexión que Amaru me ayudaba a establecer con los facilitadores de ayahuasca, el acceso comunicativo a las redes sociales y a los blogs se tornó más accesible.

**Figura 8.**  
*Promoción de turismo esotérico y de aventura*

 <p>Ceremonia de Ayahuasca en la Selva del Cusco</p> <p>10</p> <p>Tours de naturaleza y vida silvestre</p> <p>desde S/ 5,840.67 por adulto</p>	 <p>Salkantay Trek 5D/5N con Cabañas de Cristal, Hobbit...</p> <p>537</p> <p>Tours de aventura</p> <p>desde S/ 2,517.53 por adulto</p>	 <p>Senderismo en Salkantay desde Cuzco de 5 días:...</p> <p>36</p> <p>Tours de aventura</p> <p>desde S/ 1,812.62 por adulto</p>	 <p>El Clásico Salkantay Trek 5 Días</p> <p>1,788</p> <p>Tours de aventura</p> <p>desde S/ 2,372.52 por adulto</p>
---	---	--	---

Ahora bien, para aproximarnos a las narrativas expresadas en las imágenes y discursos compartidos mediante redes sociales, vamos a describir el contenido multimedia y las narrativas de los facilitadores de ayahuasca. Para revelar esas narrativas, mostrábamos cierto contenido digital o afiches de las calles de los respectivos centros de turismo místico y consultábamos a los interlocutores cuál era la razón de colocar determinadas imágenes o palabras.

Una de las páginas más resaltantes es el de la comunidad de N. y J. En este sitio web se suben las fechas en las que se harán sesiones de ayahuasca y otras terapias alternativas, se programan, por lo menos, cinco sesiones de ayahuasca durante cada mes. Asimismo, las personas que estén interesadas deben llenar un formulario en línea. En este se pregunta si se ha tenido alguna experiencia previa con ayahuasca en un contexto ceremonial, la motivación de tomar ayahuasca y si se toma algún medicamento. Además, se sugiere seguir una preparación previa a la ingesta de ayahuasca: una dieta lo más cercana a la vegetariana, reduciendo el consumo de azúcar, sal, picante, alcohol, como mínimo, 48 horas antes de la ceremonia. Al respecto, N. agrega que es importante dejar de fumar marihuana porque “es una planta súper positiva y todo, pero la gente abusa”. También afirma que es importante seguir dichas recomendaciones antes y después de las ceremonias ya que:

Cuando tú tomas la planta, para que no tengas una experiencia muy física, si tú llegas con alcohol del día anterior o carnes rojas, ¿qué va a decir la planta? “wow”, como una espátula “hay que limpiarle el físico” y muchos vómitos, mucho dolor físico, entonces si tú tienes una buena alimentación conectas más con el espíritu. (N., fragmento de entrevista, 2023)

Aquí podemos ver, desde la perspectiva de los facilitadores, la importancia de llevar una alimentación con restricciones, algo parecido a lo que los maestros shipibos denominan

como “dieta”. Esto, según el sitio web consultado, llevaría a una experiencia más grata, sin tantas dolencias físicas.

Del mismo modo, en la página web se comparten canciones sobre sanación y ayahuasca, a las cuales denominan como “canciones medicinales”; estas están en inglés, español, quechua y portugués. También hay ícaros que están en español y en inglés. Una de las “canciones de medicina” que habla sobre el enteógeno es “Cielo Ayahuasca”, la escuché en la página web y en una ceremonia de ayahuasca, dirigida por un neochamán extranjero.

Ayahuasca, medicina,

Cura, cura mi herido corazón,

Chakrunita, muéstrame los misterios,

De las plantas y de la Pachamama.

Con mi tabaco te soplaré, con mi icarito te llamaré,

Medicinita del alma, cielo ayahuasca.

Podemos leer que se reitera una de las narrativas más predominantes entre los facilitadores sobre la ayahuasca, la cual muestra al enteógeno como un ser medicinal, con capacidad de enseñar y curar a quienes se acercan a ella con la intención de sanar. Otra canción que también está en la página web y que escuché durante otra ceremonia de ayahuasca, con el acompañamiento de una quena andina y una guitarra, dice en sus letras lo siguiente:

Ayahuasca luceritomanta,

Taki, takimuyki,

Chullay, chullay, hampikuyni,

Miski, cuerpochayta,

Ayahuasca chakrunera,

Taki, takimuyki,

Ayahuasca curandera,

Taki, takimuyki.

Sobre este canto es interesante anotar que está en idioma quechua; pues la ayahuasca es tradicionalmente parte de las naciones de la familia lingüística jíbaro, pano y airo pai (Favaron, 2017). Además, los que cantan esas canciones no son quechuas, sino extranjeros. Llama la atención la confluencia de distintas tradiciones: una persona extranjera cantando una canción medicinal sobre ayahuasca en idioma quechua, dirigido a personas extranjeras en una ceremonia en Písaq. Este último aspecto es bastante llamativo, es una página cuyo contenido está principalmente en inglés, es decir, que está dirigido para un público extranjero.

Por último, en esta página se habla de la importancia de incorporar a la ayahuasca en la sociedad occidental como una forma de curar males psicosomáticos y adicciones. Para sustentarse, los administradores de la página –que no son N. y J.– han escrito diferentes artículos breves, basándose en sus propias experiencias de sanación y en conversaciones con maestros onanya de la nación shipiba. En estos escritos se suele hacer énfasis en la ayahuasca como un “medio” que, además de ancestral, puede hacer conectar a las personas con lo sagrado y con el “maestro interior”.

Otros espacios digitales en los que nos inmiscuimos fueron dos grupos de *Facebook*, en los cuales, cuatro facilitadores eran bastante activos. En estos grupos se hacen publicaciones de diversos temas y actividades, tal como lo señala Amaru “se realizan para ventas espirituales, paquetes por ceremonias, san pedro, temazcal, muchos tipos de ceremonias espirituales naturales, ahí publican, ahí es donde nace”. También es posible ver publicidad para clases de yoga, clases de meditación, meditación chamánica musical, clases de español, clases de filosofía india, ceremonias de cacao, masajes holísticos, talleres de autoconocimiento, alquiler de casas, venta de productos de cosmética natural, y otros que están enmarcados en el movimiento *new age*. La gran mayoría de publicaciones están en inglés.



Tal como se aprecia, en Pisaq se ha forjado una comunidad de extranjeros locales y piseños locales que se relacionan con las terapias alternativas, holísticas y medicinales. Esta(s) comunidad(es), las cuales se concentran en las redes sociales, producen y recrean discursos que crean imaginarios sobre la ayahuasca –y otros temas– de manera constante. Los imaginarios son productos culturales (Tutor, 2015), pues intervienen percepciones y elementos del sentir de la gente del contexto actual. Así pues, podemos visualizar una de las publicaciones hechas por uno de los facilitadores y difundida en los grupos de *Facebook* en cuestión:

**Figura 9.**

*Afiche para publicitar ceremonias de ayahuasca.*



En el afiche se puede visualizar algunos elementos que son del interés de esta investigación. Uno de ellos es la imagen del maestro Javier, vestido con su cushma y corona. Al respecto, es pertinente contar la siguiente experiencia que tuve durante el trabajo de campo. El día que fui partícipe de esta ceremonia, acudí al centro de turismo místico dos horas antes que empiece la sesión de ayahuasca para acomodar el espacio. Esa tarde, uno de los facilitadores me ayudó a conseguir una entrevista con el maestro que aparece en el afiche y

con otro maestro shipibo. A esto hay que aclarar que los maestros estaban vestidos con ropas occidentales. El facilitador nos presentó y les comentó que estaba haciendo mi investigación. Yo me presenté con ellos y les volví a preguntar si podía hacerles la entrevista, ellos respondieron que sí; pregunté si podía grabar, y dijeron que sí. De inmediato, uno de los maestros agarró su celular, llamó a su esposa y empezó a decirle en idioma shipibo que le traiga su cushma y sus cosas, que una antropóloga les iba a entrevistar y que se apure. Al ver esa situación, les comente que no era necesario grabarles en imagen, solo quería grabar sus voces para que fuera más fácil transcribir las entrevistas; uno de los maestros respondió que “está bien, pero a mí me gusta que me graben”. Fue así que, en cuanto llegaron las respectivas esposas con las mochilas, los maestros empezaron a vestirse con sus cushmas, pulseras, collares, coronas, nos ubicamos en el patio del centro de sanación y empezamos con la entrevista.

Esta experiencia me llevó a reflexionar sobre cómo los maestros buscan proyectar una imagen de lo que es ser maestro shipibo frente a otras personas, las cuales, a su vez, van construyendo un imaginario sobre el ser shipibo. Así pues, los extranjeros suelen buscar a personas que sirvan ayahuasca con aspecto auténtico y nativo. Sin embargo, esta no es la regla; pues también se proyectan imágenes de personas que sirven y asisten a ceremonias de ayahuasca con aspecto extranjero.

Por otro lado, P. y H. son la excepción al uso de medios digitales entre los facilitadores. P. menciona que “es una forma realmente... [hace gestos de desaprobación] no sé, no soy por eso, de la publicidad de ayahuasca, no soy por eso [no estoy de acuerdo]”. Mientras que H. afirma que él no realiza afiches ni publicidad para su centro de turismo místico; pero que hay una persona en otro país que realiza la logística de los medios digitales.

Ahora, si bien es cierto que los facilitadores trabajan mayormente con personas extranjeras; hay que precisar que todos los facilitadores –excepto P.– han aclarado que han

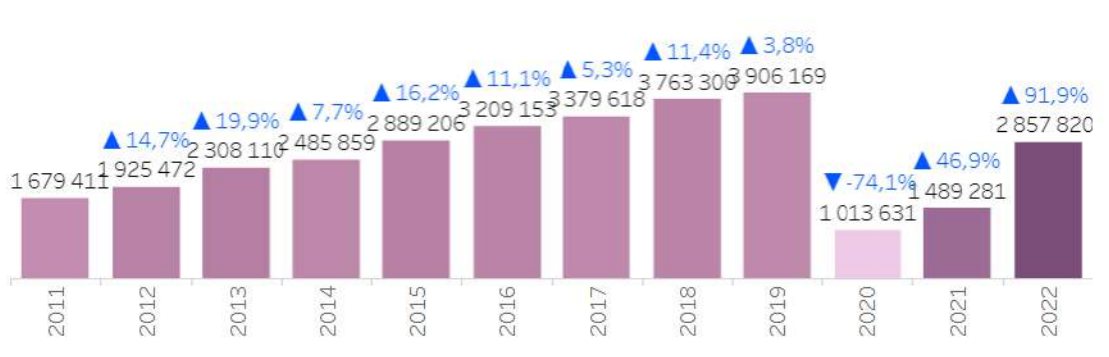
intentado y aún intentan difundir el uso de las plantas maestras y demás actividades holísticas con personas locales. Por ejemplo, C. cuenta que son los extranjeros los que más llegan: “en su mayoría y lamentablemente, porque en verdad para mí es una pena que siendo la ayahuasca del Perú, sean tan pocas las personas peruanas que se vienen a sentar conmigo, que a mí me gustaría más” (C., fragmento de entrevista abierta, 2023).

#### 4.2. La afluencia de extranjeros a Písaq en búsqueda de ayahuasca

Como hemos visto en el capítulo anterior, el distrito de Písaq ha gozado del crecimiento económico que le ha traído el desarrollo de la actividad turística a partir de la década de los sesenta. Así que, una de sus principales fuentes de ingreso está relacionada con la llegada de turistas. Sin embargo, desde la pandemia por la Covid-19, esta afluencia ha bajado notablemente.

**Figura 10.**

*Llegada de turistas internacionales y nacionales a Cusco.*



Fuente: Ministerio de Comercio Exterior y Turismo.

Como se puede ver, la actividad turística ha tenido una caída considerable después de la pandemia del Covid-19. Para 2020, año en el que los vuelos desde el exterior se restringieron y la oferta de vuelos disminuyó, la afluencia de turistas cayó en un 74,1% con respecto al 2019. Para el año 2022, la cifra de turistas internacionales y nacionales que arriban a la ciudad de Cusco ascendió a 2 857 820 de personas.

Ahora, con respecto a la llegada de turistas al distrito de Písaq, el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo, nos muestra cifras de visitas al parque arqueológico de Písaq.

Como pudimos dar cuenta en el planteamiento del problema, estas cifras no nos dan luz de cuántas personas llegan al distrito de Písaq para hacer actividades relacionadas al turismo místico; pero podemos entender a Ye. –informante secundaria– cuando afirma que “el turismo ha bajado, los hippies han bajado”.

Sin embargo, a pesar de la baja concurrencia de turistas con respecto a otros años, los facilitadores sostienen que los extranjeros y turistas nacionales siguen en búsqueda de ayahuasca por varios motivos: 1) búsqueda de sanación, 2) búsqueda de sentido de la vida, 3) búsqueda de experimentación y 4) debido a la patrimonialización de la ayahuasca.

#### ***4.2.1. Búsqueda de sanación***

Los facilitadores sostienen que muchos turistas llegan a Písaq con la intención de curar sus enfermedades físicas, superar adicciones –mayormente alcohol y cocaína– y tratar trastornos psicológicos.

Mayormente, vienen como a modo de curarse, de conocer, a veces, sus problemas, o están mal en su vida, tienen problemas familiares, tienen problemas con sus hijos, tienen problemas con sus esposos, como te digo, traumas también de niños, que no superan, problemas psicológicos o adicciones a drogas o al alcohol también, o enfermedades también vienen a curarse. (Amaru, fragmento de entrevista, 2023)

Amaru muestra cómo se conjuga el malestar físico con la búsqueda de sanación desde un foco holístico. Es decir, las personas ven en la ayahuasca –gracias a las narrativas difundidas y a los imaginarios compartidos– a una planta que puede sanar más allá de la superficie. La interrelación entre la mente y el cuerpo es indisoluble y se sostiene que el proceso de sanación pasa por el cuerpo, la mente y el espíritu; H. lo resume en esta oración: “la gente busca como... sanarse a través de la conexión espiritual”. Y a esto, D.V. agrega que los turistas, a partir de la indagación en Internet –información creada, reproducida/refutada y difundida por facilitadores, neochamanes y divulgadores– caen en cuenta de la existencia del enteógeno: “el

turista investiga, el ayahuasca promete, lo que entendemos supuestamente por el concepto es que uno va a sanar traumas, a curar enfermedades, entender la confusión que tienen o ver su vida de manera diferente” (D.V., fragmento de entrevista, 2023). Además, me contó un caso sobre una amiga suya que logró curarse del cáncer:

Yo conozco el caso muy cercano de una amiga de México, ella vino muy enferma de cáncer terminal, siete doctores le dijeron que iba a morir, y el séptimo médico le dijo que venga a Perú a tomar ayahuasca, él había visto un documental y le dijo “no pierdes nada”. Ella vino desahuciada por siete médicos. Su hotel estaba al frente de la casa donde hacíamos ceremonia allá en Lima; luego se fue a la selva como seis meses, regresó y ya no tenía cáncer. Se regresó a México y ningún doctor podía creer que estaba viva. O sea, la ciencia no concibe la idea de que una persona que se iba a morir de cáncer de repente se salve. Así como ella, hay muchos casos de mucha gente que se cura de enfermedades graves como el cáncer y ella es uno de ellos. Se casó con un amigo, tuvieron una hija, regresó a México después de un año, visitó a cada uno de los doctores y ellos: “tú deberías estar muerta”. Entonces, normalmente la gente busca la medicina por sus propiedades sanadoras y milagrosas. (D.V., fragmento de entrevista, 2023)

Este caso es muy similar al que me contó J., y ya relatamos en su breve historia de vida en torno a la ayahuasca. Ella estaba muy enferma y los doctores la orillaron a una cirugía que la dejaría sin poder hablar. J. buscó otras alternativas y dio con maestros ayahuasqueros colombianos que la sanaron.

Al respecto, Milanovitch (2021) relata el caso de Doroteo, una persona autoidentificada como mestiza con mucho conocimiento sobre plantas medicinales, ayahuasca y cómo curar enfermedades graves. Sin embargo, estos saberes no los transmite a los médicos occidentales, pues adelanta que no recibirá ningún tipo de reconocimiento monetario o social por esta acción.

Por otro lado, los neochamanes a los que entrevisté reconocen que no puede curar enfermedades tan graves como el cáncer; pero sí tratar adicciones. Uno de los facilitadores que más se enfoca en el uso de ayahuasca para ese tema, me comentó que:

La gente que viene aquí viene a sanar específicamente problemas de adicción de drogas. Entonces, lo que buscan es eso. Suelen ser personas que ya buscaron con otros caminos y que no encontraron. Entonces, eh... lo que buscan suele ser diferente de lo que encuentran. Porque lo que buscan suele ser dejar las drogas y lo que encuentran es como un sentido de profundidad, trascendencia, espiritualidad, de visión como de profunda de sí mismos, de su propia historia, de sus familias, conocimiento de su cuerpo, de su energía, o sea, algo mucho más amplio de lo que inicialmente buscan. (H., fragmento de entrevista, 2023)

En ese sentido, se puede afirmar que hay personas que, desde diversos y lejanos lugares, van hacia Písaq con la intención de iniciar un tratamiento para dejar de usar drogas. Además, se enfatiza en que el tratamiento con ayahuasca y otras plantas maestras no ayuda solamente a dejar las adicciones; sino también a encontrar un sentido de conexión con uno mismo. Según los facilitadores, hay personas que han intentado encontrar solución y asistencia en psiquiatras; pero que, lamentablemente, no les ha funcionado:

Muchos han probado con remedios, doctores y ven que no, no les soluciona su problema, no digo que la medicina de los doctores sea mala, pero hay gente que quiere trabajar el alma, hay gente que quiere trabajar con ellos mismos. Y la madre ayahuasca es muy buena para eso, es un puente. (N., fragmento de entrevista, 2023)

Así, se refuerza la idea de que, al buscar superar las adicciones y los males físicos con la ayuda de la ayahuasca, se encuentran más elementos que ayudan al individuo a sentirse más armonizado consigo mismo, con su entorno y con su existencia en este mundo.

Con respecto al tratamiento de traumas psicológicos, podemos mencionar los testimonios de D.V. y J. D.V. menciona que: “Yo entendí que la gente busca la ayahuasca, en general a las plantas medicinales para sanar traumas, heridas de la niñez”. A lo que J. agrega que ha ido descubriendo durante sus experiencias como facilitadora y servidora de ayahuasca que: “la verdad es que la mayoría de las mujeres en el mundo han estado violadas, en una manera u otra, entonces siempre va a estar una pared para abrir, para sanar en la presencia de hombres”. Este testimonio es demasiado valioso porque da cuenta de otra problemática transversal a las mujeres de distintas clases sociales, de distinto origen étnico racial y de diversas nacionalidades. Además, F. agrega que “siento que la forma de sanar es distinta, hay una energía diferente, no se puede explicar tal vez”. J., con la asistencia de F., trabaja sesiones de ayahuasca solo para mujeres, pues están convencidas que la presencia de varones dificulta el proceso de sanación de ese tipo de eventos traumáticos.

#### ***4.2.2. Búsqueda del sentido de la vida***

Una de las características del movimiento *new age* es la búsqueda de respuestas en el intercambio –con relaciones de poder “asimétricas”– con otros saberes de culturas históricamente menospreciadas. De manera similar, de la Torre (2016) menciona que los *new agers* están insertos en la búsqueda cosmopolita y globalizada de respuestas más diversas que las que sus culturas de origen les ofrecen. Así pues, una de las facilitadoras menciona que esa es una de las razones por las que los turistas llegan a Písaq:

Viene gente con mucha [mirada al vacío]... en verdad la gente viene con ganas de sanar, muchos vienen por curiosidad, creo. Los que vienen para hacer turismo, vienen con curiosidad, hay personas que también vienen muy profundas, que vienen buscando una alternativa, ya han probado muchas cosas y no les funciona, otros porque han escuchado de la medicina y que puede ser muy poderosa y están en búsqueda de encontrarse consigo mismos. (C., fragmento de entrevista, 2023)

Bajo la misma línea, H. aclara que hay personas que han nacido y crecido con valores occidentales y que, con el paso del tiempo, esos valores no llegan a ser suficientes para el autoconocimiento en el plano espiritual:

Digamos sanarse de... yo lo que veo en el fondo, es una falta de sentido espiritual en la vida occidental y gente que llega con esa búsqueda en sus diferentes versiones, como ansiedad, depresión, desubicación, eh... sensación de estar desorientado, angustiado existencialmente, como todos esos sentidos, cómo buscan a través del ayahuasca, eh... bueno pues, darle como un sentido, un orden o encontrar algún elemento que los pueda ubicar como seres humanos en el mundo. Entonces, a través de la planta pueden conectar con eso que les puede dar como un soporte en lo espiritual para su propia vida. Se dice que “la verdad es una tierra sin caminos”, entonces no hay como un camino definido para llegar a ese sentido de conexión, eh... las plantas son un tipo de, de manera de establecer esa conexión, pero no necesariamente el único. Bueno, eh... o sea, es como algo que actualmente ocurre mucho, que la gente está en búsqueda, como está en búsqueda de sí mismos, búsqueda espiritual y que, bueno, que en esa búsqueda a veces uno no sabe por dónde ir, o qué... hacia dónde ir, ¿no? Entonces se va buscando cosas de allí hacia allá, con elementos que te conecten contigo mismo en el acceso a lo espiritual o a lo mundano. (H., fragmento de entrevista, 2023)

Entonces, la conjunción de experiencias, narrativas y difusión de imaginarios ha posicionado a la ayahuasca como una vía, un medio, un ser que puede ayudar a las personas a encontrar su razón de ser en este mundo. Sin embargo, también se reconoce que la ayahuasca no es la única vía para llegar a ese autoconocimiento y conexión con el entorno; hay otras formas, pero estas suelen distar con lo que ofrece el sistema capitalista o incluso, la comercialización de la espiritualidad. Otro testimonio que da sustento a este subcapítulo es el de J.:



*Maincoss of the distraction, the pain, the honest, the sadness, it's so many people of many countries, myself included, have is the disconnection to the spirit, not being connected to the earth, not being connected to the parent. And so, for people who I know, there something inside, the whispers to them, something its missing, algo está faltando, something is not here, and so, the medicine brings them back to this conection, to themselves, to spirit, to everything. (J., fragmento de entrevista, 2023)*

[La principal causa es la distracción, el dolor, la honestidad, la tristeza, que tienen tantas personas de muchos países, incluido yo misma, es la desconexión con el espíritu, no estar conectados a la tierra, no haber estado conectados a lo familiar. Y entonces, para las personas que conozco, hay algo dentro, les susurra, algo les falta, algo está faltando, algo no está aquí, y entonces, la medicina los trae de regreso a esta conexión, a ellos mismos, al espíritu, a todo – traducción propia]

Para los facilitadores, el sentido de la vida se encuentra en establecer conexiones consigo mismos, con sus familias, con la Pachamama –el medio ambiente–. Esas conexiones son la base de la salud mental, física y espiritual. Muchas personas concuerdan en ese punto, por lo que van de viaje hasta Písaq –construido y entendido como místico y con propiedades curativas– para encontrar el sentido de vida que les hace falta, que no pueden encontrar en sus países de origen.

#### ***4.2.3. Búsqueda de ayahuasca como un modo de experimentación***

Según los interlocutores, en Písaq no todas las personas transitan con el propósito honesto de sanar o ayudar a sanar; hay quienes van en búsqueda de nuevas sensaciones a través de la experimentación con sustancias psicoactivas:

Hay personas que vienen solo para experimentar, digamos “quiero saber, quiero ver”, piensan que es una droga. Hay mucho de eso, mucho, bastante. No lo toman como respeto, pero mayormente no funciona en ellos. Vienen digamos solo a querer

experimentar “quiero tomar”, piensan que es una droga y que...entonces, no hay esa conciencia. (Amaru, fragmento de entrevista, 2023)

Aquí nos llama la atención la distinción que se hace entre las drogas y el uso de los psicoactivos o enteógenos. Sobre este punto, Mabit (2015) menciona que desde la ciencia y desde el lenguaje popular, el uso del término droga llega a ser insuficiente, pues se coloca en un mismo plano a drogas realmente dañinas como la cocaína o la heroína y a sustancias no adictivas como la ayahuasca o el LSD. Así pues, para el lenguaje popular con desconocimiento sobre el tema, la ayahuasca llega a entrar en la categoría de “droga” –con connotación despectiva–. Es por ello, que para los facilitadores resulta de suma importancia difundir que la ayahuasca no es una droga que se puede usar en cualquier momento solo para tener visiones o para hacer negocio. Así lo señala J.M.:

Hay quienes que vienen aquí como el que va a pagar la boleta para ir al cine y se va y ha visto la serpiente “ay, qué bonito y tal y quiero ser chamán”. Hay mucha gente que viene en plan hippie ¡ahhh!, como que esto, aquí vale todo, sin respeto “vamos a tomar esto, vamos a tomar lo otro, a hacer negocio”. (J.M., fragmento de entrevista, 2023)

Como podemos leer, hay personas que entienden a la ayahuasca como un producto/experiencia más que se puede comprar. Esto constituye una falta de respeto para los facilitadores. Pues, si bien la difusión de plantas maestras es una parte importante de su trabajo y sustento diario; ellos sostienen que no se puede servir ayahuasca a quienes solo “quieren ver lucecitas” (D.V., fragmento de entrevista abierta, 2023).

Siguiendo con el punto de este subapartado, P. y J. sostienen que hay personas que vienen buscando a la ayahuasca como un “trip” o un “viaje”; pero que en ese tramo, se puede abrir más experiencias: “Creo que es la experiencia, es la moda y como hablan de la ayahuasca, buscan cosas que... claro que un buen viaje de ayahuasca puedes abrir muchas cosas” (P., fragmento de entrevista, 2023). J. dice que “*People come because they think that its cool,*

*but...like a trip; but what she gives you its so much more*” [la gente viene porque piensan que es genial, pero...como un trip; pero lo que ella te da es mucho más – traducción propia]. Entonces, esta ecuación está compuesta por la moda del movimiento *new age*, la ubicación socioterritorial de Písaq, las narrativas e imaginarios compartidos sobre ayahuasca y el afán de experimentación insaciable de algunos individuos. Ahora, Amaru, J.M. y H. señalan que la intención es importante, por lo que si la intención del individuo es solamente tener un “trip”, la ayahuasca no hará efecto en sus cuerpos. Mientras que J., P. y el maestro shipibo Tsoma apuntan que, aunque muchas personas toman ayahuasca con el afán de explorar los efectos de la planta, la ayahuasca llega a darles más que solo experimentación: aperturar recuerdos, iniciar procesos de sanación:

La situación es que hay dos aspectos fundamentales: primero, hay turistas extranjeros que vienen normalmente para experimentar, qué es el ayahuasca, qué efectos de curación tiene, y dentro del efecto ellos han visto que tiene una curación muy efectiva en cuanto a la curación del aspecto físico, psíquico, emocional, podemos decir de traumas, bloqueos, algunas situaciones, podemos decir de algunos vicios, de alcohol, de la droga y eso, han visto el resultado. Solamente algunos turistas extranjeros, solo han venido para experimentar y recibieron una buena curación y por eso es que los extranjeros valoran mucho el conocimiento de la medicina ancestral ayahuasca. Y aparte de eso, también y ahí han visto ellos, no solamente es experimentar, tomar ayahuasca no es solamente experimentar, sino, recibir una buena curación. O sea experimentar y recibir una buena curación. Tiene dos aspectos muy importantes, eso es lo que los turistas extranjeros le valoran mucho. (Maestro Tsoma, fragmento de entrevista, 2023)

Cabe resaltar que el maestro Tsoma trabaja sirviendo ayahuasca a extranjeros, es una parte fundamental de su sustento diario. Él recibe a las personas sin muchas restricciones,

sugiere dietas, pero no es muy estricto. Entonces, personas con distintas intencionalidades suelen acercarse a él. Y como se puede leer, el maestro Tsoma, en su larga experiencia, ha visto cómo hay personas que se han acercado a la ayahuasca solo para experimentar; pero al estar bajo los efectos del enteógeno, este les ha dado mucho más que solo los efectos visuales o sensitivos.

#### ***4.2.4. Búsqueda por la patrimonialización de la ayahuasca***

La categoría “legalidad de ayahuasca” fue una categoría emergente. Es decir, una categoría que no se tomó en cuenta durante la elaboración de las guías de entrevista; pero que los facilitadores mencionaron en reiteradas ocasiones. Resulta pues, que los turistas suelen llegar hasta Perú para tomar ayahuasca, ya que en este territorio el uso de dicho enteógeno es patrimonio cultural nacional. D.V. lo condensa en una de las entrevistas: “Es que... para empezar es algo curioso porque la ayahuasca en Perú es patrimonio nacional; a diferencia de otros países que es ilegal, aquí es legal, pero lo tienes que hacer de la forma correcta” (D.V., fragmento de entrevista, 2023).

Según los informantes, el uso de la ayahuasca se ha expandido, principalmente, por territorio europeo y norteamericano. Incluso, una de las facilitadoras, C., es invitada a países europeos para brindar charlas y sesiones de ayahuasca. Cuando empecé a hacer las entrevistas con C., ella estaba volviendo de un viaje muy largo y muy reciente en el que servía ayahuasca. Sin embargo, servir ayahuasca en países como Francia o Inglaterra puede llegar a ser bastante riesgoso:

La gente como que, hay personas que no confían y dicen “yo no me quiero tomar algo escondido, porque puede llegar la policía y nos van a tomar detenidos”, entonces dicen “en Perú”, acá la medicina es legal, acá tenemos selva, es parte de, entonces se sienten más confianza porque dicen “acá hay gente con más experiencia” o así. (N., fragmento de entrevista, 2023)

Sin embargo, a pesar de la legalidad del uso de la ayahuasca, se recomienda que esta práctica se lleve a cabo con mucho cuidado y con la compañía de una persona con experiencia –chamán o neochamán–. Además, consideramos que la legalidad del uso de la ayahuasca en territorio peruano conlleva a que muchas personas la usen sin tomar en cuenta la sacralidad y riesgos que existen. Asimismo, no hay parámetros que puedan establecer las autoridades, que estén acordes a la realidad, sin criminalizar a los que forman parte de la comunidad ayahuasquera.

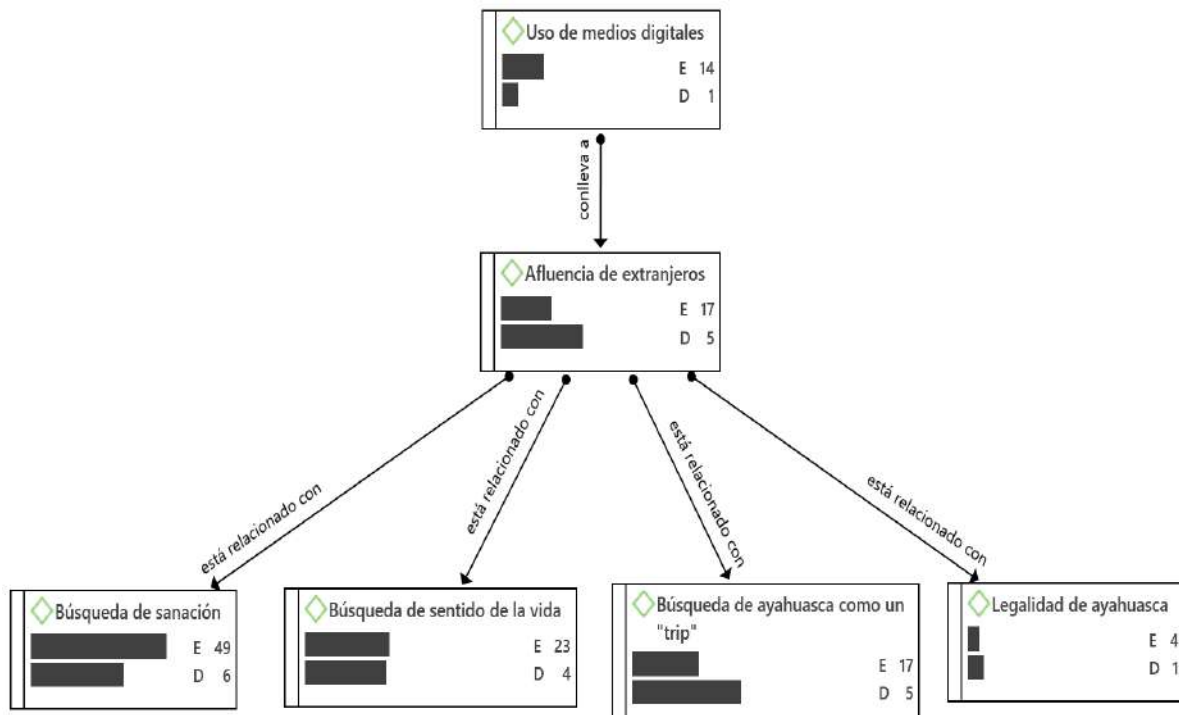
Recordemos que la Resolución Directoral Nacional N° 836 emitido por la Dirección de Registro y Estudio de la Cultura en el Perú Contemporáneo, contempla que el uso de la ayahuasca en el marco occidental es consumista y comercial; mientras que el uso por comunidades nativas amazónicas están en el ámbito de lo religioso, sagrado y de la afirmación cultural. Pero, esta observación es muy dicotómica: “bueno/malo”. Y como expone Belaunde (2012), la iniciativa de patrimonializar el uso de la ayahuasca nació de Rosa Giove, una médica cirujana, cofundadora del Centro Takiwasi, una persona no indígena. Entonces estamos frente a una discusión de especialistas y tradicionalistas intentando imponer qué es el “buen” uso de ayahuasca y qué es el uso comercial “descontextualizado”. En el desarrollo de esta tesis, intentamos demostrar que el abanico de actividades e intencionalidades con ayahuasca es más amplio.

Para citar un ejemplo más de este abanico, durante conversaciones informales, algunos interlocutores me contaron que gustan de tomar ayahuasca solos; ya que cuando están con otras personas, sienten la obligación de asistir y cuidar a los demás. En ese sentido, sostenemos que

el marco legal del uso de la ayahuasca debe actualizarse e incluir a otras formas respetuosas de usar ayahuasca.

**Figura 11.**

*Red que establece la relación entre el uso de medios digitales, la afluencia de extranjeros y sus búsquedas de ayahuasca.*



Nota. Red resultado del proceso de codificación con Atlas.ti

Como se puede observar en la red que se realizó con el programa Atlas.ti, las categorías “búsqueda de sanación”, “búsqueda del sentido de la vida”, “búsqueda de ayahuasca como un ‘trip’” tienen un enraizamiento significativo; la categoría “legalidad de ayahuasca” tiene un enraizamiento menor, pero es igual de importante. Las cuatro categorías guardan una relación valiosa con la categoría “afluencia de extranjeros”; y esta, a su vez, con la categoría “uso de medios digitales”. En síntesis, podemos afirmar que los facilitadores que hacen uso de los medios digitales para difundir narrativas sobre ayahuasca, van creando una serie de imaginarios en la comunidad ayahuasquera, la que resulta más llamativa para los extranjeros y turistas nacionales de clase media alta. Dentro de las narrativas enunciadas por los facilitadores, las imágenes compartidas en medios digitales y calles piseñas; y la codificación

manual en Atlas.ti, hemos podido identificar cuatro imaginarios que conciben a la ayahuasca como un ser y un medio que puede ayudar a sanar males físicos, espirituales y psicológicos; que puede brindar un sentido de la vida a las personas que lo toman; que es un producto más de consumo en el mercado de la experimentación de sensaciones; y cuya patrimonialización y legalidad es un factor importante para que los extranjeros viajen a Perú para tomarla.

En suma, las narrativas sobre ayahuasca expresadas por los facilitadores y expuestas en el capítulo tres, son difundidas y compartidas dando cabida a la creación de una serie de imaginarios sobre esta planta maestra. Dichos imaginarios tienen lugar, principalmente, en los medios digitales, donde se comparten imágenes, canciones y narrativas que relacionan a la ayahuasca con experiencias de sanación, curación, autoconocimiento, armonización con la naturaleza y con el entorno familiar y social.

### **4.3. Narrativas sobre las sesiones de ayahuasca en el contexto *new age*: “no existe una sola forma de servir medicina”**

En el distrito de Písaq, las ceremonias de ayahuasca se desarrollan de distintas formas. En los últimos años, se han insertado diferentes y nuevos elementos a las sesiones de ayahuasca. Los facilitadores suelen establecer diferencias entre las ceremonias “tradicionales” shipibas o de los huni kuin y las ceremonias dirigidas por los neochamanes. Para establecer un orden en las ideas de este subapartado, vamos a partir por redactar las diferencias que establecen los facilitadores entre las ceremonias “tradicionales” y las ceremonias *new age*, que como podremos leer, están caracterizadas por incorporar elementos de diferentes espiritualidades, y además, por estar dirigidas por neochamanes.

#### ***4.3.1. Las ceremonias “tradicionales” y las ceremonias new age***

Como hemos ido aclarando a lo largo de esta tesis, no es objetivo de esta investigación esclarecer cómo es o cómo “debería ser” una ceremonia de ayahuasca “tradicional”. En este

caso, vamos a exponer cómo es una ceremonia de ayahuasca tradicional desde el punto de vista de los interlocutores:

Bueno, lo tradicional es en la selva, con los sonidos de las plantas, los pájaros, los insectos, eso es lo tradicional y eso es en una maloca y normalmente ahí lo hace un maestro shipibo, que ha nacido con él, la medicina viene de la selva y lo tiene que hacer un maestro shipibo [...] Más influye cuando es tradicional... son los ícaros, los ícaros son las canciones que cantan en shipibo, cantan en su idioma. Primero, antes de que hagas ceremonia, el maestro shipibo te pregunta cuál es tu intención, tu propósito, para qué estás tomando y en base a eso el maestro canta también, es donde tienes más conexión, visiones. Aquí vienen shipibos y hacen igual, eso es tradicional como con un maestro de allá. (Amaru, fragmento de entrevista, 2023)

Según lo expresado por Amaru, podemos entender que la concepción de “tradicional” viene acompañado de la figura y presencia de un maestro shipibo. Así como sus acciones de sanación, en este caso, los ícaros que emergen en la ceremonia. Además, se toma especial consideración al espacio geográfico del cual proviene la planta ayahuasca. Tal como lo apunta H.:

No es lo mismo tomar ayahuasca en la selva, con un curandero, en un ritual; que tomarlo en una discoteca. El uso tradicional es el ayahuasca en ceremonia guiada, eh... el ayahuasca digamos que es una parte, la planta; otra parte es el ritual; la ceremonia, cómo se hace; y otra parte, quién lo hace. (H., fragmento de entrevista, 2023)

Se resalta la ingesta de la ayahuasca y la importancia de su uso ritual en una ceremonia que esté dirigida por una persona con mucha preparación. Añadiendo a lo anterior, el contexto en el que se toma ayahuasca es de suma importancia. Tal así que se realiza el contraste entre la toma de ayahuasca en la Amazonía y en un centro de entretenimiento nocturno. Esto nos da a entender que el trabajo de sanación no lo va a realizar solamente la planta; sino que hay toda



una serie de elementos que sirven de sostén y complemento a la ayahuasca para que esta pueda operar de la manera que se espera. De la misma manera, otro de los interlocutores señala la importancia del ritual en la ceremonia de ayahuasca:

Por ejemplo, en la selva se trabaja mucho lo que es el ícaro. Es el canto donde el curandero o curandera se pone al frente de cada persona y le canta. Entonces, normalmente lo que se hace, se sopla antes, empiezas a soplar, tú cuando soplas lo que haces es pedir permiso para entrar; es como cuando tú entras a una casa, tú tocas la puerta. Si tú llegas y abres, te van a recibir “hola, qué tal, qué pasa” [con cara de confusión], una reacción distinta. Entonces, se sopla y ahí se pide permiso y todo para entrar y cuando están soplando ahí viene el ícaro. (N., fragmento de entrevista, 2023)

Estas son las percepciones que tienen algunos informantes sobre una ceremonia tradicional. Las personas y elementos más importantes son: un maestro shipibo con preparación y tradición transgeneracional; el espacio geográfico de la selva; el ritual y los ícaros. Ahora, en cuanto a las formas en las que la comunidad ayahuasquera ha readaptado dichas ceremonias, tenemos lo siguiente:

Aquí también hay ceremonias que hacen personas que no son shipibos, digamos, ellos son como nosotros, hay personas que están en ese camino y hacen ceremonia, pero es muy diferente. Hay maestros extranjeros también, algunos veo que dos, tres veces toman ayahuasca o diez veces y ya pueden dar, se sienten capacitados de dar medicina. Pero no es así, hay que prepararse bastante, merece respeto también y ellos cantan... los ícaros en español, no hay esa conexión digamos. (Amaru, fragmento de entrevista, 2023)

Podemos apreciar que las ceremonias *new age* son impartidas por personas de diferentes procedencias. La oración “ellos son como nosotros”, da cuenta de que ya no son solamente los maestros shipibos los que dirigen las sesiones de ayahuasca; actualmente,

cualquier persona que haga unas pocas sesiones de ayahuasca y haya asistido a algunos talleres sobre el tema, puede servir medicina. En conversaciones informales, J.M., H. y P. han manifestado el mismo desacuerdo sobre cómo se está desarrollando ese aspecto. Sin embargo, H. –quien proviene del extranjero y es facilitador de ayahuasca– añade que es importante adquirir conocimientos de diversas maneras para servir medicina:

Dar una planta es como algo aparentemente fácil; pero detrás de esto, hay como todo un conocimiento físico, en el que el propio cuerpo va a sostener el cuerpo del que cura, va a tener como la fuerza suficiente para sostener el cuerpo energético del otro, fuerza de sostenerlo y sanarlo. (H., fragmento de entrevista, 2023)

Como se lee, no son conocimientos teóricos que pasar por estudiar un libro o asistir a seminarios o talleres sobre ayahuasca. Son conocimientos y saberes que se van adquiriendo a partir de la convivencia diaria con maestros –en este caso shipibos–, aprendizajes que se transmiten a través del cuerpo. Y esto es algo que los facilitadores tienen en cuenta.

En ese entender, si bien hay facilitadores o neochamanes en Písaq que sirven ayahuasca sin haber pasado por todo ese proceso de aprendizaje, dieta y abstenciones; también hay facilitadores que son muy conscientes de esos procesos. Algunos de ellos han vivido estos procesos y aún así no se sienten en la capacidad de llamarse a sí mismos como “sanadores” o “maestros”. Aún más, dentro de las ceremonias *new age* se sigue reconociendo la importancia del ritual:

La cosa es que ayahuasca te abre puertas, y para atravesarlas y saber hacia dónde o cómo moverte en esos mundos es importante el ritual. Porque el ritual tiene un elemento de contención y de sostén, en lo energético, lo espiritual. Y el ritual es algo que viene dado, como que viene... que la propia planta o el mundo espiritual no se decide. Es como que dice “esto voy a ponerlo aquí”, es la planta que te dice cómo hacerlo. El ritual digamos es como el carro en el que te vas a subir y... o sea, la propia

planta, el propio mundo espiritual le da esa cuestión a la gente que está habilitada para hacerlo, sobre cómo hacerlo, para poder acceder a...donde la ayahuasca te lleva. (H., fragmento de entrevista, 2023)

Podemos notar que los facilitadores reconocen la agencia de la ayahuasca. Según el testimonio de H., la planta escoge a las personas para poder brindarle enseñanzas, mensajes e indicaciones de cómo guiar a los participantes en una sesión de ayahuasca. Asimismo, es posible leer que no se especifica si la planta ‘escoge’ a personas shipibas o de cualquier otra localidad. Al respecto, el maestro Tsoma señala que:

Hasta inclusive hay médicos shamanes que son extranjeros. Ellos han descubierto, a través de experimentar la medicina, han visto que, de repente, ellos también se han convertido en los médicos, en curanderos. Pero lo que yo puedo decir es que la medicina escoge a las personas, la medicina no escoge a cualquier persona, la medicina ve las intenciones. Si una persona tiene buenas intenciones, que tiene un buen corazón, eso es lo que la medicina escoge que puede ser un buen maestro. Y también para eso, todos quieren ser maestros, todos quieren ser curanderos, pero para ser un buen curandero, no es fácil, no es fácil, porque la medicina ancestral de ayahuasca, de la Amazonía, ya sea de Perú, de Ecuador, de Colombia, de Brasil, podemos decir que cada uno tiene de acuerdo a... cómo preparar la medicina, el proceso, la jorma de dietar. (Maestro Tsoma, fragmento de entrevista, 2023)

Desde esa perspectiva, cualquier persona, sin importar su lugar de procedencia, puede llegar a ser maestro de ayahuasca. Pero, las personas que aspiran a ser maestros deben seguir un camino para llegar a serlo. Estos caminos son difíciles y llenos de riesgo. Según Favaron (2017), se debe tener mucha humildad y vocación de servicio para no caer en las tentaciones de poder que podrían convertir a un iniciado en brujo.

Por otro lado, un tipo de ceremonia *new age* que nos llamó la atención y merecen más investigación, son las sesiones dirigidas a mujeres. Durante el trabajo de campo, pudimos ver afiches de sesiones de ayahuasca, wachuma, kambo; talleres de danza y yoga orientados exclusivamente hacia mujeres. Sobre esto, J. explica lo siguiente:

Mi visión para las ceremonias es para apoyar a mis hermanas en su camino a reclamar su poder y cuando ellas han recuperado su poder, en este momento podemos encontrar la sanación entre masculino y femenino. Pero ahora es la responsabilidad de las mujeres, no podemos esperar nada más de los chicos. Recordar la verdad y cuando estamos en nuestro poder, yo pienso que los chicos no tienen espacio, nada más para no darnos el respeto. Mi opinión, solo es mi opinión, no sé si es la verdad, ja, ja, pero por demasiado tiempo el poder y la energía femenina han sido oprimidas por la masculina, and when started, cuando empezó esta opresión fue consciente, realmente se hizo conscientemente; ahora espero, espero que no sea consciente en todos, solo es una manera de la vida, ya. Y porqué de esto, la energía, el poder, la importancia de la femenina no es sagrada nada más en el mundo. Porque de esto yo vi que eso es una de las causas para los problemas en la planeta, en el mundo, en las tribus, las sociedades, todo. Porque la energía de la mamá no recibe el respeto que se merece, and, even if the man ... incluso si es que ahora los hombres en esta vida no siguen con esa idea de antes, que una mujer fuerte era una bruja o que nuestra luna, nuestra sangre era algo sucio, incluso si ahora se ha cambiado esta mentalidad, todavía esta energía vive y porque estamos sensibles, muy abiertas, porque somos las mamás del mundo, estamos sintiendo esto, con nuestro poder. Entonces, yo he visto en las ceremonias una cosa que, lo que siento es que cuando solo hay una ceremonia de mujeres, tenemos la promisión a encontrar, reencontrar nuestro poder, podemos sacar todo, sin miedos de los hombres. Porque la verdad es que la mayoría de las mujeres en el mundo han estado

violadas, en una manera u otra, entonces siempre va a estar una pared para abrir, para sanar en la presencia de hombres y también una cosa que es interesante para compartir es que yo soy muy único raro caso que no ha recibido violación sexual en mi vida, pero es algo que no es común. (J., fragmento de entrevista, 2023)

La interlocutora hace una revisión y reflexión de la situación de la mujer a través de la historia. Da cuenta de algunos tipos de opresión que ha vivido la mujer en condiciones de represión. La literatura sobre feminismo interseccional y descolonial es basto (Rivera, 2001; Curiel, 2009; Segato, 2010; por mencionar algunas). No son aspectos que busquemos abordar en profundidad; pero sí pretendemos destacar que este tipo de ceremonia *new age* es el resultado de la serie de opresiones que ha vivido y vive la mujer históricamente. Sin embargo, también surge la siguiente reflexión: las mujeres que tienen acceso a este tipo de ceremonias son personas con una capacidad económica considerable; pues, recordemos que el costo de una sesión de ayahuasca es elevado; son mujeres extranjeras, de clase media alta. Mientras que otras mujeres, de condición socioeconómica baja quedan relegadas de este tipo de actividades. ¿La actividad del turismo místico sigue reproduciendo las relaciones de poder entre mujeres extranjeras y mujeres indígenas y mujeres indígenas/ciudadinas/locales? A pesar de que, en el discurso, se busque el empoderamiento femenino y la liberación de la mujer en el aspecto espiritual, ¿de qué tipo de mujer se está hablando? Como señalaba C., son las personas extranjeras las que se suelen beneficiar de los saberes medicinales de la ayahuasca; mientras que en la población local todavía existe un tabú hacia las plantas maestras. Pero, si tomamos en cuenta que toda la publicidad y difusión está, mayoritariamente, en inglés, nos preguntamos hasta qué punto los facilitadores extranjeros buscan socializar, compartir y convivir con los y las piseñas locales y otras personas nacionales. Con las limitaciones mencionadas, el trabajo de J. es realmente inspirador y le agradezco mucho el tiempo que hemos compartido para la realización de esta investigación.

Otro tipo de ceremonia *new age* que pudimos identificar, es el que hace uso de instrumentos musicales o música denominada medicinal:

En lo que es el neo chamanismo ya se trabaja con ícaros y todo pero también se invita a guitarra, instrumentos de percusión, más musical. Es lo que hacemos nosotros porque también hay gente que trabaja el neochamanismo, pero que trabaja con una playlist. Por ejemplo un equipo de música nomás y *pum* y hay otros que trabajan en silencio. Hay distintas maneras. Lo que nosotros trabajamos acá es una mezcla de, por ejemplo, como trabajo yo en la escuela, tuve mis retiros y mis dietas y sí le canto y cada persona, cada persona recibe un ícaro “tabaquito, ay taita sairi, espíritu del tabaco” y también sacamos instrumentos, y también integración cada persona en un retiro que es de una semana. Son tres ceremonias de ayahuasca; dos integraciones, que son conversaciones grupales; tres integraciones personales, persona por persona, según la experiencia de la ceremonia anterior. Una terapia de sonido y antes de eso una limpia de piñón blanco o sino están dietando ayahuasca para que recibas y ya tengas tu cuerpo limpio. (N., fragmento de entrevista, 2023)

Como podemos leer en la cita, las sesiones de ayahuasca que se realizan en Písaq, se desarrollan en un lapso de tiempo determinado –desde una semana hasta seis meses, según el centro de turismo místico–. Además, N. relata que sus ceremonias son producto de una mezcla de lo que ha aprendido en sus retiros en la selva y de las enseñanzas de su maestro Diego Palma, divulgador limeño del uso de ayahuasca.

Por otro lado, están las ceremonias de C., donde ella ha insertado elementos como el fuego y el rezo de apertura y cierre de las ceremonias. La interlocutora cuenta que sus sesiones las lleva de la siguiente manera:

Abrir y cerrar la ceremonia, esa es una regla para mí. Energéticamente abres un círculo energético de protección, de trabajo y después lo cierras porque estás abriendo puertas

para que estén entrando espíritus, sanadores y hay que cerrar. Y al hacerlo, cuando lo abres, lo está haciendo la persona, también está abriendo su círculo energético y cuando lo cierras también se está cerrando, su círculo, su propia energía, para mí eso es lo que hay que cuidar, que la persona no se quede abierta y después sigan entrando y cerrando energías. Otro, el respeto por el fuego, es otra, el respeto por el fuego de que hay un fuego que están centralizando el círculo, ese fuego hay que respetar, no se le puede echar papelitos, no se le puede echar basura, nada, si tú le quieres echar algo tiene que ser un rezo. Aprender a entender a los elementos, que cuando uno dice “madre tierra” no está diciendo “madre tierra”, sino uno está sintiendo que la tierra es tu madre realmente, cuando tú dices “padre fuego”, no estás diciendo “padre fuego”, estás sintiendo que ese fuego es tu padre, a tu padre no le echas basura, o si le vas a dar algo, le vas a dar un regalo, una ofrenda, con respeto. Esos pequeños detalles que son en verdad, mucho, son cosas que abren realmente nuevos conceptos de vida, chiquititos así, hay algo que también he aprendido con el tiempo y por la opinión de los demás es que mi energía, la ceremonia es muy de estar con la madre porque es mi energía muy materna, entonces se siente eso, muy fuerte en las ceremonias. (C., fragmento de entrevista, 2023)

Sobre C. hay que resaltar que, a diferencia de los demás, ella no ha tenido “maestros”<sup>29</sup>. Ella cuenta que todo lo que ha aprendido sobre la ayahuasca, la ayahuasca misma se lo enseñó. Esta narrativa evidencia que los facilitadores han establecido vínculos bastante íntimos con el enteógeno. Esto converge con el testimonio de H., quien señala que es la planta la que enseña, sugiere qué hacer y cómo proceder en una ceremonia. Finalmente, como está escrito en el

---

<sup>29</sup> Por ejemplo, Amaru, H., D.V., P., N. dicen haber sido iniciados por un maestro shipibo; J.M y J., por un neochamán.

subapartado de la legalidad de la ayahuasca (4.2.4); hay facilitadores que optan por tomar ayahuasca solos:

A mí me gusta tomar mi ayahuasca solo, así soy, en frente de mí mismo. Hay veces no es fácil, pero ya, cuando llego a tomar solo, yo tomo solo, solo, solo, desde hace más de veinte o veinticinco años. (P., fragmento de entrevista, 2023)

Yo he hecho diferentes ceremonias sola, muchas veces, es mi favorito en verdad, sola y ver, es que es impresionante... no, es que no puedo entender cómo alguien no puede aprender algo, pues ¿cómo no? para mí de verdad, es como la voz de la tierra diciendo “ya pues, ya pues, dense cuenta”. (C., fragmento de entrevista, 2023)

Estos tipos de ceremonia sugieren la preferencia de explorar los efectos de la ayahuasca de manera individual. Esto a manera de autoconocimiento y de poder conectar con la tierra o Pachamama. En este tipo de ceremonias también es importante el ritual; aunque, como los facilitadores sostienen, es un reto sostenerse a uno mismo durante este tipo de sesiones.

Ahora, con respecto a las comparaciones que se establecen entre los diferentes tipos de ceremonias, tenemos las siguientes narrativas<sup>30</sup>:

Las experiencias que me han contado que han tomado con los dos [shipibos y neochamanes] o yo también he tomado y no se siente, no es igual. No hay ese... no hay eso digamos que tú te sientes, cuando canta el shipibo ves dentro de ti y te abre más. Cuando cantan locales lo ves como algo que te marea, en mi experiencia nomás, no puedo hablar en nombre de otras personas, claro, cada persona tiene sus formas de ver el mundo, entonces cada experiencia es diferente. (Facilitador de ayahuasca 1, fragmento de entrevista, 2023).

---

<sup>30</sup> En este punto, hemos optado por mantener las citas en anonimato. Esto con la finalidad de no generar controversia o suspicacias entre los facilitadores de plantas maestras.



Aquí, uno de los facilitadores asigna más valor a las ceremonias que ha experimentado bajo la guía de un maestro shipibo; destacando los ícaros y conocimientos ancestrales. Mientras que, relata no haber tenido una experiencia significativa con los extranjeros locales que sirven ayahuasca. Por otra parte, otro de los facilitadores establece una comparación entre las ceremonias íntimas –dos o tres personas– y las ceremonias con grandes grupos:

Hay otras personas que hacen con diez, doce, pero yo no he participado en eso. Yo mayormente, tres, cuatro. En Brasil, hay un lado de Brasil donde ellos toman ayahuasca y hacen como una fiesta, están bailando, cantando. Pero en cambio acá nosotros, la cultura shipiba es más profundo, es más personal digamos, el maestro, tú y la medicina. En San Salvador [Calca], ya también en la Pacha, en Qosqoyllu, hacen con harta gente. Hacen, pero cada persona es diferente; a veces no quieren lidiar con toda esa energía. (Facilitador de ayahuasca 2, fragmento de entrevista, 2023)

En este caso, se habla de las ceremonias en Brasil, probablemente se esté refiriendo a las religiones ayahuasqueras del Santo Daime o de la Barquinha. Estos son grupos heterodoxos. El Santo Daime hace uso de elementos del catolicismo, de los saberes chamánicos amazónicos y del espiritualismo africano (Blainey, 2015; citado por Richardson y Gagné, 2020: 35). Y la Barquinha está compuesta por tres elementos: los rituales benditos, las obras de caridad y la danza (p. 37, Ibid.). La ingesta de ayahuasca en estos grupos se realiza con un número considerable de personas.

**Figura 12.**  
*Ceremonia de ayahuasca en Pacha.*



Fuente: Página web de Sacred Valley Tribe.

Asimismo, el facilitador señala que en los últimos años el uso de ayahuasca se está expandiendo por el Valle Sagrado de los Inkas en pueblos como San Salvador y comunidades como Qosqoayllu; y dentro de ella, una comunidad ayahuasquera creada muy recientemente, que es la comunidad de Pacha: una comunidad con acceso privado, en la cual habitan personas extranjeras que se dedican a trabajar con ayahuasca y otras terapias holísticas alternativas. En estos espacios, las ceremonias de ayahuasca pueden llegar hasta las ochenta personas. Sin embargo, el facilitador sostiene que servir medicina a tantas personas puede llegar a ser una tarea muy difícil; ya que el neochamán o la persona que está dirigiendo la ceremonia debe lidiar con los efectos de toda esa gente.

También podemos notar que, para algunos facilitadores, la manera en la que los shipibos realizan las ceremonias de ayahuasca conlleva a mejores visiones:

Hay diferentes formas de hacer y dar la ceremonia, los huni kuin hacen la ayahuasca de otra forma, tienen diferentes nombres, usan el rapé, tabaco molido y tostado con la ceniza de otra planta, dependiendo de la planta su función. Pero yo pienso que la más fuerte es la shipibo-konibo, fuerte en intensidad, en las visiones, la forma en que se trabaja, primero silencio, luego un llamado y después las visiones fuertísimas durante cuatro o cinco horas sin parar, puede utilizar el tabaco después para pisar tierra. (Facilitador de ayahuasca 3, fragmento de entrevista, 2023)

Este facilitador ha estado presente en ceremonias de ayahuasca en diferentes países. También realiza ceremonias colaborativas con maestros de ayahuasca de la cultura huni kuin. Sin embargo, él afirma que las sesiones más “fuertes” son las que realizan los shipibos. Otra narrativa que hace una aseveración similar es la siguiente:

Tú cuando comparas una ceremonia, digamos... Como te digo hay personas que dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete hasta diez veces hacen ceremonias y de ahí ya, o sea, la

ceremonia no es cosa de otro mundo, solo darles la ayahuasca y tomar. Pero ahí hay un proceso que, o sea, hay un conocimiento ancestral, porque esta medicina es ancestral, no es algo moderno. Entonces, los maestros, los shipibos, han nacido con eso. Cuando ellos te cuentan su historia, ellos desde niños tomaban eso, sus abuelos les enseñaban, es una herencia. Una persona que es nueva, o sea, como yo digamos, puedo comprar ayahuasca y dar, pero no es igual, diferente es. Hay personas que toman también y dan, personas locales o extranjeras y no. Cuando es el shipibo es diferente. Ahora toman con un shipibo y comparan y es muy diferente, por los mismo cantos, o sea, cuando el maestro canta es diferente. Igual tienes visión, pero no es una buena visión. (Facilitador de ayahuasca 4, fragmento de entrevista, 2023).

En este caso, se habla de la conexión transgeneracional que han construido algunos maestros shipibos y la importancia de esa influencia en una sesión de ayahuasca. Por otro lado, los maestros extranjeros no poseen esa conexión familiar y sabiduría que se ha transmitido de generación en generación; por lo que, para el facilitador, esto influye en las visiones que se puedan llegar a tener durante la ingesta de ayahuasca.

Como se puede leer, existen muchas narrativas sobre el uso de ayahuasca en las ceremonias que se hacen en Písaq. Los interlocutores tienen un imaginario sobre cómo son las ceremonias “tradicionales”. Estas son comunmente asociadas al espacio geográfico de la Amazonía, a los maestros shipibos y a la importancia de los ícaros en la producción de visiones. Por otro lado, están los imaginarios sobre la recreación de ceremonias de ayahuasca en el contexto *new age*, el cual abraza más elementos de otras localidades diferentes de la selva. A partir de este capítulo podemos entender cómo se van configurando los imaginarios y las narrativas. Es una dialéctica constante y dinámica, donde las narrativas moldean el imaginario colectivo y viceversa. Ambos –narrativas e imaginarios– son importantes en la percepción, comprensión y construcción del mundo que nos rodea.

## **CAPÍTULO V.**

### **PERCEPCIONES SOBRE AYAHUASCA DESDE LOS SUJETOS SOCIALES:**

#### **EXPERIENCIAS, VISIONES Y ENSEÑANZAS**

En esta investigación nos acercamos a las narrativas desde el enfoque teórico del perspectivismo, por lo que nuestros instrumentos de investigación han sido diseñados para que los facilitadores de ayahuasca puedan contar sus experiencias con la planta sin sentirse juzgados o minimizados. Pues, como se puede ver en el estado de arte (1.7), una parte de los estudios sobre turismo místico consideran que las narrativas e imaginarios difundidos son, estrictamente, una estrategia de marketing. Sin embargo, en este apartado mostramos que dichas afirmaciones son parcialmente incorrectas. Cuando los facilitadores dicen que la ayahuasca es un ser vivo, realmente lo sostienen así debido a sus experiencias con ayahuasca; pues en el transcurso de tomar dicha planta maestra, se ha construido un vínculo íntimo entre los interlocutores y el enteógeno.

En este capítulo vamos a hacer un recorrido por las experiencias profundas con ayahuasca que cada interlocutor ha vivido y que nos ha compartido con paciencia y hondura. Así, desde la perspectiva de los facilitadores, partimos por entender el mundo de las plantas maestras, ¿qué es ser una planta maestra? Luego describimos qué es la ayahuasca para cada facilitador y encontramos las convergencias en las respuestas. Seguidamente, narramos las experiencias y visiones significativas que han tenido los informantes bajo los efectos de la ayahuasca. Y, finalmente, mostramos las enseñanzas que la ayahuasca ha dejado a los facilitadores.

Consideramos que las experiencias vividas de manera continua bajo los efectos de ayahuasca dan cabida a la enunciación de dichas vivencias a través de las palabras. Estas enunciaciones constituyen las narrativas y cada una es significativa y particular. Sin embargo, al socializarlas y transmitir las, se forma, crea y reinventa una serie de imaginarios compartidos

entre facilitadores de ayahuasca y personas de todo el mundo que están en búsqueda de la sanación y experimentación a la que está asociada la ayahuasca.

### **5.1. El mundo de las plantas maestras: “La ayahuasca es una de tantas maestras”**

En el contexto del turismo místico en Písaq, entendemos que la ayahuasca forma parte de un conjunto de plantas y terapias de diversas tradiciones que han llegado a aglomerar los facilitadores –de plantas y hongos–, neochamanes y extranjeros locales. Muchas de las terapias que se ofrecen en los afiches de las calles de Písaq no son originalmente de la tradición andina ni parte de las costumbres históricas del pueblo. Pero, en los últimos veinte años, las dinámicas del turismo místico han llevado a que Písaq se convierta en un foco para la realización de todo tipo de talleres y terapias *new age*, como señala D.V. “hay para todos los gustos”.

En esta tesis nos hemos centrado principal y únicamente en el uso de la ayahuasca y las narrativas e imaginarios que se tejen alrededor de ella. Desde la perspectiva de los facilitadores, la ayahuasca es un ser no humano al que se le asignan –o posee– la capacidad de transmitir conocimientos, enseñanzas y llamadas de atención cuando el informante no está actuando con humildad. Es por ello que sobre esta planta recaen los sustantivos de maestra –o maestro, desde J.M. quien, siguiendo a Favaron en sus entrevistas compartidas en *Youtube*, afirma que es **el** ayahuasca-, mamá o abuela.

Mucho se ha dicho en el desarrollo de esta tesis que la ayahuasca es una planta maestra, pero, ¿qué es ser una planta maestra? ¿Qué implicancias tiene el uso de esa denominación en el contexto *new age*? ¿El uso de este término influye de alguna manera en la relación que establecen los facilitadores con la planta ayahuasca? Sobre el significado de ser una planta maestra, es pertinente empezar con este diálogo que entablaron J. y F. después de una entrevista:

J: es interesante porque yo uso esa expresión [refiriéndose a “planta maestra”] y ahora que preguntó [refiriéndose a la investigadora], pienso ¿quiénes somos para decir si es

una planta maestra o no?, todo es maestro, todos, y ya, pienso que voy a cambiar mi lengua.

F: sí, las rosas son maestras también.

J: depende de la persona, qué es lo que está buscando, qué es lo que está trayendo. Para algunas personas ayahuasca no es una planta maestra, yo tengo una amiga que sus maestros son los hongos, pero la ayahuasca no. La lavanda es una increíble planta maestra, increíble y oh God, everything [oh Dios]. Ella hace esencia de flores y ella podría decir que...

F: yo podría decirte un montón de maestros de flores. (J. y F., fragmento de conversación informal, 2023)

Ambas interlocutoras entraron en discusión sobre el uso del término “plantas maestras”. Podemos leer que esta categoría puede llegar a ser bastante relativa y puede variar desde el punto de vista del sujeto. Quienes no han establecido un vínculo estrecho con la ayahuasca, probablemente no lleguen a considerarla como una planta maestra. Por otro lado, hay sujetos que han ido sembrando vínculos con otros seres vivos y que consideran a estos últimos como sus maestros. Es el caso de F., quien hace perfumes y aceites con flores; por eso ella sostiene que podría mencionar a muchos maestros de flores. Es interesante anotar que menciona “maestros *de* flores”. Haciendo referencia a que cada flor tiene un maestro –ser no humano, parecido a los Dueños de la medicina (Favaron, 2017)–. En ese sentido, cada ser no humano tiene la capacidad de dar enseñanzas a un ser humano, siempre y cuando este construya vínculos con la planta/hongo/animal y esté dispuesto a recibir las enseñanzas y conocimientos que estos seres no humanos puedan compartirle.

De manera similar, el testimonio de otro interlocutor da cuenta que todas las plantas son maestras, pero que algunas dan sus enseñanzas en un tiempo más breve; mientras que otras lo hacen en un tiempo más prolongado:

Todos los árboles son sagrados, ¿qué algo no es sagrado? pero las plantas también son maestras, “esto es maestra, este no es maestra” [haciendo gestos de ironía]. Se le llama también plantas maestras a las plantas, por ejemplo, que son las plantas de dieta, que son las que te activan de alguna manera en tu crecimiento, la planta de ayahuasca, eh, honguitos, es un alcaloide, donde te hacen ver mucho, ves inmediatamente y te hacen ver, te hacen crecer pero en cinco o seis horas ya, *wow*, te das cuenta de un montón de cosas. Pero hay otras plantas que son bien maestras, pero son más con el tiempo entonces se le llama planta maestra a las plantas terapéuticas, pero todas son maestras. (N., fragmento de entrevista, 2023)

Asimismo, nos muestra que, en el imaginario colectivo, la denominación de “plantas maestras” lo reciben las plantas asociadas a producir efectos visionarios o de mareación. Sin embargo, N. asegura que todas las plantas, visionarias o no, son maestras. Es decir que, bajo su perspectiva, todas pueden llevar al crecimiento personal.

Ahondando más en la relación entre humanos que aprenden y no humanos que enseñan, H. relata que las enseñanzas de las plantas van cambiando según el contexto y las dinámicas sociales del momento:

Hay algo muy bonito en la... la cultura tradicional que tratan a los seres como personas, una montaña es como la que preside el lugar o la planta es la que te enseña, te habla, te cuenta. Entonces, eh... en la Amazonía no había manera de acceder a la educación, no sé qué, a nada, ¿no? Entonces, para aprender la gente se iba a la selva y tomaban plantas, la planta le hablaba y le enseñaban cosas, le enseñaba cómo pescar, cómo cazar, cosas que servían para su vida, pero les enseñaban. Entonces, como les

enseñaban, eran sus maestros y eso fue trascendiendo en el tiempo. Ahora, siguen enseñando, pero las enseñanzas cambian; porque la vida es más compleja que cazar y pescar, pero la esencia es la misma. (H., fragmento de entrevista, 2023)

H. destaca que en las ontologías de las comunidades andinas y amazónicas, los seres humanos conciben a los elementos de la naturaleza como personas. En estudios andinos Salas (2019) y Lezama (2020) muestran que las relaciones sociales no se limitan únicamente a la interacción humana; ya que estas se extienden hacia los animales, plantas, montañas, chacras, *ruwales*<sup>31</sup>. Estos poseen su propia personalidad, intencionalidad y agencia (De la Cadena, 2015; citado por Salas, p. 151). Desde los estudios amazónicos, Belaunde (2008) y Favaron (2017) expresan cómo cada ser vivo tiene su propio punto de vista en el mundo, una perspectiva propia. Favaron resalta que cada ser vivo pertenece a un determinado mundo, por ejemplo, el mundo de las tortugas. Los mundos de los humanos, tortugas, Dueños de la medicina, no deben mezclarse ni permanecer aislados completamente. Son los chamanes amazónicos o médicos visionarios, los que tienen la capacidad de movilizarse y dialogar en estos mundos. Sin embargo, desde el punto de vista de algunos facilitadores, estos *ruwales* o mundos son excesivamente benevolentes; y tal vez, olvidan que así como un ser no humano puede dotar de aprendizajes y conocimientos, también puede ser cruel y maligno.

Otra narrativa que nos da luces sobre cómo conciben los facilitadores a las plantas maestras es la siguiente: “¿Por qué son plantas maestras? porque son las que inician todo, las que dan toda esa sabiduría, porque les van diciendo a los indígenas, estas culturas, qué otras plantas tienen que tomar” (J.M., fragmento de entrevista, 2023). En este testimonio se incide en la capacidad de comunicación que tienen las plantas maestras con los seres humanos. Además, desde el enfoque de J.M., las plantas constituyen una especie de génesis en la

---

<sup>31</sup> Salas define esta categoría como seres con materialidad (lugares y tierras de los Andes) que forman parte del paisaje, con nombre, intencionalidad y agencia propia (p. 152).



formación de las culturas. Pues, son estas las que van enseñando a las personas indígenas a cómo vivir y comportarse en el mundo.

Según D.V., las plantas maestras son medios que permiten llegar a espacios de claridad y de comprensión, pero solo a aquellas personas que han transitado lo suficiente en la senda de la espiritualidad:

Hay maestros, gente que ha alcanzado niveles espirituales muy altos, que no es que reencarnen como una planta, pero a través de esa planta maestra están conectando con todos esos maestros luminosos que están viniendo a enseñar a la tierra. Entonces, es un medio para poder entender, para poder integrar, para poder realizar en tu vida. Entonces, básicamente una planta maestra es como una forma de entendimiento más profundo de cómo realmente funciona la Pachamama, el universo, cómo es que las cosas se alinean en este lugar, es como una oportunidad de entender. (D.V., fragmento de entrevista, 2023)

Esta narrativa coincide, en cierta medida, con lo que Favaron (2017) señala sobre los médicos visionarios. Ya que estas personas han pasado por tantas travesías y retos bastante difíciles a lo largo de su vida que, en cierto punto, pueden llegar a comunicarse directamente con los Dueños de la medicina. Y estos, al ver la nobleza de sus intenciones, llegan a compartir sus saberes con los médicos visionarios. No obstante, tenemos claro que los estudios de Favaron fueron realizados en la Amazonía Occidental; mientras que, lo que menciona D.V., está orientado a los maestros de diversas tradiciones espirituales.

Finalmente, Amaru sostiene que el mundo de las plantas maestras es un mundo que hay que ver y vivir desde otro enfoque, con otros lentes:

Todo ese mundo es diferente, es algo que te hace ver más, te pone un poco más en la realidad, te hace valorar más lo que es la naturaleza, todo lo que es lo natural, la

Pachamama, todo eso, tu forma de comportarte. (Amaru, fragmento de entrevista, 2023)

Si tomamos en cuenta la historia de vida de Amaru en torno a la ayahuasca (véase el apartado 3.1), en la cual encontramos cierta distancia con los enteógenos y más cercanía con sustancias dañinas como el alcohol, podemos entender con mayor hondura la cita del interlocutor. El mundo de las plantas maestras lleva a la persona que entra en él a una apertura hacia otra forma de comprender el medio ambiente y las acciones cotidianas del sujeto.

Ahora bien, a lo largo de este subapartado se han ido exponiendo las percepciones que tienen los facilitadores sobre lo que significa ser una planta maestra. Todas las narrativas coinciden en lo aparentemente evidente: se les llama plantas maestras porque enseñan. Pero es importante detenernos a analizar quiénes dan esas explicaciones. La mayoría de los facilitadores provienen del extranjero y de tradiciones distintas a la andina o amazónica. Y, como hemos podido leer en el capítulo tres (apartado 3.1), cada facilitador ha ido trazando sus propias rutas, que los han llevado a entender el mundo desde otro lente. Para cada uno de ellos, las experiencias vividas con plantas maestras les ha dado otro entendimiento sobre lo que significa ser un ser humano en constante interrelación con otros seres no humanos. Esto es, una resignificación de una categoría con la que han sido socializados desde la infancia; dejando atrás la percepción de que una planta es un ser inanimado o inerte.

Sin embargo y como es característico del movimiento *new age*, solo se resaltan las cualidades “positivas” del mundo de las plantas; mientras que las posibilidades que un ser no humano con agencia también pueda llegar a causar daño no fueron mencionados con tanta frecuencia durante el trabajo de campo. Lo que nos lleva a pensar que, desde la industria del turismo místico, se idealiza a las plantas maestras y a los curanderos de diversas tradiciones *per se*.

### *5.1.1. Percepciones sobre ayahuasca desde los facilitadores*

Para entender cuál es la percepción sobre ayahuasca que tienen los facilitadores, partimos por hacer la siguiente pregunta “¿qué es para ti la ayahuasca?”. Después de haber enunciado la pregunta, los facilitadores miraban al vacío y se quedaban en silencio por bastantes segundos. Durante ese pequeño lapso de tiempo, una breve sonrisa dibujaba sus rostros y emergían las respuestas. En las respuestas de cada interlocutor pudimos notar cierta dificultad en la articulación de una explicación verbalizada. La mayoría de facilitadores replicaron que era una pregunta muy difícil, compleja o profunda. Teniendo en cuenta que cada historia de sanación ha ido acompañada de los efectos que la ayahuasca trae, tales como visiones sobre experiencias dolorosas pasadas, un fuerte choque contra la realidad del individuo, el sentimiento de descender bruscamente hasta el fondo de un abismo –esto según los testimonios de los facilitadores–. Es comprensible que intentar definir a la ayahuasca más allá de las delimitaciones farmacológicas resulte un ejercicio complicado. Una de las narrativas que nos acerca al significado que tiene la ayahuasca para los facilitadores de ayahuasca es la siguiente:

Es una planta realmente... abre las puertas, entras en el camino, claro si estás en el bueno camino, ella te va a enseñar bastante, muchas cosas, son cosas también tan personales, que recibimos, en mi parte recibo, la planta me habla, no es que me habla con una voz, me muestra, me da muchos signos [...] Es difícil hablar de esa planta, pero para mí, me aporta mucho, muchísimo, que es una planta que puede hacer tanto bien, como mal, para mí es una planta mágica, realmente mágica; pero también peligrosa. (P., fragmento de entrevista, 2023)

P. señala que la ayahuasca tiene la capacidad de “abrir puertas”. Probablemente, esta acepción es producto de las vivencias que tienen las personas cuando ingieren el enteógeno. Pues, como mencionan Schultes et al. (2000), la ayahuasca es usada por los indígenas para

permitir que el alma deje su encierro corporal y transite hacia otras realidades (p. 124). También se menciona que la ayahuasca tiene capacidad de enseñanza y transmisión de conocimientos a las personas con buenas y nobles intenciones. Además, la ayahuasca puede hacer mucho bien, pero también mucho daño. Esto guarda parecido con lo que menciona White (2001) sobre los dilemas éticos en los viajes de ayahuasca, ya que si un curandero cae en la tentación de ejercer violencia hacia los demás, se convierte en un brujo. Por ello, se requiere de mucha valentía y vocación de servicio para no hacer daño a las demás personas. De manera similar, J.M. afirma que:

Se dice que la ayahuasca es para todos, pero no todos están hechos para tomar ayahuasca. El ayahuasca es para todos, pero no todos son para el ayahuasca, de alguna forma de decir que sí que no pueden prohibirlo, pero hay gente que no debería de tomarlo. Pero... el ayahuasca, pucha no sé... primeramente es una biotecnología, ¿no? es como una tecnología, pero biológica, digamos, de forma así como más a nivel físico y también espiritual, como que abre ciertas cosas... digamos que en torno de ayahuasca giran todas las cosmovisiones, casi todas. Es decir si se pierde la ayahuasca, se pierde la base, se pierde la cultura, es un salto, ¿no? de... por ejemplo, como el Homo sapiens a... ¿me entiendes? (J.M., fragmento de entrevista, 2023)

Esto lo señala en alineación con lo que sostiene P., expuesto en el subapartado sobre los riesgos de servir ayahuasca (3.2.2), donde el informante nos relata que por la incesante curiosidad que tienen muchos extranjeros por tomar ayahuasca, estos acceden a memorias no gratas e incluso, traumáticas. También se accede a experiencias muy desagradables como vómitos y gritos. En la entrevista de Brescia y Favaron (2018), se afirma que estas vivencias no llevan a la sanación que tanto se dice buscar; todo lo contrario, puede llegar a hacer daño en muchos niveles. Sobre todo a las personas que lo ingieren sin preparación o sin alguien que,

por lo menos, sepa contener a la persona que está tomando el enteógeno –la última afirmación es propia–.

En el testimonio también surge el término de “biotecnología”, que el informante define como un tipo de tecnología que opera en el cuerpo a nivel físico y espiritual. Según Barfield (2001), tecnología son todos aquellos medios con los que una sociedad humana afronta y transforma su respectivo entorno material (p. 622). Desde esa perspectiva, la ayahuasca es pensada como un artefacto/medio indispensable que ayuda y guía a las sociedades humanas a entender su entorno material y realizar acciones en él.

Asimismo, hemos encontrado narrativas que ven a la ayahuasca como un medio para alcanzar un determinado fin –sanación, experimentación, visión, encuentro con uno mismo, entre otros–. Por ejemplo, se menciona que la ayahuasca es “un medio para conectarte con lo divino, con Dios, para sanar, para conocerse” (H., fragmento de entrevista, 2023). Por su parte, D.V. nos contó lo siguiente:

No lo veo como un fin, pero sí como un medio, porque hay mucho por aprender, la ayahuasca es simplemente una forma, un medio para entender otras cosas, cómo tú te vas a hacer cargo con eso que estás viendo [...] Porque me acuerdo que yo estaba en la selva por primera vez, yo pensé pucha, esto es como si me estuviera tomando el ADN de toda la tierra, la información ancestral, es lo que yo siento, como si tomaras el ADN mismo del planeta, en lugar de leer treinta mil libros, te tomas el ayahuasca y *wow*, de acuerdo al enfoque que tú le estás dando, ya te llevará a donde quieras ir, pero literalmente, para mí, es como si te tomaras el ADN del planeta. (D.V., fragmento de entrevista, 2023)

Para él, tomar ayahuasca no es una meta a la que hay que llegar, no es un fin en sí mismo; la planta es una forma más de llegar y entender esas “otras cosas”. Pues, por su

trayectoria, el informante señala que esas “otras cosas” están constituidas por el vasto abanico de conocimientos y es la ayahuasca la que puede ayudar a la gente a acceder a él. Se debe tener en cuenta, además, la orientación y dirección que tiene el sujeto que tomará ayahuasca. En la misma ruta narrativa están J. y N. La primera respondió con mucha expresividad y de manera breve lo siguiente: “*Fuuu* [silencio prolongado] es el puente hacia mi alma” (J., fragmento de entrevista, 2023). Y el segundo relata que:

La madre ayahuasca es un puente, como te decía, para conectar con tu propia medicina, es así. Porque definir ayahuasca es súper complejo, es muy complejo, así como llevarlo a palabras, como cuando te dicen “¿tú qué sientes por tu hijo?, uno puede decir amor, cariño, pero es mucho más, tus palabras quedan pequeñas. Entonces para mí, la planta es un puente para conectar con tu propia medicina donde te activan tu confianza, refuerzan tu creencia, tu fuerza, ese es el trabajo de las plantas (N., fragmento de entrevista, 2023)

Desde esta perspectiva, una buena ingesta de ayahuasca lleva a las personas hacia una introspección profunda. Y es en este proceso que la persona puede acceder al conocimiento que se piensa que está en cada sujeto. Asimismo, resaltamos que el interlocutor hable sobre las limitaciones verbales que tiene para expresar lo que significa la ayahuasca para él. Por último, presentamos el fragmento de entrevista expresado por C., quien, con mucha emotividad, sostuvo lo siguiente:

*Uuuu*, la ayahuasca, ayahuasca *mamankuna*, la ayahuasca es pucha, mi mejor amiga, es como una... creo que es la mejor manera de describirla, es mi maestra, para empezar, es mi abuela, es mi hermana y es una de mis mejores amigas. Bueno ella, mira, para mí, al decir que es mi maestra, te puedo decir que ella ve todo, tiene, es como un alma zen<sup>32</sup> de información de la existencia toda, es, y, y, al conectar con ella, ella sabe toda

---

<sup>32</sup> El zen es una escuela del budismo.

mi historia, hasta la que yo no sé, como entra en mi ADN, puede ver todo lo que era yo, lo que hacía mi padre, mi madre, lo que hacía todo mi linaje desde que he comenzado a existir en este planeta y me ayuda, me enseña, cómo sanar eso, cómo reconectar con la tierra, cuál es mi servicio, cómo voy a hacer ese servicio, me acompaña, se burla de mí, de mis, a veces, limitaciones mentales que me hacen pensar una cosa y se burla, me hace reír y a veces me hace llorar y es como, ella habla, pero no habla con palabras, a veces también habla con palabras, pero es otro lenguaje, es otro idioma, te conecta, es una maestra porque enseña a conectarte con la vida, con la tierra, con la esencia de las cosas y poder ver la realidad y soltar esta ilusión en la que vivimos. (C., fragmento de entrevista, 2023)

Esta última cita nos muestra que la interlocutora ha establecido un vínculo muy íntimo y estrecho con la ayahuasca. A tal punto que C. afirma que más que su maestra, el enteógeno se ha establecido como su mejor amiga; un ser con el que puede sostener conversaciones bidireccionales y horizontales, donde el enteógeno enseña, aconseja e ironiza. El término *mamankuna* llamó nuestra atención, por lo que decidimos volver a preguntar y la informante apuntó que se refería a que la ayahuasca es como la madre de todos. Es como un ser omnisciente capaz de conocer la historia pasada, presente y futura. El uso de la categoría “alma zen” nos revela la constante unión que realizan los sujetos del turismo místico entre varias tradiciones espirituales.

**Tabla 5.**  
*Percepciones sobre ayahuasca.*

Percepción sobre ayahuasca	Descripción	Ama.	J.M.	H.	Hier.	P.	N.	J.	C.	Total
Como una maestra	Se ve a la ayahuasca como un ser con capacidad de transmitir enseñanzas y conocimientos	X	X	X	X	X	X	X	X	8
Como un ser con agencia	Se percibe a la ayahuasca como una persona no humana, con capacidad de acción, comunicación y voluntad propia	X	X	X	X	X	X	X	X	8
Como un medio para llegar al conocimiento	Se percibe que la ingesta de ayahuasca conlleva al acceso hacia saberes relacionados al cosmos		X	X	X	X	X		X	6
Como un medio para llegar al autoconocimiento	Se percibe que la ingesta de ayahuasca conlleva al acceso hacia conocimientos preexistentes en el sujeto	X			X	X	X		X	5
Como la génesis de las culturas	Se concibe que la ayahuasca es la iniciadora de algunas culturas indígenas amazónicas		X		X					2
Como un medio para la sanación	Se ve a la ayahuasca como una herramienta que puede ayudar en el proceso de sanación de males físicos, psicológicos y espirituales	X		X			X		X	4
Como un ser omnisciente	Se percibe a la ayahuasca como un ser que entiende y conoce la totalidad	X			X				X	3



Haciendo un balance sobre las percepciones que se tiene sobre la ayahuasca en consonancia con las percepciones sobre el mundo de las plantas, podemos anotar siete percepciones predominantes en la narrativa de los facilitadores. De las cuales podemos destejer que se concibe a la ayahuasca como un medio para acceder a la sanación y conocimiento; pero también como un ser con agencia y lenguaje, que puede tomar la forma de maestra, madre o abuela. Las percepciones sobre la ayahuasca como la iniciadora de una cultura o como un ser omnisciente son mencionadas menos veces. Con respecto al entendimiento que se tiene sobre la ayahuasca como génesis de la cultura, podemos encontrar párrafos similares en Favaron (2017), donde señala que “el pensamiento ancestral entiende que la cultura nace de la vinculación con ciertos seres de mayor conocimiento” (p. 219).

En relación con lo anterior, los interlocutores mencionan con bastante regularidad que son las plantas medicinales, entre ellas, la ayahuasca, las que comparten los saberes y procedimientos para prepararlas y usarlas. Es decir, se reconoce que los conocimientos que se tienen sobre dichas plantas no han sido producto de la prueba y el error o del azar. Se reconoce que los saberes de los pueblos indígenas son producto de la socialización entre seres humanos y no humanos. Por ejemplo, H. menciona que:

O sea, no nos sentamos como que “hoy vamos a aprender esto, el día de hoy vamos a aprender tal...” no. Fue algo que se fue dando. El aprendizaje de la medicina tradicional amazónica es un aprendizaje que pasa mucho por el cuerpo, o sea no se aprende con la mente, se aprende con el cuerpo. Entonces, los médicos tradicionales lo que hacían era irse solos a la selva, retirarse ahí y estar tomando plantas y en esas soledad ir aprendiendo, o sea, ellos dicen “la planta te va enseñando” y el cuerpo se va fortaleciendo. (H., fragmento de entrevista, 2023)

Ahora, las personas que enuncian estas narrativas no son indígenas; son personas que han nacido y han sido socializados en Occidente, con valores y pensamientos occidentales. No podemos saber hasta qué punto las narrativas y percepciones que nos comparten son producto de la experiencia propia o son producto de la comunicación que estas personas han tenido con médicos chamanes. Pues, recordemos que los facilitadores de ayahuasca con los que colaboramos han establecido vínculos con maestros shipibos. Probablemente, estos les han compartido dichos saberes y los facilitadores han interiorizado esas narrativas a tal punto que las van difundiendo, creando así un imaginario más en la comunidad ayahuasquera.

## **5.2. Visiones y experiencias con ayahuasca: “así como te veo a ti, así veía en mi visión”**

Los efectos visuales que se dan cuando se ingiere ayahuasca suceden después de un periodo desagradable de vómitos, nerviosismo o transpiraciones (Schultes et al., 2000, p. 129). Por su parte, Favaron (2017) menciona que las personas que toman ayahuasca ocasionalmente quedan absortas antes los efectos visuales y psicoactivos; sin embargo, si no hay alguien con experiencia que pueda dirigir la sesión, estas visiones solo serán una ilusión y no se dará espacio a ningún tipo de curación. En el caso de los facilitadores de ayahuasca en Písaq, estos suelen tomar ayahuasca en reiteradas ocasiones, lo que les ha dado cabida a diversos tipos de visiones. En esta sección mostramos las experiencias visionarias que los interlocutores nos han contado. Leyendo sus vivencias podemos entender a los informantes cuando sostienen que la ayahuasca es una planta maestra. Así, tenemos la experiencia que H. nos relató:

Bueno, yo en una ceremonia estaba aquí cerquita, al pie de una montaña, en otro lugar que tengo, eh... empecé a sentir la presencia de la montaña y cómo la montaña me mostraba quién era, como que me dejaba... me invitaba a verla, como... a verla, como cuando ves a una persona y la miras...y la montaña dijo “mírame”. Y... y... o sea, entender el... lo que la montaña es, como... lo grande que es, como... ocupa el lugar que ocupa, no tiene como miedo de ser lo que es, de ser su tamaño, es grande, poderosa,

fuerte, guarda sabidurías y secretos de... de siglos de antigüedad y tiene como la solidez y contundencia de ocupar el espacio que ocupa, no es como... A mí fue una cosa que me llamó la atención porque no es como... que se mueven y se ocultan, está ahí y se da su lugar, se da su espacio, porque naturalmente lo tienen, los espíritus de la naturaleza son así, como... no tienen como... ese miedo humano de ser lo que se es y luego, como me mostraba muchas cosas, te puedo contar así, me mostraba cómo se relaciona, la relación que hay en este lugar entre el aire, el aire representa como lo espiritual y la tierra que representa como lo concreto, eh... cómo hay un flujo de energía constante y cómo por ejemplo, si tú subes a una montaña vas a ver que las casas tienen muchas espigas y la espiga es como la manera más fácil de transmitir energía o por ejemplo, una manguera es así y sale el agua, tiene esa forma, si tuviera una forma así, como del baño, el agua sale así, como más suave... es como la espada, la espiga, la manguera es como *sssss* [haciendo referencia a que las formas puntiagudas tienen mayor capacidad para explusar energía]. Entonces las montañas guardan mucha energía para comunicarse con el aire, necesitan, o sea se hace a través de las plantas y con las espigas, por ejemplo. Entonces, a medida que subes, la energía sube y las espigas aumentan. Hay como una relación entre la montaña, las plantas y el cielo y todo eso tiene el simbolismo de la planta como mediador entre el cielo y lo concreto. Yo por ejemplo, una cosa que valoro mucho es el que eso ocurra... como, tú puedes tener una visión, pero estar ahí, hay un espíritu, algo que se está comunicando contigo, algo valioso en cuanto a la trascendencia en sí, y luego entramos en el contenido de la visión y eso ya es, otra cosa. (H., fragmento de entrevista, 2023)

Este informante nos contó que fue socializado con el conocimiento occidental y que concebía a las montañas como montones de tierra, sin más. Sin embargo, su proceso de diatar y sus visiones con ayahuasca le han ido mostrando que las montañas son mucho más que eso,

son personas no humanas, con lenguaje propio, con historias y perspectivas que contar. La ayahuasca ha sido una apertura para H., pues no solo le mostró que dicho enteógeno tiene la capacidad de enseñar, sino que otros elementos de la naturaleza y sus respectivos espíritus también tienen muchos saberes que transmitir a los seres humanos que están dispuestos a recibirlo. Es interesante notar que, cuando el facilitador cuenta que la montaña lo invitaba a verla, establece una similitud con el hecho de ver a una persona. Aclarando que no se trata de una alucinación, sino de un hecho que ocurre en el plano visionario. De manera similar, D.V. nos contó que:

Lo que sí te puedo decir es que la ayahuasca te muestra muy vívido, así como te estoy viendo a ti, así son las visiones, qué es lo bueno para ti, si haces esto así, si haces esto así, de una u otra forma te ayuda a enraizarte, a estar más seguro de tu papel en este mundo. Bueno, una de las experiencias que tuve, fue una de las primeras veces que tomé ayahuasca, y me acuerdo que veía agua, y yo decía “¿qué es esto?” y después vi un hueco, vi unas luces y vi a unos hombres vestidos de blanco, y ahí dije “miércoles”, me estaba acordando de mi nacimiento y fue “ala, estoy naciendo” y estaba naciendo, eso fue muy loco. Para mí esa fue una de las más fuertes. (D.V., fragmento de entrevista, 2023)

El interlocutor nos repitió en algunas ocasiones que cuando conoció a su maestro shipibo, este le advirtió que si no hay una buena preparación, la persona que toma ayahuasca solo verá “ilusiones, fantasías y puras lucecitas”. Así que cada vez que se le presentaba una visión, él intentaba mantener la calma y no dejarse llevar por lo que veía. También comenta que hizo dietas estrictas con los shipibos, y fue así que las visiones empezaron a llegar más “claras y enfocadas”.

D.V. vuelve a aseverar que las visiones son bastante vívidas, como si se tratara de otro tipo de realidad. Cuenta que pudo recordar y volver a vivir un evento que difícilmente puede

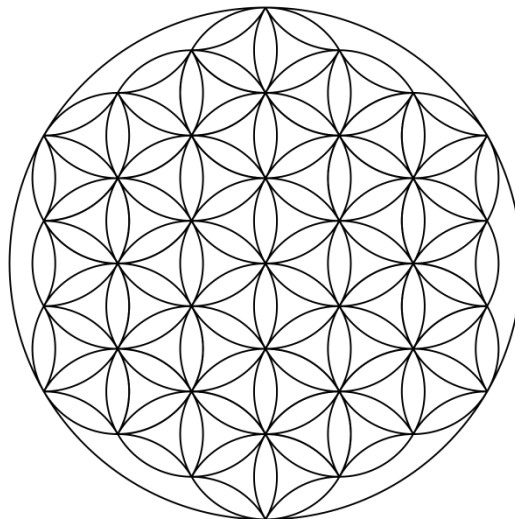
ser almacenado en la memoria por las capacidades cognitivas de un recién nacido: su nacimiento. También nos contó otra experiencia asociada a la regresión o al recuerdo de su vida pasada; y otra, sobre una experiencia extrasensorial:

De ahí me pasó algo bien fuerte también, una de las primeras, empiezo a escuchar como [cantos graves] y cuando abro mis ojos ya no estaba en la ceremonia y yo estaba vestido de amarillo con una tela roja, meditando frente a un buda gigante de oro, en una vida pasada yo fui un monje budista. El ayahuasca viene *bum*, con todo. Las visiones son vívidas, reales, así como nos vemos nosotros [...] Una vez también me pasó que estaba en una ceremonia, empecé a escuchar unas voces, pensamiento de todo el planeta, escuché unas voces que se imponían a la realidad, como ángeles, y hablaban un idioma raro, no era shipibo, era un idioma que creo que no es de este mundo y dijeron “¿quién es este, cómo llegó aquí?” [voz con tono de extrañeza] y me tocaron, yo sentí que me hicieron así tres veces en el brazo, “sí, está aquí realmente”, dijeron, “bueno, por algo llegó”. Entonces, sentí que me tocaron, ya hubo una experiencia de contacto físico. (D.V., fragmento de entrevista, 2023)

En este caso, es difícil intentar hacer un análisis, sobre todo si no queremos caer en la terminología de dualismos fundamentales tan característicos del mundo occidental: razón/emoción, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, objetividad/subjetividad (Warren, 2012; citada por de Sousa Santos, 2018). El informante nos revela su fuerte acercamiento hacia la espiritualidad budista y la creencia en seres alienígenas a través del relato de su visión. Podríamos volver a incidir en que esta narración muestra el marco *new age* en el que están insertos. Sin embargo, desde enfoques espirituales se podría dar cabida a más aspectos. Otro relato que nos compartieron es el siguiente:

Yo vivo una muerte espiritual. Claro, salí totalmente de mi cuerpo, también es tan fuerte que abres los ojos y nada existe, todo es transparente, eso sí, son momentos muy fuertes, tú no puedes hacer nada, a ver qué pasa o entender. Y son momentos mágicos, a veces, cuando aprendí, ahí es realmente profundo, la ayahuasca te permite ver si es que tú no puedes ver con los ojos, tú eres energía, transparente, pero todo es celular, molecular, son tan microscópicos y vibra y todo eso se puede ver. En los grandes, grandes viajes, muchos aquí cuentan “tú puedes ver lo shipibo y todo”, pero tú puedes ver más, más, más, más pequeño, o sea, es un pedazo más [señalando un diseño kené]. Hay de todo, puedes ver un jaguar, la geometría sagrada, que se llama la flor de vida, entonces, todo eso es un pedazo del dibujo, como todo es más, más grande, eso es la luz y cuando toman [ayahuasca] llegan a esto, ya quiero regresar ahí [con añoranza]... Cuando llegan a este tipo de visión y todo, entonces los ojos... es como si tú estás adentro, en una isla maravillosa, tú tocas realmente el poder de Dios, no puedes tener, pero sí tocar, ver la luz, ver cómo se crea la densidad, todo, todo puedes ver, todo respira contigo, eso es la luz, y yo necesito llegar ahí para curar a mi persona, de ahí canaliza todo, es la fuente, donde sale todo y todo se crea. (P., fragmento de entrevista, 2023)

**Figura 13.**  
*La flor de la vida.*



P. afirma que la ayahuasca debe ser usada para la curación y muestra una posición muy contraria ante el uso de ayahuasca en los centros de turismo místico. Él dice que es una moda y que esa forma tan masiva de usar la ayahuasca contamina la energía del universo. Asimismo, recordemos que este interlocutor suele tomar el enteógeno a solas. Y es en esas experiencias solitarias que ha visualizado al mismo tiempo la inexistencia y la existencia de las cosas. Mientras P. me contaba eso, me mostraba la imagen de una flor de vida y un diseño kené. Cuando me mostraba la flor de la vida, me explicaba que se puede llegar ahí y es ahí donde se encuentra la fuente de la creación y transformación de todas las cosas. Y mientras me mostraba el diseño kené, me mostraba que algunas de sus líneas son algunos animales, los ríos, los caminos. Aquí se nos presenta la importancia que tienen los diseños kené, Belaunde (2009) señala que los diseños plasmados no son representaciones estéticas y estáticas; son diseños en acción. La antropóloga, basándose en su trabajo de campo, comparte que el kené en su dimensión musical tiene la capacidad de curar a las personas.

Actualmente, los diseños kené se producen y comercializan para el público nacional y extranjero. Y, según Luisa Elvira Belaunde, la venta de estas artesanías constituye un ingreso importante para las mujeres shipibas de diferentes comunidades. Esto lo podemos ver en el centro de turismo místico de Amaru y en muchos otros centros de turismo místico de Písaq.

**Figura 14.**

*Diseños kené a la venta en los centros de turismo místico en Písaq.*





Fuente: Archivo de fotos de campo.

Ahora, retomando a las visiones de los facilitadores, J. nos cuenta que también visualiza kenés, y además, afirma que la ayahuasca presenta las visiones a las personas según sus necesidades y contextos variados:

Yo no tengo visiones con mensajes, no, yo tengo pintas, yo veo, yo no veo eso [una pintura que personifica a la ayahuasca], yo veo kené, no son mensajes directos, no. Soy honesta. Podría decirte “me hace ver la selva, me hace ver lo que hay en tu corazón, pero no me muestra [risas fuertes a carcajadas]”, todo el mundo es diferente para mí. Es que yo he tenido una pequeña historia, cuando yo fui a Brasil, cuatro o cinco meses antes de venir a Perú por primera vez, con la intención de... yo fumaba cigarros, amaba los cigarros, dos paquetes de cigarro al día, esto para mí fue “me voy a quedar una semana”, yo fumaba todos los días, era adicta, desde los quince hasta los treinta y seis, me fui a Brasil a ver cuál es mi relación con el tabaco, cuando estaba allá yo no recibí nada sobre mi conexión con el tabaco y regresé a los Estados Unidos y me puse a fumar “yo puedo fumar, la madre no me dijo nada sobre mi tabaco”. Después de dos semanas yo escuché una voz “tú necesitas cantar”, “ok”, pero me encanta cantar, pero paré por razones de mi mente, después de una semana, dos semanas más escucho “tú necesitas aprender a tocar la guitarra” y yo “ok”, yo estaba encerrada en mi cuarto, con mi café, con mi tabaquito, con mi guitarra, yo no pude fumar y tocar la guitarra al mismo tiempo,



al próximo día yo dejé los cigarros. Después de más de veinte años. Entonces yo pienso que eso es porque tengo la mente fuerte y he desarrollado un montón de mecanismos para enfrentar estas cosas, mi mente es súper inteligente. Si la madre me hubiera dicho “tú estás fumando porque tu madre, tatatata, tienes que dejar de fumar”, encontraría una razón para evitar la sanación, pero ella no me dio eso, ella me presentó otra opción, entonces todos tenemos nuestras propias maneras que necesitamos la sanación y la medicina sabe cómo fluir, llevar (J., fragmento de entrevista, 2023)

Como leemos, J. presentó un historial de consumo prolongado de cigarros. Esto le trajo problemas de salud y ella lo sabía, por eso viajó hasta Brasil para ver qué tipo de relación estaba construyendo con el tabaco con nicotina. La informante nos da a entender que la forma en que la ayahuasca operó en su cuerpo no fue explícita; sino, que se fue dando con el tiempo. Mientras J. nos contaba eso, F. también quiso contar cómo se desarrollan sus visiones, y ella dijo que:

A mí me vienen como, me río porque mi esposo me dice “¿en serio has tenido esa conversación?”, pero así funciona mi mente, yo converso y es como “esto, esto” y yo “entiendo, entiendo”. Adentro, es raro, pero converso con la planta y me dice “mira, tal vez esto es por esto” y yo “ah, sí...”. A veces puede ser que sí vea una pinta, como su espíritu, es como raro, ¿no?, es como una sensación adentro, es muy claro, como ... a veces me pasa a mí que no tengo estas pintas, pero son más como mensajes, a veces me puede pasar que hay un montón de pintas, sin mensaje. Es tan distinto... Lo de la humildad también, como “oye, derechito, ¿no? ¡¿qué estás haciendo?!”. (F., fragmento de entrevista, 2023)

La interlocutora señala que sus visiones consisten en una conversación directa entre el espíritu de la ayahuasca y ella, todo eso ocurre en sus adentros, en su mente, como ella señala. Sus visiones se centran, sobre todo, en mensajes y conversaciones explícitas. Y que en otras

ocasiones están presentes los diseños kené sin que ella les pueda dar una interpretación. Por su parte, C. menciona que suele obtener respuestas importantes durante sus visiones:

Pero he tenido muy buenas respuestas y una de las respuestas que he tenido de la tierra... Un día que yo subí, pero estaba en medicina también, ya se me había pasado el efecto ya todo y estaba cantando un canto que es para el agua, no es de la tierra, es del agua, que es del mismo ecosistema, y estaba cantando y empecé a cerrar los ojos y empecé a cantar, cantar y empezó a caer más agua, más agua, más agua, más fuerte cantaba, empezó a llover, llover y yo sentía esa conexión con el agua, yo sentía esa conexión, yo cantaba y lloraba, cantaba y lloraba, llovía más, llovía más, llovía más, terminé de cantar y paró de llover... eso fue en la selva, pero eso me ha pasado varias veces, pero esa primera vez [chanca la mesa] *wow*, yo me desplomé y *ahhh*, eso ha sido de las respuestas más claras que he tenido de la naturaleza. (C., fragmento de entrevista, 2023)

Para contextualizar esta cita, C. cuenta que estaba atravesando por una serie de problemas con uno de sus hijos, quien pasaba por la pubertad. Entonces decidió tomar ayahuasca para buscar respuestas en el monte. Cuando los efectos del enteógeno empezaron a bajar, ella cuenta que vivió una conexión muy profunda con la lluvia a través del canto. La interlocutora cuenta que también desarrolló su conexión, respeto y amor hacia la Pachamama mediante sus tomas de ayahuasca, sus enseñanzas y lo que ella hizo con esas enseñanzas.

Pues siempre tengo en mi memoria una ceremonia en especial, fue ahí en la selva, arriba en el monte, nosotros íbamos a tomar en el monte [...] yo había tomado... bueno tengo varias en realidad, pero voy a escoger esta. Había tomado eh... los dos y a él no le subió a mí me *puuuuuujjj*, me abrió y de pronto vi el universo así todo abierto y empecé a recibir mensajes de otras galaxias, estrellas, *wow*, esto es como el Internet,

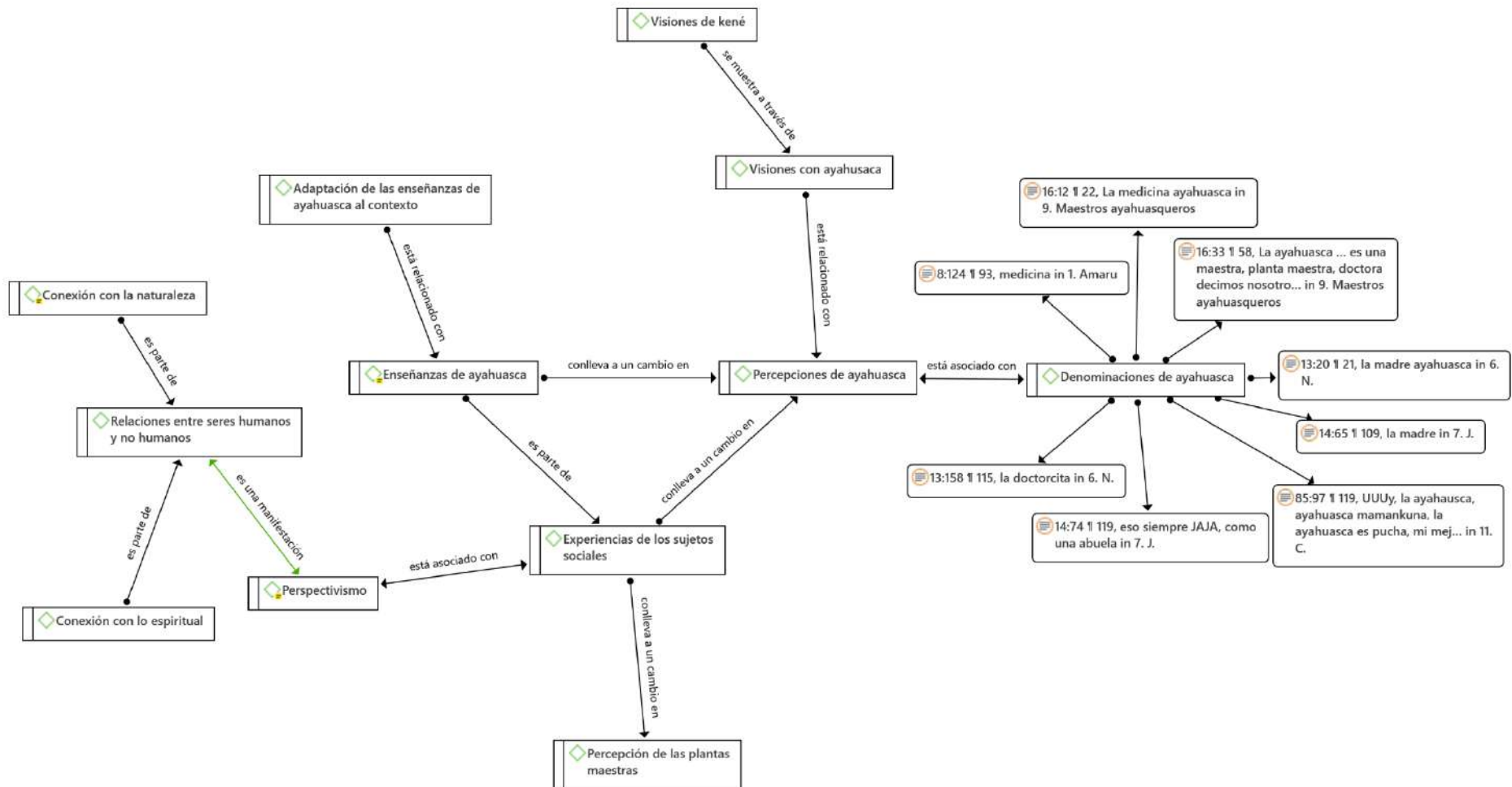


En este testimonio C. cuenta que tomó ayahuasca con un hombre. A ella le hizo efecto y a él no. Como al hombre no le hacía efecto, él empezó a creer que la interlocutora estaba inventando sus visiones; pues como se puede leer, estas eran demasiado fuertes. Nuevamente, se vuelve a enfatizar en la idea de “así como veo tal objeto, así veía”. Pues, los interlocutores quieren dejar en claro que no son simples alucinaciones; para ellos, se trata de distintas realidades a las que tienen acceso cuando beben ayahuasca.

Haciendo un balance sobre las visiones y experiencias que nos han contado los interlocutores, podemos señalar que existen algunas similitudes y particularidades. En cuanto a las similitudes, podemos leer que cuando los sujetos relatan sus visiones, al ser tan increíbles, establecen una comparación entre la visión que tuvieron y la realidad en la que enuncian los hechos. Oraciones como “así como veo esa mesa, esa silla o a ati, así veía a este otro ser en mi visión” se repiten bastante entre los informantes. Luego, está presente la idea de conectar con espíritus de la naturaleza que les transmiten enseñanzas explícitas o que tendrán que ser descifradas con el tiempo. Finalmente, también encontramos la presencia de visiones con diseños kené. Con respecto a las particularidades, podemos señalar que cada experiencia es diferente y está cargada de experiencias anteriores a la ingesta de ayahuasca de cada facilitador.

**Figura 14.**

*Red de experiencias y percepciones en torno a la ayahuasca.*



### 5.3. Enseñanzas de ayahuasca

*“Es porque el yo pasado es diferente del yo presente, que este último puede afirmarse verdaderamente en todas sus prerrogativas. No solo contará lo que le sucedió en otro tiempo, sino sobre todo cómo, a partir de otro que era, llegó a ser él mismo”.*

[traducción propia] (Starobinski, 1970, p. 92; citado por Maluf, 1999, p. 77)

Cada interlocutor ha expresado, de manera implícita, que ha entablado una relación con la ayahuasca, donde la planta es la que enseña y los facilitadores son los que aprenden; donde se establecen diálogos con mensajes claros o con visiones que no se pueden descifrar con mucha claridad. Son enunciaciones que devienen después de haber pasado los efectos del enteógeno. A este tipo de narrativas las hemos codificado como “enseñanzas de ayahuasca”. Esto nos ayuda a identificar las experiencias subjetivas que han incidido en los cambios por los que cada sujeto social ha atravesado. Y cómo, a partir de dichos cambios, se ha ido construyendo la comunidad ayahuasquera *new age* en Písaq. Además, nos ayuda a entender las prácticas y percepciones de esta localidad, donde la presencia de extranjeros es muy latente.

Ahora bien, lo primero que nos mencionaron algunos facilitadores durante conversaciones informales es que la ayahuasca enseña de diferentes formas, pero sobre todo, a partir de lenguajes y visiones que “no son de este mundo”. Aunque claro, también están presentes algunas narrativas que cuentan que, a veces, se establecen conversaciones directas entre sujeto y planta. Estos discursos los podemos sintetizar con el siguiente párrafo:

La ayahuasca se expresa de una manera que es comprensible, o sea hay gente que oye una voz o personas que tienen una sensación o una visión, pero no es que la ayahuasca ... con voz, pero es que, para que sea comprensible para esa persona se expresa de esa manera. Por ejemplo, hay gente que ve a Dios como un señor con barba, hay gente que ve a Dios como una energía, hay como diferentes expresiones y manifestaciones de lo mismo. La visión es una expresión de un conocimiento. Al final, una visión es algo a

lo que tú le acabas dando un sentido. El conocimiento está en la asimilación de eso. La visión te muestra algo fuerte, algo trascendente, algo importante y... pero es como otro lenguaje, como muy simbólico. (H., fragmento de entrevista, 2023)

Se menciona que el espíritu de la ayahuasca busca adaptarse a los contextos y realidades de cada persona. Es decir, se manifiesta según el tipo de búsqueda de la persona que lo ingiere. Se afirma que las visiones pueden ser vividas como sensaciones auditivas, visuales, corporales o emocionales. Además, se enfatiza que no es la visión en sí misma la que tiene un mensaje; sino, que son las personas las que le van dando un sentido. Cada persona puede vivir una revelación y entender e interpretar el mensaje que trae su visión, incluso quienes no toman ayahuasca frecuentemente; sin embargo, la decisión de asimilar ese mensaje y emprender un cambio a partir de ello radica en la persona. Tal como lo señala Favaron en Brescia y Favaron (2018) cuando manifiesta que no sirve de mucho que las revelaciones sean impresionantes, si las personas no tienen la capacidad de dejar el egoísmo; y se empiece a obrar bien, con respeto y amor en el entorno familiar –y con la sociedad–.

Este último punto nos interesa porque cada facilitador afirma haber pasado por un proceso de transformación importante que los ha llevado a valorar más los vínculos familiares y el trato que tienen con el medio ambiente. En ese sentido, presentamos las narrativas sobre las enseñanzas que nos han compartido los informantes. Estos los hemos organizado en tres subgrupos: Enseñanzas sobre el autoconocimiento, sobre los vínculos con el medio ambiente y sobre los cambios de perspectiva sobre la vida.

### ***5.3.1. Enseñanzas sobre el autoconocimiento***

En las citas presentadas, el autoconocimiento significa entender el propósito de vida de cada sujeto con respecto a sí mismo y con la humanidad. Cada interlocutor plantea su punto de vista sobre el tema. Por ejemplo, para H. el autoconocimiento tiene muchos significados:

Significa muchas cosas, y lo más importante que significa es saber quién eres, quién eres tú y el conocimiento de ti mismo, como la respuesta a esa pregunta de “¿quién eres?”, está dada por todo un proceso. Primero, la primera parte del proceso pasa por sanar, por despejar lo que no eres, lo que aprendiste, lo que te enseñaron, ya sean tus padres o la sociedad o cosas que vas absorbiendo del mundo en el que vives, que pueden ser algunas importantes y tienen que tener su lugar, otras no, pero no corresponden a lo esencial de ti mismo y... se va haciendo ese trabajo como de limpieza. Y, con el tiempo va apareciendo una cuestión esencial de “¿quién eres tú?, más allá de todo eso y es una pregunta que como... la respuesta a eso, suele ser la conexión con el propósito, el sentido de estancia aquí. (H., fragmento de entrevista, 2023)

En este caso se nos revela el proceso de cambio por el que pasa una persona que busca respuestas espirituales más allá de la sociedad occidental, esto, claramente, en el contexto del turismo místico. Usualmente se tiende a desprestigiar y descalificar a los extranjeros que llegan hasta nuestros países latinoamericanos para encontrar alguna respuesta a sus problemas. No negamos que muchos buscadores espirituales tienden a la incesante experimentación de sustancias psicoactivas, los cuales, pareciera que nunca quedan satisfechos. Sin embargo, la realidad no es homogénea y hemos dado cuenta de la existencia de personas que tienen intenciones genuinas con las plantas maestras y las comunidades indígenas. Aunque claro, también hemos abordado que aún existe la idealización de los indígenas, sus saberes y territorios (lea el subapartado 3.2).

Ahora, retomando al proceso de cambio que describe H., este señala que se pasa por desaprender conocimientos que hemos ido adquiriendo durante nuestro proceso de socialización. Pues, se afirma que muchos de esos conocimientos no nos definen y durante



esos cuestionamientos va surgiendo una idea más cercana a la pregunta “¿quién soy?”. De manera similar, tenemos el fragmento de entrevista de N:

Me ha hecho como creer en mí, como no creer en lo que los demás me dicen de lo que yo voy a hacer, a jugar mi propio juegos. Como cuando tú estás jugando cartas y lo que sucede hoy día en la humanidad es que hay otras personas que te mueven las cartas pues “no, dale, este as acá, este as allá” pero no yo no quiero a nadie que me mueva cartas. Yo juego mis juegos y yo vivo mi vida a través de lo que yo voy creando; no lo que debo hacer o lo que tengo que hacer según de dónde vengo según cuánto tengo. Devoto nomás al servicio y eso mismo lo aprenden mis hijos: vivir en comunidad, tomar conciencia. Te invito más que a moldear algo, a solamente sentir y hacer que estoy aquí; a creer en mí sin pensar tanto en el futuro. Pensar en el presente, en el ahora que es el regalo, por eso se dice presente. (N., fragmento de entrevista, 2023)

En este caso, podemos leer que se hace énfasis en la autoconfianza y la capacidad de toma de decisiones sin que las influencias externas lo agobien. Se cuenta que los aprendizajes que ha ido adquiriendo e interpretando de sus tomas de ayahuasca, se los trasmite a sus hijos. Priorizando el servicio, la buena convivencia con la comunidad y la conciencia de vivir plenamente el momento presente. Por su parte, C. asevera la importancia que tiene el proceso de conocerse a uno mismo:

Yo pienso que el autoconocimiento es un deber y es algo que mientras nosotros no nos conozcamos a nosotros mismos, no podemos escoger nuestras vidas, no podemos usar nuestros derechos porque no sabemos qué queremos, vives solo por vivir. El autoconocimiento te da el poder de saber quién eres y qué quieres en esta vida, adónde quieres llegar. Las plantas te super ayudan y no es que yo me conozco, yo trabajo el autoconocimiento, eso se va a terminar el día que me esté muriendo, “bueno he logrado

conocer esto de mí”. Pero así como es infinito hacia afuera, es infinito hacia adentro, o sea nunca va a terminar el trabajo de autoconocerse. (C., fragmento de entrevista, 2023)

Este fragmento de entrevista nos presenta al autoconocimiento como un deber que guarda relación con el ejercicio de nuestros derechos en esta sociedad. La informante plantea que, si no existe claridad en la exploración de uno mismo, el sujeto empieza a vivir de manera mecánica y autómata. Asimismo, se habla sobre el rol de las plantas maestras en el proceso del autoconocimiento, por el estado de introspección profundo al que suelen llevar. Finalmente, plantea que el autoconocimiento no es hecho que se empieza y se termina; es un proceso constante y sinuoso.

### ***5.3.2. Enseñanzas sobre los vínculos con el medio ambiente***

En los discursos enunciados por los interlocutores se muestra un cambio significativo en cuanto a su relación con el medio ambiente. En una ocasión, D.V. me contaba que dicho cambio no devenía en acciones superficiales como colocar un cartel con el lema “cuidemos el medio ambiente” o “no botemos basura”. Se trata de una transformación en la relación que se entabla con la naturaleza. Se deja de asumir que el Homo sapiens está por encima de la naturaleza y se empieza a interiorizar que el humano es parte de ella: “A ser parte de ella, no hay una diferencia, no hay una distancia, eres parte de ella, porque la madre tierra... eres parte de ella, tú eres así, nosotros estamos pisando la tierra, estamos en ella” (N., fragmento de entrevista, 2023). En suma, también está el testimonio de H:

Pues a mí, ese sentido de conexión me fue transformando. Porque era algo que no estaba activo en mí y para mí las montañas eran solo tierra y es como, *uff*, no había un sentido de conexión profundo y... el ir descubriendo como... cada cosa como algo vivo, como algo que habla, que se comunica, que se expresa, que tiene su propia conciencia, fue como... y que lo puedes llegar a sentirlo. (H., fragmento de entrevista, 2023)

En este caso, el informante nos acerca al concepto de “multinaturalismo” planteado por Eduardo Viveiros de Castro (2004), que expresa la subjetividad e intencionalidad que presentan diversos cuerpos. En este caso, H. se refiere a todos los “elementos” del medio ambiente con los que se ha ido relacionando, reconociendo en ellos a sujetos con puntos de vista propios. Por otro lado, están los discursos que relatan experiencias reveladoras sobre la toma de conciencia de la existencia de una “madre tierra”:

Lo que me enseñó la ayahuasca es a ser más respetuoso, a entender que es un ser vivo [...] ya no hay “qué lindo planeta”, sino “*wow*, realmente es así”. Te cambia mucho la percepción, no solo con la tierra, el aire, el fuego, el agua, la Pachamama en general. Ahí [en el patio] hay algunas plantas, yo por ejemplo sembré el helecho, pero de la nada empezaron a aparecer plantas que yo nunca puse, de repente aparecieron chanchitos, gusanos, es como *wow*, full vida, los microbios, las microbacterias, las micorrizas, hay unas que están en la tierra. Esto es increíble, es maravilloso, cuando tomé ayahuasca, me tiré a la tierra, me puse a llorar, “gracias Pachamama por esto”. Está viva, yo lo he visto. (D.V., fragmento de entrevista, 2023)

En este caso, D.V., a raíz de sus múltiples experiencias con ayahuasca, ha ido reconociendo a la Pachamama –él entiende este concepto como el conjunto de tierra, agua, fuego y viento– como un ser vivo; llevándolo, además, hacia un cambio de actitud. El asombro que presenta va más allá de la apreciación; pues pasa por entender la interconexión entre los organismos del medio ambiente. Podríamos asimilar este hecho a la vivencia contada por C. (5.2), quien también pasó una escena insólita. Pues ambos dicen haber presenciado al medio ambiente en movimiento y en conexión con sus acciones humanas. Por último, presentamos el relato de J.:

Más conciencia y el agua... la profundidad el agua, la importancia del agua. Normalmente mi ceremonias de mujeres, yo hago el rezo para las aguas durante mis

ceremonias, porque una de mis maestras de la medicina, ellas han hecho rezos para el agua y eso me afectó mucho, tuvo un efecto bien profundo, un recuerdo de la importancia del agua, y something that I ... algo que he recordado es un respeto al agua, si tú vienes y te ofrece agua y tú dejas, no lo voy a botar, le voy a ofrecer a la tierra o a las plantas con gratitud. Ella es la madre, la tierra, and even if we dont have a “good” mother on our lifes [e incluso si no tenemos a una “buena” madre en nuestras vidas], es sentir que tienes a la Pachamama, que ella es LA madre, da esa sensación de sostenerte. Muchas veces cuando hay una ceremonia súper fuerte, yo salgo, me tiro al pasto y digo “ya, llévate lo que te tengas que llevar” y ella está siempre para nosotros. (J., fragmento de entrevista, 2023)

En este caso, J. me contaba que su relación con el medio ambiente ha cambiado de manera significativa a partir de una ceremonia en la que se enfatizó en la importancia del agua. Y, nuevamente, no es una preocupación superficial por el “recurso” del agua. Es el entendimiento del agua como parte de todo un ecosistema del que somos parte. Asimismo, se denota el vínculo establecido entre J. y la Pachamama, pues se refiere a esa última como una madre.

### ***5.3.3. Cambios de perspectiva sobre la vida***

En las citas presentadas podemos leer que se habla de un cambio importante en la forma de ver, entender y relacionarse con el entorno que los rodea. En un caso se presenta una transformación en la perspectiva racionalista y empirista; en el segundo se plantea un cambio en la forma de vida que acumula riquezas; y en el tercero se sugieren otras formas de afrontar eventos dolorosos. Así tenemos lo expresado por N.:

Por ejemplo, me han enseñado algo distinto que me enseñaron en mi escuela los chicos en el que o en la religión que me enseñaban, que siempre hay que ver para creer, ¿no cierto? eso era un mantra, que siempre era: hay que ver para creer. A mí las plantas me

han enseñado que hay que creer para ver y eso es a través de la conexión con la madre tierra, la conexión con los elementos y eso la planta te lo hace sentir y después de eso no hay vuelta atrás, no hay vuelta atrás por eso te decía que hay gente que no tiene mucha conexión y son muy espirituales y todo y yo decía yo no puedo ni siquiera... o sea, veo después de lo que vi, yo veo el mundo distinto, con más respeto. (N., fragmento de entrevista, 2023)

Si bien se vuelve a desarrollar la idea de la conexión con la madre naturaleza o el medio ambiente; se plantea que esta forma de ver a la naturaleza constituye una modificación en su modo de vivir y en la manera de desarrollar su espiritualidad. El interlocutor enfatiza en que, después de ver y sentir la interconexión entre los elementos –tierra, fuego, aire y agua–, no puede volver a percibir el mundo como lo hacía antes de empezar a tomar ayahuasca. En la segunda cita podemos apreciar lo siguiente:

Claro, te hace ver tu mundo, cómo están andando, en qué, cuál es tu misión, cuál es tu propósito en este mundo. Desde mi punto de vista, así personal, hay personas que digamos, andaban por la vida, eran personas que tenían plata y despilfarraban por la vida, ahora por ejemplo, con lo que han tomado la medicina, buscan otro propósito, ayudar a la gente, a la naturaleza, su autoconocimiento se han hecho, su vida es otro propósito. Han dejado toda esa cosa que tenían, casas así en otros lugares, para centrarse acá y trabajar. (Amaru, fragmento de entrevista, 2023)

Como se puede leer, Amaru se refiere a personas que, antes de haber tomado “medicina”, basaban su vida en la acumulación de riquezas y bienes materiales, dejando de lado los lazos familiares y afectivos. Sin embargo, después de haber interiorizado los mensajes de las visiones que otorga la ayahuasca, las personas empiezan a darle más importancia a otros componentes de la vida, basándose en el altruismo, en la constante introspección y autovaloración. Y por último, tenemos el testimonio de C, quien sugiere que:

Si estás confundido, perdido en este mundo, entrégate a la tierra, busca tu propósito personal con la tierra, con la naturaleza, en servicio a la vida, en servicio a la armonía, a la evolución y al perdurar de la vida en la tierra del ser humano y empodérate en eso. (C., fragmento de entrevista, 2023)

Mientras C. miraba los árboles del patio de su casa y el estante de su cocina con mermeladas caseras, pasaban por su mirada todos los casos que ha visto; todas las personas que han acudido a ella en búsqueda de algo más: espiritualidad, conexión con lo ancestral, entendimiento de uno mismo. Ha visto su propio caso. Una niña relegada por su familia, por su entorno cercano y por su sociedad; relegada por motivos de racismo, machismo y hasta por el temor de ser tildada como “loca”. C. ha encontrado en la ayahuasca y otras plantas maestras, una forma de autoconocerse y de darle sentido a una vida, que, en un principio, parecía caótica.

**Tabla 6.**

*Tabla comparativa sobre las enseñanzas de la ayahuasca.*

ítem	Enseñanzas sobre el autoconocimiento	Enseñanzas sobre los vínculos con el medio ambiente	Cambios de perspectiva sobre la vida
Descripción	Se refiere a la introspección profunda que deriva de la toma continua de ayahuasca, lo que conlleva a una reflexión intensa sobre el sujeto.	Se refiere al cambio de perspectiva y entendimiento que se tiene sobre el medio ambiente, la naturaleza, madre tierra o Pachamama.	Se refiere al cambio de perspectiva sobre las formas de vivir y relacionarse con el entorno familiar y social.
Experiencia de transformación	Afianzamiento de la autoconfianza, empoderamiento, capacidad de toma de decisiones.	Conciencia de estar cohabitando con otros seres vivos. Generación de respeto y afecto hacia el medio ambiente.	Adopción de otras formas de ver la vida que tomen en cuenta los vínculos socioafectivos con humanos y no humanos.

En suma, los facilitadores han ido experimentado otras formas de entender sus propias vidas y sus componentes. Se empieza a cuidar más los vínculos con la familia cercana; la

comunidad en la que viven, tratando de vivir con respeto y altruismo; se empieza a comprender que los seres humanos no son entes alejados del medio ambiente, que no deben manipularlo y descuidarlo; sino abrazar que son parte de la Pachamama –en términos de los interlocutores–.

En ese sentido, podemos afirmar que las personas que conforman la muestra de esta investigación han cambiado su forma de vida a partir de la ingesta continua de la ayahuasca. Entender esto es fundamental para un acercamiento más completo hacia las dinámicas de la industria del turismo místico en Písaq. Pues, desde la descripción de las subjetividades particulares de cada sujeto involucrado en la comunidad ayahuasquera piseña, podemos entender las narrativas que se difunden al respecto. Y cómo a partir de estas narrativas se configuran las dinámicas turísticas socioculturales en la Písaq contemporánea.

## DISCUSIÓN DE RESULTADOS

Como objetivo general de esta investigación, nos hemos planteado identificar el proceso de construcción de narrativas para el uso de ayahuasca desde los sujetos sociales en los centros de turismo místico. A partir de ello, hemos identificado que la construcción de narrativas se da a partir de las experiencias de vida particulares de los sujetos de investigación. Es decir, cada vivencia atravesada por el enteógeno –y también por otras plantas maestras– desembocará en distintos entendimientos sobre la planta. Asimismo, hemos identificado que esas narrativas particulares llegan a ser comunes en muchos puntos entre los facilitadores de ayahuasca y la comunidad ayahuasquera *new age* en general. Por ejemplo, se habla de las características sanadoras, visionarias y transformadoras que tiene la ayahuasca; pero también se advierte sobre los riesgos que existen en su uso desmesurado por parte de personas inexpertas, denominados “falsos maestros”. Al respecto Bensho y Favaron (2023) señalan que el ayahuasca mezclado con chakuruna no puede curar enfermedades y solo debe ser tomado por médico visionario. El ayahuasca se ingiere de otra manera para poder llegar a curar enfermedades.

Las narrativas sobre el uso de ayahuasca, los riesgos y actores que rodean a la planta, pueden llevar a idealizaciones y romantizaciones de las culturas indígenas amazónicas y andinas en general. También pueden mostrar motivaciones y objetivos distintos: divulgación, difusión y venta del enteógeno. Asimismo, hemos tomado en cuenta el contexto histórico y socioterritorial en el que está inserto el uso de ayahuasca en Písaq. Pues el distrito ha ido adquiriendo la categoría de “místico” con el desarrollo del turismo y con la llegada y gentrificación por parte de extranjeros. Actualmente, las personas inmersas en el turismo místico y en el modo de vivir asociado al mundo místico señalan a Písaq –y al Valle Sagrado en general– como un centro energético en el mundo y un espacio importante en el que conviven sanadores de diversas tradiciones del mundo.



Por una cuestión de orden y claridad, vamos a subdividir los resultados del tercer capítulo en dos secciones: 1) construcción de narrativas sobre ayahuasca y 2) mistificación del territorio. De esa manera vamos a proceder con la discusión entre la literatura expuesta en el estado del arte y los resultados que hemos encontrado en el trabajo de campo y análisis de datos.

Los resultados de esta tesis son consistentes con la investigación de Maluf (1996) hecha en Brasil. Pues desde el estudio de las subjetividades y narrativas de las personas involucradas en la búsqueda de caminos espirituales, hemos encontrado que la mayoría de las personas investigadas han vivido situaciones dolorosas o complicadas antes de su inmersión en el mundo de las plantas maestras. Luego, han buscado emprender un proyecto de vida orientado a la espiritualidad, al autoconocimiento y a la búsqueda de la transformación del mundo desde la transformación personal. Es así que la mayoría de facilitadores se dedican actualmente a compartir y difundir saberes sobre las plantas maestras, y principalmente, sobre la ayahuasca.

Coincidimos parcialmente con los aportes de Sarrazin (2011), Fuller (2015) y Del Campo Tejedor (2022), cuando señalan que el turismo místico es un espacio de creación y negociación entre los sujetos sociales involucrados. Donde las comunidades indígenas, turistas e instituciones del Estado van construyendo narrativas sobre la espiritualidad, la ancestralidad y la autenticidad de ciertas prácticas. Sin embargo, Sarrazin (2011) y Del Campo (2022) sugieren la existencia de relaciones de poder entre turistas e indígenas. En concordancia con Fernandez (2021), los datos obtenidos en el campo nos han mostrado que el turismo místico suele expresar el colonialismo interiorizado en los turistas nacionales, extranjeros e instituciones estatales hacia las comunidades indígenas; donde solo se les valora por sus artesanías y saberes medicinales ancestrales. Sin embargo, desde el enfoque de esta investigación, hemos dado cuenta de los vínculos cercanos que se han formado entre facilitadores de ayahuasca y maestros shipibos o huni kuin. Pero, al mismo tiempo, nos resulta

inquietante que los afiches que se usan para llamar a las sesiones de ayahuasca apelen a la imagen de un indígena estereotipado.

Por otra parte, concordamos parcialmente con Milanovitch (2021) en cuanto sostiene que los discursos para la venta y difusión de ayahuasca apelan a la ancestralidad del enteógeno. En nuestro caso, hemos encontrado que las narrativas que apelan a la ancestralidad no son enunciadas única y exclusivamente como una estrategia de marketing que tiene como objetivo la venta y el comercio vacío de la experiencia psicoactiva. Pues hemos dado cuenta que los facilitadores de ayahuasca están convencidos de las cualidades curativas, espirituales, rituales y transformadoras del enteógeno. Así que la narrativa que apela a la ancestralidad de la ayahuasca es una de tantas que se enuncian para la difusión genuina y comercial (al mismo tiempo) del enteógeno. Fuera de nuestra muestra, hemos visto que las experiencias místicas se presentan como un menú a la carta en algunos hoteles de Písaq.

Sobre el tema de la ayahuasca como parte de un conjunto de plantas de diversas tradiciones locales, concordamos en cierta medida con Molinié en Del Campo (2019) sobre cómo los *new agers* van combinando creativamente varias tradiciones locales en el marco global. Ya que durante el trabajo de campo hemos podido observar e identificar las diversas “mezclas” que realizan los centros de turismo místico entre elementos andinos, amazónicos, budistas, hinduistas o cristianas.

En cuanto a la tesis de Carpio (2016), nos parece importante el análisis del discurso crítico que realiza en los centros de sanación en Lima. Sin embargo, encontramos vacíos metodológicos que nos llevan a diferir con sus resultados. Tales como la falta de claridad en el desarrollo de su muestra, de cómo procedió en el trabajo de campo y cuál fue su cercanía con los sujetos sociales. Entendemos que la sociedad solo valora algunos saberes indígenas y que, incluso, se llega a mercantilizar con ellos; existiendo así fuertes relaciones de poder. Sin embargo, nosotros al abordar el fenómeno desde y con los sujetos sociales, no consideramos

que las prácticas en torno a las plantas maestras necesariamente se “descontextualicen” para los consumidores. No se trata de una estrategia maligna fríamente calculada; sino de un proceso en el que entran en juego las experiencias, vivencias y negociaciones de las personas que conforman el turismo místico: facilitadores, neochamanes, maestros curanderos de distintas tradiciones, centros de turismo místico e instituciones del Estado.

Con respecto a la construcción de narrativas sobre el territorio mistificado, estamos de acuerdo con Sarrazin (2011), Milanovitch (2021), Del Campo (2022) y Molinié (2019) cuando se apunta que las personas buscan un espacio que les permita conectar con la naturaleza. Y, alineando lo anterior con Fatule (2014), son las personas y los eventos históricos los que van configurando el paisaje. En el caso de Písaq, las personas inmersas y ajenas al turismo místico le han asignado categorías como energético, espiritual, místico o sagrado. Con respecto al estudio de Flores y Oviedo (2017) hemos llegado a una conclusión similar con escenarios diferentes. Los autores señalan que el territorio de San Marcos se turistifica sin contar con zonas arqueológicas ni rezagos de algún pasado “milenario”. Mientras que Písaq cuenta con todo un circuito arqueológico heredado por el imperio incaico. Sin embargo, en la actualidad, la Municipalidad de Písaq no promociona ese tipo de actividades y no se puede hablar de una presentación institucional del distrito como un lugar en el que se puede tomar ayahuasca u otras plantas maestras.

Ahora, como primer objetivo secundario nos hemos propuesto describir la difusión de las narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca en los centros de turismo místico en el distrito de Písaq. En este caso hemos encontrado que las narrativas se difunden en medios digitales y que estos llegan a crear un imaginario sobre lo que significa la ayahuasca. Dichos imaginarios se centran en la búsqueda de sanación y del sentido de la vida; pero también en la búsqueda de la ayahuasca para experimentar sus efectos psicoactivos y la seguridad que brinda

su condición de patrimonio a los turistas mayoritariamente extranjeros. Asimismo, afirmamos que las narrativas nutren a los imaginarios y viceversa.

Coincidimos parcialmente con Tutor (2015), Flores y Oviedo (2017) y Alvarado-Sizzo et al. (2020) cuando apuntan que las ideas anteriormente generadas sobre un espacio llevan a la generación de un imaginario. En el caso del turismo místico en Písaq, las personas que van en búsqueda de ayahuasca han leído en Internet o han conversado con sus allegados sobre las propiedades curativas de la planta. Pero también de los efectos psicoactivos que este tiene. La manera en cómo se muestran las narrativas, canciones, fotografías, afiches tienen un impacto significativo en el imaginario global sobre la ayahuasca. Por otra parte, nos resulta interesante lo que señala Fernández (2021) sobre la ambigüedad con la que se presenta a los indígenas en el marco del turismo místico. Pues, la muestra anuncia a sus maestros con familiaridad, pero al mismo tiempo son referentes de autenticidad y exotismo en el imaginario generado.

Expresamos un gran desacuerdo con respecto a los aportes de Pílares (2017), pues, en términos de Maluf (1996), pareciera que “existe más preocupación por la religión que por lo religioso” (p. 498 – traducción propia). Todo fenómeno social contiene y expresa heterogeneidades. Bajo esa lógica, no se puede afirmar tan tajantemente que todas las personas inmersas en el turismo místico tienen el objetivo de lucrar y “desvirtuar” la “verdadera” espiritualidad. No compartimos la idea de “preservar” y hacer “intangibles” la espiritualidad de los pueblos andinos o amazónicos. Pues esto significaría retenerlos en el tiempo y estaríamos volviendo a caer en una esencialización de lo indígena. Es cierto que desde el turismo místico se realizan modificaciones hacia categorías y eventos históricamente estudiados, como lo señalan Galinier y Molinié (2013). Con más razón debemos acercarnos a estudiar estos fenómenos para ayudar a la construcción de medidas responsables con las personas y el medio ambiente. Y no solo criticar desde afuera.

Tampoco compartimos su entendimiento sobre el turismo místico con dos objetivos: la recreación y la obtención de ingresos económicos. Como se puede leer en el desarrollo de los resultados (capítulo 3, 4 y 5), los motivos que impulsan a las personas a ser parte del mundo místico o a viajar emprendiendo una búsqueda espiritual suelen ir más allá de una simple distracción recreativa.

Por último, en nuestro segundo objetivo secundario nos hemos propuesto describir las percepciones que tienen los facilitadores sobre la ayahuasca. Así, a partir del relato de experiencias significativas con el enteógeno y de la descripción subjetiva que cada facilitador ha hecho sobre la planta, hemos encontrado que los interlocutores que conforman los centros de turismo místico perciben a la ayahuasca como un ser no humano con agencia, personalidad, capacidad de comunicación y transmisión de enseñanzas.

Coincidimos con Benzon (2003), Martini (2012) y Kavenská y Simonová (2015) cuando señalan que la ayahuasca es percibida por los que la ingieren como una maestra que tiene y comparte conocimientos. Asimismo, hemos encontrado similitudes con los aportes de Kavenská y Simonová (2015) en cuanto señalan que las narrativas sobre ayahuasca desde los sujetos sociales dan cuenta de sus cualidades curativas y que pueden contribuir al autoconocimiento y la transformación de vínculos con el entorno social y ambiental.

Diferimos con Martini (2012) sobre las visiones que trae la ayahuasca. Pues la autora señala que las visiones presentan elementos de la Amazonía porque de ahí proviene la planta. Sin embargo, nosotras hemos encontrado que las personas pueden tener visiones de elementos de cualquier espacio geográfico o tradición religiosa.

## CONCLUSIONES

1. El objetivo general de esta investigación era identificar el proceso de construcción de narrativas para el uso de ayahuasca desde los sujetos sociales en los centros de turismo místico. A partir de ello, podemos afirmar que la construcción de narrativas sobre el enteógeno, en constante interrelación con los imaginarios sociales, pasa por un proceso multifacético. Este surge de las experiencias de vida previas y actuales de los interlocutores. Y no necesariamente como algunos autores venían planteando: como una estrategia premeditada de marketing para generar ingresos económicos. Asimismo, el proceso de construcción de narrativas desde los facilitadores muestra la capacidad dinámica y creadora que caracteriza a todo grupo humano. Pues, insertos en el movimiento *new age*, los sujetos sociales conjugan las narrativas de ayahuasca con saberes académicos, saberes tradicionales andino-amazónicos, filosofías orientales, mitos y terapias alternativas.
2. El primer objetivo específico de esta investigación era describir la difusión de las narrativas e imaginarios para el uso de ayahuasca en los centros de turismo místico en el distrito de Písaq. Por lo cual, concluimos que existe una relación de interacción recíproca importante entre narrativas e imaginarios. Y sobre ello, hemos identificado cuatro imaginarios principales sobre el uso de ayahuasca. Estos surgen a partir de la interacción entre facilitadores, maestros y turistas. Sostenemos que la performance de estos actores sociales está presente en su cotidianidad –dinámica, creadora y cambiante–, y a partir de su quehacer del día a día, se pueden rastrear las narrativas e imaginarios –también cambiantes y creativos–, que pueden llegar a influir en la comprensión que se tiene sobre la ayahuasca y su uso en ceremonias.
3. El segundo objetivo específico era describir las percepciones que tienen los facilitadores sobre la ayahuasca. En ese sentido, hemos concluido que los sujetos sociales perciben a este enteógeno como un ser no humano, con capacidad de acción, toma de decisión y transmisión

de conocimientos. En el contexto *new age* contemporáneo en Písaq, la ayahuasca es denominada frecuentemente como maestra; con menos frecuencia como abuela, madre y doctora. En suma, la ayahuasca tiene mucho significado para la muestra de esta investigación, quienes afirman entablar relaciones sociales con la planta y otros seres de la naturaleza.

Consideramos que las narrativas, imaginarios y percepciones presentadas en este estudio pueden contribuir al entendimiento que se tiene sobre el funcionamiento del turismo místico, de los mecanismos con los que opera y de las subjetividades de las personas que difunden su uso en los centros de turismo místico.

## RECOMENDACIONES

1. Consideramos que es necesario realizar estudios interdisciplinarios, donde cooperen la antropología, sociología, psicología y medicina. Esto con la finalidad de un abordaje más profundo y holístico sobre el uso de la ayahuasca en el contexto *new age*. Además, desde un aspecto metodológico, los horizontes de este tema de investigación podrían ampliarse. Tornándose en un estudio con enfoque mixto y considerando otras técnicas de recolección y procesamiento de datos. También se podría abarcar una muestra más numerosa para obtener resultados con sustento estadístico.
2. A partir del desarrollo de esta tesis hemos podido identificar la apertura hacia nuevos temas de investigación antropológica, tales como la relación entre los piseños locales y los extranjeros locales en el contexto del turismo místico; el proceso de gentrificación del territorio piseño; la percepción de los piseños sobre la gentrificación de su territorio; y el género en las sesiones de plantas maestras y terapias holísticas en el contexto *new age*.
3. A partir de los datos obtenidos en esta investigación, sugerimos a la Municipalidad Distrital de Pisac, y por extensión, a las municipalidades del Valle Sagrado de los Inkas, prestar más atención a las actividades del turismo místico. Considerando la regulación no criminalizante de los centros de turismo místico.
4. Recomendamos que la Municipalidad de Písaq pueda realizar charlas y folletos para la concientización y divulgación a la población en general sobre el uso ancestral de ayahuasca; pero también de su uso en el contexto *new age*. Esto en colaboración con antropólogas/os, maestros de ayahuasca shipibos y huni kuin, neochamanes y facilitadores.
5. Sugerimos a los centros de turismo místico que sirven ayahuasca, establecer vínculos con la posta médica de Písaq. A partir de este vínculo se puede contribuir a la prevención de accidentes que derivan de prácticas inadecuadas con plantas, llegando a salvaguardar la integridad de extranjeros y nacionales que van en búsqueda de ayahuasca.



## 8. Bibliografía

- Alcantarilla, L., García-Alcarria, E., y Almonacid, C. (2022). Episodios psicóticos inducidos por ayahuasca: revisión sistemática a partir de un caso. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 85(3), 224–234. <https://doi.org/10.20453/rnp.v85i3.4331>
- Alvarado-Sizzo, I., López, Á., y Zamora, F. (2020). La imagen y la representación en el turismo de la posmodernidad. In *Los imaginarios sociales y el turismo: conceptos y aplicaciones* (Issue March 2021, pp. 91–107). Santi Ediciones.  
[https://www.researchgate.net/publication/350499864\\_La\\_imagen\\_y\\_la\\_representacion\\_en\\_el\\_turismo\\_de\\_la\\_posmodernidad](https://www.researchgate.net/publication/350499864_La_imagen_y_la_representacion_en_el_turismo_de_la_posmodernidad)
- Angles, V. (2001). *Pisac y el Valle Sagrado de los Incas. Pisac and the Sacred Valley of the Incas*.
- Barfield, T. (2001). Diccionario de antropología. In *Bellaterra*.
- Bauer, B. y Covey, R. (2002). Processes of State Formation in the Inca Heartland (Cuzco, Peru). *American Anthropologist*, 104(3), 846–864.  
<https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.846>
- Behar, D. S. (2010). Introducción a la Metodología de la Investigación. In *Shalom* (Vol. 1, Issues 978-959-212-783-7). <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Belaunde, L. E. (2008). *El recuerdo de Luna Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).  
<https://doi.org/https://orcid.org/0000-0001-8654-9683>
- Belaunde, L. E. (2009). *Kené: arte, ciencia y tradición en diseño* (Primera ed). Instituto Nacional de Cultura.
- Belaunde, L. E. (2012). Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del kené shipibo-konibo y de la ayahuasca en el Perú. *Mundo Amazónico*, 3, 123–146.  
<https://doi.org/10.5113/ma.3.28715>

- Bellota, M., Díaz, C. (2015). *Grado de innovación de la cerámica piseña y su relación con el desarrollo de la actividad artesanal turística del centro poblado de Pisac* [Tesis de pregrado, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco].  
<http://repositorio.unsaac.edu.pe/bitstream/handle/UNSAAC/125/253T20150031.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Bensho, C., Favaron, P. (2023). *Non Onan Shinan. Los mundos medicinales y la sabiduría de una familia shipibo-konibo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Benzon, W. (2003). *The antipodes of the mind : charting the phenomenology of the Ayahuasca experience*. Oxford University Press.
- Bianciotti, M. C., Ortecho, M. (2013). La noción de performance y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo. *Tabula Rasa*, 19(19), 119–137. <https://doi.org/10.25058/20112742.157>
- Brabec de Mori, B. (2012). Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon. In B. Caiuby Labate y ungaberle Henrik (Eds.), *The Internationalization of Ayahuasca* (Vol. 27, Issue 3, pp. 524–526). Lit. <https://doi.org/10.1080/13537903.2012.722324>
- Brescia, C., y Favaron, P. (2018). *Ayawaska , los mundos invisibles y la fuerza ancestral - Una Entrevista con Pedro Favaron*.  
[https://www.academia.edu/36811572/Ayawaska\\_los\\_mundos\\_invisibles\\_y\\_la\\_fuerza\\_ancestral\\_Una\\_Entrevista\\_con\\_Pedro\\_Favaron](https://www.academia.edu/36811572/Ayawaska_los_mundos_invisibles_y_la_fuerza_ancestral_Una_Entrevista_con_Pedro_Favaron)
- Calvo, R. (2001). Antropología Del Turismo. In *III Congreso Nacional de Investigación en Antropología del Perú*. [www.eumed.net/libros/2007c/325/](http://www.eumed.net/libros/2007c/325/)
- Campos, G., y Lule, N. (2012). La observación, un método para el estudio de la realidad. *Xihmai*, 13, 45–60.

- Carpio, J. (2016). La “espiritualidad indígena” como mercancía en Lima contemporánea: un estudio de la producción y representación del “saber indígena” por la clase media limeña. [Pontificia Universidad Católica del Perú]. In *Tesis para optar el título de Magister*. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/7878>
- Castillo, C., y Reyes, B. (2015). *Guía Metodológica de Proyectos de Investigación social*. Universidad Estatal Península de Santa Elena.
- De la Torre, R. (2016). Debates en torno a la interacción entre new age y las culturas latinoamericanas. In R. De la Torre, C. Guitérrez, y N. Juárez (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (Issue June, pp. 14–42). Ave Editorial.
- De Sousa Santos, B. (2018). Introducción a las Epistemologías del Sur. In *Epistemologías del sur* (pp. 25–63). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Del Campo, A. (2019). El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los andes ecuatorianos. *Latin American Research Review*, 54(1), 89–102.  
<https://doi.org/10.25222/larr.151>
- Diretur. (n.d.). *Plan Q ' Ente : Versión Concertada. Plan Estratégico Regional De Turismo*.
- Escobar, G. (2015). Las propiedades farmacocinéticas del ayahuasca. *LIBERABIT. Revista Peruana de Psicología*, 1729–4827.  
[http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1729-48272015000200013](http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1729-48272015000200013)
- Fatule, J. (2014). *Paisaje cultural, identidades locales y turismo en el Valle Sagrado de los Incas: El caso de la ciudad de Pisac* (Vol. 53, Issue 9) [Tesis de pregrado - Pontificia Universidad Católica del Perú].  
<https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/6669>
- Favaron, P. (2017). *Las visiones y los mundos, Sendas Visionarias de la Amazonía Occidental*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

- Fernandez, A. (2021). Ayahuasca: Imaginación global y efectos locales. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 23, 28. <https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15093>
- Flores, F., y Oviedo, M. (2017). Imaginarios turísticos, construcción de atractivos y new age. El caso de San Marcos Sierras (Argentina). *Estudios y Perspectivas En Turismo*, 26(2), 493–508.
- Flores, J. (2014). Buscando los espíritus del Ande: Turismo místico en el Qosqo. In *Lecturas seleccionadas del Dr. Jorge Flores Ochoa* (Primera ed). Unsaac.
- Fuller, N. (2015). El debate sobre la autenticidad en la antropología del turismo. *Antropología Experimental*, 15. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i15.2378>
- Galinier, J., y Molinié, A. (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio* (1era edici). Abya Yala.
- Gallego, O. (2007). Yagé, cognición y funciones ejecutivas. *Cultura Y Droga*, 12((14)), 13–26. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/culturaydroga/article/view/5478>
- Gamboa, M. (2016). Turismo místico y turismo religioso. Las diferencias conceptuales desde una mirada antropológica de la subjetividad. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, 1(1), 25–38.  
[http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2393-68862016000100004&lang=es](http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2393-68862016000100004&lang=es)
- Glockner, Julio. (2012). Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e inmanencia en el uso de enteógenos. *Cuicuilco*, 19(53), 283-300.  
[https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-16592012000100013](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592012000100013)
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. (2004). El salvaje metropolitano, reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. In *Journal of Chemical Information and Modeling* (Vol. 53, Issue 9).

Editorial Piados.

Hernandez, R., Fernández, C., y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación* (Sexta edic). McGraw Hill.

Hobsbawm, E. (2002). *La Invención de la tradición* (T. Ranger (ed.)). Crítica Bareclo.

INC. (2008). *Resolución Directoral Nacional N° 836/Inc.*

[http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/47\\_1.pdf?8991634](http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/47_1.pdf?8991634)

INDECI. (n.d.). *Estudio: mapa de peligros de la ciudad de pisaq.*

INEI. (2018a). Cusco. Resultados Definitivos. Tomo I. In *Censos económicos.*

[http://www.inr.pt/uploads/docs/recursos/2013/20Censos2011\\_res\\_definitivos.pdf](http://www.inr.pt/uploads/docs/recursos/2013/20Censos2011_res_definitivos.pdf)

INEI. (2018b). Cusco. Resultados Definitivos. Tomo III. In *Instituto Nacional de Estadística e Informática* (Vol. 26).

[http://www.inr.pt/uploads/docs/recursos/2013/20Censos2011\\_res\\_definitivos.pdf](http://www.inr.pt/uploads/docs/recursos/2013/20Censos2011_res_definitivos.pdf)

Kavenská, V., y Simonová, H. (2015). Ayahuasca Tourism: Participants in Shamanic Rituals and their Personality Styles, Motivation, Benefits and Risks. *Journal of Psychoactive Drugs*, 47(5), 351–359. <https://doi.org/10.1080/02791072.2015.1094590>

Mabit, J. (2015). Medicinas amazónicas y tratamiento de las adicciones . *Takiwasi*, 1–22.

Maluf, S. W. (1996). *Les enfants du Verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil.* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Anthropologie Social et Ethnologie.

Maluf, S. W. (1999). Antropologia, narrativas e a busca de sentido. *Horizontes Antropológicos*, 5(12), 69–82. <https://doi.org/10.1590/s0104-71831999000300005>

Martínez, G., Nari-Nua, y Pellizzaro, S. (2009). *Mitos shuar.* (E. Abya-Yala (ed.); Tomo II Sh). Unión Latina. <https://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/862>

Martini, A. (2012). *Ayahuasca e conhecimentos indígenas.* VI Simpósio Linguagens e Identidades na/da Amazônia Sul-Occidental.

- [www.neip.info/html/objects/\\_downloadblob.php?cod\\_blob=1408](http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=1408),
- Méndez, C. (2011). De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). *Histórica*, 35(1), 53–102. <https://doi.org/10.18800/historica.201101.002>
- Merlo, V. (2007). *La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica* (p. 497). <http://fama.us.es/record>
- Milanovitch, V. (2021). *Ruta Madre. Tras el circuito y materialidad de la Ayahuasca en Iquitos* [Pontificia Universidad Católica del Perú]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/20639>
- MINCUL. (n.d.). *Yo cuido mi patrimonio. Cartilla informativa. Marco normativo que protege el patrimonio cultural de la Nación.*
- Moyano, R. (2012). *La Cosmovisión Andina en la Comunidad de Amaru: Una Investigación Sobre la Condición de la Filosofía Andina a Partir de la Presencia de Sectas Religiosas y el Turismo.* [https://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection/1423%0AThis](https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1423%0AThis)
- Muñoz, C. (2011). *Cómo elaborar y asesorar una investigación de tesis* (Segunda ed). PEARSON EDUCACIÓN.
- Ñaupas, H., Mejía, E., Novoa, E., y Villagómez, A. (2014). *Metodología de la investigación cuantitativa - cualitativa y redacción de la investigación* (Cuarta edi). Ediciones de la U. <http://librodigital.sangregorio.edu.ec/librosusgp/B0028.pdf>
- Pilares, R. (2017). *Turismo místico, parodia o trascendencia* (RCQ Editor). RCQ Editorial.
- Richardson, G., y Gagné, K. (2020). *Ayahuasca Use Throughout Time: A Literature Review.* <http://hdl.handle.net/10214/17902>
- Salas Carreño, G. (2003). Curanderos, peregrinos y turistas. Procesos interculturales en la sociedad cusqueña contemporánea. *Anthropologica*, 21(21), 145–171. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.200301.008>
- Salas, G. (2019). Lugares parientes : Comida, cohabitación y mundos andinos. In *Journal of*

- Materials Processing Technology* (Vol. 1, Issue 1). Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://doi.org/10.18800/9786123174545>
- Sancho, A., Buhalis, D., Gallego, J., Mata, J., Navarro, S., Osorio, E., Pedro, A., Ramos, S., y Ruiz, P. (s.f.). Introducción al Turismo. *OMT Organización Mundial Del Turismo*.
- Sarrazin, J. (2011). Transnacionalización de la espiritualidad indígena y turismo místico. *IV Congreso de La Red Internacional de Migración y Desarrollo*, 12.
- Schechner, R. (2013). *Performance studies: An introduction* (S. Brady (ed.); Third Edit). Companion Website.
- Schultes, R. E., Hofmann, A., y Rälsch, C. (2000). Plantas de los dioses. *Fondo de Cultura Económica*.
- Scott, J. (1998). *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.
- Torres, V. (2020). Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de La Universidad Iberoamericana*, XV(29), 135–179.  
<https://www.redalyc.org/journal/2110/211062850029/html/>
- Tumi, R. (2022). *Práctica ritual del veneno de sapo acate en la comunidad nativa matsés Buenas Lomas Antigua 2021*. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana.
- Turner, V. (1985). La antropología del performance. In *On the Edge of the Bush Anthropology as Experience* (pp. 103–144).
- Tutor, A. (2015). La creación del imaginario. Un ejemplo: Formentera 1. *Treballs de La Societat Catalana de Geografia*, 2190, 99–122. <https://doi.org/10.2436/20.3002.01.80>
- Ulloa, A. (2004). La construcción del nativo ecológico. *Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH*, 61, 364.  
<http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n61/n61a15.pdf>

- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O o Que Nos Faz Pensar*, 18, 225–254. [papers2://publication/uuid/D66A8DE4-6792-455F-BACA-EED8C1B22A65](https://papers2://publication/uuid/D66A8DE4-6792-455F-BACA-EED8C1B22A65)
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar; introducción al perspectivismo amerindio*. Azougue Editorial.
- Wagner, R. (2019). *La invención de la cultura* (P. Pitarch (ed.)). nola editores.
- White, S. F. (2001). Las narrativas chamánicas del ayahuasca y la producción de la literatura neo-indigenista. *Latin American Studies Association*, 53(9), 21.



## 9. Anexos

### Anexo 1: Guía de observación

#### GUÍA DE OBSERVACIÓN

**Lugar:**

**Hora:**

#### OBSERVACIÓN 1.

- **Objetivo:** Describir los centros de turismo místico.

##### 1. Exterior del centro de turismo místico

- Aspecto de la fachada del centro de turismo místico
- Elementos que están a la venta
- Elementos que decoran la fachada del centro de turismo místico
- Avisos o anuncios de rituales que estén pegados en la fachada

##### 2. Interior del centro de turismo místico

- Aspecto del interior del centro de turismo místico
- Elementos de decoración del centro de turismo místico
- Elementos y artículos que se venden en el centro de turismo místico

#### OBSERVACIÓN 2

- **Objetivo:** Describir a los actores sociales. Caracterizar la vestimenta y ornamentos que utilicen los actores sociales, es decir, los facilitadores de ayahuasca.
- Vestimenta y corporeidad de los vendedores y chamanes de los centros de turismo místico

## **Anexo 2: Guía de entrevista semiestructurada para facilitadores de ayahuasca**

### **GUÍA DE ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA**

**Unidad de análisis:** Facilitadores de ayahuasca

**Nombre del centro de turismo místico:**

**Nombre del entrevistado/seudónimo:**

**Edad (aproximada):**

**Nacionalidad:**

**Fecha:**

#### **Categoría: Construcción de narrativas**

Subcategoría: Saberes otros

1. ¿Cómo llegó el ayahuasca a tu vida?
2. ¿Qué aspectos del ayahuasca resultan atractivos para los turistas?

Subcategoría: Escape de la modernidad

1. ¿Qué crees que buscan las personas extranjeras cuando vienen a tomar ayahuasca? ¿por qué?
2. ¿Por qué consideras que los extranjeros consumen ayahuasca?

Subcategoría: Sanación personal y espiritual

1. ¿Has tomado ayahuasca?
2. ¿Cómo describirías tu experiencia con ayahuasca? ¿Consideras que el ayahuasca contiene propiedades curativas y sanadoras? ¿Por qué?
3. ¿Qué cambió en ti luego de tomar ayahuasca?
4. ¿Has escuchado historias de sanación por parte de los turistas con ayahuasca? ¿Podrías contarme?

Subcategoría: Invención de la tradición

1. ¿Desde cuándo Písaq es considerado como místico? ¿Por qué?
2. ¿Cómo fue que abriste tu centro?
3. ¿Cómo llegó la planta del ayahuasca a Písaq?

Subcategoría: Ancestralidad

1. ¿Por qué se dice que el ayahuasca es una planta ancestral?
2. ¿Qué aspecto de la historia del ayahuasca llaman más la atención de los turistas?

#### **Categoría: Imaginarios turísticos**

Subcategoría: Búsqueda de la autenticidad

1. ¿Piensas que los saberes que se tienen sobre ayahuasca son auténticos y tradicionales? ¿Por qué?
2. ¿Quiénes acuden más a su tienda para buscar ayahuasca, locales o extranjeros? ¿Por qué crees?
3. ¿Cómo es una ceremonia de ayahuasca tradicional? ¿Cómo la hacen ustedes? ¿Has notado cambios? ¿Cuáles?

Subcategoría: Mistificación del territorio

1. ¿Qué hace que Písaq sea un territorio místico?
2. ¿Cómo crees que perciben los piseños este tipo de espacio?

Subcategoría: Uso de medios digitales

1. ¿En qué medios digitales se publican los rituales de ayahuasca que se harán en Písaq?  
¿Por qué usas estos medios digitales?
2. ¿Qué imágenes y palabras se suelen poner en las publicaciones para invitar a la ceremonia de ayahuasca? ¿Cuál es la razón de cada elemento en el afiche?

Subcategoría: Experiencias previas de los actores sociales

1. ¿Con qué ideas previas sobre ayahuasca vienen los turistas a Písaq?
2. ¿Tienes amigos que hayan tomado ayahuasca? ¿Qué ideas tenían ellos antes de tomar ayahuasca?

Subcategoría: Factor estereotípico

1. ¿Por qué se ponen rostros de personas andinas y amazónicas en los afiches para promocionar las ceremonias de ayahuasca?

Subcategoría: Performance

1. ¿Qué representa (indumentaria, decoración, accesorios)?

**Cierre:** Hemos terminado la entrevista. ¿Hay algo más que quieras agregar?

### **Anexo 3: Guía de entrevista en profundidad para facilitadores de ayahuasca**

#### **GUÍA DE ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD**

**Unidad de análisis:** Facilitadores de ayahuasca

**Nombre del centro de turismo místico:**

**Nombre del entrevistado/seudónimo:**

**Edad (aproximada):**

**Nacionalidad:**

**Fecha:**

**Categoría: Percepción de ayahuasca desde los actores sociales**

Subcategoría: Autoconocimiento

1. En la anterior entrevista me comentaste cómo llegó el ayahuasca a tu vida, ¿podrías contarme más sobre X aspecto?
2. ¿Has podido conocerte a ti mismo con el ayahuasca? ¿Qué significa conocerte a ti mismo?

Subcategoría: Conexión con la naturaleza

1. ¿Ha cambiado tu relación con la Pachamama después de haber tomado Ayahuasca?
2. ¿Ha tenido alguna experiencia relevante con la Pachamama y el ayahuasca?

Subcategoría: Perspectivismo

1. ¿Qué es para ti el ayahuasca?
2. ¿Qué significa ser una planta maestra?
3. ¿Cómo son las visiones con ayahuasca? ¿Qué te enseñaron esas visiones?
4. ¿Qué tipo de experiencias son las que más destacan los turistas sobre el ayahuasca?

**Cierre:** Hemos terminado la entrevista y te agradezco mucho por compartir todo esto conmigo. ¿Hay algo más que quieras agregar?

## **Anexo 4: Guía de entrevista semiestructurada para interlocutores secundarios**

### **GUÍA DE ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA**

**Nombre del entrevistado/seudónimo:**

**Edad (aproximada):**

**Nacionalidad:**

**Fecha:**

#### **Categoría: Construcción de narrativas**

1. Cuénteme sobre la historia del turismo en Písaq
2. Cuénteme cómo empezó el turismo místico en Písaq
2. ¿Písaq es considerado como místico? ¿Por qué?
3. ¿Desde cuándo Písaq es considerado como místico?
4. Cuénteme cómo llegó la tradición de tomar ayahuasca a Písaq?

#### **Categoría: Imaginarios turísticos**

1. ¿Qué cree que buscan las personas extranjeras cuando vienen a tomar plantas como ayahuasca?
2. ¿Qué aspectos del ayahuasca resultan atractivos para los turistas?

**Cierre:** Hemos terminado la entrevista. ¿Hay algo más que quieras agregar?

## **Anexo 5: Descripción de una ceremonia *new age* de ayahuasca**

La ceremonia dirigida por los maestros shipibos se realizó en colaboración con uno de los facilitadores. Los maestros llegaron al centro de turismo místico, se vistieron con sus cushmas, coronas, collares y pulseras; mientras que sus respectivas esposas acomodaban en el piso las artesanías que ellas mismas hacían.

D.V. y yo empezamos a acomodar el cuarto para la llegada de los participantes. Pusimos tres cojines gruesos, frazadas, papel higiénico y baldes para cada participante. D.V. puso música que combinaba instrumentos andinos con letras que hacían alusión a la Pachamama y a la energía. Durante ese lapso de tiempo, los maestros estaban sentados en el patio; uno de ellos –el mayor– estaba observando la casa, el cielo y las montañas, y el otro estaba revisando su *Facebook*.

Con el pasar de las horas, llegaron las personas que participarían en la sesión de ayahuasca –todos extranjeros–. Eran cinco en total. Entramos en el cuarto y nos acomodamos en cada uno de los cojines. Mientras conversaba con el maestro Javier y el maestro Tsoma, D.V. venía ofreciendo diferentes elementos a los maestros. Primero trajo una kalimba (instrumento musical) y les dijo “pueden usar este instrumento en la ceremonia”, el maestro Javier miró la kalimba con una desaprobación sutil, luego volvió la mirada hacia D.V., le sonrió ligeramente, recibió la kalimba y no dijo nada. Uso la kalimba por un rato y la puso en un costado. Después de unos minutos, el facilitador volvió con una pluma de cóndor con la misma intención “también pueden usar esta pluma, maestro”. El maestro Javier recibió la pluma, la miró con atención, respondió “no creo”, y la dejó en el mismo sitio donde dejó la kalimba. Luego, el maestro Javier empezó a contarnos que estaba empezando a enfermar de la vista, pues tenía que desvelarse muchas noches por su trabajo: servir ayahuasca. A lo que D.V. lo miró con mucha compasión, salió del cuarto y volvió con una especie de semillas rojas. “Debes comer esto, maestro, es de mi esposa L., ella lo trajo de China y es muy bueno para los ojos”. Ambos maestros recibieron las semillas y comieron un poco.

Cuando llegaron las ocho de la noche, la ceremonia empezó. Los maestros estaban sentados al frente de todos y empezaron a icarar al tabaco en una pipa. No eran cantos vocales, eran más como silbidos y soplos. Hicieron eso durante cinco minutos, aproximadamente. Luego, fumaron el tabaco con mucha concentración e intensidad. El maestro Javier empezó a icarar la botella que contenía la bebida de ayahuasca, esta vez con cantos.

Cuando terminaron de pedir permiso; el maestro Javier, en un vaso muy pequeño hecho de la liana ayahuasca, empezó a servir el enteógeno. Sirvió uno por uno. Cada participante se

acercaba al maestro Javier, recibía el vaso y se lo tomaban muy rápido. Cuando el maestro me dirigió la mirada, como quién pregunta sin palabras “¿te sirvo?”, yo le dije que no, el maestro aceptó y respetó mi decisión: pero los demás empezaron a alientarme para que tome el brebaje.

Al respecto, yo había anticipado que no quería ni me sentía lista para ingerir ayahuasca. No había dietado y sentía –y aún siento– mucho respeto hacia dicha planta. Sin embargo, la insistencia de los demás participantes fue un poco abrumadora; temía estorbar la dinámica de la ceremonia; así que acepté. Me acerqué al maestro Javier, lo miré y le pedí que me sirviera muy poco. El maestro así lo hizo y me dio el vasito con las dos manos. Antes de ingerir la ayahuasca, pedí a la planta que no me hiciera efecto. Luego, volví a mi cojín. Finalmente, tomaron los maestros.

El facilitador apagó las luces, cubrió la ventana y todos se acostaron en sus cojines, se taparon con las frazadas y cerraron los ojos. A partir de las nueve de la noche, los maestros empezaron a acercarse a cada participante y procedieron a cantar ícaros a cada uno. Durante cuarenta minutos, aproximadamente, la habitación empezó a inundarse de ícaros y vómitos. Empecé a observar cómo cada persona, después de recibir su ícaro y después de haber vomitado; se acostaban en sus cojines cómodamente. Algunas personas reían como niños; otros salían al patio; y algunos se tapaban el cuerpo por completo con las frazadas.

Así transcurrió la noche, hasta aproximadamente, las cuatro de la mañana. A partir de esa hora, los maestros empezaron a soplar humo de tabaco en los cuerpos de los participantes. Los participantes iban “volviendo” al cuarto. El facilitador puso música relajante y empezó a repartir fruta.

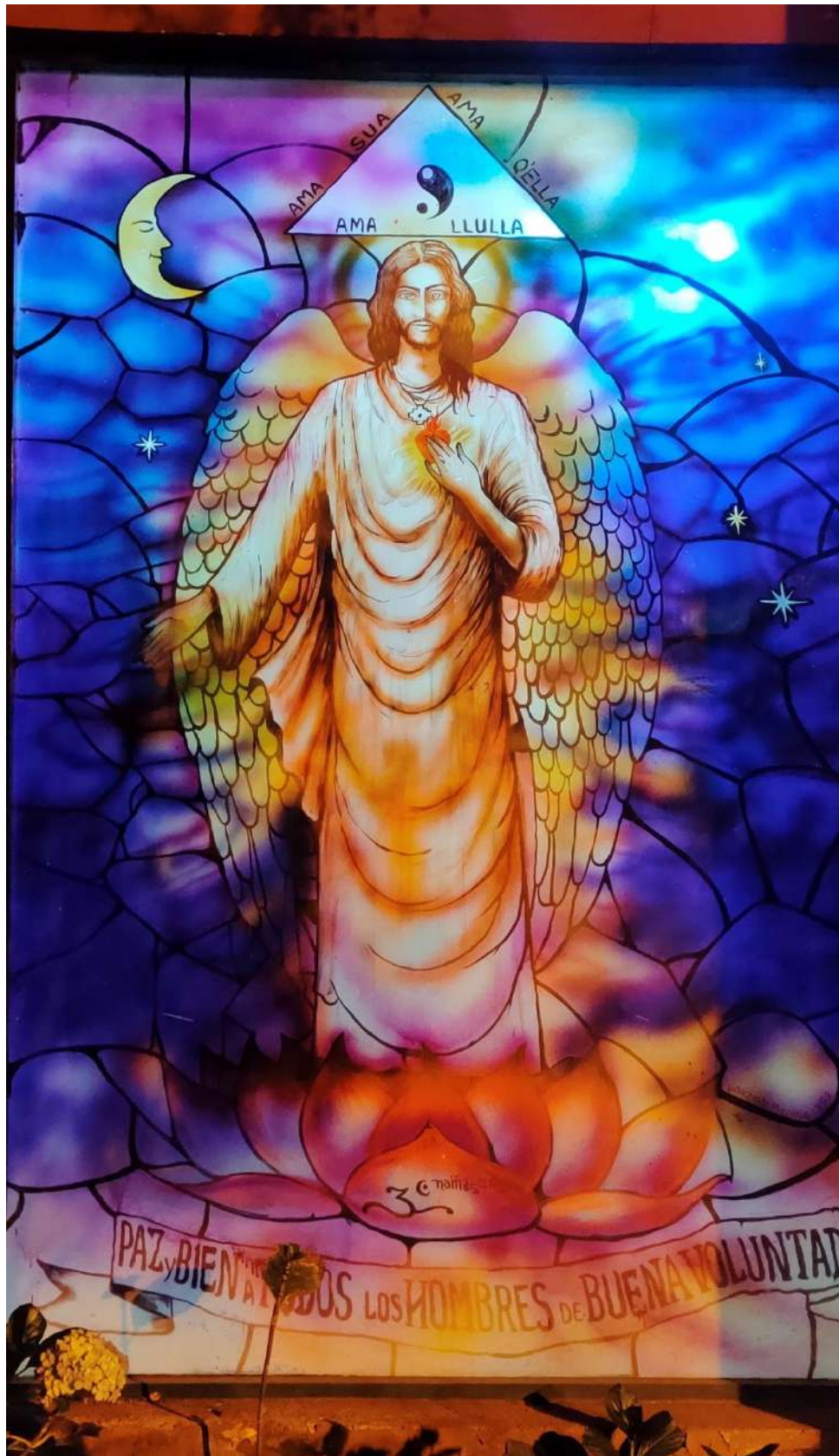


**Anexo 6. Registro fotográfico: Integración de saberes, tradiciones y espiritualidades**

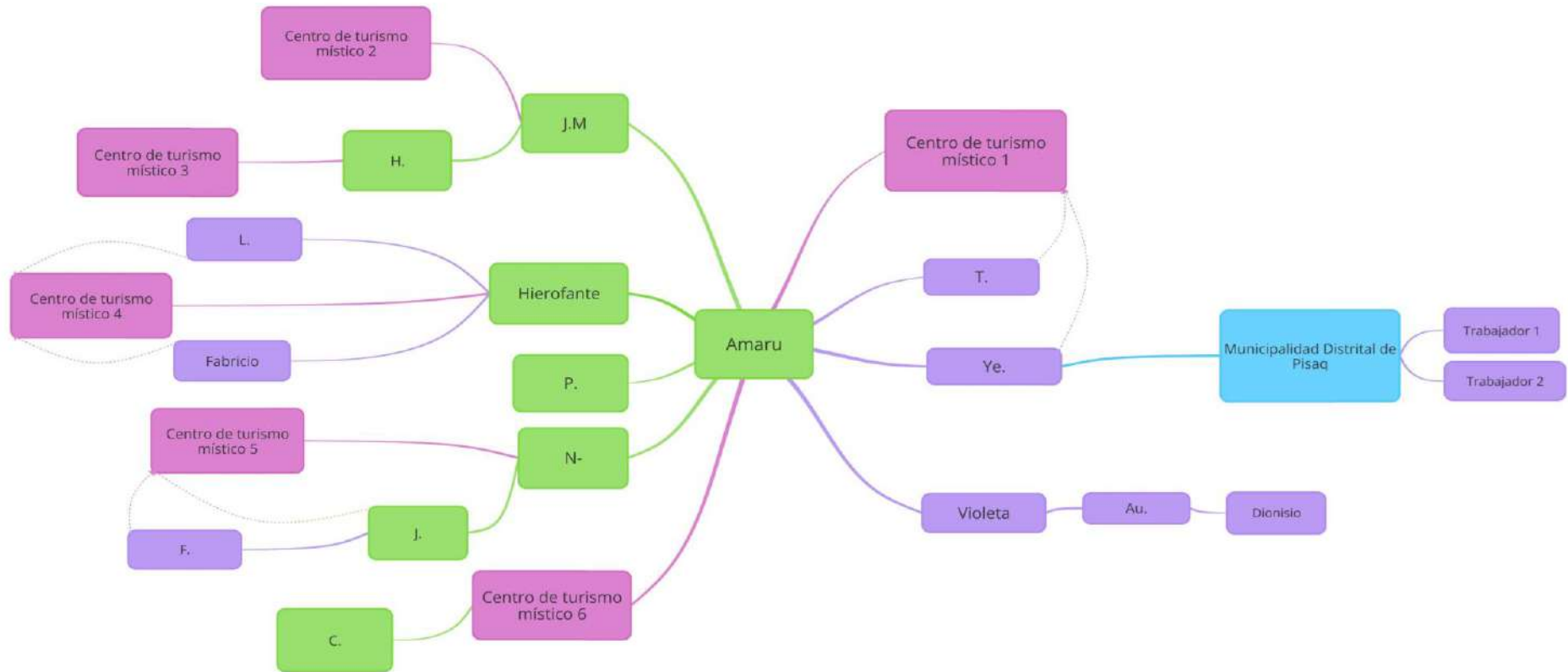




Anexo 7. Registro fotográfico: Písaq *new age*.



## Anexo 8: Mapa de actores



## Anexo 9: Leyenda del mapa de actores

<b>Leyenda</b>	
	Facilitadores
	Centros de turismo místico
	Informantes secundarios
	Instituciones del Estado

**Anexo 10: Devolución de resultados<sup>33</sup>**



---

<sup>33</sup> La devolución de resultados se hizo en forma de cuadernillo, el cual tiene un total de 11 páginas. Este fue entregado únicamente a los interlocutores.

## Anexo 11: Dictamen de tesis 1

Cusco 8 de enero de 2024

Dr.  
Francisco Medina Martínez  
Decano de la Facultad de Ciencias Sociales.  
UNSAAC

De mi mayor consideración

Me dirijo a Ud. en referencia a la Resolución N° D-3532-2023-EPA/FCS-UNSAAC; y en mi calidad de Dictaminante de la tesis titulada CONSTRUCCIÓN DE NARRATIVAS SOBRE AYAHUASCA DESDE LA INDUSTRIA DEL TURISMO MISTICO EN EL DISTRITO DE PISAAQ, 2023, presentada por la Bach. Gwendolyne Estela Belén Tarco Romero, de la Escuela Profesional de Antropología; y pongo en su conocimiento lo siguiente:

El trabajo en mención muestra una metodología clara, lo que indica que el proyecto ha sido desarrollado siguiendo una ruta correcta. Sin embargo, en el desenvolvimiento del tema existen algunos puntos que han podido ser explicados con mayor detalle, a pesar de tener un trabajo lleno de citas de los actores sociales involucrados en el tema. Es posible que en el proceso de sustentación, la bachiller pueda aclararlos.

Si bien es cierto se trata de un tema bastante delicado en cuanto a los usuarios de la medicina tradicional, en este caso la ayahuasca, se aprecia la ética que ha sido aplicada en este tipo de investigaciones.

Entiendo igualmente que los esquemas que usa para la información serán plenamente explicados, indicando los pasos para su elaboración, o en todo caso la fuente, que no figura en el ejemplar.

Tomando en cuenta lo manifestado, considero el trabajo de tesis APTO PARA SER DEFENDIDO EN ACTO PÚBLICO, (SMO)

Es todo cuanto informo a Ud. para los fines del caso.

Atentamente,

  
Dra. Delmia Valencia Blanco  
Primer Dictaminante





## Anexo 12: Dictamen de tesis 2

Cusco 3 de enero del 2024

**Dr. Francisco Medina Martínez**

**Decano de la Facultad de Ciencias Sociales**

**UNSAAC**

**ASUNTO: DICTAMEN DE TESIS**

Me dirijo a su despacho en referencia al asunto indicado. Por R N° D-3532-2023-EPC/FCS-UNSAAC, se me ha designado segundo dictaminante de la tesis intitulada CONSTRUCCIÓN DE NARRATIVAS SOBRE AYAHUASCA DESDE LA INDUSTRIA DEL TURISMO MISTICO EN EL DISTRITO DE PISAC, 2023" presentada por la Bach. En Antropología, Gwendolyne Estela Belén Tarco Romero.

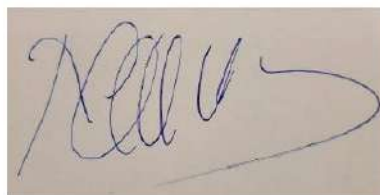
Al respecto, hago llegar opinión que no se ha acompañado de contrastación de turniting, debiendo completar la tesista. Sin embargo, este informe lo puede adjuntar antes de solicitar hora y fecha de sustentación, de manera precisa, siempre en cuando este informe no excede lo permitido.

Por lo expuesto, teniendo el aval de su asesor de la tesis concluida,

**opinamos, que la tesis puede ser sustentada.**

Haciendo la ocasión, para hacerle llegar las consideraciones de mi mayor estima, sin otro particular, quedo de Ud.

Atentamente



Rossano Calvo Calvo

**Anexo 13: Cronograma**

ACTIVIDAD	2023												2024
	Ene.	Feb.	Mar.	Abr.	May.	Jun.	Jul.	Agos.	Set.	Oct.	Nov.	Dic.	Ene.
Revisión de Bibliografía													
Inmersión al ámbito de estudio													
Diseño del proyecto													
Inscripción del plan de tesis													
Recopilación de datos, trabajo de campo y aplicación de instrumentos													
Análisis de datos													
Redacción y elaboración de los capítulos y conclusiones de la tesis													
Correcciones													
Revisión final													
Defensa de la tesis													

#### Anexo 14: Presupuesto

	<b>ÍTEM</b>	<b>CANTIDAD</b>	<b>VALOR</b>
1	Alimentación		S/. 400
2	Cuaderno de campo	2	S/. 5
3	Lapiceros	5	S/. 5
4	Pasajes ida y vuelta Písaq-Cusco por dos meses		S/. 300
5	Viáticos		S/. 300
6	Impresión de tesis	5	S/. 300
7	Otros gastos		S/. 200
	Total		S/. 1010