

CULTURA Y DROGA

cult.drog.	Manizales - Colombia	Año 23	No. 25	184 p.	enero-junio	2018	ISSN: 0122-8455 (Impreso) ISSN: 2590-7840 (En línea)
------------	----------------------	--------	--------	--------	-------------	------	---

**UNIVERSIDAD DE CALDAS
CULTURA Y DROGA**

ISSN: 0122-8455 (Impreso)

ISSN: 2590-7840 (En línea)

Fundada en 1993

Periodicidad semestral

Tiraje 300 ejemplares

Año 23 No. 25, 184 p.

enero-junio, 2018

Manizales - Colombia

Rector

Universidad de Caldas

Felipe César Londoño López

Vicerrector Académico

Orlando Londoño Betancourt

Vicerrectora de Investigaciones y Postgrados

Luisa Fernanda Giraldo Zuluaga

Vicerrectora Administrativa

Patricia Elena Cárdenas Atehortúa

Vicerrector de Proyección Universitaria

Andrés Felipe Betancourt López

Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales

Gabriel Gallego Montes

EDITOR

Manuel Ignacio Moreno Ospina

Sociólogo, M.Sc.

Universidad de Caldas

COMITÉ EDITORIAL

Xavier Andrade

Antropólogo, Ph.D.

FLACSO Ecuador

New School for Social Research

Constantino Manuel Torres

Arqueólogo, Ph.D.

Universidad de la Florida

Ana María Llamazares

Antropóloga, Ph.D.

Universidad Nacional de Tres de Febrero

Joaquín Muñoz de Mendoza

Antropólogo, Ph.D.

Fundación Eduard Seler

Jorge Eduardo Duque Parra

Neurociencia y Comportamiento, Ph.D.

Universidad de Caldas

CONSEJO DE REDACCIÓN

César Enrique Moreno Baptista

Antropólogo, Ph.D.

Universidad de Caldas

Ana Patricia Noguera de Echeverri

Filósofa, Ph.D.

Universidad Nacional de Colombia

Danilo Antón Giudice

Geógrafo, Ph.D.

Universidad de Montevideo

Josep María Ferigla González

Antropólogo, Ph.D.

Universidad de Barcelona

Jorge Ronderos Valderrama

Sociólogo, Ph.D.

Universidad de Sevilla

Jim A. Baum

Biologist, Ph.D.

Angeles Arboretum and hedonic Golden

Luis Miguel Alvarez

Ingeniero Agronómico

Universidad de Caldas

Beatriz Acevedo Holguín

Sistemas y Gerencia, Ph.D.

University of Hull

Manuel Villaescusa de los Hero

Psicólogo, M.Sc.

Societat d'Etnopsicología Aplicada i Studis Cognitius

COMITÉ TÉCNICO

Juan David Giraldo Márquez

Coordinador Comité Técnico

Raúl Andrés Jaramillo Echavarría

Corrección de estilo y Asistente editorial

Jose Fernando Jaramillo

Corrector de abstracts

Melissa María Zuluaga Hernández

Diagramación

Carlos Eduardo Tavera Pinzón

Soporte técnico

Ilustración portada:

Autor: Ricardo Moreno

Título: Elefante.

Técnica: Fotovidriograbado

Año: 2002

Editado por:

Universidad de Caldas

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Indexada en EBSCO

Acceso en línea:

<http://culturaydroga.ucaldas.edu.co>

VENTAS, SUSCRIPCIONES Y CANJES

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Universidad de Caldas - Sede Central

Calle 65 No 26 - 10

Apartado Aéreo: 275

Teléfonos: (+6) 8781500 ext. 12222-12442

E-mail: revistascientificas@ucaldas.edu.co

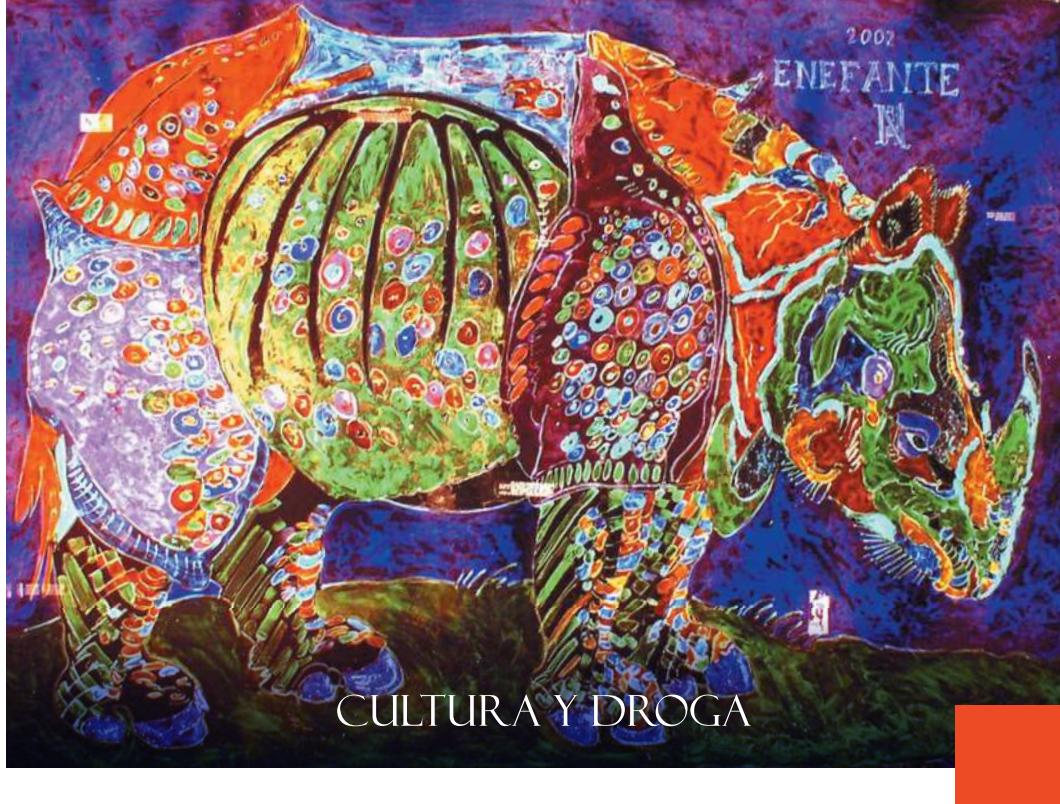
culturaydroga@ucaldas.edu.co

Manizales - Colombia

La responsabilidad de lo expresado en cada artículo es exclusiva del

autor y no expresa ni compromete la posición de la revista.

El contenido de esta publicación puede reproducirse citando la fuente.



CULTURA Y DROGA

Publicación semestral del Grupo de Investigación “Drogas y dinámicas sociales” de la Universidad de Caldas. Está adscrita a la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Caldas. Presenta artículos científicos e información de actualidad sobre investigación y desarrollo de conocimientos y experiencias referentes a las fuentes y aplicaciones culturales de enteógenos y otras sustancias psicoactivas. Acoge artículos de diversas disciplinas: sociales y humanas, naturales, médicas, artísticas, filosóficas, botánicas. Igualmente, conocimientos indígenas tradicionales. Se divulga por medio de canje y actividades académicas o de divulgación de la universidad.

cult.drog.	Manizales - Colombia	Año 23	No. 25	184 p.	enero-junio	2018	ISSN: 0122-8455 (Impreso) ISSN: 2590-7840 (En línea)
------------	----------------------	--------	--------	--------	-------------	------	---

CONTENIDO / CONTENT

EDITORIAL

EDITORIAL

*Jorge Ronderos-Valderrama
Manuel Ignacio Moreno-Ospina*

7

PRODUCCIÓN CIENTÍFICA E INTELECTUAL SCIENTIFIC AND INTELLECTUAL PRODUCTION

COCA ET AYAHUASCA, UNE MÊME DESTINÉE?

15

COCA ET AYAHUASCA, THE SAME DESTINY?

Jacques Mabit

EL CULTO A LA JUREMA EN LOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS

33

THE CULT TO THE JUREMA IN THE HISTORICAL DOCUMENTS

Giorgio Samorini

LA GUERRA POR EL MONOPOLIO DEL ALIVIO DEL DOLOR Y EL PRIVILEGIO DEL PLACER: LOS CARTELES DE LA COCAÍNA LEGAL

48

THE WAR FOR THE MONOPOLY OF PAIN RELIEF AND THE PRIVILEGE OF PLEASURE: THE CARTELS OF THE LEGAL COCAINE

Jorge Raúl Hurtado-Gumucio

ESTIGMA, SÍMBOLOS CORPORALES Y DISCRIMINACIÓN DE PERSONAS CONSUMIDORAS Y SUS FAMILIARES

67

STIGMA, BODY SYMBOLS AND DISCRIMINATION OF CONSUMER AND THEIR FAMILIES

Lorena Raquel Peréz-Floriano

PLANTAS SAGRADAS AMERINDIAS, PERSECUCIÓN Y RENACIMIENTO

85

SACRED NATIVE AMERICAN PLANTS, PERSECUTION AND RENAISSANCE

Luis Eduardo Luna-Porras

CHAMANISMO, ENTEÓGENOS Y ARTE CONTEMPORÁNEO

106

SHAMANISM, ENTHOGEN AND CONTEMPORARY ART

Hugo Fernando Tangarife-Puerta, Luis Alfonso Ceballos-Ceballos, Jorge Eliécer Rodríguez-Osorio

CALIDAD PERCIBIDA DEL PROGRAMA EDUCATIVO DE PREVENCIÓN DE ADICCIONES, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, MEDELLÍN

137

PERCEIVED QUALITY OF THE EDUCATIONAL PROGRAM FOR THE PREVENTION OF ADDICTIONS, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, MEDELLÍN

Eliana María Hernández-Ramírez, Isabel Cristina Orozco-Giraldo, Isabel Cristina Posada-Zapata

cult.drog.	Manizales - Colombia	Año 23	No. 25	184 p.	enero-junio	2018	ISSN: 0122-8455 (Impreso) ISSN: 2590-7840 (En línea)
------------	----------------------	--------	--------	--------	-------------	------	---

AUTORES	153
POLÍTICAS ÉTICAS	155
NORMAS EDITORIALES	163
<i>JOURNAL ETHICS POLICY</i>	168
<i>EDITORIAL GUIDELINES</i>	176

EDITORIAL

Ronderos-Valderrama, J. y Moreno-Ospina, M.I. (2018). Editorial. *Revista Cultura y Drogas*, 23 (25), 7-11. DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.1.

Llegar al número 25 de la revista *Cultura y Drogas*, significa 25 años de haber iniciado este proyecto editorial por el entonces Taller Permanente de Cultura y Drogas (TPCYD) de la Universidad de Caldas; hoy pareciera ser un sueño, pero realmente es un *futuro en presente*. Su eje temático y línea de trabajo desde el comienzo fue la publicación de avances investigativos, específicamente los surgidos del proyecto de investigación: “Afectación y riesgo de la droga en Manizales”; proyecto realizado en convenio entre la Universidad de Caldas (de 1992 a 1995) con la unidad administrativa especial estatal conocida, en ese entonces, como Dirección Nacional de Estupefaciente —DNE—¹. De este proyecto se publicaría el libro: *Escenarios culturales de la droga en Manizales*. El TPCYD fue uno de los componentes de la estrategia metodológica de la investigación realizada, la cual se originó a través de un convenio interinstitucional que incluía: departamento de Caldas, Naciones Unidas, municipio de Manizales —Secretaría de Desarrollo Comunitario— y diversas universidades de Manizales, así como algunas entidades educativas y de prevención de la ciudad².

El número 25, en la numerología, tiene significaciones diversas. Una de ellas: “el número 25 se tienen que dividir los dos números y sumarlos, ya que, al tratarse de un número compuesto no maestro, se debe de sumar 2+5 para obtener su número raíz: el 7”. ¿Y el número 7? “Esta cifra incorpora un misterio que ya el mismísimo Pitágoras intuyó hace miles de años, atribuyéndole la idea de perfección”.

¹ El pasado 30 de septiembre, tres años después de que el presidente Juan Manuel Santos anunciara la supresión de la Dirección Nacional de Estupefacientes —DNE—, la entidad por fin terminó su proceso de liquidación. Luego de tres prórrogas, la agente liquidadora, María Mercedes Perry, entregó el acta que da por terminado un proceso que comenzó por los numerosos escándalos de corrupción que envolvían a congresistas y funcionarios con el manejo fraudulento de bienes incautados a las mafias.

² Remitimos a interesados consultar la revista *Cultura y Drogas*, 1, de 1995 y destacamos en especial el convenio interuniversitario entre la Universidad de Caldas, Universidad Nacional de Colombia sede Manizales y el SENA regional caldas.

Asimismo, se asocia a la teoría del dualismo ontológico expuesta por Platón: “todos los seres humanos estamos compuestos por dos elementos: el mortal (nuestro cuerpo) y el inmortal y espiritual (nuestra alma) resultado de la unión entre la inmortalidad del tres y lo material del cuatro, nos enseña a establecer un equilibrio en nuestro interior y descubrir realmente quiénes somos”.

Sobre las ventajas del 25 como un campo de energía de tiempo, destacamos: “la principal ventaja de identificarse con la energía de este número es que su gran fortaleza se encuentra en saber usar los años de experiencia y los conocimientos adquiridos, así como los beneficios que se han obtenido a lo largo de la vida mediante la observación de las personas y sus acciones”. Y en eso estamos.

Es importante tener en cuenta que los aspectos positivos de esta energía no llegan por ‘azar’, sino que el éxito se hace presente luego de varias luchas y pruebas que se superan tanto en esta vida como en vidas pasadas.

Hoy recordamos que en su origen la pretensión no iba más allá de la de un mero boletín informativo del proyecto matriz, en el que participaron diversos profesionales y personas de distintas entidades e instituciones tanto públicas como privadas de Manizales. Entre los actores y participantes surgieron relaciones de compañerismo y amistad pero también de confrontación y controversia de tensiones propias del mundo académico e intelectual, así como propias de los convenios interinstitucionales. Recordemos una de ellas, aunque pareciera formal, que contenía concepciones políticas y epistemológicas expresadas en la discusión sobre el nombre. ¿Cuál debía ser el nombre?, ¿debía figurar sustancias psicoactivas (SPAS) y no ‘droga’?, así como el orden de los conceptos en el nombre de la publicación: ¿SPAS y cultura? o ¿droga y cultura? Recordar la pretensión inicial: un boletín del proyecto de investigación antes referido.

La revista se convirtió en soporte y antecedente de lo que sería la línea de investigación (1996-2014) y el grupo de investigación “Cultura y droga” (1998-2014); y desde 2004 de la Maestría Culturas y Drogen, aún vigente y activa. De hecho, la revista ha sido un espacio activo para investigadores tanto colombianos como de diversos países de América Latina (Argentina, Chile, Brasil, Uruguay, Perú, Bolivia, Ecuador, México), Europa (España, Francia e Italia), Estados Unidos y Japón. Son 25 años de trabajo permanente en los que ha sido muy importante la creación de la Oficina de Revistas

Científicas de la Vicerrectoría de Investigaciones y Posgrados de la Universidad de Caldas, así como el apoyo de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales a través de su Consejo de Facultad. En estos 25 años se han publicado una gran variedad de artículos de investigación. Por eso al momento de celebrar esta fecha se tiene una revista sólida que busca no solo la indexación en Publindex, sino también en diversos índices internacionales como SCOPUS, para lo cual —además de la calidad que nos caracteriza— se requiere de una publicación bimestral; condición que nos exige continuar fortaleciendo lazos con investigadores y centros de investigación y mejorar así la divulgación para invitar permanentemente a publicar. Es grato ver en la mayoría de los artículos publicados, investigadores que durante varios años han estado vinculados colaborando amablemente con la revista; incluso, algunos de ellos, han visitado y participado en eventos académicos organizados por la Maestría Culturas y Drogas.

La presente edición de la revista *Cultura y Drogas* inicia con el artículo: “Coca et Ayahuasca, une même destinée?”, del académico francés Jacques Mabit, donde expone el resultado del trabajo de campo realizado en el Perú; en este muestra como la hoja de coca permite tratar la adicción a la cocaína a través de la experiencia del Centro Takiwasi. Por otro lado, se descubre hace unos decenios el uso sanador de la Ayahuasca y se produce en poco tiempo un uso explosivo por todo el mundo. Esto nos lleva a una reflexión: ¿a qué respondió el uso de la coca en Occidente y a qué responde el uso de Ayahuasca hoy?

Continuamos con la investigación del profesor italiano Giorgio Samorini, de la Universidad de Roma, una vez más nos sorprende con el artículo: “El culto a la Jurema en los documentos históricos”; en donde analiza los aspectos históricos del culto brasileño a la Jurema, un culto religioso en el cual se utiliza una fuente visionaria obtenida de algunas especies de *Mimosa*. La ausencia de documentos arqueológicos ligados a la Jurema, y la fecha tardía de su aparición en los documentos escritos, sugieren una historia reciente del culto de la Jurema.

Posteriormente, de la Universidad de La Paz (Bolivia), Jorge Raúl Hurtado-Gumucio nos trae: “La guerra por el monopolio del alivio del dolor y el privilegio del placer: los carteles de la cocaína legal”; a partir de ser asesor científico del movimiento cocalero boliviano, Hurtado llega a la conclusión de que la “guerra contra las drogas” es una guerra por el monopolio de los fármacos que controlan el dolor

(anestésicos y analgésicos) que han dado origen a las grandes corporaciones farmacéuticas de hoy en día. Al mismo tiempo, le han permitido entender que los efectos negativos de lo prohibido también han enfermado a la sociedad entera; envolviéndola en una ola de degeneración nunca antes vista.

De El Colegio de la Frontera del Norte, la investigadora Lorena Raquel Pérez-Floriano presenta el artículo: “Estigma, símbolos corporales y discriminación de personas consumidoras y sus familiares”; en el artículo se contrastan las percepciones sobre estigma, el uso de símbolos corporales (tatuajes), actitudes discriminatorias y su efecto en la calidad de vida y oportunidades percibidas de personas usuarias de drogas. Se encontró que tanto la discriminación como la segregación se extienden de las personas usuarias a sus familiares. Además que los tatuajes se utilizan como símbolos tribales entre personas usuarias, mientras que su uso es desaprobado por sus familiares quienes reportan discriminación y segregación no solo hacia su familiar usuario, sino también al resto de los miembros de la familia. La investigadora concluye que los familiares de personas usuarias perciben más estigma que las personas usuarias; y que más mujeres usuarias que hombres usuarios, reportaron más conductas de autosegregación y percepciones de discriminación social.

Luego el profesor Luis Eduardo Luna-Porras, del Instituto de Religiones Comparadas de la Universidad de Estocolmo, divulga la investigación: “Plantas sagradas amerindias, persecución y renacimiento”. Se expone que el conocimiento de las propiedades de numerosas plantas psicotrópicas y su uso —en muchos casos milenario— por parte de la población amerindia en contextos rituales debe entenderse dentro de un contexto mayor que incluye la domesticación de muchas otras plantas, sofisticadas técnicas de manejo ambiental y una cosmología animista en la que los seres humanos comparten el mundo natural con otras ‘personas’ que pueden aparecer de diversas formas (transformación).

Continuamos con “Chamanismo, enteógenos y arte contemporáneo” de Hugo Fernando Tangarife-Puerta, de la Universidad Tecnológica de Pereira, Luis Alfonso Ceballos-Ceballos y Jorge Eliécer Rodríguez-Osorio de la Universidad de Caldas. Los autores exponen una reflexión que busca relacionar las plantas enteógenas y las prácticas chamánicas con obras de artistas contemporáneos, quienes desarrollan su propuesta plástica a partir de estos conceptos. Los artistas visionarios aplican

sus experiencias vivenciadas al momento de compartir las medicinas ancestrales, en especial la del yagé, para realizar o plasmar sus procesos de creación. Esta acción la determinamos como un ‘detonador’ fundamental para acceder a las creaciones de diversa índole, pasando por lo tradicional de la pintura hasta las estéticas expandidas como el paisaje sonoro y las intervenciones de ciudad con el cuerpo como soporte.

Finalizamos esta edición con el artículo resultado de investigación “Calidad percibida del programa educativo de prevención de adicciones, Universidad de Antioquia” de las autoras Eliana María Hernández-Ramírez, Universidad Pontificia Bolivariana, Isabel Cristina Orozco-Giraldo e Isabel Cristina Posada-Zapata de la Universidad de Antioquia. El artículo analiza la calidad percibida por los estudiantes respecto al Programa Educativo de Prevención de Adicciones, Universidad de Antioquia, Medellín, 2014, con el fin de orientar su fortalecimiento. La calidad percibida del programa está condicionada por factores relacionados con el usuario, lo técnicamente definido desde la coordinación del programa y la atención profesional brindada, teniendo en cuenta principalmente las necesidades y expectativas del usuario, al igual que la capacidad de respuesta de los servicios, y más significativamente la relación profesional-usuario.

JORGE RONDEROS-VALDERRAMA

Ph.D. Antropología Social
Fundador

MANUEL IGNACIO MORENO-OSPINAS

Editor
Docente-investigador
Universidad de Caldas



PRODUCCIÓN CIENTÍFICA E INTELECTUAL

COCA ET AYAHUASCA, UNE MÊME DESTINÉE?

Mabit, J. (2018). Coca et Ayahuasca, une même destinée? *Revista Cultura y Drogen*, 23 (25), 15-32.
DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.2.

JACQUES MABIT*

Recibido: 13 de julio de 2017
Aprobado: 18 de septiembre de 2017

RESUMEN

Mientras el Perú construyó la magnífica civilización Inca mediante la sabiduría proporcionada por la hoja de coca, se volvió luego el primer productor de derivados tóxicos de esta planta profanada. Hoy en día, de nuevo, la hoja de coca permite tratar la adicción a la cocaína y así lo demuestra la experiencia del Centro Takiwasi. Asimismo, se descubre hace unos decenios el uso sanador de la Ayahuasca y se produce en poco tiempo un uso explosivo por todo el mundo. ¿La desacralización acelerada de esta medicina llegará a los mismos extremos que el mal uso de la coca?; ¿qué nos puede enseñar el camino seguido con la coca en relación al uso de la Ayahuasca?; ¿a qué respondió el uso de la coca en Occidente y a qué responde el uso de la Ayahuasca hoy?

Palabras clave: ayahuasca, coca, nueva era, estados modificados de conciencia, ritual, dependencia.

*Docteur en Médecine. Président Centre Takiwasi, Tarapoto, Perú. E-mail: takiwasi@takiwasi.com.
 orcid.org/0000-0003-3412-3167.



COCA ET AYAHUASCA, THE SAME DESTINY?

ABSTRACT

While Peru built the magnificent Inca civilization through the wisdom provided by the coca leaf, it later became the first producer of toxic derivatives of this profaned plant. Nowadays, once again, the coca leaf allows treating cocaine addiction which is demonstrated by the experience of the Takiwasi Center. Also, the healing use of Ayahuasca was discovered a few decades ago and an explosive use is produced in a short time all over the world. Will the accelerated desacralization of this medicine reach the same extremes as the misuse of coca? What can the path followed with coca teach us in relation to the use of Ayahuasca? What did the use of coca in the West respond to and what does the use of Ayahuasca respond to today?

Key words: ayahuasca, coca, New Age, modified states of consciousness, ritual, dependency.

INTRODUCTION

Au-delà de leurs irréductibles diversités, toutes les traditions et sagesses antiques portent une semblable préoccupation fondamentale: autant qu'il est possible, préserver l'homme —et en même temps la société— du Mal qui menace. On pourrait dire: "des maux qui menacent" à condition de ne pas oublier que pour ces traditions, l'homme est un et que le corporel, le psychologique et le spirituel sont toujours liés. En d'autres mots, les sagesses anciennes et en particulier leurs traditions médicinales fondées sur l'expérience supposent et s'inscrivent dans une démarche de purification, d'éloignement du Mal et de rétablissement d'une certaine harmonie: autant le thérapeute que le patient s'engagent dans cette démarche où personne n'est laissé à soi-même. D'où l'importance de rites communautaires, avec leurs aspects sacrés, liés à la dimension spirituelle de l'expérience humaine. Ceci s'applique particulièrement à l'usage des plantes médicinales, abondantes au

Pérou, dont les plus universellement connues aujourd’hui sont le Tabac, la Coca et l’Ayahuasca¹. Nous ne parlerons pas ici du Tabac que, partout, on fume mélangé à des centaines de substances chimiques (souvent toxiques) et dont la consommation n’a plus rien à voir avec les usages traditionnels amazoniens. Nous focaliserons notre regard sur les deux autres plantes dont l’usage, s’il est sorti de son cadre rituel-médicinal traditionnel, conduit à des catastrophes — dont par exemple l’addiction à la cocaïne, si répandue aujourd’hui.

En contraste, l’expérience du Centre Takiwasi au Pérou montre les bienfaits qui peuvent advenir de l’utilisation traditionnelle de ces plantes c’est-à-dire en accord avec une expérience séculaire, dans un certain cadre communautaire et sur un chemin de purification qui demande à chacun de l’engagement et du temps (à l’inverse de la consommation individualiste qui veut jouir de tout, tout de suite et sans engagement de soi). Parmi ces bienfaits, on constate même que la feuille de coca Bien utilisée permet de traiter l’addiction à la cocaïne! Mais le drame, c’est que le même Pérou qui, nourri de la sagesse transmise par la feuille de la coca, édifia la magnifique civilisation Inca, est aujourd’hui devenu le premier producteur de dérivés toxiques de cette plante profanée.

Un problème comparable se pose avec l’Ayahuasca dont la consommation incontrôlée explose à travers le monde (Labate and Cavnar, 2014), alors qu’on redécouvre son usage thérapeutique depuis quelques dizaines d’années (Mabit, 2007). À l’intérieur des sociétés tribales où est né l’usage de l’Ayahuasca, les règles sont strictes, l’usage de l’Ayahuasca est placé sous le contrôle de la collectivité, et le combat spirituel est permanent. L’Occidental, profondément marqué par le rationalisme et un athéisme au moins pratique, se place dans une démarche de rejet des éléments similaires appartenant à ses propres racines traditionnelles: face aux traditions indiennes, tout en s’appropriant certains de ses composants, il tendra à se créer un contexte ‘light’, évacuant partie de ces règles traditionnelles et lui convenant davantage. Le risque est de s’approprier ainsi l’Ayahuasca sans se soumettre au contexte rituel qui en structure la prise, ou en sélectionnant à sa convenance les morceaux de cette ritualisation qui lui conviennent parce qu’elles ne contredisent pas ses attentes.

¹ Breuvage ancestral psychoactif des tribus indiennes d’Amazonie composé de la liane ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) et d’une plante de complément (le plus souvent *Psychotria viridis*) et qui joue un rôle central dans les médecines traditionnelles des populations autochtones.

Il se targue d'un retour aux connaissances et savoirs millénaires des indiens, mais en réalité les manipule, jusqu'à trahir ces traditions et la sienne propre. De surcroît il s'expose à tous les dangers que celles-ci ont su détecer de façon universelle, et contre lesquels elles ont su, au cours des siècles, élaborer des systèmes de protection.

PRESENTATION

Le Centre Takiwasi, situé à Tarapoto au Pérou, est dédié, depuis maintenant 25 ans au traitement de personnes en situation de dépendance aux drogues, et à l'accueil de personnes cherchant à vivre une évolution personnelle. Dans le protocole de traitement que nous avons mis au point, l'Ayahuasca joue un rôle fondamental, dans la mesure où elle est associée à l'usage ritualisé d'un grand nombre d'autres plantes, dans la droite ligne des pratiques ancestrales de l'Amazonie péruvienne, un usage comprenant les pratiques de purges, diètes, bains, succions, exhalaisons, entre autres. Ces techniques trouvent leur place au sein d'un parcours de soins incluant l'accompagnement psychothérapeutique et l'expérience communautaire de la vie dans le Centre. Cette démarche innovatrice suscite l'intérêt croissant de la communauté scientifique (Brierley and Davidson, 2012).

Je propose ici une réflexion initiale sur un thème complexe. Je suis conscient qu'il n'existe pas de réponse simple à un problème complexe (Morin, 2005) et je sollicite l'indulgence du lecteur en pardonnant les formulations synthétiques qui peuvent paraître péremptoires et en l'invitant à le prendre comme une incitation à l'approfondissement de cette thématique.

LES LEÇONS DE LA COCA

Le Pérou est l'un des principaux producteurs de feuille de coca et de ses dérivés hautement addictifs qui alimentent le narcotrafic au niveau mondial. Avec le cannabis et l'alcool, la cocaïne, et la pâte à base de cocaïne sont les produits majoritairement consommés par nos patients.

Paradoxalement, la feuille de coca a été la source de la sagesse ancestrale du monde andin, l'épicentre de la culture Inca qui s'épanouit plusieurs siècles durant dans

toutes les Andes² et même au-delà, édifiant des constructions fascinantes telles le Machu Picchu. Encore de nos jours, les indiens du plateau andin la consomment sans que cela n’entraîne ni addiction, ni dépendance. Elle est au contraire pour eux une source de santé, de force, et d’éveil spirituel.

Comment une telle source de sagesse a-t-elle pu devenir l’un des produits les plus addictifs au monde? On doit cette déchéance à la façon dont les Occidentaux se sont approprié cette plante, délaissant son usage religieux, sacré, rituel, pour le remplacer par un usage strictement utilitaire, essentiellement commandé par la cupidité (Gumucio, 2008). La coca commença par être dévolue à la bonne marche de la production minière en général et aurifère en particulier, avant de devenir, de nos jours, un produit destiné à entretenir le rythme effréné de la société moderne, toute entière gouvernée par les exigences d’un marché omniprésent, et destiné en même temps à contrer les effets du stress découlant de ces mêmes exigences.

Ainsi, le mode de vie occidental à tendance hégémonique au niveau planétaire a induit la consommation frénétique de la cocaïne et autres drogues qui donnent l’illusion de “tenir le coup”. Voilà comment l’ancestrale médecine des Inca utilisée en vue des fins les plus élevées, est devenue le venin du piège de la vie moderne. Les conséquences de cette profanation se paient du plus haut prix. C’est là une loi spirituelle³.

Dans le Centre Takiwasi, nous tentons de démontrer par la clinique que, à partir du moment où la feuille de coca est utilisée de façon rituelle et adéquate, elle possède le pouvoir thérapeutique de contribuer au traitement et à la disparition des addictions à ses propres dérivés toxiques (Giove, 2002). Le problème ne vient pas de la plante elle-même, mais de son usage incorrect.

² L’empire Inca (Tahuantinsuyo, en quechua, signifiant “quatre en un” ou “le tout des quatre parts”) commence au XIIe siècle avec Manco Cápac, comme le premier des douze ou treize souverains de leur dynastie, et se termine avec Atahualpa, vaincu en 1532 par le conquistador espagnol Francisco Pizarro. Il fut, du XV e au XVI e siècle, le plus vaste empire de l’Amérique précolombienne.

³ La Tradition universelle reconnaît, au-delà de lois physiques, également des lois psychiques et des lois spirituelles émanant d’un ordre transcendant et immuable. La Modernité accepte l’existence des premières (objet des sciences exactes), admet la possibilité des secondes (objet des sciences humaines et de la philosophie) mais rejette ou nie l’existence des troisièmes (objet de la théologie).

PARALLELISME ET DIFFÉRENCES AVEC L'AYAHUASCA

L'ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), aussi une plante américaine, mais originaire du bassin amazonien, constitue encore aujourd'hui un axe essentiel de la pratique médicinale et rituelle traditionnelle. Sa diffusion effrénée depuis une trentaine d'année est due elle aussi, en grande partie, à son appropriation par les Occidentaux. Cette fois-ci, cependant, ce n'est pas aux exigences productives du consumérisme qu'est dévolu l'usage occidental de l'Ayahuasca, mais à la crise existentielle généralisée qu'il a provoqué. L'Ayahuasca, comme la coca, est convoquée pour répondre au stress généré par la violence de la société moderne, mais pour des raisons sensiblement différentes. Lorsqu'on adultère la coca pour n'en retirer que ses principes actifs, cela a pour effet d'aider à supporter le stress généré par le rythme accéléré exigé par un système de cupidité généralisée, et tout cela sans questionner ce système. L'Ayahuasca, au contraire, questionne ce système, au moins dans une certaine mesure, et constitue ainsi une échappatoire possible à cette dynamique mortifère, en favorisant l'imagination de propositions alternatives à ce système. Elle répond ainsi, par ses effets visionnaires, au goût si moderne des images et des écrans. Par ailleurs, même lorsqu'elle est réduite à ses principes actifs, elle ne génère aucune addiction (Frecska, Bokor and Winkelman, 2016).

Ces deux différences, l'absence de dépendance et la mise en question utile du système, poussent bien des personnes qui promeuvent l'usage de l'Ayahuasca, à penser qu'elle est, par conséquent, libre de toutes conséquences négatives pour l'occidental qui la consomme.

Or nous pensons que, quoiqu'il soit clairement établi que la toxicité physique de l'Ayahuasca ne mérite aucune comparaison avec celle provoquée par les dérivés de la coca (dos Santos, 2013) elle recèle potentiellement néanmoins une toxicité psychique et spirituelle Bien supérieure. Son innocuité physique relative, qui semble l'innocenter, cache des dangers subtils qui, justement à cause de leur subtilité, sont amplement ignorés. Ils sont en effet Bien plus difficiles à détecter à première vue ce pour quoi on a tendance à les considérer comme quasi-inexistants. Alors que les effets de la toxicité physique sont immédiats et difficiles à nier, ceux de la toxicité psychologique peuvent en effet se manifester de façon beaucoup plus progressive et masquée, et cette inoffensivité apparente est encore plus marquée au niveau spirituel. Mais le danger encouru est à la mesure de cette subtilité de la toxicité, et

de la difficulté de la prise de conscience qu'elle implique. Les liens à établir entre la consommation incorrecte de l'Ayahuasca et ses effets délétères sur le court et moyen terme deviennent difficiles à mettre en évidence. Ainsi l'usage inapproprié de l'Ayahuasca peut se révélé très toxique au niveau spirituel, relativement toxique au niveau psychologique et mental, et peu toxique au niveau physique.

DENATUREE PAR UN MONDE QUI DISSOCIE LE MEDICAL ET LE SPIRITUEL

De même que les Occidentaux ont cru pouvoir s'exonérer de la connaissance ancestrale régissant l'usage de la coca, (pour ne pas parler du Tabac, de l'amapola, entre autres), voici désormais qu'ils s'approprient l'Ayahuasca en laissant de côté les règles fondamentales et séculaires, voire millénaires, établies par les sociétés amazoniennes. Les dimensions rituelles sont soit mises au rancart au titre de la curiosité folklorique ou culturelle, soit reprises de façon purement formelle, et ainsi vidées de leur essence et contenu véritables⁴. On se réclame d'une tradition pour mieux l'adultérer et, laissant de côté la dimension spirituelle et religieuse, on somme ainsi la sagesse millénaire de l'Amazonie de passer sous les fourches caudines d'une conception réductionniste de la santé mentale.

Qui plus est, l'auto-dénommée “communauté ayahuasquera”⁵, persuadée de son caractère révolutionnaire, adhère, inconsciemment, aux concepts et catégories du *New Age*, produit caractéristique de la post modernité, certaine d'avoir engagé un changement de paradigme alors qu'en réalité elle sert plutôt à conforter le système en place sans le questionner véritablement. On tolère ici un “usage religieux” de l'Ayahuasca tout en prohibant son usage thérapeutique, on l'autorise là dans le cadre désacralisé de la médecine occidentale, sans ritualisation, et en excluant toute dimension spirituelle. Ou au pire, irrationnellement, on l'interdit sous toutes ses formes, y inclus dans le cadre de la recherche qui contredit ainsi sa propre épistémologie

⁴ La dimension rituelle demanderait un développement spécifique au vu de l'ignorance contemporaine sur ce sujet au sein d'une société globalement profane et désacralisée, ce que nous avons déjà traité par ailleurs (Mabit, 1999).

⁵ Cette “communauté ayahuasquera” manque, à notre avis, de consistance réelle et nous semble une construction imaginaire: qu'ont en commun précisément tous ceux qui consomment ou offrent de l'Ayahuasca? Pas même le breuvage lui-même vu qu'il se prépare de manières différentes, avec des variétés ‘énergétiques’ non reconnues par la botanique (distinctions du monde indien entre ayahuasca-tigre, ayahuasca-ciel, entre autres), avec des additifs divers (chacruna ou *Psychotria viridis*, yagé ou *Diplopterys cabrerana*, entre autres) et parfois sans même la liane ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) remplacée par des analogues végétaux ou chimiques (sans parler de l'infinie variété de contextes et objectifs dans son utilisation).

en créant des tabous scientifiques. Ainsi l'usage traditionnel de l'Ayahuasca est-il sommé de se soumettre soit à une médecine techniciste et utilitaire, soit à une spiritualité désincarnée, et de contribuer ainsi à dissocier le corps, l'âme, et l'esprit — selon ce qui constitue véritablement le cœur de l'idéologie post-chrétienne⁶. Au final et dans les deux cas, l'Ayahuasca est assujettie à l'esprit de l'Occident, confortant bel et bien ce qu'elle était censée questionner. Il faut glisser ici un mot sur le *New Age*.

COMMUNAUTE AYAHUASQUERA ET NEW AGE

La plupart des buveurs d'ayahuasca issus du monde occidental, ou étant des sujets plus ou moins occidentalisés, associent spontanément prise d'ayahuasca et philosophie *New Age* (Toolan, 1987). Le *New Age* répond sans doute au besoin légitime de donner un sens à l'existence face à la désacralisation accélérée de la société actuelle. Mais ce mouvement nous paraît promettre bien plus qu'il ne peut offrir en réalité, dans la mesure où il conserve, à la racine, et sous des apparences trompeuses, les axiomes de la société qu'il prétend refuser et critiquer: il reprend à son compte d'importantes erreurs conceptuelles et philosophiques dont l'histoire de la société occidentale nous a pourtant déjà montré l'inanité (Verlinde, 2014) — tout en prétendant se greffer sur des traditions telles que la pratique du chamanisme ou les grands courants spirituels de l'Humanité, qu'ils soient orientaux⁷ ou occidentaux.

Or, ces traditions, présentes également chez les moines chrétiens d'Orient ou d'Occident, insistent toujours sur la nécessité de: s'inscrire à l'intérieur d'une filiation structurée; suivre, et sur le long terme, des enseignements et des exercices rigoureusement codifiés; se soumettre à l'autorité de maîtres qui constituent les intermédiaires entre ce monde (profane) et un monde 'autre' ou spirituel; observer méticuleusement un ensemble déterminé de règles et principes; ne procéder à aucun mélange capricieux de substances ou pratiques susceptibles de se contredire (rituels,

⁶ 'Post-chrétienne' en un sens qui ne se réfère pas seulement au phénomène sociologique de sécularisation ayant affecté les sociétés occidentales aux XIXe et XXe siècles, mais à des phénomènes plus profonds et apparus bien plus tôt, caractérisés par des dénaturations radicales de la pensée et de la pratique chrétiennes; celles-ci ont marqué nos sociétés autant que le christianisme lui-même, selon le mot de Chesterton parlant de "vérités chrétiennes devenues folles".

⁷ Nous voulons parler ici des traditions orientales telles qu'elles se pratiquent à l'origine, et non suite à leur appropriation par la société occidentale qui les transforme et les adapte avec la même désinvolture que dans l'usage de l'Ayahuasca. Ainsi la majeure partie des philosophies hindoues et bouddhistes sont arrivées en Occident réinterprétées par la pensée anglo-saxonne du colonialisme anglais en Asie de la fin du XIXe s. et du début du XXe s.

prises de plantes, concepts, entre autres); de bénéficier d'un sévère et adéquat protocole de contention et de guidage; accepter que l'apprentissage se paie au prix de certaines souffrances, et suppose sacrifice, abnégation, et lâcher-prise; renoncer à tout appétit de richesses et se dépouiller de l'inutile et du superflu; se disposer à un "travail sur soi"; inscrire toute relation avec le monde spirituel à l'intérieur d'un contexte rituel ne souffrant aucune improvisation, parce qu'il repose tout entier sur la transmission précise et codifiée d'enseignements; se préparer à un véritable combat spirituel, tant intérieur qu'extérieur, confrontant l'impétrant à des entités spirituelles malveillantes⁸.

Voilà, en quelques mots, planté le cadre d'une voie qui requiert temps, disponibilité, prudence, lenteur —sans lesquels on ne saurait franchir les obstacles et encore moins déjouer les pièges tendus sur le chemin— et, par-dessus tout, qui exige l'humilité nécessaire pour pouvoir accueillir et bénéficier de ce que les Anciens ont à transmettre et enseigner.

C'est malheureusement l'attitude inverse qui apparaît le plus souvent: là où la tradition réclame un long processus d'apprentissage, on prétend désormais avoir suffisamment appris au bout de quelques mois, voire de quelques semaines⁹; là où elle pose la nécessité de s'inscrire dans une filiation (Sotillos, 2013) on tranche allègrement avec ses racines judéo-chrétiennes, grecques et latines (*la foi est exclue au titre de la liberté, et la raison prohibée au titre de la mentalisation excessive*); là où elle recommande la référence à une tradition structurée, on préfère l'autoréférence

⁸ La création ne se réduit pas au monde visible et sensible (la Nature, le Cosmos); un monde invisible existe, situé entre la création visible et le monde divin, d'où son appellation de "monde intermédiaire". Toutes les traditions pré-chrétiennes en ont une certaine connaissance par expérience, parlant de créatures spirituelles séparées entre bonnes et mauvaises (anges ou démons, esprits bons ou mauvais par orientation radicale, à la différence des êtres humains qui demeurent ambivalents), ce que la Bible et l'expérience chrétienne viennent éclairer. Il n'y a que l'homme occidental —et seulement depuis ces derniers siècles— qui soit marqué par un obscurantisme ignorant ces 'entités' ou êtres spirituels qui peuvent communiquer et affecter les êtres humains (respectivement pour le bien ou pour le mal). Le *New Age* tend à confondre ce monde intermédiaire créé avec la Divinité elle-même. Le monde intermédiaire est duel, la Divinité est une.

⁹ Le Taita (maître) de la tribu siona colombienne Humberto Piaguaje considère qu'il faut une vingtaine d'années pour devenir 'taita' (celui qui conduit seul des sessions d'ayahuasca) et que certains demeureront à vie des apprentis ou assistants (communication personnelle). En général, les ayahuasqueros autochtones estiment qu'il faut au moins 6 mois de 'dieta' (diète d'isolement strict en forêt avec prises quotidienne de plantes et abstinence sexuelle) avant de prétendre au titre de guérisseur. Or réaliser une diète de 2-3 semaines est déjà extrêmement exigeant et demande un temps de post-diète (avec règles alimentaires. Sexuelles, de comportement, entre autres) au moins double du temps de la 'dieta'. Autant dire que très peu d'ayahuasqueros occidentaux remplissent ces conditions.

(“*le maître est intérieur*”, *tic verbal du New Age*)¹⁰; là où elle met en garde contre un contact précipité avec le monde-autre, et notamment avec ses strates intermédiaires, où circulent aussi des entités malignes, on substitue la vision idéalisée d'un monde spirituel vide de toute adversité¹¹; là où elle montre l'importance de la médiation des Anciens et des Maîtres, on substitue l'autonomie individuelle et l'accès direct à la Divinité de son propre chef¹²; là où elle signale l'existence de lois immuables et implacables, physiques, psycho-affectives et spirituelles, on préfère désormais substituer l'affirmation égotique que les seules lois valables sont celles que l'on se donne¹³; là où elle parle de Vérité intangible et immuable, on prétend au droit inaliénable de chacun à trouver sa vérité propre; là où elle pointe la nécessité de la souffrance, on désire le loisir d'un apprentissage tout de douceur¹⁴; là où elle insiste sur une intention purifiée, on assure que la bonne volonté et le simple désir “de se mettre au service” sont suffisants; là où elle enseigne la rigueur dans le maniement des symboles et rituels, on préfère l'improvisation, l'inspiration du moment, et le sens de l'esthétique¹⁵; là où elle manifeste que la bonté non éclairée par la connaissance “mène à l'enfer”, on se convainc que les bonnes intentions suffisent et protègent; enfin, là où, à l'inverse, elle avertit du danger de la “connaissance pour la connaissance”, non irriguée par la bonté, elle croit que prévaut l'accumulation de concepts, idées, lectures et études¹⁶.

¹⁰ Ce que d'aucuns nommeront le “narcissisme spirituel” ou une forme de pseudo-mysticisme, comme le signale un des éminents représentants du *New Age*; David Spangler (1984), qui a dans un deuxième temps pris de la distance et affirmé que “les individus et les groupes se livrent à leurs rêves d'aventures et de pouvoir, généralement sous une forme occulte ou millénariste [...] Ils se distinguent par leur attachement à un monde intérieur centré sur la réalisation de soi, qui se traduit (quoique d'une façon souvent insidieuse) par un retrait du monde. À ce niveau, le Nouvel Âge est peuplé d'êtres étranges et exotiques, maîtres, adeptes, extraterrestres. C'est un lieu de pouvoirs psychiques et de mystères occultes, de conspirations et d'enseignements cachés” (p. 78).

¹¹ Ce qui revient à nier ou ignorer les pratiques sorcières, les sorts, les enchantements, les pratiques magiques, qui pullulent littéralement au sein des diverses formes de chamanisme ou “médecines” traditionnelles.

¹² D'aucuns substituent la présence physique d'un ancien expérimenté par le recours virtuel à leur “maître intérieur”, des “maîtres ascencionés”, des “guides”, des “anges”, entre autres.

¹³ Par exemple l'isolement des “dietas” n'est plus aussi strict, l'alimentation peu rigoureuse avec introduction de nouveaux aliments, les actes rituels peuvent être effectués à distance (voire même par téléphone!), la durée des post-diètes réduites, l'interdiction d'être contact avec une femme en période menstruelle ignoré pour être considéré “machiste”, entre autres.

¹⁴ Le “peace and love” supposé s'opposer au dolorisme ou saint-sulpicianisme des bondieuseries chrétiennes.

¹⁵ Par exemple l'ikaro ou chant rituel transmis par un maître est substitué par une création poétique personnelle, une chanson populaire ou une musique à fins esthétiques.

¹⁶ Processus typique des démarches gnostiques et ésotériques, en quête de secrets ou clés occultes. On notera que certains des critères cités coïncident avec le questionnement de la Réforme protestante (libre examen, critique de la médiation cléricale) qui prédomine dans les pays anglo-saxons où a pris racine le *New Age*.

Ces façons de voir, de penser et d’agir prédominent dans l’actuelle “communauté ayahuasquera” et la situent au sein de la nébuleuse *New Age* —elle-même située dans le vaste champ de la Gnose¹⁷— où la recherche de liberté pour elle-même enferme dans un système autoréférentiel sans limites, structures ni autorité. La prétendue “amplification de la conscience” tend à s’y assimiler à une inflation démesurée de l’ego (Spangler, 1984). A ce mode de fonctionnement répond en miroir, comme on l’a vu, l’approche scientiste qui ne s’intéresse aux effets de l’Ayahuasca qu’expurgée de sa dimension spirituelle — et la psychologie réductionniste (psychologisme) qui fait de l’Ayahuasca un simple facilitateur en psychothérapie. Approches spiritualistes *New Age* d’une part, réductionniste (athée) d’autre part, désacralisent chacune à leur manière l’utilisation de l’Ayahuasca.

Divers auteurs ont tenté de dépasser cette contradiction en souhaitant unir la psychologie moderne à la spiritualité, mettre l’Occident et l’Orient en harmonie considérant qu’ensemble ils représenteraient réellement la psychologie/philosophie éternelle et universelle inhérente à tous les êtres humains. Ken Wilber s’y est essayé avec beaucoup d’intelligence et de brio ou encore le professeur Jorge Ferrer du Californian Institute of Integral Studies, dans un élan quasi post *New Age*. Cependant, nous y retrouvons la même difficulté que déjà, Jung, face à la question du Mal, avait pour assumer la notion de *privatio boni* et qui a permis qu’il soit à son tour récupéré par le *New Age* et différents types de gnoses comme nous l’avons montré par ailleurs (Mabit, 2016). Si l’archétype du Soi représente le Bien, Dieu, alors le Mal est symbolisé par son ombre et les esprits malins n’existent pas. Ainsi Jung a-t-il tenté de désacraliser les archétypes pour ne pas reconnaître l’existence autonome des esprits du monde intermédiaire. L’ombre psychique y est de nouveau confondue avec l’ombre spirituelle dans la tentative sans fin renouvelée de l’esprit humain de ne pas “s’agenouiller devant Dieu”, le *summum bonum*, et au bout du compte accepter, dans sa finitude, que le chemin passe par la Révélation¹⁸. Paradoxalement, de même que Jung sera inspiré par deux esprits (malins?), se réclamant eux-mêmes comme tels, Philemon et Basilides, le *New Age* ne répugne pas à s’alimenter de ces ‘inspirateurs’ comme Roberto Assiagoli (promoteur de la Psychosynthèse) avec un esprit appelé

¹⁷ On entend par ‘gnose’ la connaissance illuminée des mystères divins réservée à une élite initiée, en opposition avec la révélation apportée par Jésus et dont il dira: “Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants” (Lucas, 10:21).

¹⁸ Le *summum bonum* ou bien suprême, de même que la *privatio boni*, le mal défini comme privation du bien, sont des notions théologiques chrétiennes qui devraient introduire un débat théologique de fond sur la question du mal qui malheureusement est quasiment absent de la sphère *New Age* comme s’il s’agissait d’un tabou de la Modernité.

le Tibétain et Alice Bayley (promotrice de la Théosophie) avec un esprit du même nom qui s'identifie aussi comme Maître de la Sagesse puis sous les initiales D.K. plus tard traduites comme Djwal Khu; ou encore le 'Jésus' qui a supposément dicté à Helen Cohn Schucman le "Cours des Miracles" ou les "Lettres du Christ" reçues par un auteur anonyme. Le *New Age* possède ainsi de nombreuses racines ésotériques, la réalité ni la nature de ces "entités-sources" n'étant jamais clairement abordées ni définies.

Autorisant les mélanges les plus improbables, l'éclectisme du *New Age* crée ainsi de nouvelles chimères: on collectionne les expériences, les plantes, les philosophies, les concepts dans la plus grande confusion, sans éléver le moindre édifice consistant. Les récits verbeux des expériences sous ayahuasca, et la carence extrême de réflexion psychologique, philosophique et théologique à leur propos sont exemplaires de cette dérive. La société occidentale y est critiquée au nom d'un individualisme déguisé de liberté et caractéristique de cette décadence fin de siècle.

Car l'innovation n'est point exclue des traditions même si La Tradition n'évolue point. Les systèmes médicaux traditionnels sont capables d'intégrer des éléments d'autres cultures et procèdent de façon non exclusive. Mais cette intégration d'éléments novateurs est préalablement passée au filtre de sa cohérence avec les structures de fonctionnement du système traditionnel. Soit elle est suggérée au cours même du travail avec l'Ayahuasca et alors apparaît comme un enseignement supplémentaire de l'esprit qui préside aux effets de la plante, soit elle provient de l'extérieur et va être soumise à l'expérimentation dans un cadre traditionnel avant éventuellement d'y être intégrée. Le dynamisme et les capacités d'enrichissement des médecines traditionnelles amazoniennes ne supposent en rien un abandon des bases 'énergétiques' qui fondent son opérativité. Les ayahuasqueros pourront ainsi explorer les qualités d'une plante médicinale étrangère à leur bagage habituel en l'observant durant l'état de transe de façon à définir leur potentialité et éventuellement l'inclure dans leurs ressources thérapeutiques. De la même façon, les ethnies indiennes d'Amazonie colombienne ont intégré à leur pratique l'usage de l'harmonica mais en y conservant une rythmique et une mélodie cohérentes avec 'l'énergie' de l'Ayahuasca. Les traditions indiennes en Amérique Latine se sont nourries également de leur proximité avec le christianisme en incluant des prières, l'invocation de saints, certains cantiques, l'usage d'eau bénite, entre autres, dans la mesure où ces apports n'entraient pas en contradiction avec leur cosmovision

et au contraire potentialisaient leur combat spirituel¹⁹. Les notions de ‘cutipada’ et ‘cruzadera’ (interférences énergétiques) réservées auparavant à certaines plantes, odeurs ou animaux s’est élargie à des objets propres de la modernité (parfums en bouteille, odeurs d’essence ou de détergent, véhicules ou produits de la technologie) sans en modifier fondamentalement le modèle diagnostique et thérapeutique.

L’innovation occidentale dans l’usage de l’Ayahuasca gagnerait à s’inspirer de cette démarche empirique en partant des procédures mises en place traditionnellement pour introduire des éléments novateurs dans la pratique. Cela suppose d’accorder à l’empirisme indien une authentique valeur probatoire et de se défaire de l’arrogance occidentale qui prétend, sans le vérifier, corriger les supposées déficiences ou carences de la pensée qualifiée de magico-religieuse des populations autochtones. La pensée progressiste occidentale²⁰ laisse penser à nos contemporains issus de la modernité que ces conceptions primitives auraient été dépassées en Occident et les exonéreraient de se soumettre au ‘filtre’ de cet empirisme ancestral. Le *New Age* pèche fréquemment de cet abus de pouvoir, se croyant par définition plus ouvert, tolérant, avancé, évolué.

Tous ceux qui prennent de l’Ayahuasca, sans exception, revendiquent une dimension ‘spirituelle’ à son usage, sans jamais définir ce qu’ils entendent par cette expression. La réflexion en ce domaine montre une carence extraordinaire ou, pire encore, elle paraît inexistante. Il semble que ce soit un thème tabou. Lorsqu’on aborde l’usage de l’Ayahuasca depuis des perspectives scientifiques, sociales et thérapeutiques, on exige, avec raison, la rigueur du raisonnement logique et de la démonstration des hypothèses: les affirmations gratuites ne sont pas tolérées. Cependant quand il s’agit de “spiritualité ayahuasquera”, quiconque peut affirmer n’importe quoi sans que ne soit exigée cette même rigueur et sans offrir d’espace au questionnement. Pourtant, l’usage religieux de l’Ayahuasca existe dans différents pays et on trouve des “églises

¹⁹ Cette christianisation partielle des pratiques thérapeutiques ancestrales gêne souvent l’occidental qui, de manière fantasmatique, aimeraient trouver la “pureté des origines” dans ces médecines et les considèrent alors “contaminées” par une coloration religieuse (sa propre tradition) qu’il rejette. Cette incommodité n’est pas celle des indiens qui ne la comprennent pas.

²⁰ La pensée progressiste s’inscrit dans une vision linéaire du temps ou ce qui est nouveau est forcément mieux que l’ancien. Cette disposition culturelle est tellement inscrite dans les ‘gènes’ de la modernité qu’elle est quasi-inconsciente et s’impose comme une évidence. Elle s’oppose cependant frontalement à la vision des peuples premiers qui placent dans les origines mythiques la source du savoir et de la sagesse, ce qui sous-tend le culte aux ancêtres et le respect des anciens situés chronologiquement plus proches de la source. D’où, chez eux, la nécessité de conserver et rester au plus proche la tradition. Le *New Age*, tout en critiquant le système occidental, demeure imprégné de cet axiome, ce qui génère un malentendu constant avec le monde indien.

ayahuasqueras” qui pourraient faire entendre leur expérience, mais la cacophonie des opinions personnelles domine, fondée sur la seule inspiration individualiste, sans esprit critique ni débats, sans bases conceptuelles ni cohérence doctrinale, et sans références écrites ou historiques.

A mon sens, des études, recherches ou réflexions de type théologiques et philosophiques seraient grandement nécessaires, au service des pratiques dans l’usage quotidien de l’Ayahuasca — qui ont besoin d’être fondées. J’attribue essentiellement à cette carence le surgissement des dérives avec leurs conséquences graves au niveau physique, psycho-affectif et spirituel, dont la fréquence est largement sous-estimée. Les dommages spirituels en particulier (infestations, possession, sorcellerie, sorts, entre autres) sont ignorés quasi complètement, maintenus dans un silence préoccupant et par conséquent non traités.

Une absence aussi manifeste de cohérence permet la résurgence d’un grand nombre d’erreurs de pensée ou idéologies anciennes et obsolètes concernant l’être humain, et le mystère de son existence: relativisme, naturalisme, quiétisme, dualisme, manichéisme, messianisme, spiritualisme.

CONSEQUENCES DE LA DERIVE NEW AGE

Les dangers spirituels signalés par toutes les traditions fleurissent désormais dans la “communauté ayahuasquera” et font courir le risque d’une adultération complète des richesses de cette plante et de ce breuvage et des traditions qui en codifient l’usage, pour donner finalement raison aux partisans de son interdiction (Molnar, 2013).

Il est Bien connu que les pièges principaux de toute évolution spirituelle sont la tentation du pouvoir, la cupidité et l’abus sexuel²¹. Les exemples abondent de ces différents abus et transgressions, liés à l’usage consumériste de l’Ayahuasca. Un petit tour sur Internet suffit pour en constater l’augmentation: morts subites, suicides, abus sexuels, exploitation économique et commerciale, embrigadement sectaire, déstabilisation mentale, manipulation²². Et ces faits relatés ne seraient que la pointe

²¹ On peut y associer les fameuses trois concupiscences (désir excessif de notre nature déchue) nommées par Saint Augustin: la *libido sentiendi* (désirs du corps), la *libido dominandi* (l’orgueil) et la *libido sciendi* (la connaissance).

²² Ces faits sont devenus si fréquents et préoccupants que dans divers pays (Espagne, Etats-Unis, Tchéquie) des cellules d’urgence se sont mises en place pour répondre à ces cas, parfois dramatiques.

de l'iceberg: honte, peur des représailles et parfois complicité réduisent au silence la plupart des victimes. Evidemment, l'écho de ces nouvelles morbides parfois relayées par la presse suscite une forte dégradation de l'image publique de l'Ayahuasca.

Mais il nous semble que le danger le plus important n'affleure pas même à la conscience des usagers de l'Ayahuasca, alors que les traditions indigènes sont riches d'une multitude de données à propos de l'usage malveillant de l'Ayahuasca et des pratiques de sorcellerie. Nous voulons parler de l'illusion spirituelle et des possibles contaminations, infestations et possessions par des esprits malins. La science moderne et la modernité en général nient cette dimension de la réalité. Par peur de paraître passéistes et rétrogrades, les Eglises elles-mêmes en viennent à occulter ces problématiques, et donc à oublier comment les traiter, alors même qu'elles possèdent les outils et la doctrine pour le faire²³. Or, comment prévenir un péril que l'on ignore? Ses manifestations prennent la forme de perturbations mentales que la psychiatrie, sans pouvoir les guérir, s'empressera d'étiqueter et de placer sous camisole chimique, si ce n'est un placement à vie dans un hôpital psychiatrique.

La "communauté ayahuasquera" se place dans un même déni des dimensions malignes du monde spirituel et de ses manipulations, probablement parce que l'Occidental moderne ne pourrait sortir de son obscurantisme spirituel sans être renvoyé à son ombre propre. Il est Bien plus facile de penser que tout cela n'est que culturel, des croyances sans fondement. On croit évacuer le problème en l'ignorant. C'est ainsi que les usagers de l'Ayahuasca deviennent les proies faciles de ces pouvoirs occultes (Daniélou, 2008), alors que notre expérience clinique nous enseigne au contraire que l'usage correct de l'Ayahuasca, insistons sur l'adjectif 'correct', non seulement évite ces infestations²⁴, mais permet en outre de les révéler, et donc de faire entrer leur victime dans un processus de libération.

²³ Je me réfère en particulier à la tradition exorciste relativement délaissée bien qu'une renaissance semble poindre en ce domaine comme le montrent les thèses contemporaines de démonologie du P. José María Fortea en Espagne et du P. Jean-Baptiste Goltier en France, ou encore la récente réactivation des Associations Internationales d'Exorcistes, des formations et des nominations de spécialistes en la matière.

²⁴ On compte parmi les sources d'infestation le spiritisme, la magie, les pratiques d'occultisme, la sexualité inadéquate, des héritages transgénérationnels, la consommation de drogue, entre autres.

CONCLUSIONS

L'usage détourné de la coca nous a avertis des risques de l'usage profane des plantes sacrées des peuples traditionnels. Ce même danger pointe également pour l'Ayahuasca mais se présente d'une manière différente, plus subtile, l'absence de risques importants au niveau physique occultant un danger psychique et surtout spirituel majeur. L'innocuité apparente de l'Ayahuasca par son absence de dépendance et son apparente remise en question du système consumériste technocratique occidental et de l'héritage judéo-chrétien, a trouvé dans la pensée *New Age* un terreau où s'épandre. Ces conditions ont favorisé une expansion exponentielle, ingénue, désacralisée et déritualisée de l'usage de l'Ayahuasca en Occident. Cette naïveté commence à être remise en question avec l'apparition de cas de plus en plus fréquents d'abus, d'accidents et de perturbations psychiques liés à un usage incorrect de l'Ayahuasca. Cependant, les risques spirituels d'infestations sont encore amplement ignorés et tenus sous silence. Ils supposent en effet de vaincre le tabou du 'spirituel' ou du 'religieux' qui préside dans la pensée réductionniste en Occident (psychologisme, scientisme) et de revenir aux racines et enseignements des héritages des grands courants spirituels de l'humanité y inclus, et surtout en ce qui concerne les occidentaux, la récupération de la filiation chrétienne originelle. Les savoirs ancestraux d'où provient l'usage de l'Ayahuasca, paradoxalement, rejoignent dans leurs règles et exigences des traditions occidentales que, précisément, les membres de la nébuleuse *New Age* tendent à rejeter.

Au cœur de cette contradiction se pose la question du Mal et de son traitement et l'indépassable question de l'existence et opérativité du "monde intermédiaire" des esprits qui réveille l'allergie des occidentaux face à une question qu'ils croyaient, avec arrogance et par ignorance, avoir dépassé par le rationalisme athée qui infuse toute la Modernité.

Les traditions ne sont pas monolithiques, elles ont la capacité d'incorporer progressivement les éléments d'autres traditions. Il est donc possible d'enrichir les traditions autochtones, comme celles de l'amazonie, de la tradition occidentale rationnelle (gréco-latine), et réciproquement, cette dernière gagnerait beaucoup à se laisser féconder par les sagesses des sociétés traditionnelles.

Un des chemins pour avancer en ce sens est de redécouvrir l'aspect multiculturel du christianisme dès ses origines, ce dont témoignent les diverses Eglises d'Orient que l'Occident a oubliées longtemps et reléguées à l'écart. On constate alors que les traditions gréco-latines antiques, assez pauvres au plan spirituel, ne sont pas les seules sagesses que l'expérience chrétienne ait assumées et transmises. L'effort ancestral de l'homme pour éloigner le Mal et se purifier corporellement, psychologiquement et spirituellement peut enrichir l'Occidental d'aujourd'hui, pour autant qu'il accepte ses propres racines et sa filiation — et donc qu'il mette en question le rationalisme dominant, qui provient essentiellement de vieux anti-christianismes. Autrement, il est voué à élaborer une sorte de chimère et à se perdre dans les confusions d'un *New Age* transgressif, incohérent et irresponsable. Un immense travail de réflexion épistémologique, philosophique, théologique et clinique reste à faire, et il est indispensable notamment au regard de la naïve vulnérabilité occidentale face aux périls du monde spirituel intermédiaire, où, en toute inconscience, on risque son équilibre mental et son salut spirituel.

Références bibliographiques

- Brierley, D. and Davidson, C. (2012). Developments in harmine pharmacology implications for ayahuasca use and drug-dependence treatment. *Progress in Neuro-Psychopharmacology & Biological Psychiatry*, 39 (2), 263-272.
- Daniélou, A. (2008). Las divinidades alucinógenas. *Revista Takiwasi*, 1. Recuperado de <https://takiwasi.wordpress.com/2008/03/08/13-alain-danielou-las-divinidades-alucinogenas1/>.
- Freecska, E., Bokor, P. and Winkelman, M. (2016). The Therapeutic Potentials of Ayahuasca: Possible Effects against Various Diseases of Civilization. *Frontiers in Pharmacology*, 7, 35.
- Giove, R. (2002). *La liana de los muertos al rescate de la vida, medicina tradicional amazónica en el tratamiento de las toxicomanías*. Tarapoto, Perú: Takiwasi ediciones.
- Guimarães dos Santos, R. (2013). Safety and Side Effects of Ayahuasca in Humans—An Overview Focusing on Developmental Toxicology. *Journal of Psychoactive Drugs*, 45 (1), 68-78.
- Gumucio, J. (2008). *La leyenda de la coca. La historia secreta de la hoja de coca y la cocaína*. Caracas, Venezuela: Editorial El Perro y La Rana.

- Labate, B. and Cavnar, C. (2014). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Mabit, J. (1999). Ir y volver: el ritual como puerta entre los mundos, ejemplos en el shamanismo amazónico. *Amazonía Peruana, XIII* (26), 143-155.
- Mabit, J. (2007). Ayahuasca in the treatment of addictions. En Winkelman, M.J. and Roberts, T. (Ed.), *Hallucinogens and Health: New Evidence for Psychedelic Substances as Treatment*. California, USA: Praeger Publishers.
- Mabit, J. (2016). *Le sorcier, le fou et la grâce: les archétypes sont-ils des esprits désacralisés ? Réflexion à partir du chamanisme amazonien*. Recuperado de http://www.takiwasi.com/docs/arti_fra/Le_sorcier_le%20fou_et_la_grace_article_complet.pdf.
- Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Molnar, E. (2013). The responsible use of entheogens in the context of bioregionalism. *European Journal of Ecopsychology*, 4, 78-89.
- Spangler, D. (1984). *The Rebirth of the Sacred*. London, England: Gateway Books.
- Sotillo, S. (2013). *Psychology and the Perennial Philosophy: Studies in Comparative Religion*. Indiana, USA: World Wisdom.
- Toolan, D. (1987). *Facing West from California's Shores: Jesuit's Journey into New Age Consciousness*. New York, USA: Crossroad Pub Co.
- Verlinde, J.-M. (2014). *Les impostures antichrétiennes*. Paris, France: Presses Renaissance.

EL CULTO A LA JUREMA EN LOS DOCUMENTOS HISTÓRICOS

Samorini, G. (2018). El culto a la Jurema en los documentos históricos. *Revista Cultura y Drogen*, 23 (25), 33-47. DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.3.

GIORGIO SAMORINI*

Recibido: 02 de junio de 2017
Aprobado: 18 de septiembre de 2017

RESUMEN

Objetivo. Analizar los aspectos históricos del culto brasileño de la Jurema, un culto religioso donde se utiliza una fuente visionaria obtenida de algunas especies de *Mimosa*. Metodología. Se analizan los documentos arqueológicos y se colectan los documentos escritos en los siglos XVIII y XIX, donde se cita a la Jurema; muchos de los cuales forman parte de los actos de la Inquisición. Resultados. La primera noticia relacionada con la bebida de la Jurema data de 1739, registrada en los Estados brasileños de Pernambuco y Paraíba; su empleo ya era procesado para esa fecha. Conclusiones. La ausencia de documentos arqueológicos ligados a la Jurema, y la fecha tardía de su aparición en los documentos escritos, sugieren una historia reciente de su culto.

Palabras clave: Jurema, *Mimosa tenuiflora*, Inquisición, Brasil, cultos afrobrasileños.

* Doctor en Etnobotánica. Universidad de Roma, Roma, Italia. E-mail: giorgio@samorini.it.
 orcid.org/0000-0002-5895-980X.



THE CULT TO THE JUREMA IN THE HISTORICAL DOCUMENTS

ABSTRACT

Objective. To analyze the historical aspects of the Brazilian cult to the Jurema, a religious cult in which a visionary source obtained from some species of *Mimosa* is used. Methodology. The archaeological documents, and the XVIII and XIX centuries written documents in which the jurema is referred to, mainly belonging to the Inquisition acts, are analyzed. Results. The first news concerning the jurema brew is dated back to 1739, registered in the Brazilian states of Pernambuco and Paraíba, and its use was already processed for that date. Conclusions. The absence of archaeological documents concerning the Jurema plant and the late date of its appearance in the written documents, suggest a recent history of the cult to the Jurema.

Key words: Jurema, *Mimosa tenuiflora*, Inquisition, Brazil, Afro-Brazilian cults.

El término jurema es polisémico. Indica primeramente, y originalmente, el nombre de algunas plantas alucinógenas del género *Mimosa* difundidas en Brasil; es tanto el nombre de una bebida que provoca visiones como de bebidas que no las provocan; puede indicar una floresta sagrada o el sitio en donde se cumplen determinados ritos; jurema puede inclusive ser el nombre de una *linha*, o sea de un motivo sonoro; llamado Juremá puede referirse al mundo espiritual —una verdadera ciudad— de donde provienen los *encantos*, espíritus poseedores en los cultos afrobrasileños; jurema, incluso, puede llegar a asumir el significado de ‘indio’ o de ‘indianidad’; finalmente puede indicar muchas otras cosas, objetos, figuras míticas y aspectos asociados en la mayoría de los casos a un culto basado en el empleo de una bebida que provoca visiones: la *jurema*.

El culto de la Jurema es originario del área del Nordeste de Brasil, perteneciendo a algunas etnias nativas distribuidas principalmente en los Estados de Pernambuco, Alagoas, Bahía; entre las cuales se hallan los Pankararu, Tusha, Guegue y Pimenteira.

No disponemos de datos que nos permitan indicar cuán antiguo es este culto. Las primeras indicaciones de su existencia se encuentran en documentos de la Inquisición del siglo XVIII. Entonces, sobre los aspectos históricos, el empleo de la jurema encuentra un paralelismo con el de la ayahuasca; para lo cual, hasta la fecha, no existen datos arqueológicos ciertos. La primera referencia literaria data de 1738; un conjunto de datos ha sugerido la posibilidad de que la ayahuasca sea un descubrimiento reciente, de hace pocos siglos (Samorini, 2016). Asimismo, surge la sospecha de que también la jurema haya sido descubierta en tiempos modernos.

Varios estudiosos del siglo XX han supuesto que el rito de la Jurema se hubiese extinguido, presumiblemente, durante el siglo XIX; aunque esto no es cierto. La presión de la Inquisición de modelo portugués no logró extinguirlo del todo, siendo transmitido secretamente por parte de limitados grupos de nativos; de la misma forma en la que el empleo terapéutico de hongos alucinógenos en México meridional sobrevivió secretamente a la Inquisición de modelo español (Heim et Wasson, 1958). En un período que va desde fines del siglo XVII hasta el inicio del siglo XIX, el conocimiento de la bebida de la jurema fue transmitido de las poblaciones nativas a grupos de esclavos negros que huían en dirección a los *quilombos*; comunidades rurales en las que encontraban refugio y protección. Estos negros de descendencia africana introdujeron el uso de la bebida de la jurema en los cultos de posesión afrobrasileños, en particular en el Candomblé y más tarde en la Umbanda. Estos mismos cultos influyeron a la vez en los cultos nativos de la Jurema, que adquirieron e integraron las teologías y las modalidades rituales específicas de los cultos de posesión.

Desde hace más de dos siglos Brasil es la sede de un fenomenal laboratorio experimental de cultos y de prácticas religiosas que continuamente se ramifican, se fragmentan, se unen, se ‘cruzan’; hasta el punto de que en muchos casos resulta difícil determinar los contextos de origen de los elementos culturales, rituales y teológicos que los componen; y en semejante maraña experimental se sitúa en pleno, la jurema.

Una característica peculiar del culto de la Jurema, en particular el de los nativos, es su secreto. Ningún antropólogo logró jamás participar y tampoco hacerse describir por los nativos qué sucede en los ritos más íntimos del culto; los nativos ponen mucha atención en no divulgar sus secretos, ni a los otros grupos tribales, ni mucho menos a los ‘blancos’. En esto, el culto de la Jurema es bajo todo punto de vista un

culto misterioso; es decir un culto del cual los participantes no deben hablar con aquel que no participa directamente.

Del núcleo original del culto, sabemos que una comunidad de personas de ambos géneros hacían danzas en forma circular manteniendo una dirección antihoraria; todo acompañado por motivos sonoros al ritmo de las maracas y de los pasos de los bailarines. La bebida de la jurema se colocaba en el centro del ambiente y se repartía en determinados momentos de la ceremonia, durante la cual se alternaban momentos en los que los participantes estaban sentados en círculo u otros en los que bailaban. Durante el estado visionario, los participantes asumían una postura particular con el torso inclinado hacia adelante y la mirada fija en el terreno. En los ritos ocupaba un papel importante el humo del tabaco que tanto entonces como ahora se ‘fumaba’ en pipas especiales de una manera muy particular, a saber: al contrario; el *payé*, u cualquier otra figura que conduzca el rito, sopla de la parte del hornillo en una pipa en donde se encuentra una braza de tabaco encendida haciendo salir el humo por la boquilla. Este humo se expande en la taza que contiene la bebida de la jurema con el fin de ‘activarla’; y entre las personas presentes con el fin de purificarlas (Samorini, 2016).

En lo que se refiere a los cultos de posesión, estos están ampliamente difundidos en América del Sur y en las Antillas y se diversifican con base a factores históricos y culturales. Como núcleo central del rito tienen en común el alcance de un estado físico-mental, que es llamado ‘posesión’, durante el cual ciertos individuos caen en trance y sus cuerpos y sus voces son ‘usurpados’ por entidades espirituales que de ese modo se manifiestan y comunican sus consejos y sus voluntades.

El estado de trance es inducido por medio del sonido y del canto de motivos sonoros (*líneas*) que son específicos de cada una de las entidades espirituales. Es suficiente con que los músicos ejecuten las primeras notas de una cierta línea, donde algunos participantes ya están “fuera de sí”; comenzando a gesticular y a hablar de una manera que no les pertenece y que es igual a la de la entidad que los posee. Es en este contexto religioso-cultural que la jurema se ha difundido y, en la mayoría de los casos, mantenido la asunción de la bebida alucinógena a base de *Mimosa*; en otros casos, la bebida ha asumido un valor simplemente simbólico debido a que perdió sus propiedades visionarias porque se prepara con ingredientes inactivos.

Las entidades que poseen a los fieles tienen una naturaleza por lo general benigna; de todas formas su interacción con las personas es útil en los aspectos terapéuticos y psíquico-terapéuticos. En el rito de posesión Catimbó/Jurema, por ejemplo, están los *Cablocos*: entidades indígenas que curan mediante el conocimiento de las hierbas y que son considerados espíritus elevados que obran para el bien, aunque también son temidos porque pueden volverse peligrosos cuando arrojan contra alguien sus flechas. Los *Mestre* también son espíritus que curan, de descendencia de esclavos o mestiza, y son reconocidos como personas que durante su vida trabajaban en los campos y tenían conocimientos del mundo vegetal; sin embargo les ocurrió algo trágico, muriendo y volviendo ahora para otorgar su ayuda al género humano.

La etimología más aceptada de la palabra *jurema* ve una derivación del tupí “Yur-ema” o “ju-r-ema”, que significa *espinheiro suculento* (planta espinosa suculenta) o *espinheiro fétido* (planta espinosa hedionda). Los principales ritos nativos asociados al culto de la Jurema son la Toré, el Praiá e el Ouricuri; mientras que los cultos afrobrasileños en los cuales hay un empleo de un brebaje llamado jurema son: Jarê; Pigi; Candomblé de Caboclo; Xangô; Umbanda; Catimbó; Torés misturados (Samorini, 2016).

En este estudio centro la atención en los aspectos históricos del culto de la Jurema, recogiendo la relativa documentación literaria; una documentación de todos modos pobre, que la mayor parte está fechada entre los siglos XVIII y XIX, basada principalmente en los archivos de la Inquisición.

LA JUREMA Y LA INQUISICIÓN

Dado el silencio absoluto de la arqueología sobre la Jurema ya sea en los aspectos arqueobotánicos e iconográficos, las primeras evidencias quedan hasta el momento relegadas a la documentación escrita en el tardo período colonial.

Hay quien quiso ver una primera evidencia del culto de la Jurema en los escritos del siglo XVI, de algunos viajeros europeos: como la relación del viaje de Jean de Léry, en 1557, que observó el uso ‘brujo’ y mágico de las maracas; un elemento que podría conectarse al rito *juremeiro* del Catimbó. Sin embargo se trata de argumentos débiles, ya que la jurema no es nombrada en el texto y el uso de sonajeros de calabazas podría

estar difundido a numerosos ritos tribales (Nascimento, 2013). Teixeira (2014) cuenta que en 1709, el padre Bernardo de Nantes atestiguó “visiones y sueños maravillosos” (p. 72) ofrecidos por las bebidas de la jurema entre los Carisi del Río Grande; aunque no los documenta con referencias bibliográficas. También Andrade y Anthony (1999) refieren el conocimiento de la jurema en el siglo XVI, remontándose al *Tratado de Sousa* de 1587, aunque parece que se trata de una equivocación causada por un error de lectura del texto de Frederico Carlos Hoehne de 1937: *Botânica e agricultura no Brasil no século XVI*.

El documento más antiguo hasta ahora conocido, y que se refiere con certeza a la jurema lleva la fecha de 16 de septiembre de 1739, fue escrito en ocasión de una reunión del Consejo de las Misiones de Pernambuco. Este documento, anota la preocupación con la que

se buscaban los medios tomados al fin de remediar a los errores que se han introducido entre los indígenas, como los de consumir ciertas bebidas que ellos llaman Jurema, por efecto de las cuales son engañados y víctimas de alucinaciones. (Medeiros, 2006, p. 8)

Es significativa la mención a la introducción de la jurema entre los indígenas, que se atestiguaría a favor de una adquisición reciente de esta por una parte de varias etnias. Los grupos indígenas envueltos eran los Canindé y los Xucurú, pertenecientes a la familia lingüística tarairiú; en donde el uso de la jurema fue observado en la región de Paraíba, en particular en el área de Mamanguape, en el pueblo de Boa Vista. Durante ese consejo, y con el corte típico de la Inquisición europea, el obispo de Pernambuco refirió que “el diablo iba a hacer representaciones a dichos indios, provocando en ellos una desobediencia a los principios del catequismo a través de una bebida llamada jurema”. El obispo ordenó que los jefes de esta práctica fuesen castigados severamente como ejemplo para los otros. Fue enviado el representante del Santo Oficio Félix Machado Freire, pero cuando llegó los nativos organizaron una revuelta que fue reprimida con sangre (Apolinário et al., 2011).

Curiosamente descubrimos en una carta de 1740 enviada por Pedro Monteiro de Macedo, capitán de Paraíba, al rey de Portugal Juan V: que también los Carmelitas Descalzos, que estaban encargados de la obra misionera de los nativos de Boa Vista, participaban de las bebidas de jurema; siendo por esto denunciados como *feiticeiros* (brujos). Además, escribe Macedo, “perdiendo los sentidos parecían muertos, y

cuando se reponían de la borrachera, contaban las visiones que el diablo les había mostrado” (Freire y Apolinário, 2012, p. 6). De aquí se deduciría que los que bebían la jurema perdían la conciencia y “parecían como muertos”; es decir vivían profundos estados visionarios; no debemos sin embargo dar demasiado crédito a las palabras de los inquisidores, siempre listos a verter sus propios ‘conocimientos’ en materia de brujería medieval europea en las descripciones de los ritos tribales amerindios en los que se usan drogas psicoactivas, reconociendo por todos lados con ojo ‘clínico’ los elementos del aquelarre.

Otro documento inquisitorio lleva fecha de 1743; cuando el fraile italiano José de Calvatam, misionero del Estado de Paraíba en las misiones de Coremas del Sertão do Pinhanco, denunció al Oficio de la Inquisición el difundirse el culto de la jurema en los pueblos de Panaty, Jacoca, Pegas y muchos otros. El mismo misionero expuso la misma denuncia a la Inquisición en los años 1755 y 1759, desde la misión de los Cariri cerca de la ciudad de Paraíba do Norte en el Estado de João Pessoa, afirmando que ese culto se estaba difundiendo más rápidamente entre los nativos por el hecho de que ellos ya no se encontraban bajo la tutela de los sacerdotes; anotación esta, que probablemente se refiere a la expulsión de los jesuitas en 1759. José de Calvatam, nos dejó la primera descripción de los ritos del culto de la jurema:

quienes querían beber la jurema y participar al culto debían ser primero “curados” a través del siguiente procedimiento, pena el peligro de morir: en un pozo abierto se encendía un fuego y se calentaban carbones. Una mezcla de varias raíces eran colocadas sobre los carbones para crear un humo denso, y a la persona que debía ser “curada” se la hacía recostar sobre la abertura del pozo, de modo que su cuerpo recibiese el humo, que lo habría dejado “curado” para siempre. Los nativos afirmaban que aquellos que bebían la jurema no habrían muerto; pero aquellos que no la hubiesen bebido y que más adelante se hubiesen casado o hubiesen yacido con una mujer que la había bebido, se habrían lentamente demacrado hasta “morir de flacura” (*morrer de magro*). Los participantes a los ritos de la jurema usaban un sonajero de calabaza (maracá) que se llenaba de piedritas o de trocitos de corteza seca de la jurema y hojas de tabaco. Había personas especializadas en la preparación de la jurema, que por consiguiente se transformaban en figuras “líder”, llamadas mestres de jurema. Ellos mezclaban la bebida cantando y sacudiendo los sonajeros. En el curso del rito, los participantes danzaban, al parecer en círculo, hasta que se desmayaban y caían al suelo como muertos, y no se podían volver a levantar hasta que no se les sacudía el

sonajero sobre sus rostros mientras se les cantaba una canción. (Wadsworth, 2006, p. 147-148)

De esta primera descripción, tomamos conocimiento de algunos elementos que caracterizan al rito de la Jurema: las maracas; las danzas circulares; la bebida colectiva de la jurema; los *mestre*.

En los escritos de los misioneros del siglo XVIII, a menudo, se describe la aparición del diablo bajo el efecto de la jurema; el cual profetizaba eventos futuros, asumía el aspecto de un cabrón y permanecía entre los participantes mientras danzaban; esta es una evidente extensión de la visión del *Sabbath* de parte del clero europeo. Es interesante la observación de un nativo —informador de un misionero— que contó que él nunca había visto un cabrón, sino solamente a un pequeño ciervo (Wadsworth, 2013); una voz solitaria, más que creíble, dispersa por el viento de la *interpretatio* cristiana.

Procediendo en orden cronológico encontramos una referencia al uso nativo de la jurema en una ley de 1757, promulgada por el Diretório dos Índios; en el párrafo 18, se lee: “no está permitido el uso del aguardiente, a parte con fines curativos, y se suprime enteramente el uso de las juremas por ser contrario a las buenas costumbres y para nada útil, sino que perjudica muchísimo la salud de la gente” (p. 129)¹. Se sabe también de un nativo de nombre Antônio que en 1758 murió “confesado y sacramentado” en la cárcel del pueblo de Mepibu, en el Rio Grande do Norte, donde había sido encarcelado por “haberse unido a la jurema” (Cascudo, 1969, p. 37).

Otro documento data de 1781 y se refiere a una denuncia por blasfemia por un hecho ocurrido en la localidad de Camalião, cerca de la ciudadela de Una, en el Estado de Pernambuco:

el jefe mayor del pueblito, cierto Francisco Pessoa, junto a otros nativos, cocieron una imagen de Cristo dentro del “agua de la raíz de la jurema”, bebieron esta agua y luego pusieron en el suelo la imagen y le saltaron encima y le bailaron alrededor. Al fin envolvieron la imagen en una hoja de *pacavira* y la guardaron en el hogar del tal Francisco. Los testigos de la denuncia

¹ Ley de 1757, “Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da capitania de Pernambuco e sus anexas”. Esta ley ha sido publicada integralmente en la *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 46, 121-171.

afirmaron que los participantes al rito de la jurema hablaban a menudo de cosas que veían en el paraíso y que también hablaban con los demonios. Tenían un mestre de la jurema para preparar la mezcla, y aquellos que la bebían caían al suelo como muertos, y los que no caían seguían bailando y cantando. A las ceremonias participaban regularmente también blancos, pardos y mujeres. (Wadsworth, 2006, p. 150-151)

Se vuelve a presentar el hecho de la caída al suelo “como muertos” de aquellos que bebían la jurema, lo que recuerda los trances de posesión de los modernos cultos afrobrasileños; cultos ya presentes en los tiempos de estos documentos y que influyeron en los cultos nativos de la jurema.

Sorprendentemente encontramos referencias al uso de la jurema también en la región amazónica y en contextos totalmente diferentes, los bélicos. En 1788 el padre José Monteiro de Noronha, describiendo a los nativos de Amanayé que vivían en aquel tiempo a lo largo de la frontera que separa Piauí de Maranhão, relató que: “durante sus festividades mayores utilizan todo lo que como máximo poseen para la guerra, la bebida que hacen de una raíz de una cierta madera llamada Jurema, cuya virtud es profundamente narcótica” (Lima, 1946, p. 60).

Tratando de explicar la presencia de la bebida de la jurema, en la región amazónica, Gonçalves da Lima centró la atención en el flujo migratorio de los tupí (por tupí se debe entender al grupo lingüístico que incluye diversas poblaciones entre ellos los Tupinambá); y sobre la posibilidad de que los nativos del Noreste, que acompañaron a los luso-brasileños en sus luchas contra los franceses, hubiesen podido llevar la jurema a esas regiones; por ello “la vía de acceso del ceremonial de la Jurema y la utilización del ‘vino’ entre las poblaciones indígenas del Amazonas en épocas pre- y pos-coloniales no son hipótesis inaceptables” (Lima, 1946, p. 65).

Por tanto, sabemos que en los Estados brasileños de Pernambuco y Paraíba el culto de la Jurema ya estaba difundido y perseguido entre 1739 y 1780. Durante la década de 1760 se difundió probablemente en el Amazonas, siendo posible que la práctica se haya difundido en dirección de la cuenca amazónica alrededor de la mitad del siglo XVI; cuando numerosos grupos de Tupinambá huyeron de la conquista de los colonizadores de las regiones de Pernambuco y Paraíba, aventurándose en las áreas de Ceará y del Amazonas (Wadsworth, 2006).

LA JUREMA DESPUÉS DE LA INQUISICIÓN

Entrando en el siglo XIX, en 1816, Henry Koster menciona a la jurema en su libro *Travels in Brazil*; en el curso de la descripción, de su permanencia entre los nativos de la región de Olinda, afirma:

cuento que los jefes de las familias estaban afuera de la aldea, las muchachas jóvenes acostumbraban encontrarse para divertirse. En una de estas ocasiones una chica india llevó a sus compañeras en la cabaña donde vivían ella y sus padres, y cuando una de sus compañeras, por curiosidad femenina, le preguntó sobre las muchas calabazas colgadas en la pieza, ella se mostró muy alarmada y dijo: "No debes mirar de ese lado, estas son maracas, que generalmente mi padre y mi madre guardan en un mueble, pero hoy se las olvidaron afuera". No obstante la suplicara de no hacerlo, su compañera tomó en su mano una de las calabazas, y moviéndola rápidamente descubrió que adentro tenía piedritas; tenían mangos y flecos de piel en la cima, y estaban cortadas y decoradas en formas insólitas.

Todo terminó allí, pero en seguida varias mujeres mulatas se pusieron de acuerdo para observar a los indios, porque sabían que estos frecuentemente bailaban en sus cabañas a puertas cerradas; esta era una costumbre no común y un poco incómoda, porque el aire abierto es mucho más placentero. Las mujeres muy pronto fueron testigos de uno de estos encuentros. Las cabañas estaban construidas con hojas de coco, y a través de estas lograron ver qué estaba ocurriendo. Había un gran recipiente de barro en el centro; y alrededor de este, sea los hombres que las mujeres estaban bailando. Cada tanto una pipa pasaba de mano en mano. Una de las indias les dijo a sus compañeras, que eran de una casta diferente, como gran secreto, que había sido mandada a dormir en la cabaña de un vecino algunas noches atrás, porque su padre y su madre habrían bebido la jurema. Esta bebida se obtiene de una hierba común; pero nunca logré persuadir a ningún indio que me la indicase; aún cuando ellos afirmaban positivamente de conocerla, sus expresiones escondían las palabras. (Koster, 1816, p. 314)²

En 1938, Curt Nimuendaju (1986) contó lo que le dijeron los nativos de Santa Rosa descendientes de los Tupiniquim y Kamuru-Kariri en el Estado de Bahía:

² Lima (1946) creía que la etnia de la cual hablaba Koster era la Tupi.

van a buscar al este del lugar de la ceremonia trozos de ramos de jurema, a los cuales se les quita la corteza, de arriba hacia abajo, como una piel de animal. La parte de madera se ponía en infusión con agua y después se exprimía en un recipiente especial (que tenía una prolongación que servía de mango). La ceremonia se hacía durante la noche, para que los neo-brasileños no lo supieran. Un cierto número de chicas estaban sentadas alrededor del recipiente. Fumaban una gran pipa de barro y soplaban el humo sobre la bebida, donde formaba una capa espesa. Un viejo, con una maraca adornada con un mosaico de plumas pegadas, bailaba, con el torso arqueado, alrededor del grupo, cantando: “Endarindandà nafé nafé nafé!”, y las chicas respondían: “Darindarindandà!”. Seguidamente, el viejo les daba a las chicas y a los hombres, que formaban una fila lateral, un poco de la bebida de la jurema en una pequeña tacita de barro. (p. 73)

En este pasaje aparece otro elemento característico del culto de la Jurema: la pipa (*cachimbo*); que, además de ser fumada colectivamente, es usada para producir humo —principalmente de tabaco— mediante el cual se hacen específicas fumigaciones sobre objetos o sobre personas. En el caso de este testimonio, el humo de la pipa es soplado sobre la bebida contenida en la amplia bandeja que está en el centro del espacio dedicado al rito. El texto no dice que la pipa se ‘fuma’ al contrario.

Nimuendaju (1986), sigue refiriendo una interesante descripción de un nativo de la zona y de las entidades que aparecen en las visiones producidas por la jurema:

la jurema le muestra el mundo entero a quien la bebe; se ve el cielo abierto, cuyo fondo es totalmente rojo; se ve la demora luminosa de Dios; se ve el campo de flores en donde habitan las almas de los indios muertos, separadas de las almas de los otros. En el fondo se ve una montaña azul. Se ven pájaros de los campos de flores: *beja-flore*, *sofré* e *sabiá*. En la entrada están las piedras que se chocan, aplastando las almas de los malvados cuando tratan de pasar en medio de ellas. Se ve cómo el sol pasa por debajo de la tierra. Se ve también el pájaro del trueno, que es de esta dimensión (un metro). Sus ojos son como los del *arara*, sus plumas son rojas y en la parte superior de la cabeza lleva un enorme plumaje. Abriendo y cerrando este plumaje produce el relámpago, y cuando corre de aquí para allá, el trueno. (p. 73)

Las referencias al trueno, el relámpago y el pájaro del trueno, podrían ser reminiscencias de asociaciones tradicionales simbólicas y míticas con la jurema; mientras que el tema del castigo de las almas de los malvados es una probable herencia cristiana.

El culto de la Jurema entró muchas veces en los acontecimientos históricos del Brasil moderno. Perseguido por la Inquisición del siglo XVIII y nuevamente perseguido en la década de 1940 a 1950, junto a una furia más general contra todos los ritos nativos y sobre todo los afrobrasileños, el culto de la Jurema ha siempre representado el valor más profundo e íntimo de la ‘tribalidad’ brasileña del Noreste.

La Jurema ha sido protagonista, como elemento ritual, de la etapa de la resistencia armada contra los colonizadores europeos durante los siglos XVII y XVIII. Según Andrade, este culto se difundió en el Noreste de Brasil por obra de grupos guaraníes involucrados en un movimiento mesiánico de época cabralina (período que comienza en 1500 con la llegada a las costas del Brasil del comandante portugués Pedro Álvares Cabral) que estaban buscando la “tierra sin mal” y que fueron enviados para combatir a los invasores franceses en Maranhão (Andrade, 2009, como se citó en Silva et al., 2010).

Encontramos a la jurema asociada a otro movimiento mesiánico de 1836, que se difundió en Pernambuco; en donde un grupo de personas se unió alrededor de la figura de João Antonio dos Santos que predicaba la llegada de un reino en el que todos iban a ser felices, ricos y potentes. La intervención de un misionero convenció a João de renunciar a su apostolado; por tanto, le dejó el lugar a un cierto João Ferreira. Este se autoproclamó monarca y santo, se hacía llamar “su majestad el rey”, y lucía una corona de *japecanga* (*Smilax brasiliensis*). Los participantes de este movimiento mesiánico se reunían en un sitio llamado Pedra Bonita o Reino Encantado, localizado en Vila Bela (Pernambuco). Entre los varios sitios sagrados para el culto había una casa santa, un local donde se servía el “vino encantado de *jurema* y *manacá* (*Brunfelsia* sp.)”. En el mes de mayo de 1838, la pequeña revuelta fue reprimida con sangre; perdiendo la vida unos 30 fieles del culto (Albuquerque dos Santos, 2002).

Además, la jurema parece que fue involucrada en el evento histórico conocido como: “Guerras de Canudos”; que fue el acto belicoso culminante de un movimiento mesiánico que comenzó en 1893, en el pueblito de Canudos del Estado de Bahía; y cuyo líder, que se hacía llamar Antônio Conselheiro, era un antirrepublicano que consideraba a la república —recién nacida de la liberación del colonialismo portugués— como el anticristo y la materialización del mal. Alrededor de este líder se reunieron algunos filo-monárquicos, pero sobre todo miles de pobres negros y caboclos que nada tenían que ver con los sentimientos monárquicos, al igual que nativos de diferentes etnias entre ellas los Karirí que practicaban el culto de la Jurema. Algunos testimonios escritos de aquel período mencionan el uso de la jurema en Canudos como probable agente visionario de carácter cristológico³.

Por la jurema se hicieron también manifestaciones políticas. El 20 de junio de 2009, en la ciudadela de Alhandra del Estado de Paraíba y sede del más renombrado culto juremeiro del Catimbó, fue instituida una “caminata por la paz”; una manifestación a favor de un árbol de jurema; aunque en realidad fue a favor de las creencias asociadas a este árbol. El árbol estaba por ser desarraigado y no era un árbol de jurema cualquiera, era la jurema del *terreiro* de Maria do Acais; una de las figuras catimbozeiras más importantes de Alhandra, muerta hacía poco. En el curso de la procesión, los participantes —que venían desde João Pessoa y Recife— pasaron a rendir visita a los sitios de las figuras míticas y santificadas del Catimbó de Alhambra como Maria do Acais y Flósculo. Sin embargo, al cabo de pocos días, la casa y el árbol de la jurema de Maria do Acais fueron destruidos por las excavadoras (Junior, 2010).

Al fin, en abril de 2011, la bebida de la jurema apareció en eventos de militancia indígena en los pueblitos de Baia da Traição; allí fue servida al gobernador del Estado de Paraíba, que estaba de visita para un encuentro oficial con los representantes indígenas locales (Sousa e Nascimento, 2011). Esto recuerda la bebida de kawa-kawa, bebida embriagante del Pacífico, a la que el papa Juan Pablo II debió someterse en el curso de su visita a las islas Fiyi en 1986 frente a un nutrido grupo de nativos divertidos (Lebot et al., 1992).

³ Una mención al uso de la jurema en Canudos se presenta en el romance histórico dedicado a la Guerra de Canudos de Mario Vargas Llosa (1992).

Referencias bibliográficas

- Albuquerque dos Santos, A.M. (2002). *Destreza e sensibilidade: os vários sujeitos da Jurema. As Práticas rituais e os diversos usos de um enteógeno Nordestino.* Campina Grande, Brasil: Universidade Federal de Campina Grande.
- Andrade, M.T.J. e Anthony, M. (1999). Jurema: da festa à guerra, de ontem e de hoje. *Vivência, 13*, 101-110.
- Apolinário, J., de Souza, G. y Oliveira, M. (2011). Denúncias e visitações ao território mítico da jurema: relações de poder e violência entre representantes inquisitoriales e líderes religiosos Tarairiú na Parahyba setencetista. En *Simpósio Internacional de Estudios Inquisitoriales*. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Bahía, Brasil.
- Cascudo, L.C. (1969). *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Río de Janeiro, Brasil: Ouro Ediciones.
- de Souza, G. e Apolinário, J. (2012). Entre contatos interétnicos e transcendências espirituais: indígenas Tarairiú e missionários carmelitas no ritual da Jurema Sagrada, capitania da Paraíba, século XVIII. En *IV Encontro Internacional de História Colonial*. Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.
- Heim, R. et Wasson, R.G. (1958). *Les champignons hallucinogènes du Mexique*. Paris, France: Museum National d'Histoire Naturelle.
- Junior Silva, F.L. (2010). A Jurema tombada: memórias de uma experiência religiosa. En *X Encontro Nacional de História Oral*. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil.
- Koster, H. (1816). *Travels in Brazil*. London, England: Longman.
- Lima, O. (1946). Observações sobre o ‘vinho da Jurema’ utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú (Pernambuco). *Arquivos do Instituto de Pesquisas Agronómicas, 4*, 45-80.
- Lebot, V., Merlin, M. and Lindstrom, L. (1992). *Kava. The Pacific Drug*. New Haven, USA: Yale University.
- Medeiros, G. (2006). L’usage rituel de la Jurema chez les Indigènes du Brésil colonial et le dynamiques des frontières territoriales du Nord-Est au XVIII siècle. En *Colloque Internationale “Las sociedades fronteirizas del Mediterráneo al Atlántico (ss. XVI-XVII)”*. Casa de Velázquez, Madrid, España.
- Nascimento de Souza, A.L. (2013). Nordeste encantado: o culto á encantaria na Jurema. En *XXVII Simpósio Nacional de História*. ANPUH, Natal, Brasil.

- Nimuendaju, C. (1986). Mitos indígenas inéditos na obras de Curt Nimenuandjau. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 21, 69-111.
- Samorini, G. (2016). Aspectos y problemas de la arqueología de las drogas sudamericanas. *Revista Cultura y Drogen*, 19 (21), 13-34.
- Samorini, G. (2016). *Jurema. La pianta della visione. Dai culti brasiliani alla Psiconautica di frontiera*. Milano, Italia: Shake.
- Silva Araújo, M.T. et al. (2010). Etnobotânica histórica da Jurema no Nordeste Brasileiro. *Etnobiología*, 8, 1-10.
- Sousa, M.R.M. e Nascimento, J.M. (2011). A jurema no ritual toré dos Potiguara. En *V Colóquio Internacional “Educação e Contemporaneidade”*. Universidade Federal de Sergipe, São Cristovão, Brasil.
- Teixeira Pinheiro, W. (2014). *Espírito de Catimbó. A moral mágico-religiosa da Jurema* (tesis de posgrado). Universidad Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil.
- Vargas Llosa, M. (1992). *La guerra della fine del mondo*. Torino, Italia: Einaudi.
- Wadsworth, J. (2006). Jurema and Batuque: Indians, Africans, and the Inquisition in Colonial Northeastern Brazil. *History of Religions*, 46 (2), 140-162.
- Wadsworth, J. (2013). Uma nova invenção da bruxaria diabólica: a Jurema e a Inquisição. En Furtado, J.F. e Chaves, M.L. (Ed.), *Travesias inquisitoriais das Minas Gerais aos cáceres do Santo Ofício: dialógos e trânsitos religiosos no Império Luso-Brasileiro (sécs. XVI-XVIII)* (pp. 363-380). Belo Horizonte, Brasil: Fino Traco Editora.

LA GUERRA POR EL MONOPOLIO DEL ALIVIO DEL DOLOR Y EL PRIVILEGIO DEL PLACER: LOS CARTELES DE LA COCAÍNA LEGAL

Hurtado-Gumucio, J.R. (2018). La guerra por el monopolio del alivio del dolor y el privilegio del placer: los carteles de la cocaína legal. *Revista Cultura y Drogen*, 23 (25), 48-66.
DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.4.

JORGE RAÚL HURTADO-GUMUCIO*

Recibido: 23 de septiembre de 2017
Aprobado: 13 de noviembre de 2017

RESUMEN

Objetivo. Comprender que la “guerra contra las drogas” es una guerra por el monopolio de los fármacos que controlan el dolor (anestésicos y analgésicos) que han dado origen a las grandes corporaciones farmacéuticas de hoy en día. Metodología. Análisis de importantes estudios tanto científicos como históricos. Resultados y conclusiones. Mi experiencia como psiquiatra especialista en ‘drogas’ me ha permitido entender que los efectos negativos de lo prohibido también han enfermado a la sociedad entera, envolviéndola en una ola de degeneración nunca antes vista.

Palabras clave: guerra contra las drogas, monopolios, cocaína legal, anestésicos locales.

* Doctor en Psiquiatría. Universidad de La Paz, La Paz, Bolivia. E-mail: jorhurgum@gmail.com.
 orcid.org/0000-0002-9250-6038.



THE WAR FOR THE MONOPOLY OF PAIN RELIEF AND THE PRIVILEGE OF PLEASURE: THE CARTELS OF THE LEGAL COCAINE

RESUMEN

Objective. Understand that the “war on drugs” is a war for the monopoly of drugs that control pain (anesthetics and analgesics) that have given rise to the large pharmaceutical corporations of today. Methodology. Analysis of important scientific and historical studies. Results and conclusions. The author’s experience as a psychiatrist specialized in ‘drugs’ has allowed him to understand that the negative effects of the forbidden have also sickened the entire society, surrounding it in a wave of degeneration never seen before.

Key words: war on drugs, monopolies, legal cocaine, local anesthetics.

INTRODUCCIÓN

Los humanos somos adictos a lo prohibido, a tal grado de que Adán y Eva prefirieron perder el paraíso a privarse del *fruto prohibido*, por ello sentimos una fascinación morbosa por las historias al respecto. Las gastadas historias de los *malos* contra los *buenos* inundan los medios con míticas historias de *gánsteres* al estilo de Al Capone, pero a una escala muchísimo mayor: antihéroes internacionales y poderosos que luchan contra un archienemigo que dispone de ejércitos, armas químicas y el presupuesto de las grandes transnacionales. Pablo Escobar, Carlos Lehder, Roberto Suárez, El Chapo Guzmán y otros por venir, son célebres gracias a la publicidad de la “guerra contra las drogas”; superando por mucho en audiencia a cualquier telenovela.

Sin embargo ¿por qué no sabemos nada sobre las historias de los *carteles legales* para quienes los frutos prohibidos no son tan prohibidos?, ¿o el mero hecho de que no sean prohibidos, les quita nuestro interés?

Carteles de cocaína legal, casi tan famosos como los de hoy, empezaron hace un siglo atrás cuando las grandes corporaciones farmacéuticas aún no existían. Su historia también está plagada de héroes (no antihéroes) como Asa Candler (Coca Cola), Harry Anslinger (Federal Bureau of Narcotics —FBN—), Augusto Durand (rey de la cocaína legal en Perú), Emmanuel Merck (laboratorios Merck) y muchos otros con historias fascinantes que construyeron la historia del prohibicionismo tal como la conocemos hoy.

La desclasificación de información del FBN (predecesor de la DEA), archivos nacionales de los EEUU, Biblioteca del Congreso, Centro de Información de la DEA, archivos de la Merck y otros igualmente valiosos, permitió a Paul Gootenberg (2015) ofrecer una profundidad inédita y pruebas documentadas del fenómeno de la “guerra contra las drogas” que hasta ahora solo era motivo de especulación.

Este artículo es una reflexión sobre esta información, la experiencia de Sigmund Freud y otros, así como mi experiencia en la despenalización de la coca. El conocimiento del verdadero objetivo de la “guerra contra las drogas” es cuestión de sobrevivencia para los países productores de hoja de coca para lidiar con el interminable conflicto que ha destruido la salud mental de la humanidad, ¡en el intento supuestamente de salvarla!

Hace 103 años, con la Ley Harrison de Impuestos sobre Narcóticos, en Estados Unidos se inicia la “guerra contra las drogas”; imputada posteriormente a todo el mundo por las Naciones Unidas mediante tratados internacionales; en especial, con la Convención Única de 1961. Así que todos los humanos de la actualidad nacimos dentro de la era prohibicionista. Y así como los peces no ven el agua donde nacen, los hijos de la prohibición no tenemos la capacidad psicológica de ver detrás de ella; y esto nos parece un estado natural de convivencia social, que no siempre fue así.

LA HISTORIA DE LA COCAÍNA LEGAL

En Alemania, en 1860, se fabricó por primera vez cocaína a partir de hoja de coca boliviana mediante la utilización de ácido clorhídrico y otros químicos (Hurtado, 1998). La cocaína es un producto semisintético, mucho más concentrado que los alcaloides o estimulantes naturales de la hoja de coca llamados *ecgoninas*.

El primer productor industrial de clorhidrato de cocaína legal fue la farmacéutica alemana Merck, es por eso que es conocida hasta hoy como *mercka*. En 1870, la Merck empieza a producir clorhidrato de cocaína con 50 gramos al año a partir de coca del Perú. En 1885, ya vendía 30 kilos anuales y no abastecía la demanda mundial. Por ello otras farmacéuticas alemanas como la Gehe, Knoll y Boehringer, ingresaron al negocio de la cocaína legal. Los ingleses se sumaron con la farmacéutica Burroughs Wellcome y los franceses con Houde y Midy. Pero ni aun así, entre todos ellos, pudieron abastecer el negocio del alivio del dolor. La cocaína demostró ser el único anestésico local, convirtiéndose en la estrella de la farmacología; dando el paso de la prehistoria de la medicina a una medicina científica que tenía la capacidad de controlar el dolor sin dormir o desmayar al paciente.

La cocaína, aplicada al nervio dental por ejemplo, hizo posible una extracción odontológica sin la sensación de dolor; iniciando así una demanda a nivel mundial. Mientras que los derivados de la amapola u opio actúan a nivel cerebral y se utilizan para tratar dolores a nivel sistémico, los de la cocaína se utilizan para bloquear el dolor periférico. La primera cirugía sin dolor fue en 1884, en Alemania, a cargo de Carl Koller y lo hizo sobre un globo ocular. ¡Un verdadero milagro! Fue tal el impacto que, a pesar de la distancia, solo un mes más tarde y al otro lado del mundo, Ulysses S. Grant (expresidente de Estados Unidos) ya la utilizaba debido a que sufría de un extremo dolor por un cáncer de garganta. En muy pocos años, estalló el *boom* de la anestesia de la cocaína. Se la utilizó tanto para la extracción de una uña como para la amputación de un miembro, el tratamiento de quemados o el alivio de los dolores de parto. El humano del siglo XXI, no tiene idea de que en esa época asistir al dentista era sufrir un dolor infinito. Por ello nos cuesta entender la importancia de la coca y las ‘drogas’ en nuestra vida diaria y en nuestros dolores.

Además de las aplicaciones quirúrgicas, la cocaína al igual que los derivados de amapola y marihuana va más allá del plano físico y alivia también los dolores de origen psicológico o emocional; de ahí su uso como antidepresivo o calmante de las *ansiedades*. La relación entre cocaína y opiáceos es como el día y la noche. Uno es antídoto del otro, pero la cocaína cuenta con una ventaja: no genera una dependencia física como el opio o el alcohol; por eso, desde 1884 hasta la prohibición, la cocaína fue usada para tratamientos de dependencia a opiáceos y alcohol en Europa y Estados Unidos (Hurtado, 1998).

La experiencia de la coca, sin lugar a dudas, ha demostrado su cualidad como energizante ideal para la sociedad moderna ávida de energía. La cualidad afrodisíaca o estimulante sexual bastaría para explicar la extrema demanda por la *chispa de la vida*, una especie de fuente de la juventud. En la práctica psiquiátrica he visto como la cocaína ha superado por mucho al sildenafil (viagra) que solo actúa mejorando el rendimiento eréctil del hombre; la cocaína, en cambio, potencializa el rendimiento sexual del hombre y la mujer. El éxito del sildenafil, no obstante, ejemplifica muy bien la rapidez del éxito de la cocaína legal y su escasez (Gootenberg, 2015).

Para la industrialización, el cuello de botella estaba en la calidad de la hoja de coca. El largo viaje de Perú a Europa a través del océano dañaba las hojas y el rendimiento era muy bajo. Europa llegó a promover los “cultivos en casa” o experimentar el cultivo en sus colonias para asegurar las provisiones de anestésicos: Holanda intentó sembrar coca en Java, Sumatra y Madura; Inglaterra intentó en la India, Ceylán, Madras, Assam, Darjeeling, Malasia, Zanzíbar, Togo, Camerún, Nigeria, Sierra Leona, Costa de Oro. También en América se buscó hacerlo en Jamaica, Guadalupe, Martinica, Trinidad, República Dominicana. En Estados Unidos se proyectó hacerlo en Florida, California, Hawái. Hubo intentos en Australia, Colombia y México. Japón tuvo gran éxito con sus cocales de Formosa (Taiwán). Aunque los más exitosos fueron los cocales de Java, que llevarían a Holanda a tener el monopolio mundial de la cocaína legal a principios del siglo XX.

Sin embargo la solución a la escasez mundial de cocaína ya se tenía desde fines del siglo XIX: un boticario peruano, Alfredo Bignon, inventó una técnica fácil y barata de extracción que podía hacerse en los mismos cultivos de coca. La llamaron cocaína cruda o bruta, tenía un 60 % de pureza y era un sulfato de cocaína (conocida ahora como pasta base). Imputrescible y compacta era ideal para transportarla a través del océano y purificarla en Europa, convirtiéndose en cristal o clorhidrato de cocaína de alta pureza después de un simple y barato procedimiento químico llamado cristalización por ácido clorhídrico. En pocos años se popularizó la técnica de Bignon y Perú por fin vendía sulfato de cocaína a la farmacéutica Merck; la cual incrementó así su producción de 300 kg en 1885, a 5 toneladas en 1910; convirtiéndose, gracias a la cocaína, en el gigante farmacéutico que es hoy en día. En 1887, Merck abrió una sucursal en los Estados Unidos con la intención de controlar el mercado norteamericano; quien, en 1910, se convertiría en el primer consumidor de cocaína y poco tiempo después en el tercer productor de cocaína del mundo (Gootenberg, 2015).

La cocaína legal también fue el origen de las farmacéuticas norteamericanas Mckesson and Robbins, Squibb, Parke-Davis y especialmente Maywood Chemical Works y Mallinckrodt, que luchaban por monopolizar el fármaco anti dolor que transformó la medicina y estableció la base del multimillonario negocio farmacéutico transnacional que al día de hoy mueve tanto dinero como el petróleo o la industria bélica.

Es de imaginar el entusiasmo de los peruanos de la época, ya que debido a la guerra con Chile habían perdido las ventas de guano a Europa. No hacía mucho que también habían perdido la cinchona o quina. Las exportaciones, cada día más grandes de sulfato de cocaína, llegaron justo para salvar la economía peruana. El gobierno peruano, las élites científicas, las universidades y todo el pueblo tenían puestas las esperanzas en la cocaína para la recuperación económica de posguerra. Infinidad de investigaciones y reportes médicos se publicaban por las universidades peruanas, logrando un amplio reconocimiento en los círculos científicos europeos. Tal es el caso de Sigmund Freud, el padre del psicoanálisis, quien recetaba cocaína de Merck para la recuperación de adictos a opiáceos como energizante físico-mental y especialmente como potenciador sexual. Freud (1975) elogió el trabajo científico de peruanos como el Dr. Moreno y Maíz que describió la utilización de la hoja de coca por los incas como anestésico local mucho antes de que Koller la utilizara en Alemania; iniciando así la era de la cirugía sin dolor.

El gobierno peruano creó la “Comisión de la cocaína” para impulsar la industrialización de la coca, por lo que pronto estaría lanzando una campaña a través de las embajadas peruanas a nivel mundial para difundir las virtudes del fármaco más reconocido de la historia de la medicina. Al interior del Perú impulsó la creación de fábricas artesanales de cocaína por los mismos productores de coca en base a la receta de Bignon. Gracias a esto, para 1900, Perú estaba exportando toneladas de sulfato de cocaína legal a Europa y Estados Unidos. El pueblo peruano agradecía a Dios haberles obsequiado el monopolio de la *planta sagrada de los incas*, ya que se creía que la coca solo crecía allí. El *boom* de la cocaína peruana en Estados Unidos y Europa desató una fiebre a lo largo y ancho del Perú, decenas de fábricas de todo tipo desde artesanales a luz de vela hasta electrificadas se levantaron en los siguientes años. Farmacéuticas, especialmente alemanas (como Meyer, Hafemann y Kitz), llegaron a Lima intentando sumarse a la fiebre de la cocaína legal. Pueblos anónimos perdidos en el amazonas hasta entonces, ganaron renombre

mundial como Huánuco; *capital mundial* de la cocaína en el valle del Huallaga y donde reinaba Augusto Durand, *rey de la cocaína legal* del siglo XX, dueño de la famosa fábrica de cocaína Éxito (enclave del cartel sudamericano de cocaína legal).

El costo de producción de la cocaína Merck, que en 1884 era de 13 dólares por gramo, gracias a la industria peruana bajó a 2 centavos en 1890. Para principios del siglo XX se había reducido a 30 dólares el kilo de sulfato refinado, es decir a 0,03 centavos el gramo (Hurtado, 1998).

LA PLANTA DE COCA LEGAL

No solo la cocaína es la heroína de esta historia, la misma hoja de coca que también era legal paralelamente había emprendido su propia exitosa epopeya que derivaría en el producto más famoso y vendido de la historia de la humanidad: la Coca Cola.

Por su parte Bolivia, que tenía la mitad de coca que Perú, nunca fabricó cocaína legal; ya que su especialidad siempre fue el uso tradicional en su forma de masticado. La exportación a la Argentina y Chile para los obreros de la zafra fue toda la exportación que hizo Bolivia hasta la Reforma Agraria de 1952. Esto sin contar la breve exportación a Francia, a fines del siglo XIX, para fabricar “Vino Mariani”.

Se diferencia del Perú porque la coca boliviana siempre estuvo íntimamente ligada al Estado. Las familias Gamarra, Ascarrunz, Iturrealde y otras, agrupadas en la “Sociedad de Propietarios de los Yungas” —SPY—, eran dueñas de la coca de Bolivia; y junto a los industriales del estaño, eran dominantes de la política boliviana. Los mineros tenían sobradas razones para defender la coca, pues dependían de la energía laboral que les aportaba la hoja. Los delegados bolivianos a los foros internacionales contra las drogas siempre se caracterizaron por una abierta defensa de la coca:

[...] sin coca el trabajo en la altura entraría en paro, hecho que comprobó la conquista española cuando tuvo que echarse atrás luego de prohibirla. Bolivia no restringirá el cultivo de la coca ni prohibirá el uso de la coca en su población indígena.

La economía de la coca en el siglo XX no solo enriqueció a las oligarquías. La catedral de La Paz, el Hospital General de Miraflores y la Universidad Mayor de

San Andrés se construyeron con los impuestos de la coca legal. Además, se inició la construcción del ferrocarril al Amazonas.

Nueva York, inundada por miles de productos derivados de la hoja de coca (jarabes, pastillas, vinos, pomadas entre otros), se convirtió en la *capital mundial de la coca*. Un 83 % de los médicos de EEUU recetaban hoja de coca. En 1886, John Pemberton produjo un “vino francés de coca” tratando de lucrar con una versión norteamericana del “Vino Mariani”; olvidando la actitud puritana que veía al alcohol como un demonio. Sin embargo logró comercializar un “Vino Mariani” sin alcohol, al añadir nuez de cola con alto grado de cafeína; convirtiendo a la Coca Cola en la bebida más energizante, más afrodisíaca y más vendida de la historia; símbolo del capitalismo y la sociedad de consumo actual.

La fuente de hoja de coca de la Coca Cola fue, y lo es hasta el día de hoy, el departamento peruano de Trujillo. La coca de Trujillo es la única que tiene 0,9 % de cocaína, ¡el doble de cualquier otra!

Estados Unidos llegó a importar 400 mil toneladas en 1890 y 800 mil en 1902, gran parte para fabricar Coca Cola; el resto era para los miles de productos a base de hoja de coca, así como para cocaína legal norteamericana.

LOS CARTELES DE LA COCAÍNA LEGAL

La fiebre de la cocaína legal despertó el mundo a la nueva medicina y especialmente a la farmacología, que hasta el descubrimiento de la cocaína se ocupaba de forma artesanal e informal de elaborar las prescripciones de los médicos. El *boom* de la cocaína médica modeló las relaciones entre las farmacéuticas y sus luchas por la posesión de los nuevos descubrimientos, la investigación, el desarrollo tecnológico, la publicidad, el espionaje industrial, el sabotaje o lo que fuera con tal de lucrar.

Así fue que Holanda, invirtiendo en tecnología agrícola e industrial, se convirtió en el primer productor de coca del mundo con 800 toneladas en 1912; subiendo a 1700 toneladas en 1920. La *Nederlandsch Cocaïnefabriek*, de Ámsterdam, financiada por el Banco Estatal, poseía 120 plantaciones en Java.

El éxito de Holanda con sus plantaciones en Java fue tal que se fundó la “Asociación Nacional de Productores de Coca Holandesa”, un cartel en términos modernos. En 1924 se unieron con las empresas alemanas —entre ellas Merck—, que también explotaban hoja de coca en Java, para conformar la “Convención Europea de Productores de Cocaína”. Un cartel europeo, al estilo moderno, que fue clave para quitarle a Perú sus “derechos monopólicos divinos” sobre la planta y demostrar que la coca podía florecer en cualquier parte; incluso mejor, mostrando que Java era un ejemplo de agricultura científica de la coca.

Sankyo Pharmaceutical del Japón, de Takamine Jōkichi exempleado de Parke-Davis, produjo 694 acres de hoja de coca y cocaína cruda desde 1910 a 1930 en Formosa junto a otras seis compañías japonesas que también producían derivados de la amapola (opio); un verdadero cartel asiático de la cocaína legal.

Possiblemente el éxito de la cocaína cruda del cartel sudamericano del Perú, la eficiente industria de la coca de Taiwán y Java, y la imposibilidad de mecanizar el cultivo de la coca haciéndola demasiado dependiente de la costosa mano de obra, fue desalentando la siembra de coca en el resto del mundo.

LA ERA PROHIBICIONISTA

La ola prohibicionista comenzó el 16 de enero de 1919 con la *Ley Volstead*, la cual prohibía el alcohol en los Estados Unidos. Trece años después, en 1933, se levantaría esta prohibición por ser completamente ineficaz, dañina e imposible de cumplir. El uso compulsivo del alcohol ilegal generó una infinidad de problemas que no existían antes de la prohibición; como expresaba, en 1932, John D. Rockefeller en una carta pública:

cuando la prohibición fue introducida, tenía la esperanza que sería ampliamente respaldada por la opinión pública y que pronto llegaría el día en que los efectos perniciosos del alcohol serían reconocidos. Pero lentamente y a regañadientes he entendido que ese no fue el resultado. Al contrario el consumo de alcohol se ha incrementado. Los bares han reemplazado a los salones de baile, una legión de criminales han aparecido, muchos de nuestros ciudadanos ejemplares han ignorado abiertamente la prohibición, el respeto a la ley ha decaído y el crimen ha crecido a un nivel jamás visto antes.

La carta de Rockefeller, “el primer ciudadano de Estados Unidos”, fue el comienzo del fin de trece años de degeneración del pueblo norteamericano; salvando a mucha gente de la criminalidad y el vicio; demostrando que la prohibición es la que crea el consumo enfermizo. Pero Rockefeller, sin querer, perjudicó a los que ganaban con la prohibición; tal es el caso de Harry Anslinger, que de pronto se quedó sin trabajo. Aunque en esa época la emergencia de fibras sintéticas, como las de DuPont, se veían limitadas por la resistente fibra de cáñamo extraída de la marihuana. Hay que recordar que Colon jamás habría llegado a América de no ser por la velas de marihuana. Ni pensar en el perecible algodón con el que tuvimos que contentarnos a falta del durable cáñamo. Anslinger recurrió a todos los ardides publicitarios, manipulación de los fanatismos religiosos, intimidación a médicos que apoyaban la marihuana, des prestigio de investigaciones científicas favorables a la yerba o lo que fuera para lograr reactivar la prohibición.

Anslinger, que sería el primer zar antidrogas del FBN, se convertiría en el gran inquisidor de la era prohibicionista al estilo de Torquemada (el demonio de la Santa Inquisición Católica) que llevó a la hoguera a miles por simples sospechas. La persecución de la marihuana sirvió, además, a un propósito mucho mayor: fue la cortina de humo para respaldar el cartel norteamericano de la cocaína legal que sufrió del asedio del fanatismo religioso, pues en 1903 le obligó a quitar su *chispa de la vida* o cocaína del refresco; resistiendo así el embate periódico de juicios en su contra. De miles de productos de coca existentes en los Estados Unidos, Anslinger los redujo a 300 y poco después a solo dos: por un lado, la Coca Cola descocainizada; por otro, el gigante corporativo Merck —primer gran fabricante de cocaína legal— pronto estaría comercializando el valioso subproducto de la fabricación de la Coca Cola, la cocaína legal. Porque en realidad la descocainización de la Coca Cola, que pudo haber sido la tumba de la gaseosa, produjo un verdadero milagro: *The Coca-Cola Company* tenía, sin querer, toneladas de cocaína en sus manos como resultado del proceso de descocainización frente a una demanda de anestésicos que los adoloridos del mundo pedían a gritos; y gracias a la descocainización pudieron ser socorridos por Merck, que comercializó su subproducto.

La Ley Harrison de Impuestos sobre Narcóticos, evangelio de la era prohibicionista, eximió de su alcance a la famosa *Merchandise No. 5* (esencia descocainizada para la Coca Cola). Así, en 1920, Coca Cola, Merck y Maywood Chemical (hoy Stepan Chemical) quedaron como únicos dueños del negocio de la coca y sus

derivados al interior de los Estados Unidos; consolidando el *cartel* de la cocaína legal norteamericano, que empezó a buscar el monopolio mundial fuera de casa desde entonces.

Anslinger emprendió su cruzada santa internacional al reactivar los intentos previos a la Convención de La Haya de 1912 para prohibir el opio, donde difícilmente se logró incluir a la cocaína; pues hasta entonces, esta se utilizaba justamente como *antídoto saludable contra el opio*. Sin embargo las cosas no fueron bien para el cartel norteamericano durante muchos años. Los sólidos carteles europeos y asiáticos ofrecieron una resistencia formidable a los norteamericanos y sus intenciones de ilegalizar la coca, la cocaína y los narcóticos. Su exitosa industria de la coca en Java y Taiwán, estaba prudentemente lejos de la influencia del todavía débil Estados Unidos. Pero la oportuna llegada de Anslinger, que venía de lidiar con los gánsteres del alcohol con sus amplios recursos no solo económicos, hizo que los europeos no pudieran resistirse y fueran aceptando gradualmente una reducción de las cantidades de cocaína y narcóticos que podían fabricar. Si tenemos en cuenta que en aquellos años la cocaína era aún la estrella codiciada de las corporaciones, solo se puede entender esta “pérdida voluntaria” de derechos como un síntoma de la corrupción que caracterizaría a la lucha por el monopolio de las drogas; llamada eufemísticamente “guerra contra las drogas”; la cual degradaría a la sociedad humana como lo enfatizase Rockefeller en su carta.

Bajo las presiones de Anslinger, la Liga de las Naciones asumió la “guerra contra las drogas” emitiendo cuotas de fabricación de opiáceos y cocaína cada vez más reducidas; siendo el cartel peruano el más afectado en beneficio de los carteles de Estados Unidos, Europa y Asia.

La campaña norteamericana contra el cartel sudamericano fue intensa, pues hasta comienzos del siglo XX la cocaína de los peruanos era el cuarto producto de exportación; compitiendo ventajosamente con los carteles extranjeros al tener la materia prima en casa. Las relaciones del Perú con los Estados Unidos tomaron proporciones grotescas, dignas de una historieta: mientras la propaganda anti coca del cartel del Norte crecía cada día, inventando nuevos adjetivos negativos contra la coca, la Coca Cola —punto de origen del cartel norteamericano— se llevaba casi toda la coca de Trujillo —que tiene un 0,9 % de cocaína y deja el resto de hoja con un 0,5 %— (Gootenberg, 2015).

Para viabilizar esto, el Congreso peruano le dio un estatus jurídico aparte llamado “hojas especiales”; asegurando una provisión de coca hasta nuestros días. De esa forma resulta que la “hoja de coca especial” tiene más cocaína que la ‘mala’. Obviamente el pueblo peruano nunca entendió este absurdo, pero sus gobiernos lo aceptaron; lo que demuestra otra vez el sello de fábrica de la guerra por el monopolio de las ‘drogas’: la corrupción; la doble moral; el acoso a los opositores; la destrucción del medio ambiente, de las instituciones y especialmente la salud mental de la humanidad. De otra manera ¿cómo se explicaría que las gigantescas campañas publicitarias totalmente contradictorias sean al mismo tiempo absolutamente eficaces hasta nuestros días?

En 1947, mediante decreto ley, se establece el monopolio de la cocaína cruda por parte del Estado peruano. En 1950 se funda ENACO como un aparato monopólico estatal sobre la coca y la cocaína, aunque en realidad era una forma de autocensura astuta. Satisfacían —o parecían hacerlo— los anhelos de una industria legal de la cocaína que generó, por un lado, tantas esperanzas en el pueblo peruano y, por otro, sometían la coca al control del gobierno pronorteamericano de posguerra; favoreciendo el monopolio de la Coca Cola sobre la coca. Todas las fábricas de cocaína legal, desde las artesanales en Huánuco hasta las sofisticadas industrias alemanas, fueron cerradas. Del Ministerio de Salud, los asuntos de la coca pasaron a la policía. Se libró de impuestos a la coca para acallar a los defensores que argüían que esta generaba ingresos al tesoro nacional, llevándola a la clandestinidad para beneficio de las mafias y de Coca Cola; convertida en la única comercializadora de coca y generadora de cocaína legal hasta la fecha (Gootenberg, 2015).

La guerra contra las plantas llamadas ‘drogas’ tiene más de un siglo de existencia; fue y es la guerra más publicitada, la más costosa y sobre todo la menos exitosa. Sin embargo los hijos de la prohibición compramos Coca Cola a un ritmo de 50 mil botellas por segundo en el planeta. Además, la corporación goza de ventajas excepcionales: es el único producto que tiene el derecho de no etiquetar los componentes de la bebida y tampoco está obligada, por Naciones Unidas (artículo 27, Convención Única de 1961), a informar sobre la cantidad de hoja de coca que utiliza para la fabricación de la bebida y su subproducto o cocaína legal.

Durante las décadas del 30 al 60 del siglo XX se limpió el mercado de imitaciones o equivalentes de la Coca Cola en Estados Unidos y, mediante la Liga de Naciones

y posteriormente las Naciones Unidas, se logró reducir de forma importante la fabricación y venta de narcóticos de sus competidores agrupados en los carteles europeo y asiático.

LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL TRAE LA VICTORIA FINAL

La ocupación de Java por el Japón en 1942 fue el fin de la *Dutch East Indies* y de las sofisticadas plantaciones de coca de los holandeses que tuvieron tanto éxito, incluso hasta convertirse en los primeros productores del mundo. Cuando Java fue liberada, al finalizar la II Guerra Mundial, la coca fue total y expresamente erradicada por las fuerzas aliadas; dando fin al mayor competidor del Perú y del cartel norteamericano. Las plantaciones de coca en Formosa quedaron en manos de los aliados y fueron destruidas después de la rendición del Japón. Así, tras la II Guerra, el cartel de cocaína legal más poderoso y rico del mundo respaldado por la primera potencia fue el único que quedó con todos los derechos para comercializar coca y cocaína hasta nuestros días. Solo quedaba la coca legal de Bolivia donde la ausencia de narcotráfico era un serio problema para el cartel norteamericano, pues no tenía el justificativo para intervenir policialmente como lo hacía en Perú y sobre todo no contaba con el apoyo de la clase dominante boliviana para quienes la coca era fuente de grandes ingresos haciendo imposible el soborno como en su país vecino.

Felizmente para el cartel norteamericano la II Guerra Mundial le permite un dominio total sobre la flamante Naciones Unidas, cuyo departamento de narcóticos (JIFE, hoy en día) bajo supervisión de Anslinger cuidaba sus planes monopólicos. En 1949 Howard Fonda, íntimo amigo de Anslinger, llega a Bolivia y Perú como jefe de la comisión inquisitorial con el objetivo de oficializar el nuevo dogma de Naciones Unidas: “la malignidad del masticado de coca”. Fonda, es necesario aclarar, era presidente de la asociación de farmacéuticos de Estados Unidos y presidente de Burroughs Wellcome; gran fabricante de cocaína legal de la época. Después de tres meses en Perú y 20 días en Bolivia, dicha comisión —que no había realizado ningún estudio médico sobre la coca— solo transcribió los experimentos maliciosos sobre perros de Carlos Gutiérrez-Noriega promovidos por Anslinger y opiniones de personas ajenas a la coca, concluyendo (en resumen):

la coca produce desnutrición, la desnutrición produce flojera y la flojera ocasiona la pobreza y además produce degeneración racial y retraso mental. Se recomienda la erradicación de la hoja de coca en Perú y Bolivia pero con una excepción: se podrá cultivar hoja de coca para la producción de un saporífero (Coca Cola) en los Estados Unidos.

Estas conclusiones se convierten en ley mundial en 1961 a través de la Convención Única de Estupefacientes.

Artículo 27. Disposiciones suplementarias referentes a las hojas de coca en general.

1. Las Partes podrán autorizar el uso de hojas de coca para la preparación de un agente saporífero que no contenga ningún alcaloide y, en la medida necesaria para dicho uso, autorizar la producción, importación, exportación, el comercio y la posesión de dichas hojas.

Artículo 49. Reservas transitorias.

e) La masticación de hoja de coca quedará prohibida dentro de los 25 años siguientes a la entrada en vigor de la presente Convención conforme a lo dispuesto en el inciso 1 del artículo 41.

El informe de Fonda, de 1950, es la única base ‘científica’ sobre la cual se erigió toda la “guerra contra las drogas” que Naciones Unidas sancionó en 1961. Nunca fue actualizado, revisado y menos difundido. Al respecto, mientras me desempeñaba como asesor de la asamblea constituyente de Bolivia, invitamos a la JIFE a defender su posición y nos llevamos la gran sorpresa cuando los delegados de la ONU “exhibieron el informe Fonda como base de la prohibición”. En medio siglo, las Naciones Unidas no han logrado mejorar sus argumentos prohibicionistas.

Bolivia, al igual que Perú, firmó la convención como el resto de los países miembros. Fue la primera vez que Bolivia aceptaba algo semejante. Esto se debió a que los terratenientes defensores de la coca y los barones del estaño habían sido echados del poder por la ‘revolución’ de 1952.

La “guerra contra las drogas”, en Bolivia, empezó con un clásico y brillante ejemplo de los alcances de este estratégico dogma a la hora de ser utilizado como un instrumento de control político. El MNR, partido político de los trabajadores mineros, tenía una cara izquierdista en la persona de Juan Lechín (vicepresidente de Bolivia) al triunfar la revolución del 52. Siempre a favor de la coca como buen minero, Lechín jamás habría aprobado la Convención de 1961. Sin embargo, acusado por Estados Unidos de narcotráfico, fue obligado a abandonar la política; dejando al MNR con las manos libres para firmar dicha convención. Un ejemplo de la eficacia y utilidad de la “guerra contra las drogas” a la hora de librarse de políticos indeseables. Este es el comienzo del capitalismo de la coca en los Andes.

En los años siguientes, y con el fin de abastecer el mercado de la anestesia, se inventaron varias cocaínas sintéticas que eran imitaciones de la cocaína original; las cuales no eran prohibidas por tener otro nombre técnico, aunque el efecto estimulante o ‘droga’ fuera casi el mismo y su calidad como anestésico muy mala. La *procaina*, *novocaina*, *lidocaina*, y 200 más, reemplazaron el vacío que dejó la cocaína con el reclamo de médicos y pacientes que tuvieron que contentarse con una anestesia mediocre. Las corporaciones originadas de la cocaína ahora producen las nuevas y malas cocaínas, pero con la ventaja de que poseen las patentes o derechos intelectuales sobre la nueva droga.

COLOMBIA PRÓXIMO PALADÍN DEL ANTIPIROHIBICIONISMO

Los colombianos después de 20 años de guerra de guerrillas constante, a la que se sumó la “guerra contra las drogas” con un altísimo costo social y económico, ahora que ha logrado el *acuerdo de paz* no luchara más guerras. ¿Y la “guerra contra las drogas”?

Colombia aplicó la misma receta que utilizó Estados Unidos para acabar la guerra contra el alcohol: la legalización de la marihuana; asimismo, recientemente el Senado colombiano ha expresado su intención de legalizar e industrializar las plantas de coca. Colombia tiene 200 mil hectáreas de coca que existen hoy en medio de un caos por el repliegue de las guerrillas y las fuerzas represoras.

No obstante, ¿qué va a industrializar Colombia: mate de coca, vino de coca, Coca Cola colombiana? Imposible: tendrían que replicar el éxito de Coca Cola. El único producto industrial de la coca que tiene mercado asegurado y gigantesco es la cocaína, por lo tanto la industrialización de la coca en Colombia se llama cocaína legal. Las 200 mil hectáreas de hoja de coca de Colombia pueden rendir hasta 1 millón de kilos de cocaína refinada tres veces al año. Cuando los diques de la prohibición caigan, con seguridad, habrá una marea blanca con sello colombiano en el mundo.

¿Pero que pasara con Bolivia, Colombia y Perú en la era post prohibicionista? Bolivia lideró el antiprohibicionismo en Sudamérica desde 2006, inspirando a Uruguay, Jamaica y Colombia. Bolivia le clavo la estocada final a la Convención de 1961, por lo menos así se creía cuando se retiró de la misma y expulso a la DEA. El retiro de Bolivia fue el anuncio del principio del fin de la centenaria “guerra contra las drogas”. Peor aun cuando Uruguay, Jamaica, Chile y Puerto Rico toman posiciones antiprohibicionistas respecto a la marihuana y la Comisión Global de Políticas de Drogas¹ presenta en Nueva York una propuesta concreta para la despenalización de las drogas. Mientras que México da un paso decisivo en la legalización de la marihuana medicinal al aprobar su utilización.

El expresidente de Colombia César Gaviria, el gran héroe de la “guerra contra las drogas” que enfrentó y venció a Pablo Escobar, hace pocos días ha ratificado su posición antiprohibicionista. Gaviria, con otros exmandatarios de la mencionada comisión, promueve la despenalización de las drogas.

En Argentina las madres de pacientes con epilepsia, médicos y cultivadores han tenido éxito al despenalizar la marihuana medicinal.

Por su parte Holanda, desde 1976, Bélgica y Suiza legalizaron la venta de marihuana. Hace pocos años, 31 presidentes en la OEA decidieron estudiar la legalización de las drogas como una alternativa contra el narcotráfico.

California, Nevada y Massachusetts han legalizado el uso recreativo de la marihuana, mientras que otros cuatro Estados permitirán su uso medicinal. California ha dado

¹ De la cual forman parte el exsecretario general de las Naciones Unidas Kofi Annan, los expresidentes Fernando Henrique Cardoso (Brasil), Ernesto Zedillo (Méjico), César Gaviria (Colombia), Ruth Dreifuss (Suiza) y Jorge Sampaio (Portugal).

el sí a la marihuana con un 55 % de los votos. En Massachusetts ganó la aprobación por un 53,5 %; mientras que en Nevada fue del 54 %. Ya lo era en Colorado, Oregón, Washington y Alaska, además del Distrito de Columbia que generan 7600 millones de dólares.

En Holanda, a partir de los 18 años, es posible adquirir hasta 5 gramos de hachís diarios; generando 1000 millones de euros anuales.

España fue el primer país europeo en despenalizar no solo el consumo personal de drogas, sino el cultivo.

En Colombia PharmaCielo de Canadá producirá extractos para pacientes con epilepsia, cáncer, dolores crónicos, artritis o esclerosis múltiple entre otras; anticipando una ola o más bien un *tsunami* de liberación de la dictadura de los carteles de las drogas legales.

El pánico del cartel norteamericano se hizo evidente en las expresiones de la JIFE, el guardián de las corporaciones farmacéuticas, cuando olvidando su estatus diplomático llamo pirata al pueblo uruguayo por haberse atrevido a desafiar al monopolio.

Inexplicablemente Bolivia dio un paso atrás como líder del antiprohibicionismo y solicitó su reincorporación a la convención de 1961. El antiguo orden se restableció. Sin embargo la revolución de las plantas prohibidas ya es irreversible, pues son demasiados los países que han entrado en el camino de la legalización. Las consecuencias para el viejo orden prohibicionista son graves, el fin de la “guerra contra las drogas” es casi un hecho.

El gobierno peruano anda lanzando ataques contra la misma planta que le genera ingresos no solo por la cocaína ilegal, sino por la venta de la “coca especial para Coca Cola”. Perú tendrá que explicar cómo es que *sabiendo que la planta de coca es venenosa*, igual se la vende a los Estados Unidos.

Bolivia, Perú y Colombia se benefician de la economía de la coca e involuntariamente de la cocaína ilegal desde 1961; eso lo sabemos todos, aunque pretendamos meter la cabeza dentro de la tierra como el aveSTRUZ. Medio siglo de lucha contra la coca solo ha producido más coca y más cocaína; y eso no es de extrañar, ya que le ha pasado a

todo el mundo porque es la consecuencia lógica de la guerra por el monopolio de las drogas disfrazada de “guerra contra las drogas”.

En Bolivia, al ser la coca un bien estratégico protegido por el Estado según la constitución política, ya no es ‘mala’ y no debería tener ninguna restricción en cuanto a la cantidad producida. ¿Acaso lo tiene la soya o la papa?

Por otro lado la ley de la coca boliviana ha incrementado las plantaciones de coca en cantidades irrisorias, si la comparamos con Colombia, pero también ha puesto severas limitaciones a su futuro; por ejemplo, que pasara cuando la “guerra contra las drogas” acabe en los próximos años y se abran los mercados legales para la anestesia proveniente de la cocaína. Según sus propias leyes Bolivia no podrá producir de acuerdo a la demanda, dando una ventaja decisiva a Colombia.

¿Qué pasa cuando un Estado asume el control de un producto como lo es el Perú con su ENACO? El producto pasa a depender no solo de los mercados y sus demandas, sino de las coyunturas políticas. La nueva ley de la coca boliviana establece varios controles estatales, es decir, varias ENACO; y si bien ahora goza de la protección del gobierno, su futuro queda incierto cuando tal vez tendencias políticas diferentes controlen el país. Los cocaleros no podrán mover un dedo si el Estado no se los permite, por lo que estarán mucho más controlados que con la antigua Ley 1008.

Suena inverosímil y paradójico, pero el antiprohibicionismo traerá el fin de la coca en Bolivia si no hay cambios decisivos como la legalización de la cocaína para anestesia.

¿Y los drogadictos?, ¿la supuesta razón de esta guerra? Pasará lo mismo que con los alcohólicos después de la ley seca: disminuirán y volverán a la normalidad. La prohibición crea la enfermedad, oculta el hábito a la vista y lo esconde en el submundo a donde van nuestros hijos en busca de frutos prohibidos, atraídos por la publicidad antidrogas sin una información veraz sobre a lo que se enfrentan. Información que debería haber sido provista por los padres y la escuela de la misma manera en que los preparan para el sexo, el alcohol o el tabaco. Recordemos que de las ‘drogas’ no se puede hablar porque son ‘prohibidas’. ¡Cierren los ojos y sálvese quien pueda!, es el mensaje tácito que la sociedad prohibicionista le está dando a nuestros hijos.

La fracasada “terapia prohibicionista” para las drogas se creó supuestamente para defender la salud de la humanidad. ¿Y el resultado?, más enfermos, más costo social y económico, más guerras. Cuando un tratamiento no funciona hay que buscar otro; pero de forma rápida porque el paciente puede morir; de hecho la “guerra contra las drogas” está matando a la humanidad y al planeta, envenenando la tierra con la ultra-cancerígena dioxina fumigada en Colombia y Asia, desatando una epidemia de cáncer: ¡supuestamente para defender la salud de la humanidad!

Referencias bibliográficas

- Freud, S. (1975). *Cocaine Papers*. New York, USA: Plume.
- Gootenberg, P. (2015). *Cocaína andina el proceso de una droga global*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Hurtado, J. (1998). *La légende de la Coca*. Paris, France: Lezard.

ESTIGMA, SÍMBOLOS CORPORALES Y DISCRIMINACIÓN DE PERSONAS CONSUMIDORAS Y SUS FAMILIARES

Pérez-Floriano, L.R. (2018). Estigma, símbolos corporales y discriminación de personas consumidoras y sus familiares. *Revista Cultura y Drogas*, 23 (25), 67-84. DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.5.

LORENA RAQUEL PÉREZ-FLORIANO*

Recibido: 07 de septiembre de 2017
Aprobado: 13 de noviembre de 2017

RESUMEN

Objetivo y metodología. Presentar los resultados de dos encuestas donde se contrastan las percepciones sobre estigma, el uso de símbolos corporales (tatuajes), actitudes discriminatorias y su efecto en la calidad de vida y oportunidades percibidas de personas usuarias de drogas (n=100) y sus familiares (n=69) en la ciudad de Tijuana, México. Resultados. Se encontró que tanto la discriminación como la segregación se extienden de las personas usuarias a sus familiares. Los tatuajes se utilizan como símbolos tribales entre personas usuarias mientras que su uso es desaprobado por sus familiares quienes reportan discriminación y segregación no solo hacia su familiar usuario, sino también al resto de los miembros de la familia. Conclusiones. Los familiares de personas usuarias perciben más estigma que las personas usuarias. Más mujeres usuarias que hombres usuarios, reportaron más conductas de autosegregación y percepciones de discriminación social.

Palabras clave: estigma, segregación, tatuajes, familia.

* Ph.D. en Psicología Industrial Organizacional. El Colegio de la Frontera del Norte, Tijuana, México.
E-mail: lorenapf@colef.mx.  orcid.org/0000-0001-6898-7794.



STIGMA, BODY SYMBOLS AND DISCRIMINATION OF CONSUMER AND THEIR FAMILIES

ABSTRACT

Objective and methodology. To present the results of two surveys contrasting the perceptions about stigma, the use of body symbols (tattoos), discriminatory attitudes and their effect on the quality of life and perceived opportunities of drug users ($n = 100$) and their families ($n = 69$) in the city of Tijuana, Mexico. Results. It was found that both discrimination and segregation extend from the users to their relatives. Tattoos are used as tribal symbols among users, while their use is disapproved by their relatives who report discrimination and segregation not only towards their family member but also to the rest of the family members. Conclusions. The relatives of users perceive more stigma than the users. More female than male users reported more self-segregation behaviors and social discrimination perceptions.

Key words: stigma, segregation, tattoos, family.

INTRODUCCIÓN

Es escasa la literatura sobre las repercusiones del estigma y la discriminación hacia las personas usuarias de drogas. Los artículos académicos sobre esta problemática se dividen en, por un lado, aquellos orientados en analizar los efectos negativos del estigma en la salud física y mental de las personas estigmatizadas y, por otro, los que vinculan el consumo con la criminalidad. Estos últimos consideran el estigma de una manera mucho más benigna: como una forma de control social (Room, 2009). Los propios familiares pueden culpabilizar a la persona adicta o bien considerarse como responsables de la enfermedad de su pariente. Los procesos de rehabilitación más comunes en los centros gubernamentales y no gubernamentales promueven este sentido de culpa que se transforma en una suerte de mancha, un estigma. El estigma puede ser voluntario y tomar forma de símbolos como el vestido o marcas corporales como tatuajes y perforaciones.

La mayoría de los estudios sobre el consumo de drogas se han realizado desde una perspectiva de salud y han analizado la drogadicción como una enfermedad crónica, su progresión, las recaídas, así como la eficacia de los tratamientos de rehabilitación hospitalaria o de consulta externa (González, 2006). La drogadicción es considerada principalmente como un problema de salud pública estrechamente vinculado a un problema de seguridad. De tal manera que, en relación con el consumo de drogas, los gobiernos han diseñado políticas en el ámbito de la salud pública y de la seguridad. Sin embargo es escasa o nula la atención a los y las drogadicto(as) como sujetos de derechos. Por el contrario, la actitud misma de funcionario(as) de instituciones públicas y de la población en general tiende a estigmatizarlos y a segregarlos.

Distintas investigaciones han demostrado un fuerte vínculo entre la experiencia del estigma y el bienestar de los estigmatizados (Link et al., 1997). Particularmente se ha encontrado que el estigma aumenta las probabilidades de sufrir daños a la salud mental de las y los usuarios de drogas, incluso cuando estos han dejado de consumir y se encuentran en rehabilitación.

Por tal motivo el objetivo general de este trabajo es profundizar en el tema de la discriminación y el estigma que padecen tanto las personas usuarias de drogas como sus familiares; de manera que se conozcan las percepciones y vivencias de esta población de individuos quienes viven en condición de marginalidad frente a las instituciones. Para los efectos del estudio se seleccionó a la ciudad de Tijuana, México, ya que es conocida por sus altos índices de consumo de sustancias; pues no es solo un nodo en el paso de drogas hacia Estados Unidos, sino que también se ha ido convirtiendo en una ciudad con un atractivo mercado para las sustancias al contar con un número importante de consumidores.

De forma particular se busca: (i) describir la discriminación que padecen las personas consumidoras de drogas a partir de sus vivencias como sujetos de prejuicios y estigmatización, específicamente de personas con tatuajes; (ii) profundizar sobre las consecuencias que tiene el estigma tanto en las personas que consumen droga como en sus familiares.

Con base en ello en este artículo se presentan los resultados de dos encuestas donde se examinan la relación entre estigma, el uso de símbolos corporales (tatuajes) y actitudes discriminatorias entre familiares (n=69) y personas usuarias de drogas (n=100) en la ciudad de Tijuana, México.

El estigma y discriminación limitan la inserción de esta población a la sociedad. Discriminación de usuarios y usuarias de drogas, particularmente personas tatuadas

El estigma hacia las personas usuarias de drogas consiste en la asunción general de estereotipos físicos, morales y sociales negativos que definen a los drogadictos independientemente de sus características personales y particulares. En este sentido, como lo estableció Goffman (1963), el estigma reduce las posibilidades de desarrollo personal de los miembros de un grupo al categorizarlos bajo atributos negativos tales como suciedad, delincuencia, peligrosidad y negarles por lo tanto la posibilidad de interactuar con otros grupos o individuos e insertarse así en las instituciones de la sociedad.

La dificultad de acceder a grupos de personas que consumen drogas, en su mayoría excluido(as) socialmente, ha significado un obstáculo para la realización de investigación social que se aboque al estudio y análisis de consumidores(as) de drogas ilícitas, sus hábitos y sus vivencias en relación con el estigma, la discriminación y la segregación de la cual son objeto. La mayoría de los estudios hasta este momento son de corte demográfico y miden las tendencias de consumo, los tipos de drogas y la distribución geográfica del consumo. Estas investigaciones resultan importantes como antecedentes de nuestro estudio debido a que muestran el aumento acelerado del consumo de drogas en México, particularmente en las ciudades de la Frontera Norte.

El estigma y la discriminación se extienden con frecuencia hacia las personas más cercanas; particularmente a los familiares y a aquellos que atienden a los drogadictos y que muchas veces son, a su vez, familiares o drogadictos en rehabilitación. De esta manera los centros de rehabilitación pueden llegar a convertirse en espacios autocontenidos (Goffman, 1961) donde los drogadictos en rehabilitación dependen únicamente de la identidad grupal para elevar su autoestima. Resulta entonces importante explorar la percepción del estigma y la discriminación entre drogadicto(as) y sus familiares para comprender sus opciones reales de reinserción en las instituciones educativas, laborales y sociales, así como la identificación e interrelación con otros grupos sociales (Aristizábal, Gómez y Gaviria, 2011).

La marca social que representa el estigma llevará a que las personas marcadas no puedan disfrutar de una carrera exitosa, vida de hogar sana y estable, y relaciones íntimas significativas (Goffman, 1963). El estigma conlleva dos tipos: el estigma público y el autoestigma —o lo que Pinel (1999) denomina conciencia de estigma—. Por una parte, el estigma público se refiere al impacto que las personas tienen cuando estas apoyan estereotipos negativos (Corrigan, Kuwabara and O'Shaughnessy, 2009). Por otra, el autoestigma o conciencia de estigma sugiere que el prejuicio y estereotipos están en los ojos del que los percibe; es decir que para que el estigma se dé, el individuo debe creer que los estereotipos sobre su grupo empapan sus interacciones con los individuos de otros grupos (Pinel, 1999). Los individuos altos en conciencia de estigma creen generalmente que los estereotipos sobre su grupo permean sus interacciones en la mayoría de las situaciones sociales (Pinel, 1999).

Varios estudios realizados en Europa y Estados Unidos han demostrado que las personas tienen imágenes más negativas primero de personas adictas, en segundo lugar de personas con esquizofrenia y en tercer lugar de personas con depresión (Corrigan, Kuwabara and O'Shaughnessy, 2009; Schomerus, Matschinger and Angermeyer, 2006).

Estos estudios indican que las personas son más propensas a estereotipar a aquellos que voluntariamente adquieren el estigma; es decir que tenían control de la situación que los llevó al estigma. Esto, de acuerdo con Corrigan y Watson (2002), lleva a que las personas no ayuden a aquellos que consideran responsables de sus males (por ejemplo, personas adictas, personas con tatuajes). Por el contrario, es más probable que las personas ayuden a otros que no tuvieron control sobre la situación que los llevó al estigma (por ejemplo, personas con discapacidad, personas con depresión).

Estigma y tatuajes

Las personas tatuadas tienden a ser objeto de estereotipos, ya que se asocia al tatuaje con conducta desviada (alcoholismo, drogadicción o delincuencia) y con asociación a grupos desviados. Sin embargo en los últimos años esto ha disminuido notablemente debido a una suerte de comercialización, de moda o *boom* de los tatuajes en muchas sociedades urbanas. Por ejemplo, en una encuesta realizada en los Estados Unidos, en 2007, el 15 % de los participantes declaró tener un tatuaje; aunque en la población entre los 18 y 34 años, el porcentaje fue casi el doble (OPS, 2003).

En los Estados Unidos, entre las personas consumidoras de drogas, se encontró que es más probable que tengan contagio de hepatitis C aquellos que tienen tatuajes que los consumidores que no los tienen (Nurutdinova et al., 2006). Otro peligro potencial para los usuarios de tatuajes es el contagio de VIH-SIDA por el contacto mismo con agujas contaminadas. Estas enfermedades pueden ser el inicio de la discriminación hacia personas con tatuajes y drogadictos, la enfermedad lleva al miedo de contagio y este a la vez al rechazo “del otro” (Douglas and Wildavsky, 1982). En efecto, el tatuaje y el contagio por VIH-SIDA son factores que aumentan las probabilidades de discriminación y estigmatización de los y las usuario(as) de drogas.

En la literatura académica encontramos dos tendencias al analizar las modificaciones del cuerpo a través de tatuajes: (i) los tatuajes asociados al estigma y discriminación relacionados con grupos marginados y desviados (DeMello, 2000; Pitts, 2000) tales como drogadictos, personas con VIH-SIDA, bandas de cholos y maras en la Frontera Norte de México (Valenzuela, 2009); (ii) una literatura emergente que Pitts (2000) llama sociología de marcas corporales en sociedades ‘guay’ (*sociology of body marks in cool societies*).

En contraste a la idea de que las personas tatuadas son objeto de discriminación y estigma, Foster y Hummel (2000) proponen que los tatuajes se consideran hoy como un producto de consumo estandarizado del cual las y los consumidores conocen perfectamente sus características y por lo tanto las ventajas que conllevan (estatus y pertenencia) al igual que sus desventajas (discriminación y estigma) que son ampliamente conocidas. En la clase media de los Estados Unidos el uso de tatuajes y perforaciones corporales radicales —otras perforaciones además de las orejas— son la forma de expresión más aceptada entre estudiantes universitarios, los tatuajes han pasado así de objeto de estigma a objeto de estatus.

En México, siguiendo las tendencias internacionales, se ha visto un incremento en el uso de tatuajes y también denuncias por discriminación en el trabajo y en la escuela (Martínez, 2009). Las principales denuncias de discriminación competen al ámbito laboral. Cabe aquí preguntarse: ¿cuál debe ser el principio que rija la intervención de la autoridad en casos de discriminación?; ¿deben las personas tatuadas incluirse a grupos protegidos como discapacitados, mujeres y miembros de grupos religiosos?; ¿debe legislarse por discriminación hacia personas con tatuajes o perforaciones corporales?

En países como los Estados Unidos, en donde primero se estableció la política de igualdad en el empleo (1972), el acta de igualdad en acceso al trabajo (*Equal Employment Opportunity Act*) prohíbe la discriminación en el trabajo por razones de raza, color, origen nacional y género. En los últimos años las categorías se extendieron para incluir discapacidad, estado civil, ideología o actividad política, estrato socioeconómico, edad, cargo o cargo laboral anterior y asociación con alguna persona que pertenece a una de esas categorías. Cada vez más las políticas contra la discriminación ataúnen no solo a estos rasgos adscriptivos sino también a las preferencias sexuales, a las condiciones de salud (obesidad, VIH-SIDA) o a la presentación física (tatuajes, perforaciones, peinados entre otros).

Sin embargo hasta la fecha no existen leyes, programas, ni políticas públicas para proteger en México los derechos de personas tatuadas con perforaciones y/o usuario(as) de drogas. Los resultados de este estudio, como se mostrara posteriormente, muestran que entre personas usuarias el uso de tatuajes es muy frecuente y que el uso de tatuajes se relaciona con actitudes de segregación y percepciones de discriminación.

MÉTODO

Para la realización de este estudio se llevó a cabo un análisis de corte cuantitativo, mediante la aplicación de dos encuestas suministradas a 169 personas tanto a usuarios de drogas como a sus familiares. Este instrumento fue aplicado en cinco centros de rehabilitación con distintas estrategias terapéuticas y características sociodemográficas diferentes. La muestra seleccionada fue a conveniencia con el objeto de indagar sobre la experiencia y conciencia que tienen los usuarios de drogas y sus familiares sobre el estigma y su percepción de discriminación.

Para poder analizar la incidencia de la variable género en la conciencia de estigma y percepción de discriminación se decidió tener una sobre representación de mujeres para alcanzar un 35 % de la muestra, ya que es conocido por los datos del Sistema de Vigilancia Epidemiológica de las Adicciones que el número de usuarias de drogas que asisten a centros de rehabilitación es solo del 8,2 % de la población.

Para el levantamiento de las encuestas se contó con el apoyo de tres estudiantes de posgrado, quienes recibieron inducción previa sobre la metodología y las conductas por seguir al administrar la encuesta; además de las características y el perfil de los encuestados.

Participantes

Se administraron 169 encuestas entre usuario(as) de drogas (n=100) y familiares de usuario(as) (n=69). El tipo de muestreo fue de conveniencia y la encuesta se administró en cinco centros de rehabilitación. Todas las personas accedieron a participar después de leer un formato de consentimiento.

Los centros de rehabilitación seleccionados responden a las siguientes características: centro para hombres de nivel socioeconómico bajo y muy bajo, donde como estrategia terapéutica recurren a la “de medio camino” que permite e incentiva la participación en jornadas laborales fuera del centro; centro para mujeres de nivel económico medio a medio-bajo de ayuda mutua, por lo que funciona mediante cuotas cubiertas por las y los familiares de las internas; centro de ayuda mutua para hombres de nivel socioeconómico medio y alto; centro de ayuda mutua para varones de estrato medio y bajo; centro de rehabilitación para hombres de nivel socioeconómico bajo, el cual es subvencionado por donativos y por el trabajo que realizan los internos al interior del mismo centro.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Personas usuarias

65 hombres y 35 mujeres (n=100), respondieron el instrumento. La edad promedio de los hombres encuestados es $M=36,55$ y la de las mujeres de $M=25,2$. El número promedio de años como usuario(a) de drogas es de $M=17,65$ en hombres y $M=6,01$ en mujeres. La mayoría de las personas usuarias se autoclasificaron como pertenecientes a clase media (n=47,68 %) y 21 (30,4 %) a clase humilde. La mayoría de las personas respondió que su droga preferida es heroína (37 %), seguido por cristal (28 %), alcohol (17 %), marihuana, cocaína, pastillas (anfetaminas) e inhalantes tienen menos del 10 % cada una. La tabla 1 muestra información sobre

datos demográficos, discriminación percibida y categorización de los participantes. Esta tabla indica que tres de cada cuatro hombres (n=48, 74 %) y casi la mitad de las mujeres que participaron (n=15, 43 %) respondieron afirmativamente a la pregunta: ¿tiene tatuajes?

Familiares de usuarios

Las estadísticas descriptivas de las y los familiares de personas usuarias se registraron en la tabla 2. La edad promedio de los familiares fue de 44,15 (DE=14, 44). La mayoría de ellos fueron mujeres (n=56, 81,15 %). Se encontró que sus familiares adictos tienen 11 años (DE=11,47) con problemas de adicción y que habían estado internados más de una vez (M=1,46; DE=1,13). El nivel de escolaridad es de secundaria (M=7,23; DE=4,68).

Discriminación y autosegregación de personas usuarias, en particular personas con tatuajes

De acuerdo con los resultados de la encuesta, analizamos la percepción de la discriminación y la tendencia a la autosegregación de las personas usuarias de drogas especialmente aquellas con tatuajes. La tabla 4 nos muestra las intercorrelaciones fundamentales.

Tabla 1. Discriminación percibida y categorización de personas usuarias por género

	Hombre		Mujer	
Reactivo	Media	DE	Media	DE
¿Cuántos tatuajes tiene usted?	8,71	12,99	5,27	5,34
¿Se pueden esconder de la vista de la gente?	0,66	0,48	0,33	0,49
Por mis tatuajes, tengo dificultades para encontrar trabajo	2,19	1,30	2,93	1,39
El estar rayado hace que la gente me vea como bicho raro	2,72	1,16	2,87	0,99
El estar rallado me ayuda a sobrevivir en la calle	1,91	1,10	1,87	1,06
Estoy muy orgulloso de mis tatuajes	2,43	1,21	2,87	1,30

Tipo droga	6,05	2,49	4,63	2,17
Inyección Si/No	0,55	0,50	0,09	0,28
¿Cuántos años tiene?	36,55	12,48	25,20	10,17
¿Cuántos años lleva usted en el vicio?	17,65	9,86	6,01	6,07
¿Cuántos años fue usted a la escuela?	8,94	3,24	8,06	3,79
¿De su familia nuclear (hijos, esposo/a, padres, hermanos), cuántos son adictos?	1,28	1,77	1,51	1,50
¿En cuántos centros ha estado internado?	6,22	10,21	2,09	2,47

Tabla 2. Discriminación percibida y categorización de familiares de personas usuarias por género

	Hombre		Mujer	
	Media	DE	Media	DE
¿Cuántos años tiene?	44,15	14.44	42.16	15.71
¿De su familia nuclear (hijos, esposo/a, padres, hermanos), cuántos son adictos?	1,77	1,96	1,84	1,78
¿Relativo a la gente de su país, diría usted que su familia es?	1,69	0,63	1,71	0,46
Me gustan mucho sus tatuajes	1,80	0,84	1,60	0,99
Por estar tatuado(a) la gente lo(a) ve como bicho raro	2,40	1,52	2,50	1
Por sus tatuajes tiene dificultades para conseguir empleo	2,20	1,30	2,65	1,14
Prefiero que él/ella se tape los tatuajes cuando salimos a la calle	2,40	1,14	2,45	1

Actitudes discriminatorias frente actitud de perdón

Además de las escalas aquí descritas reportamos resultados de preguntas relativas a la discriminación y categorización de personas usuarias (tabla 1), así como por sus familiares (tabla 2).

A partir de los cuestionarios aplicados a usuaria(os) y familiares, analizamos en primer lugar los niveles de conciencia del estigma en ambos grupos y su relación con percepciones de discriminación y factores sociodemográficos.

Conciencia del estigma

Para analizar si las personas usuarias y sus familiares perciben estigma social por su asociación directa e indirecta al mundo de la drogadicción, administramos la escala de Pinel (1999). Pinel define la conciencia de estigma como la asunción de prejuicios y estereotipos por parte del grupo estigmatizado; es decir que esta se da cuando la persona acepta los estereotipos sobre su propio grupo y estos empapan sus interacciones con los demás (Pinel, 1999). Los individuos altos en conciencia del estigma creen generalmente que los estereotipos sobre su grupo permean sus interacciones en la mayoría de las situaciones sociales. En una escala de calificación del 1 al 4, la media de calificaciones fue superior al punto medio de 2. Esto indica que los participantes consideran que son señalados y estigmatizados por la conexión con las drogas. Además, los familiares de personas usuarias perciben más estigma que las personas usuario(as) ($F=13,45$; $p<0,001^{***}$; $M=2,22$; $DE=0,56$; $t M=2,6$; $DE=0,79$ respectivamente). Este hallazgo se puede deber al hecho de que las personas usuarias de drogas tenderán a relacionarse solo con otras personas usuarias, afirmación que corroboramos con la correlación que encontramos entre las preguntas relacionadas con discriminación y segregación tal como se discutirá más adelante.

Culpabilidad o actitud de perdón

Se comparó al grupo de personas usuario(as) con el de familiares de usuario(as) en actitudes de perdón frente a la culpa; en términos generales familiares y personas usuario(as) consideran que las personas adictas son enfermos a los que se les debe proteger en lugar de discriminar. La única diferencia significativa se encuentra en la pregunta: “al adicto debe protegérsele de sus errores” (tabla 3). Esta actitud puede ser el efecto de que las y los familiares que respondieron son personas involucradas en la recuperación del o de la adicta. Como se señaló con anterioridad la mayoría de los familiares son mujeres, casi siempre madres o esposas de los individuos internados en los centros. Esto indica que las mujeres se comprometen con mucha más frecuencia en el apoyo de sus familiares adicto(as) debido a que los roles de género, aprendidos y reproducidos en la unidad doméstica, dificultan o impiden

el compromiso emocional de los hombres y su participación en el proceso de recuperación del o de la pariente adicto(a).

Tabla 3. Diferencia de medias entre usuarios y familiares de usuarios en las preguntas referentes al perdón (n=169)

	Familiares (n=69)		Usuario(as)		(n=100) F (167,1)
	Media	DE	Media	DE	
Al adicto(a) debe protegérsele de sus errores	2,81	1,13	2,07	1,06	18,36
Los(as) adictos(as) son responsables de su condición	1,86	0,96	1,77	1,08	0,28
El adicto(a) debe ser castigado(a) por sus errores	2,54	1,15	2,41	1,09	0,52
La reacción de la gente le hace daño al adicto(a)	3,20	0,88	3,13	0,91	0,27
Más que acciones, el adicto(a) necesita más comprensión de sus sentimientos	3,17	1,01	3,39	0,85	2,25

La actitud de perdón se opone a la culpabilización de la persona adicta: “el adicto(a) debe ser castigado(a) por sus errores”. Al considerar la adicción como una desviación similar a un delito, un grave error de conducta que debe ser enderezado mediante la fuerza, las estrategias terapéuticas para la rehabilitación de las personas adictas parten de una criminalización de la persona usuaria y como consecuencia la aplicación de diversas sanciones para castigar sus errores.

Discriminación que viven las personas que consumen drogas en distintos ámbitos a partir de los principales estigmas y prejuicios, particularmente las personas tatuadas

Algunos de los resultados que emergen de la tabla 4 nos muestran que entre mayor número de tatuajes en el individuo, este percibirá que le sirven como protección para sobrevivir en la calle ($r=0,45^{**}$; $p<0,01$) y entre más visibles mejor; ya que la relación entre no poder esconder sus tatuajes y percibir que les ayuda a sobrevivir en la calle es significativa ($r=0,26^*$; $p<0,05$). Esto apoya la proposición de Foster y Hummel (2000), ya que los tatuajes representan un valor en una comunidad que se precia de ser diferente. Así pues, en términos de Goffman (1963), una comunidad que abraza el estigma.

El tatuaje conlleva así un sentido de comunidad y un efecto de autosegregación entre las personas usuarias que las hace también ajenas, diferentes y por lo tanto segregadas y estigmatizadas por el resto de la sociedad. Las y los usuarios que usan la vía intravenosa como vía de consumo preferida, muestran una muy marcada tendencia a llevar tatuajes (tablas 1 y 4). Se encontró que los individuos que no utilizan inyecciones, perciben que el uso de tatuajes hace que las personas los vean “como bichos raros” ($r=0,27^*$).

Se analizó la diferencia de percepciones de discriminaciones entre mujeres y hombres en los grupos de usuario(as) y familiares de usuario(as). En el grupo de personas usuarias encontramos que considerablemente más mujeres que hombres reportan que “casi toda la gente con la que me relaciono son adictos” y en una diferencia casi significativa ($p<0,06$). Más mujeres estuvieron de acuerdo con la afirmación de que “por mis tatuajes, tengo dificultades para encontrar trabajo”. Por lo que podemos deducir que las mujeres sienten más vergüenza y categorización negativa de parte de la sociedad por su condición de usuarias de drogas y tatuadas (tabla 5).

Tabla 4. Intercorrelaciones de las actitudes hacia personas con tatuajes entre personas usuarias de drogas (n=100)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Estigma	----	-.15	.04	-.14	-.04	.01	.04	.13	-.02	-.07	.03
¿Tiene tatuajes?	----	.15		.19	.29(*)	.15	.23	-.26(**)	.49(**)	.04	
¿Cuántos?	----		-.17	.06	.00	.45(**)	.18	-.13	.23	-.02	
Se pueden esconder Si/No			----	-.06	-.03	-.26(*)	-.17	-.29(*)	.06	.03	
Por mis tatuajes, tengo dificultades para encontrar trabajo				----	.37(**)	.17	.15	.24	-.17	.16	
El estar rallado hace que la gente me vea como bicho raro					----	.13	.10	.06	-.27(*)	.03	
El estar rallado me ayuda a sobrevivir en la calle						----	.23	-.02	-.04	.20	

Estoy muy orgulloso de mis tatuajes	----	.15	-.15	.14
Sexo	----	-.46(**)	.10	
Inyección Si/No	----		-.01	
¿De su familia nuclear (hijos, esposo(a), padres, hermanos), cuántos son adictos?	----			

Por otro lado, cabe señalar que la edad y los años de consumo de drogas se encuentran relacionados con la probabilidad de traer tatuajes. En cuanto a actitudes discriminatorias y correlaciones en el grupo de familiares curiosamente entre más familiares usuarios existan en la familia, mayor será la probabilidad de que los miembros de la familia tengan tatuajes que no se pueden esconder ($r=0,43^{**}$; $p<0,01$). Además, los familiares opinan que el uso de tatuajes le dificulta conseguir empleo a sus familiares usuarios ($r=0,67^{***}$; $p<0,001$).

La tabla 6 indica los promedios de respuesta de este grupo, por lo que podemos ver que las actitudes de los familiares hacia los tatuajes de los usuarios es muy negativa (medias arriba de 2 en una escala del 1 al 4). Esto, aunado al estigma que los familiares reportan hacia ellos y los miembros de su familia (ver resultados en sección de estigma), nos habla de una discriminación y categorización de la familia hacia las y los usuario(as).

La tabla 4 muestra las correlaciones de las actitudes hacia la categorización y discriminación entre personas usuarias de drogas ($n=100$), aquí se destacan las relaciones entre las preguntas “tengo dificultades para encontrar trabajo por mi vicio” con “casi toda la gente con la que me relaciono son adictos” ($r=0,29^*$; $p<0,05^*$). Este resultado deja entrever la segregación social hacia el grupo.

Tabla 5. Análisis de varianza de las actitudes discriminatorias por uso de drogas y tatuaje entre mujeres y hombres usuarias

		n	Media	DE	F (1,98)
Tengo dificultades para encontrar trabajo por mi vicio	Hombre	65,00	3,17	1,14	
	Mujer	35,00	2,94	1,30	
Casi toda la gente con la que me relaciono son adictos	Hombre	65,00	2,69	1,09	6,71**
	Mujer	35,00	3,29	1,10	
¿Cuántos?	Hombre	48,00	8,71	12,99	
	Mujer	15,00	5,27	5,34	
Se pueden esconder los tatuajes Si/ No	Hombre	44,00	0,66	0,48	1,18*
	Mujer	15,00	0,33	0,49	
Por mis tatuajes, tengo dificultades para encontrar trabajo	Hombre	47,00	2,19	1,30	3,6+
	Mujer	15,00	2,93	1,39	
El estar rayado hace que la gente me vea como bicho raro	Hombre	47,00	2,72	1,16	
	Mujer	15,00	2,87	0,99	
El estar rayado me ayuda a sobrevivir en la calle	Hombre	47,00	1,91	1,10	
	Mujer	15,00	1,87	1,06	
	Total	62,00	1,90	1,08	
Estoy muy orgulloso de mis tatuajes	Hombre	47,00	2,43	1,21	
	Mujer	15,00	2,87	1,30	

Tabla 6. Estadísticos descriptivos de reactivos relativos a actitudes discriminatorias por uso de drogas y tatuajes entre familiares de personas usuarias

	n	Mínimo	Máximo	Media	Desv. t.
¿Cuántos años lleva usted residiendo en Tijuana?	69	5	64	28,91	15,18
¿Cuántos años tiene?	69	14	72	42,54	15,39
¿De su familia nuclear (hijos, esposo(a), padres, hermanos), cuántos son adictos?	69		8	1,83	1,80
Familiares: se pueden esconder los tatuajes Si/No	25		1	0,60	0,50
Me gustan mucho sus tatuajes	25	1	4	1,64	0,95
Por estar tatuado la gente lo(a) ve como bicho raro	25	1	4	2,48	1,08
Por sus tatuajes tiene dificultades para conseguir empleo	25	1	4	2,56	1,16
Prefiero que él/ella se tape los tatuajes cuando salimos a la calle	25	1	4	2,44	1,00
Prefiero que él/ella se tape los tatuajes cuando salimos a la calle	25	1	4	2,44	1,00

CONCLUSIÓN

El permanente señalamiento, la burla y la humillación tienen por objeto evidente reforzar la conciencia del estigma. La persona adicta se sentirá culpable de su enfermedad y dispuesta a expiar sus culpas.

En la ciudad de Tijuana, México, el derecho a la vida de las personas usuarias es sistemáticamente atropellado. La persecución, la marginalidad y la falta de atención médica es una constante en la forma de vida de estas personas. Esta marginalidad se extiende a las y los familiares afectando su bienestar. Es interesante observar que no se encontró ninguna relación significativa entre percepción de estigma y discriminación laboral. Esto nos lleva a la reflexión de que probablemente personas usuarias institucionalizadas no buscan empleos formales.

Se encontró que las personas usuarias de drogas tenderán a relacionarse solo con otras personas usuarias, afirmación que se corrobora con la correlación encontrada entre las preguntas relacionadas con discriminación y segregación. Estas conductas de autosegregación se confirman por el hecho de que sus familiares reportan significativamente más estigmatización que las personas usuarias ($F=13,45$; $p<0,001^{***}$; $M=2,22$; $DE=0,56$; $t M=2,6$; $DE=0,79$ respectivamente).

Mucho se habla de un cambio estructural en el que se descriminalice el uso de estupefacientes. Sin embargo es mucho más sutil y perversa la criminalización social que afecta a todos los miembros de la familia (Aristizábal, Gómez y Gaviria, 2011). Los derechos humanos de los familiares de personas usuarias son violados por una sociedad que no solo criminaliza a la persona usuaria, sino también a su familia.

El análisis de los símbolos culturales, como los tatuajes, nos ofrece una ventana hacia el mundo de las y los usuarios. En términos de política pública, la discriminación por el uso de tatuajes y otros símbolos culturales debe ser erradicada (Timming, 2015).

Referencias bibliográficas

- Aristizábal, M., Gómez, L.F. y Gaviria, O.H. (2011). Algunas reflexiones sobre las representaciones sociales del consumo de drogas. *Cultura y Drogen*, 16 (18), 283-289.
- Corrigan, P.W., Kuwabara, S.A. and O'Shaughnessy, J. (2009). The public stigma of mental illness and drug addiction: Findings from a stratified random sample. *Journal of Social Work*, 9, 139-147.
- Corrigan, P.W. and Watson, A.C. (2002). The paradox of self-stigma and mental illness. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 9, 35-53.
- DeMello, M. (2000). *Bodies of Inscription: A Cultural History of the Modern Tattoo Community*. Durham, USA: Duke University Press.
- Douglas, M. and Wildavsky, A. (1982). *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley, USA: University of California Press.
- Foster, G.S. and Hummel, R.L. (2000). *The commodification of body modification: Tattoos and piercings from counterculture to campus*. Chicago, USA: Midwest Sociological Society.

- Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York, USA: Doubleday Anchor.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York, USA: Prentice-Hall.
- González, R.P.J. (2006). *La adicción a las drogas ilegales en el estado de Baja California ¿integración o rechazo social?* (tesis de posgrado). Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México.
- Link, B.G. et al. (1997). Study of Men with Dual Diagnoses of Mental Illness and Substance Abuse. *Journal of Health and Social Behavior*, 38, 177-190.
- Martínez, M.L. (2009). *Por discriminación laboral, los tatuados podrían interponer demandas*. Recuperado de <http://www.frecuencialaboral.com/tatuajes.html>.
- Nurutdinova, B.A. et al. (2006). HCV risk factors among street-recruited substance-abusing women. En *College on Problems of Drug Dependence*. Scottsdale, Arizona.
- OPS. (2003). *Una tendencia que crece, la extracción de tatuajes*. Recuperado de <http://www.ops.org.bo/servicios/?DB=B&S11=2216&SE=SN>.
- Pinel, E.C. (1999). Stigma consciousness: The psychological legacy of social stereotypes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, 114-128.
- Pitts, V. (2000). Visibly Queer: Body Technologies and Sexual Politics. *The Sociological Quarterly*, 41, 443-463.
- Room, R. (2009). Stigma, social inequality and alcohol and drug use. *Drug and Alcohol Review*, 24 (2), 143-155.
- Schomerus, G., Matschinger, H. and Angermeyer, M.C. (2006). Public beliefs about the causes of mental disorders revisited. *Psychiatry Research*, 144, 233-236.
- Timming, A.R. (2015). Visible tattoos in the service sector: A new challenge to recruitment and selection. *Work, Employment and Society*, 29 (1), 60-78.
- Valenzuela, J.M. (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte y Juan Pablos.

PLANTAS SAGRADAS AMERINDIAS, PERSECUCIÓN Y RENACIMIENTO

Luna-Porras, L.E. (2018). Plantas sagradas amerindias, persecución y renacimiento. *Revista Cultura y Drogen*, 23 (25), 85-105. DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.6.

LUIS EDUARDO LUNA-PORRAS*

Recibido: 11 de julio de 2017
Aprobado: 18 de septiembre de 2017

RESUMEN

El conocimiento de las propiedades de numerosas plantas psicotrópicas y su uso —en muchos casos milenario— por parte de la población amerindia en contextos rituales debe entenderse dentro de un contexto mayor que incluye la domesticación de muchas otras plantas, sofisticadas técnicas de manejo ambiental y una cosmología animista en la que los seres humanos comparten el mundo natural con otras ‘personas’ que pueden aparecer de diversas formas (transformación). Su uso implica la adquisición de estados modificados de conciencia que inciden en las cosmologías y epistemologías amerindias, al igual que en las manifestaciones iconográficas y narrativas de numerosas culturas. A pesar de su persecución por motivos religiosos la utilización de algunas de estas plantas ha persistido hasta nuestros días, siendo adoptadas en contextos religiosos y terapéuticos a veces sumados a procesos de conciencia ecológica y a la revaluación de paradigmas filosófico-epistemológicos.

Palabras clave: plantas psicoactivas amerindias, chamanismo, animismo, arte precolombino, persecución religiosa.

* Ph.D. Instituto de Religiones Comparadas de la Universidad de Estocolmo, Estocolmo, Suecia.
E-mail: leluna47@hotmail.com.  orcid.org/0000-0001-1724-2304.



SACRED NATIVE AMERICAN PLANTS, PERSECUTION AND RENAISSANCE

ABSTRACT

The knowledge of the properties of numerous psychotropic plants and their use—in many cases millennial— by the Native American population in ritual contexts must be understood within a larger context that includes the domestication of many other plants, sophisticated environmental management techniques and an animist cosmology in which human beings share the natural world with other 'people' that can appear in different ways (transformation). Its use implies the acquisition of modified states of consciousness that affect the Native American cosmologies and epistemologies, as well as the iconographic and narrative manifestations of numerous cultures. Despite its persecution for religious reasons, the use of some of these plants has persisted to this day, being adopted in religious and therapeutic contexts sometimes added to processes of ecological awareness and the revaluation of philosophical-epistemological paradigms.

Key words: Native American psychoactive plants, shamanism, animism, pre-Columbian art, religious persecution.

ANTIGÜEDAD DEL USO DE PLANTAS SAGRADAS EN LAS AMÉRICAS

Hubo en las Américas un avanzado manejo con fines agrícolas de una gran variedad de ecosistemas: las terrazas andinas; las chinampas de Tenochtitlan; los terraplenes, diques, canales y camellones de El Beni boliviano; el manejo de suelos alrededor del Titicaca; la cuidadosa utilización del agua en Yucatán; la “terra preta do indio”, de la Amazonía entre otras. En las Américas se domesticaron un gran número de plantas que hoy nutren el mundo (las múltiples variedades de maíz, tomate, papas, frijoles, chile, yuca, calabazas, quinua, amaranto entre otras); frutas como la piña, el aguacate y la guanábana; estimulantes como el cacao, la coca, el tabaco y el mate; plantas medicinales como la quinina, la sangre de grado o las plantas involucradas en

la preparación de diversos curares y el descubrimiento por parte de los amazónicos de las *heveas* de las que se extrae el caucho (fundamental en la revolución motriz de la bicicleta y el automóvil).

En Eurasia, en contraste con las Américas, aunque también se domesticaron algunas plantas —en especial, gramíneas—, hubo una preeminencia de la domesticación de animales (ganado bovino, caballos, cerdos, ovejas, cabras, gallinas) comparado con su parquedad en las Américas; en donde apenas la llama, el pavo y el cuy, fueron domesticados (en estos tres casos solo con impacto local, no panamericano).

Es dentro de este gran contexto de conocimiento del mundo vegetal que debemos encuadrar las plantas sagradas psicoactivas, cuyo número supera ampliamente aquellas que se utilizaban en Eurasia (mandrágora, datura, belladona, beleño negro, cáñamo, opio y setas de varias especies). Como reconoce el historiador Peter Watson (2011), el intenso uso de plantas psicoactivas es una de las características de las culturas amerindias precolombinas. Incluso se puede afirmar que no es posible una comprensión profunda de gran parte de las culturas de nuestro continente, ni mucho del arte precolombino —en gran parte relacionado con motivos chamánicos que manifiestan estados subjetivos—, sin tener en cuenta que muchos casos están directamente relacionados con la ingestión de plantas psicoactivas.

El uso de tales plantas parece estar presente desde el surgimiento de las grandes civilizaciones americanas. El cactus *Echinopsis pachanoi* ya era usado entre los años 2000 y 1500 a. C., en Las Haldas, en la costa central norte del Perú (Fung, 1972; Polia Meconi, 1996). Este mismo cactus tuvo un papel central en la cultura Chavín, en el altiplano norte peruano, evidente en las representaciones religiosas del centro Chavín de Huántar (900-200 a. C.) y Nazca (100 a. C. a 700 d. C.) (figura 1).



Figura 1. Teriántropo con características felinas, sosteniendo un cactus San Pedro. Plaza circular del templo antiguo, Chavín de Huántar. Fuente: foto de Manuel C. Torres.

La arqueóloga Dayanna Carbonel descubrió recientemente un ejemplar deshidratado de cuatro mil años de antigüedad de este cactus en el complejo arqueológico El Paraíso, donde se encuentran los templos prehispánicos más antiguos de Lima, en un contexto que indica uso ritual¹.

Alicia Fernández Distel (1980) demostró que *Anadenanthera colubrina* ya era usada en Inca Cueva, Puna de Jujuy, Argentina, hacia 2100 a. C. Esta planta tuvo un papel absolutamente central en la cultura de Tiahuanaco (300 a 1000 d. C.) tal como se evidencia en las representaciones de parafernalia relacionada con el uso del rapé en los monolitos y la ubicuidad de utensilios (tabletas, inhaladores, cucharitas, bolsitas con semillas de *Anadenanthera* entre otros) conservadas en San Pedro de Atacama, Chile, área fuertemente influenciada por la cultura de Tiahuanaco (Torres and Rebke, 2006) (figuras 2-3).

¹ Ver por ejemplo <https://newstral.com/es/article/es/1037716322/cactus-milenario-sorprende-a-arqueólogos-de-templos-más-antiguos-de-lima>.



Figuras 2-3. Orfebrería precolombina.

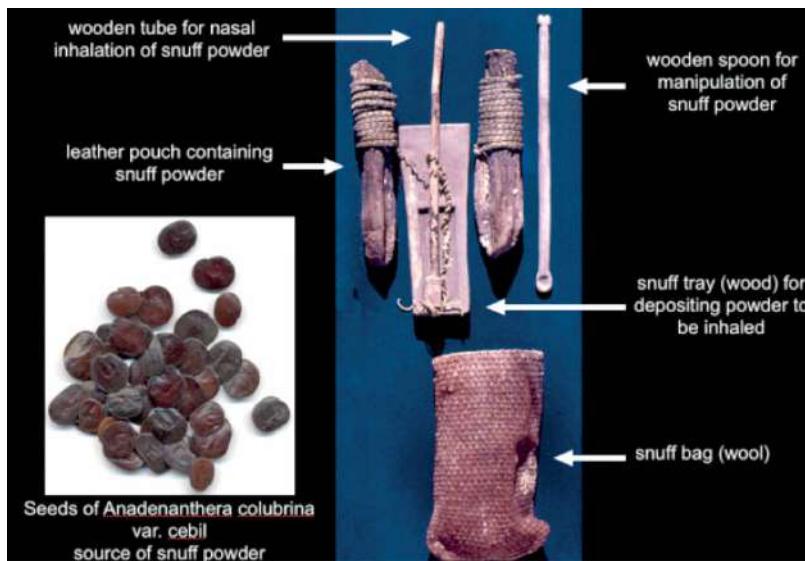


Figura 2. Parafernalia de San Pedro de Atacama. Fuente: foto de Manuel C. Torres.



Figura 3. El monolito de Ponce, patio de Kalasasaya, Tiahuanaco. Fuente: foto de Manuel C. Torres.

Grupos agrícolas prehistóricos asociados a la tradición Saladoide (5300-2000 a. C.) llevaron *Anadenanthera peregrina* desde la región del Orinoco a las Indias Occidentales, llegando a Puerto Rico entre 2300 y 2000 a. C. (McEwan, 2001). Colón, en su segundo viaje (1497-1498), observó el uso de esta planta entre los taíno de La Española y ordenó al monje catalán Ramón Pané escribir sus observaciones; de modo que el primer libro que se escribió en tierras americanas en una lengua europea trataba, en gran parte, sobre el uso ritual de esta planta sagrada (Pané, 2008); utilizada también por otros pueblos como los muisca de quienes se conservan varias tabletas de oro decoradas con pájaros y felinos, animales frecuentemente asociados con el chamanismo. Morteros precolombinos en la región amazónica han sido también asociados con el uso de *cohoba* o *yopo* (McEwan, 2001).

La masticación de la coca se remonta en Perú al 6000 a. C. (Dillehay et al., 2010), siendo hasta hoy una planta sagrada en regiones andinas; además, de sacramento e instrumento de intercambio social y económico. En cuanto al peyote se encontraron en una cueva de Texas botones de peyote de hace 3000 mil años, en un contexto que sugiere un uso ritual (Schultes and Hofmann, 1980).

Stephan de Borhegyi fue el primero en postular la existencia de un culto a los hongos en Guatemala en 1000 a. C. Gordon Wasson (1983) desveló la persistencia de su uso en la región de Oaxaca, al documentar el ritual de la poetisa y curandera María Sabina. Reichel-Dolmatoff presentó evidencia en la orfebrería precolombina, de nuestro país, de algún tipo de asociación entre chamanismo y hongos. Hay todavía mucho por desvelar en este campo tal como indica Carl Borhegyi, hijo de Stephan, en un trabajo por el momento solamente online (www.mushroomstone.com).

El tabaco, usado en el continente americano de norte a sur, también es considerado una planta sagrada; ya sea acompañando el uso de otras plantas como alimento de los espíritus o directamente como el vehículo que proporciona el trance (Russell and Rahman, 2015). Existe evidencia de que su uso en la costa norte del Perú se remonta a los años 2500 a 1800 a. C. (Pearsall, 1992).

En cuanto al yajé (la combinación *Banisteriopsis caapi* + *Diplopterys cabrerana*) y la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* + *Psychotria viridis*), no se conoce a ciencia cierta su antigüedad. Las primeras menciones —como de costumbre asociadas con el demonio— son apenas del siglo XVIII (Chantres y Herrera, 1901). En amplias regiones del Vaupés colombiano y brasileño, y en la Orinoquía, se utiliza solamente la liana sin mezcla alguna. Los mitos de origen del yajé y la ayahuasca se refieren normalmente solo a la liana, no a la mezcla, por lo que es muy posible que su uso sea el más antiguo y que más tarde se descubriera que la liana, en combinación con otras plantas, manifestara propiedades visionarias. Descubrimientos arqueológicos de los dos últimos decenios demuestran que la región amazónica albergaba culturas con sociedades complejas, sofisticado manejo de tierras, domesticación de plantas y alta densidad demográfica (Heckenberger and Góes Neves, 2009; Mayle and Iriarte, 2012; Erikson, 2014); además de crear extraordinarios suelos antropogénicos, hoy estudiados, que podrían haber contribuido a su diversidad biológica (Tindall, Apffel-Marglin and Shearer, 2017). Es posible especular que hubo por parte de la población amazónica intensa experimentación psicofarmacológica de la que aún existen ejemplos. Chaumeil (1998) afirma que para los yaguas, de Perú y Colombia,

“las plantas son el verdadero camino del conocimiento”. Entre los kamsá, del Valle de Sibundoy, se añaden diversas plantas al yajé en su preparación como método para incrementar su farmacopea (Bristol, 1965). Allí también existe la idea del “jardín de la ciencia” para referirse a las plantas que cultivan los curanderos con fines medicinales. En la Amazonía peruana existe entre ayahuasqueros mestizos el concepto de “plantas maestras” para referirse no solo a las plantas con las que se prepara la ayahuasca, sino también a otras (usadas o no como aditivos a esta preparación) (Luna, 1985).

PERSECUCIÓN DE LAS PLANTAS SAGRADAS Y RELIGIOSIDAD AMERINDIA

Los religiosos españoles consideraban que los indígenas usaban sus plantas sagradas para entrar en contacto con el demonio. Fray Pedro Simón (1581-1627), por ejemplo, en sus *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales* (1627), escribe refiriéndose a los funerales de los reyes ‘bogotaes’ de La Sabana:

[...] alegrábanse al último con su vino y mascar hayo [coca], que son unas hojas de una mata semejante a las del lentisco, que dicen les da fuerza mascándolas. De (que) entre los demás abusos que ha introducido el demonio y se apliquen los españoles a las costumbres de los indios, ha sido una el mascar hayo, en especial entre mujeres flacas; cosa abominable y escandalosa y que no deja de estorbar para la conversión de los indios. (ACCE, 2004, p. 132)

Los españoles condenaron vehementemente al peyote, usado en contextos médico-religiosos por los aztecas; el cual, además, suponían que suprimía el hambre y les daba valor para sublevarse. En 1620 se declaró al peyote como malévolos y agente del demonio, asociándolo con la hechicería y equiparándolo al canibalismo, por lo que su uso podía ser castigado con la muerte; más aún, cuando los religiosos se dieron cuenta de que algunos indígenas asociaban al peyote con imágenes del Niño Jesús (Wasson, 1983).

En un manuscrito de Pedro Guillén de Arce, encontrado por Reichel-Dolmatoff en el Archivo Histórico Nacional de Bogotá, hay un proceso de acusación de idolatría de 1643 en el que aparece el uso de yopo entre los tunebo.

Aquella noche, a pesar de ser cristianos y de haber recibido el Santo Bautismo, convocaron al demonio y lo llamaron en sus ritos y ceremonias, y se le quejaron de que los españoles habían ido a convertirlos y que los sacerdotes los habían privado de yopo [...]. Y así toda la noche estuvieron el cacique los indios que estaban con él tomando la yopa molida de una concha de caracol hecha de hueso de puma [...] y así siguieron hasta el alba, el cacique había dejado las mujeres aparte, con mucha comida y bebida, y aquella noche no las dejaban unirse con sus maridos, diciendo que las hembras no podían entrar en la casa [...] [porque] el diablo iba a predecir todos los sucesos buenos y malos, las enfermedades o muertes que tendrían los indios, sus mujeres y sus hijos, según declarara el líquido inmundo que les manaba de las narices por las que tomaban la yopa, y que observaban en ciertos espejitos. (Reichel-Dolmatoff, 1975, p. 26-27)

La persecución del uso ritual de las plantas sagradas amerindias fue la continuación de un proceso que también había tenido lugar en Europa; en donde la Inquisición perseguía bajo acusación de hechicería y tratos con el demonio a las mujeres que tenían el don de curar y que conocían las propiedades de las plantas (Müller-Ebeling, Rätsch und Storl, 2015). El uso de las plantas psicoactivas europeas cayó allí finalmente en el olvido.

El choque violento de dos grandes experimentos civilizatorios independientes que se inició en 1492 supuso, además de la desaparición de más del 90 % de la población amerindia en apenas unos 150 años después del contacto, la pérdida —en muchos casos irreparable— de cientos de modos de organizarse y relacionarse con el mundo. Particularmente dramática fue la persecución por motivos religiosos de aquellas personas que guardaban celosamente mitos y tradiciones, a quienes se acusaba de hechiceros. Santuarios, bosques, lagos sagrados y cementerios en los que honraban a los antepasados fueron profanados (Rivera, 1992). Aquellas culturas que habían desarrollado la escritura sufrieron la destrucción sistemática de sus libros tal como sucedió con los códices mayas, quemados ritualmente en 1562 por el obispo Diego de Landa (1524-1579) en la península de Yucatán o con los quipus² andinos que, en decreto oficial del Consejo Eclesiástico de Lima de 1583, fueron considerados instrumentos del demonio con los que se preservaba la memoria de los “ritos,

² Los quipus se mantuvieron en algunos lugares del Virreinato del Perú hasta 150 años después de la conquista. De acuerdo con diversos estudios (Curatola Pretocchi y de la Puente Luna, 2013) los quipucamayos o maestros de quipus manipulaban sus registros en diversos foros de la vida colonial bien sea judiciales, en el sistema administrativo, en el confesionario, en las minas o en las haciendas, en plazas y caminos.

ceremonias, supersticiones y costumbres perversas" (Levillier, 1919, p. 213-214) de los andinos, debiendo los obispos esmerarse en su destrucción.

La conquista de América se desarrolló en un contexto global de lucha religiosa dirigida tanto contra pueblos paganos, entre el cristianismo y el islam, como entre cristianos entre sí. Argumentos religiosos sirvieron de pretexto para la apropiación de las tierras y recursos de los 'infieles' en un momento en que Europa necesitaba a toda costa quebrar el monopolio de las especias —el gran negocio de la época— que llegaban a Alejandría desde las Islas Molucas a través de mediadores malayos e indios de quienes los venecianos las compraban a mayor precio en peso que el oro (Turner, 2004).

Ya cuando los portugueses iniciaron su expansión a lo largo de la costa occidental de África, el apoyo papal era imprescindible. Nicolás V, en su bula *Dum Diversas* de 18 de junio de 1452, concedió a los portugueses total libertad

para invadir, conquistar, luchar, someter a los sarracenos y paganos y otros infieles y otros enemigos de Cristo, y donde establecieron sus reinos, ducados, Reales Alcázares, Principados y otros dominios, tierras, lugares, propiedades, campos y otras posesiones, bienes muebles e inmuebles que se encuentran en todos estos lugares y se mantiene en cualquier nombre [...] también reinos, ducados, palacios reales, principados y otros dominios, tierras, lugares, propiedades, campos, posesiones del rey o príncipe, o de los reyes o príncipes, y para dirigir su persona en servidumbre perpetua, y para aplicar y ámbitos adecuados, ducados, palacios reales, principados y otros dominios, posesiones y bienes de este tipo para que usted y su uso y sus sucesores, los reyes de Portugal.

Este documento prefigura el tristemente famoso Requerimiento de 1510 de Juan López de Palacios Rubios, por orden del Consejo de Castilla, en el que se advertía que si los indígenas no se sometían totalmente

y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como Sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y

os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de Sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen. (Rivera, 1991)

Algo semejante había ocurrido antes en Europa; en donde diversos pueblos (sajones, polacos, húngaros o sami) se convirtieron al cristianismo para evitar perderlo todo; ya que las tierras y posesiones de los paganos podían ser confiscadas, así como negarse al bautismo podía ser castigado con la muerte (Munro, 2004).

Bartolomé de las Casas (2013), en sus denuncias del tratamiento inverosímilmente cruel de la población indígena a mano de los conquistadores de la Isla Española, escribe que estos “hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, e de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor e de los doce apóstoles, poniéndoles leña e fuego, los quemaban vivos” (p. 17).

Lucas Fernández de Piedrahita (1688) escribe sobre el pueblo muisca de Bogotá:

dicen que en los tiempos antiguos hubo un cacique nombrado Idacanzas, que en su idioma quiere decir Luz grande de la Tierra y que este tal tenía gran conocimiento de las señales que demostraban mudanza en los tiempos, como son de serenidad o tempestades, de yelos y de aguas o vientos pestilenciales que reconocía por los planetas y Signos; otras veces por las nubes o las aves o por los animales de la tierra que le pronosticaban los futuros acaecimientos. Y aunque esto es muy creíble y siendo este Idacanzas el mismo apóstol que llaman Bochica los Bogotaes; en caso que no lo fuese sino algún indio de los que veneran, tengo por más verosímil, que sería por medio de los pactos que como hechicero tendría con el demonio, a que son muy inclinados los Sogamosos; pues este enemigo común, como gran filósofo que es, le comunicaría lo que por su ciencia alcanzaba en estas materias para tener pervertidos siempre con sus engaños a aquellos bárbaros que tan sujetos estaban.

Stover (1986) señala que una de las características de las religiones precolombinas amerindias es una filosofía que gravita alrededor de la interconexión entre lo natural y lo social y en que se puede acceder a mundos espirituales en los que habitan los ancestros y divinidades a través de rituales apropiados. En general es posible decir que la religiosidad amerindia (y la salud humana) está relacionada con el equilibrio

de la naturaleza, su cuidado y restauración. Esto es evidente en el pensamiento de los kogui y arhuaco, el culto andino a la Pachamama y los rituales de numerosos grupos indígenas norteamericanos que tratan de encontrar la harmonía entre el hombre y el cosmos, por ejemplo. Por otro lado la cosmología amerindia, desde Alaska hasta la Tierra de Fuego, es íntimamente animista. Se considera que los seres humanos comparten el mundo con muchas otras ‘personas’ dado que muchas plantas, animales, lagos, montañas, rocas y aun procesos del mundo natural (vientos o remolinos) tienen alma o dueño y por lo tanto están dotados de volición e intención. No hay realmente una distinción estricta entre naturaleza y cultura debido a que esas otras ‘personas’ no solo viven en sociedad (Descola, 2005), sino que también se ven a sí mismas como humanos y a los humanos como algo otro; lo que Viveiro de Castro (2005), llama ‘perspectivismo’.

A la llegada de los europeos el continente americano ofrecía una naturaleza en su mayor parte esplendorosa, con enormes bosques de sur a norte, y una portentosa variedad de flora y fauna. El contraste con la Europa que los conquistadores dejaban a sus espaldas no podía ser mayor. Hubo allí un terrible proceso de deforestación que, según Harrison (1992), está en el mismo ADN de la cultura occidental no solo desde tiempos grecorromanos sino aun en su mismo origen mesopotámico; en donde Gilgamesh —el primer héroe— se lanza a la faena de matar a Humbaba —el demonio de los bosques— que vivía en las laderas de colinas cubiertas de cedros, cortados hasta el último por los antiguos sumerios. Se trata de un proceso del que ya Platón (1872) se había lamentado en su inacabado *Critias*:

como sucede en las islas poco extensas, nuestro país, comparado con lo que era, se parece a un cuerpo demacrado por la enfermedad; escurriéndose por todas partes la tierra vegetal y fecunda, sólo nos quedó un cuerpo descarnado. Pero antes el Ática, cuyo suelo no había experimentado ninguna alteración, tenía por montañas altas colinas; las llanuras, que llamamos ahora campos de Felleo, estaban cubiertas de una tierra abundante y fértil; los montes estaban llenos de sombríos bosques, de los que aún aparecen visibles rastros. Las montañas, donde sólo las abejas encuentran hoy su alimento, en un tiempo no muy lejano estaban cubiertas de árboles poderosos, que se cortaban para levantar vastísimas construcciones, muchas de las cuales están aún en pie. Encontrábanse también allí árboles frutales de mucha elevación y extensos pastos para los ganados. Las lluvias, que se alcanzaban de Júpiter cada año, no se perdían sin utilidad, corriendo de la tierra estéril al mar; por el contrario, la tierra, después que venían a ella abundantemente,

las conservaba en su seno, las tenía en reserva entre capas de arcilla; las dejaba correr desde las alturas a los valles, y se veían por todas partes miles de fuentes, de ríos y de cauces de agua. Los monumentos sagrados, que se encuentran aún junto a los antiguos lechos de los ríos, atestiguan la verdad de mis palabras. (p. 276)

Se talaban los bosques como combustible para abrir nuevas áreas para la agricultura, para el sembrío de pastos para los ganados (y saciar el apetito por la carne y la leche de los euroasiáticos), para la construcción de casas, templos, palacios, fortalezas, barcos y armas por motivos estratégicos y por razones religiosas, eliminando lo más posible los bosques, manantiales y lagos sagrados de los paganos. Europa conserva hoy solo un 2-3 % de la cobertura vegetal original. Este proceso de deforestación, unido a lo que Crosby (1986) ha llamado “imperialismo ecológico”, el trasvase de especies euroasiáticas a las Américas (y a otras regiones del planeta) ha continuado inexorablemente hasta nuestros días en nuestro continente. Las selvas de la costa atlántica, con una diversidad biológica aún mayor que la amazónica, han quedado reducidas apenas al 4-5 % de lo que eran (Thomas, 2008). Los bosques de araucarias de Brasil han casi desaparecido. La Amazonía continúa siendo talada en aras de la minería, la introducción de ganado, el cultivo de soja o la construcción de enormes represas. Y esto a pesar de que las nefastas consecuencias están a la vista con sequías o inundaciones descontroladas que parecen aumentar año tras año. Una nueva sensibilidad, que incluya la percepción de la naturaleza como sagrada, se hace necesaria si se quiere detener este infiusto proceso.

CHAMANISMO

A pesar de 500 años de persecución hay un aspecto de la cosmología indígena que ha sobrevivido: el chamanismo; entendido aquí como una capacidad innata que incluye varios elementos universales tales como estados no ordinarios de conciencia (también llamados “estados alterados de conciencia”), rituales comunitarios, interacción con el mundo espiritual y cura (Winkelman, 1996, 2010).

Se llega a estos estados no ordinarios de conciencia de diversas maneras: a través de hiperventilación, aislamiento, privación o sobre estímulo sensorial, meditación; o por medio de plantas psicotrópicas, a menudo, en combinación con algunas de las otras técnicas mencionadas. Se producen así cambios cognoscitivos a partir de los cuales

se puede viajar a complejos mundos estratificados e interconectados percibidos como ontológicamente reales, se puede tener contacto con seres extraordinarios —espíritus de la naturaleza o de los ancestros— o experimentar la transformación en animal o planta, percibiéndose el mundo a través de otra especie (real o imaginaria) para así acceder a información o ejercer alguna acción específica. Las personas que se atreven a dar pasos en esta misteriosa dirección, que a menudo incluye sufrir una muerte simbólica, son señalados como poseedores de dones de cura (o de hacer daño) y pueden ser consultados en casos de enfermedades o conflictos, pueden ser marginalizados salvo casos de necesidad o por el contrario llegar a tener funciones de liderazgo en virtud del conocimiento adquirido a través de esos contactos sobrenaturales.

Una vez reconocida la prevalencia del chamanismo en las culturas amerindias, a menudo mediatisado por plantas psicotrópicas, nuestra comprensión de gran parte del arte precolombino —e incluso de las manifestaciones artísticas de los pueblos originarios aún con nosotros— adquiere una dimensión nueva. El motivo de transformación en animal —felino, ave, serpiente o pez— está por doquier en el arte amerindio, al igual que expresiones de estados subjetivos tales como desmembramiento y cambios en la percepción del cuerpo que solamente cobran sentido cuando se tiene alguna experiencia con estados no ordinarios de conciencia. Como ejemplo valga la cerámica de Tolita, Ecuador (figura 4), totalmente ininteligible si no se tienen en cuenta tales estados.



Figura 4. Cerámica de Tolita, Ecuador. Fuente: Klein y Cruz (2007).

Reichel-Dolmatoff (2005) demostró convincentemente como gran parte de la orfebrería precolombina está directamente relacionada, de un modo más o menos abstracto, con el tema de la trasformación en ave. Rebecca Stone (2011), de manera semejante, muestra como la transformación en jaguar es uno de los motivos principales del arte precolombino centro y sudamericano. Cuando se tiene en cuenta el chamanismo —y el mundo visionario al que se tiene acceso por este medio— gran parte del arte amerindio gana una nueva comprensión. Reichel-Dolmatoff se dio cuenta de cómo la iconografía de las malocas Desana y Barasana del Vaupés está claramente relacionada con las visiones producidas por el caapí, la liana sagrada, algo similar a lo que sucede con la pintura facial de los Siona (Langdon, 1992) y la rica iconografía en textiles y cerámica de los Shipibo-Conibo del río Ucayali (figuras 5-6) relacionada con los cantos chamánicos y la idea de restauración del equilibrio del cuerpo, ya que este se percibe rodeado por coloridos campos tridimensionales normalmente invisibles que revelan su propia vitalidad.



Figura 5. Jóvenes shipibas, Santa Rosa de Pirococha.
Fuente: foto de Luis Eduardo Luna.



Figura 6. Mujer shipiba, decorando una cerámica, Santa Rosa de Pirococha.
Fuente: foto de Luis Eduardo Luna.

REVALORIZACIÓN DE LO INDÍGENA A TRAVÉS DEL USO RITUAL DE PLANTAS SAGRADAS

Existe hoy en ciertos sectores del mundo occidental una cierta revaloración de la espiritualidad indígena debido en gran parte al redescubrimiento en las últimas décadas de plantas sagradas amerindias tales como el peyote, San Pedro, yopo, yajé y ayahuasca. Hay una eclosión en numerosos países de ceremonias inspiradas en mayor o menor grado en rituales indígenas, siendo aún más interesante el encuentro de tradiciones amerindias de diversos lugares del continente.

Fue especialmente revelador para mí participar en el Cuarto Encuentro Internacional de Culturas Andinas de San Juan de Pasto (agosto de 2014), particularmente examinando el formato del programa mismo: a un lado las diversas ponencias académicas (con la participación de intelectuales indígenas), al otro lado ceremonias de San Pedro, yajé, yopo y temazcal. El encuentro, abierto y cerrado por las más altas autoridades de Nariño y San Juan de Pasto, contaba entre ponentes y espectadores a senadores y congresistas. Los organizadores de esta serie de encuentros y las autoridades que los promueven se colocan así a la vanguardia, señalando que este tipo de tradiciones amerindias está en paridad con otros métodos de conocimiento.

Se trata de aproximaciones epistemológicas complementarias: una a través del análisis y la separación clara del sujeto-objeto como sucede en el pensamiento científico y otra de manera directa e intuitiva con menor separación entre quien percibe y lo percibido, conocimiento a través de la identificación o transformación, una de las características de la cognición amerindia que reconoce animales y plantas también como 'personas' (Viveiro de Castro, 1998; Hall, 2011; Kohn, 2013).

El interés contemporáneo por el yajé y la ayahuasca se inserta dentro de ese resurgimiento o reinterpretación del pensamiento indígena con sus variados aspectos sociales, terapéuticos, espirituales y epistemológicos. La contundencia de las experiencias con estas medicinas indígenas obliga a un repensar la naturaleza de la realidad y la conciencia misma. Soy de la opinión de que debemos volver a una concepción animista del mundo con las consecuencias que esta manera de verlo conlleva respecto al medio ambiente, las criaturas con las que compartimos este planeta y los grandes procesos naturales de los que somos parte. Avances en el campo de la psicología evolutiva y la etología comparativa demuestran diversas formas de inteligencia animal e incluso vegetal. Las plantas son capaces de recordar, tomar decisiones, reaccionar al medioambiente en busca de agua, luz y minerales, comunicarse con otras plantas a través de redes de micorriza e incluso transferir nutrientes a otras plantas de la misma especie y en algunos casos a otras especies (De Waal, 2016; Gagliano, 2015; Wohlleben, 2015). Por otro lado el concepto de 'pampsiquismo' o la posible consideración de la mente como un componente esencial de lo que existe es algo que se debate en cierto tipo de congresos con participación de filósofos, científicos de varias disciplinas, artistas y líderes religiosos. Parece que tras posiciones que hasta hace poco parecían extremas, el pensamiento tradicional animista indígena y la ciencia occidental están llegando a un cierto tipo de entendimiento.

Hay, asimismo, nuevos descubrimientos en cuanto a las propiedades fisiológicas de los alcaloides presentes en algunas plantas psicotrópicas. Recientemente un equipo de científicos de la Universidad de Debrecen (Hungria) ha mostrado que la dimetiltriptamina (DMT), endógena en todos los mamíferos y presente en *Diplopterys cabrerana* y *Psychotria viridis* y muchas plantas más, puede tener efectos inmunoreguladores a nivel celular en el sistema nervioso central vía receptores sigma-1 (Szabo et al., 2014). También hay numerosos estudios recientes que demuestran las extraordinarias propiedades medicinales de la harmina, uno de los

alcaloides presentes en *Banisteriopsis caapi* (Millard, 2017). Resulta extraordinario que moléculas tan simples puedan tener simultáneamente un efecto fisiológico terapéutico y una manifestación tan dramática a nivel de la conciencia a través de un lenguaje visual altamente metafórico. Esto puede algún día arrojar luz sobre la misteriosa relación mente-materia que se da en todo proceso curativo.

Referencias bibliográficas

- ACCE. (2004). *Sociedades prehispánicas. Descubrimiento y conquista del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Colombia: ACCE.
- Bristol, M.L. (1965). *Sibundoy Ethnobotany* (tesis de posgrado). Harvard University, Cambridge, USA.
- Chantres y Herrera, J. (1991). *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español, 1637-1767*. Madrid, España: Imprenta de Avrial.
- Chaumeil, J.-P. (1998). *Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima, Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Crosby, A. (1986). *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge, USA: Cambridge University Press.
- Curatola Pretocchi, M. y de la Puente Luna, J.C. (Ed.). (2013). *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- de las Casas, B. (2013). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, España: Real Academia Española.
- de Waal, F. (2016). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* New York, USA: w. w. Norton & Company.
- Descola, P. (2005). Ecology as Cosmological Analysis. En Surrallés, A. and García-Hierro, P. (Ed.), *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. Copenhagen, Denmark: IWGIA.
- Dillehay, T. et al. (2010). Early Holocene coca chewing in northern Peru. *Antiquity*, 84 (326), 939-953.
- Erikson, C. (2014). Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape. En Hecht, S., Morrison, K. and Padoch, C. (Ed.), *The Social Lives of Forests* (pp. 199-214). Chicago, USA: University of Chicago Press.

- Fernández Distel, A. (1980). Hallazgo de pipas en complejos precerámicos del borde de la Puna Jujeña (República Argentina) y el empleo de alucinógenos por parte de las mismas culturas. *Estudios Arqueológicos*, 5, 55-75.
- Fung, R. (1972). *Las Aldas. Su ubicación dentro del proceso histórico del Perú antiguo*. Universidade de São Paulo, Brasil: Museu de Arte e Arqueologia.
- Gagliano, M. (2015). In a green frame of mind: Perspectives on the behavioural ecology and cognitive nature of plants. *AoB PLANTS*, 7.
- Hall, M. (2011). *Plants as Persons. A Philosophical Botany*. New York, USA: SUNY Press.
- Harrison, R. (1992). *Forest. The Shadow of Civilization*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Heckenberger, M. and Góes Neves, E. (2009). Amazonian Archeology. *Annual Review of Anthropology*, 38, 251-266.
- Klein, D. y Cruz Ceballos, I. (2007). *El arte secreto del Ecuador precolombino*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Continente.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Chicago, USA: University of California Press.
- Langdon, J. (1992). A cultura Siona e a experiência alucinogénica. En Vidal, L. (Ed.), *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. São Paulo, Brasil: Studio Nobel.
- Levillier, R. (Ed.). (1919). *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI: Documentos del Archivo de Indias*. Madrid, España: Sucesores de Rivadeneyra.
- Luna, L.E. (1985). El concepto de plantas maestras en cuatro chamanes mestizos de Iquitos, en el Nordeste peruano. *Revista Colombiana de Antropología*, XXIV.
- Mayle, F.E. and Iriarte, J. (2012). Integrated palaeoecology and archaeology – a powerful approach for understanding pre-Columbian Amazonia. *Journal of Archaeological Science*, 51, 54-64.
- McEwan, C. (2001). Axiality and Access to Invisible Worlds. En McEwan, C., Barreto, C. and Neves, E. *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*. London, England: The British Museum Press.
- Millard, D. (2017). Broad Spectrum Roles of Harmine in Ayahuasca. En Prance, G.T. et al. (Ed.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs: 50th Anniversary Symposium Volume*. Santa Fe, USA: Synergetic Press.
- Munro, D. (2004). *Selections from the Laws of Charles the Great*. Montana, USA: Kessinger Publishing.

- Müller-Ebeling, C., Rätsch, C. und Storl, W. (2015). *Hexenmedizin. Die Wiederentdeckung einer verbotenen Heilkunst. Schamanische Traditionen in Europa*. Aarau, Switzerland: AT Verlag.
- Pané, R. (2008). *Mitología taína o eyeri. Ramón Pané y la relación sobre las antigüedades de los indios. El primer tratado etnográfico hecho en América*. San Juan, Puerto Rico: Editorial Nuevo Mundo.
- Pearsall, D. (1992). The Origins of Plant Cultivation in South America. En Wesley, C. and Watson, P. (Ed.), *The Origins of Agriculture: An International Perspective*. Washington, USA: Smithsonian Institution Press.
- Platón. (1872). *Obras completas*. Madrid, España: Edición de Patricio de Azcárate.
- Polia Meconi, M. (1996). “*Despierta, remedio, cuenta...*”: *adivinos y médicos del Ande*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia, USA: Temple University Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (2005). *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro del Banco de la República, Colombia*. Bogotá, Colombia: Villegas Editores.
- Ribera, L. (1991). *Evangelización y violencia: la conquista de América*. San Juan, Puerto Rico: Editorial CEMI.
- Russell, A. and Rahman, E. (2015). *The Master Plant. Tobacco in Lowland South America*. London, England: Bloomsbury.
- Schlüter, R. and Hofmann, A. (1980). *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*. Illinois, USA: Charles C. Thomas Publishers.
- Stone, R. (2011). *The Jaguar Within: Shamanic Trance in Ancient Central and South American Art*. Texas, USA: University of Texas Press.
- Stover, S. (1986). Amerindian Spirituality. En Jones, C. et al. (Ed.), *The Study of Spirituality*. New York, USA: Oxford University Press.
- Szabo, A. et al. (2014). Psychedelic N, N-Dimethyltryptamine and 5-Methoxy-N, N-Dimethyltryptamine Modulate Innate and Adaptive Inflammatory Responses through the Sigma-1 Receptor of Human Monocyte-Derived Dendritic Cells. *PLOS ONE*, 9 (8), 1-12.
- Thomas, W. (Ed.). (2008). *The Atlantic Coastal Forest of Northeastern Brazil*. New York, USA: New York Botanical Garden Press.

- Tindall, R., Apffel-Marglin, F. and Shearer, D. (2017). *Sacred Soil: Biochar and the Regeneration of the Earth*. Berkeley, USA: North Atlantic Books.
- Torres, C. and Rebke, D. (2006). *Anadenanthera: Visionary plant of ancient South America*. Oxford, England: The Haworth Press.
- Turner, J. (2004). *Spice. The History of a Temptation*. London, England: Harper Perennial.
- Viveiro de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 469-488.
- Viveiro de Castro, E. (2005). Perspectivism and Multiculturalism. En Surrallés, A. and García Hierro, P. (Ed.), *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. Copenhagen, Denmark: IWGIA.
- Wasson, G. (1983). *El hongo maravilloso*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Watson, P. (2011). *The Great Divide. Nature and Human Nature in the Old World and the New*. New York, USA: Harper.
- Winkelman, M. (1996). Psychointegrator plants. Their role in human culture and health. En Winkelman, M. and Andritzky, W. (Ed.), *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy 1995, Sacred plants, consciousness and healing*. Berlin, Germany: Verlag und Vertrieb.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. California, USA: Praeger.
- Wohlleben, P. (2015). *The Hidden Life of Trees. What They Feel, How They Communicate*. Berkeley, USA: Greystone Books.

CHAMANISMO, ENTEÓGENOS Y ARTE CONTEMPORÁNEO

Tangarife-Puerta, H.F., Ceballos-Ceballos, L.A. y Rodríguez-Osorio, J.E. (2018). Chamanismo, enteógenos y arte contemporáneo. *Revista Cultura y Drogen*, 23 (25), 106-136. DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.7.

HUGO FERNANDO TANGARIFE-PUERTA*
LUIS ALFONSO CEBALLOS-CEBALLOS**
JORGE ELIÉCER RODRÍGUEZ-OSORIO***

Recibido: 27 de agosto de 2017
Aprobado: 13 de noviembre de 2017

RESUMEN

Objetivo. El presente artículo de reflexión busca relacionar las plantas enteógenas y las prácticas chamánicas con obras de artistas contemporáneos, quienes desarrollan su propuesta plástica a partir de estos conceptos. Metodología. Es importante señalar que cada vez existen más propuestas artísticas relacionadas con la búsqueda del camino espiritual a través de prácticas contemporáneas en diferentes campos académicos, en especial el de la estética. Lo urbano ancestral es un fenómeno que surge en los últimos años y se constituye como un referente de investigación. Resultados y conclusiones. Los artistas visionarios aplican sus experiencias vivenciadas al momento de compartir las medicinas ancestrales, en especial la del yagé, para realizar o plasmar sus procesos de creación. Esta acción la determinamos como un 'detonador' fundamental para acceder a las creaciones de diversa índole, pasando por lo tradicional de la pintura hasta las estéticas expandidas como el paisaje sonoro y las intervenciones de ciudad con el cuerpo como soporte.

Palabras clave: arte, yagé, enteógenos, estética, contemporáneo.

* Magíster en Cultura y Drogen. Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, Colombia.
E-mail: hugotangarife@yahoo.es.  orcid.org/0000-0001-1724-2304.

** Magíster en Educación. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. E-mail: luis.ceballos@ucaldas.edu.co.
 orcid.org/0000-0002-6794-5725.

*** Magíster en Estética y Creación. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
E-mail: artescultura@ucaldas.edu.co.  orcid.org/0000-0001-9997-622X.



SHAMANISM, ENTHOGEN AND CONTEMPORARY ART

ABSTRACT

Objective. This reflection article seeks to relate the entheogenic plants and the shamanic practices with works of contemporary artists who develop their plastic proposal from these concepts. Methodology. It is important to note that there are more and more artistic proposals related to the search for spiritual paths based on contemporary practices in different academic fields, specially aesthetics. The urban ancestral is a phenomenon that emerges in the last years and constitutes a reference of research. Results and conclusions. Visionary artists apply their lived experiences when sharing ancestral medicines, especially yagé, to make or shape their creation processes. This action is determined as a fundamental 'trigger' to access the creations of diverse nature, going through the traditional of painting to the expanded aesthetic as the sound landscape and the interventions of the city with the body as support.

Key words: art, yagé, entheogens, aesthetics, contemporary.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es un producto derivado de la investigación “Estéticas interétnicas expandidas. Identificación de narrativas artísticas desplegadas en los rituales interétnicos en diferentes grupos poblacionales del centro sur-occidente caldense, con énfasis en la diversidad de prácticas estéticas contemporáneas”. La investigación se realizó conjuntamente entre dos grupos de investigación de la Universidad de Caldas: “Artes-Cultura” de la Facultad de Artes plásticas y “Cultura y Drogas” de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales; apoyados por el semillero de investigación experimental “Plantas y Arte”. El objetivo principal de la investigación fue identificar narrativas estéticas desplegadas en el ritual del yagé en diferentes grupos poblacionales del centro Suroccidente caldense, haciendo énfasis en las prácticas estéticas contemporáneas. Siguiendo este objetivo fue importante plantear una serie de referentes teóricos y artísticos con el propósito de estructurar mejor el proceso investigativo.

Los referentes artísticos más relevantes serán tratados en el presente artículo, teniendo en cuenta que muchos artistas contemporáneos plantean su obra desde una visión espiritual relacionada con las plantas y que este tipo de obras varía dependiendo de la intención del artista. Algunos de ellos buscan reconectarse con los rituales ancestrales en torno a lo sagrado; otros, pretenden reconocerse a sí mismos a través de la indagación de la conciencia mediante estados modificados de conciencia. En palabras de Ronderos (2002):

los nuevos y recientes conocimientos científicos acerca de la mente y la conciencia, del cerebro mismo, del campo de la neurociencia que atraen a curiosos de múltiples profesiones y diversas condiciones sociales, género e ideologías, incluidos intelectuales y artistas, inciden en este interés contemporáneo. (p. 142)



Figura 1. Integrantes del grupo de investigación del proyecto en compañía del taita Emiro Castilla, sus aprendices y el jaibaná Dario Bueno. Resguardo indígena San Lorenzo, Riosucio, Caldas, Colombia.

ARTE VISIONARIO Y CHAMANISMO

Iniciamos este apartado con la definición de chamanismo realizada por Mircea Eliade¹, en su libro *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (2001):

el chamanismo es una técnica arcaica del éxtasis. El chamán es un especialista en el dominio del fuego, del vuelo mágico y de un trance durante el cual su alma supuestamente abandona el cuerpo para emprender ascensiones celestes o descensos infernales. Mantiene relaciones con “espíritus” a los que domina [...] comunica con los muertos, los demonios y los espíritus de la naturaleza, sin por ello convertirse en instrumento de estos. (p. 86)

Aquello que diferencia a un chamán de una persona común y corriente es la capacidad de dominar el trance para tener la posibilidad de identificar visiones e imágenes relacionadas con la intención por la cual se indujo a la experiencia enteógena². El chamanismo representa un estilo de vida diferente al de Occidente y centra su atención en ‘ver’ y entender la vida como un todo; tal como dice Fernando Urbina (2004): “esto es chamanismo: disolverse en el todo para ser todo” (p. 111). Una conexión vital que genera un respeto hacia los seres que nos rodean, seres orgánicos e inorgánicos, el mundo visible e invisible. El chamanismo representa una reprogramación de la mente teniendo en cuenta que el éxtasis es el vehículo de conocimiento; este se logra a través de la danza, de la utilización de plantas sagradas, con el canto, con la meditación y la abstracción. Despues de estas prácticas ocurre una transformación en la forma de ver, comprender e interpretar el mundo. Luego de esto nada puede ser lo mismo, el vislumbrar lo desconocido permite cuestionar el sentido de la vida y finalmente promueve el cambio.

¹ Mircea Eliade fue un filósofo investigador de las culturas primitivas y dedicó parte de su obra a la profundización sobre el fenómeno del chamanismo. Su obra es bastante extensa y se constituye como uno de los autores teóricos más importantes por sus investigaciones exhaustivas sobre el tema. Algunos de sus textos son: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, 2001; *Herreros y alquimistas*, 1983; *Imágenes y símbolos*, 2001 y *Lo sagrado y lo profano*, 2001.

² Según Josep María Fericglia (1997, 2000) los enteógenos son sustancias o plantas que tienen la capacidad de situar al ser humano en el mundo y despiertan la divinidad en el hombre. Es un término creado en 1979 por Wasson, Ott, Rugg y Bigwood. “Sacramentos vegetales o embriagantes chamánicos que evocan éxtasis religiosos o visionarios, utilizados habitualmente en el mundo antiguo para trances adivinatorios en curación chamánica y en sagrada comunión, por ejemplo, durante la iniciación a los misterios de Eleusis o el sacrificio del Soma Védico” (Ott, 1998, p. 142). Las plantas enteógenas más utilizadas en contextos rituales son: el yagé (*Banisteriopsis caapi*); el San Pedro o Wachuma (*Trichocereus Pachanoi*); el yopo (*Anadenanthera Colubrina*); el tabaco (*Nicotiana tabacum*); el hongo (*Psilocybe cubensis*) entre otras.

El chamán tiene la capacidad de modificar la realidad sirviendo como enlace entre los dos mundos, el mundo físico y el mundo espiritual. También tiene la capacidad de curar a los enfermos mediante la ayuda de espíritus benefactores que protegen y sanan de posibles maleficios realizados, según ellos, por seres de la oscuridad. Desde este punto de vista es importante señalar lo que dice Michel Perrin (1997):

el chamanismo implica una representación particular del individuo y del mundo; supone una alianza específica entre el hombre y los “dioses”, y está determinado por una función la del chamán, que habrá de prevenir cualquier desequilibrio y responder a cualquier calamidad explicándola, evitándola o aliviándola. (p. 9)

Teniendo en cuenta lo anterior, podríamos hallar una analogía entre el artista y el chamán como creador de mundos y de experiencias estéticas visionarias. Ya Grotowski, en sus escritos, se refería a la figura del chamán como el verdadero artista; capaz de desviar la atención de las personas para dirigirlas hacia espacios mágicos llenos de misterio de luz y color. Por el mismo camino se encontraba el artista estadounidense Jackson Pollock, que definía parte de su obra como una danza primitiva en la que el cuerpo experimentaba estados de gran energía y lo comparaba con los rituales del peyote que hacían los chamanes norteamericanos para entrar en estados modificados de conciencia. La obra de Pollock es una danza de color donde el movimiento corporal y pictórico son los principales medios de creación.

En este punto es pertinente recordar a White (1964), quien afirma:

el arte se puede considerar como un espejo en el cual se ve reflejada la sociedad entera. Partiendo de la identificación y adaptación con la realidad, se puede entender como unos de sus fines últimos en cuanta manifestación tangible de la cultura que la produce. (p. 182)

Partiendo de la cita anterior, concluimos que el arte chamánico o visionario se alimenta principalmente de las experiencias ritualísticas y trascendentales con las plantas; así, en la mayoría de los casos, el chamán o el médico tradicional de cada comunidad es a la vez un artista que es capaz de crear imágenes que logra capturar de su ‘viaje’ extático. Estas imágenes adquieren un poder simbólico importante que sirve como referente adivinadorio con el cual el chamán interpreta el presente, el futuro o un acto específico relacionado con determinada persona que requirió de su ayuda.

Las imágenes más recurrentes tienen que ver con plantas y animales totémicos indispensables para posibilitar la entrada al mundo espiritual. El tigre, el águila y la serpiente entre otras se constituyen en elementos simbólicos que ayudan al chamán a conseguir solución y protección para sí mismo y para su pueblo. Cabe destacar que ellos son artistas dentro de su propia dinámica ritualística, ya que la acción creativa que realizan con su música y el baile son aspectos estéticos importantes que estimulan a los participantes del ritual a tener experiencias trascendentales que generan una transformación individual y colectiva. Acerca de ello Llamazares y Martínez (2004) plantean que:

una presencia permanente es la de la música, en especial la vibración con diversos tipos de tambores, sonajas o elementos percusivos, la resonancia de sonidos monocordes, los cantos ricos en armónicos y principalmente el sostenimiento prolongado de ritmos binarios que inducen a la disociación mental. En los rituales chamánicos es común que intervengan la danza y la vibración corporal. (p. 82)

La visión representa uno de los aspectos más importante dentro de este tipo de arte puesto que por medio de ella logramos vislumbrar aspectos de otros mundos, de otros espacios, donde todas las imágenes representan una sensación y un fuego interno que guían el camino hacia la trasformación individual y colectiva. Rivera y Tangarife, en su obra “Reflejos psíquicos y visionarios” (2011), realizan una interpretación de la palabra visión:

la visión es un obsequio de las fuerzas divinas. Visión que traspasa todo nuestro ser, que ilumina hasta las oscuridades más recónditas de nuestro espíritu. No. Ya no podemos ser los mismos. Imposible que arribes inerme a la orilla de tu mundo habitual. Ha sido trastocado. La fuerza lógica que regía tus pensamientos y tu ser se diluye entre tus dedos. Has vuelto, pero ya no eres el mismo. (p. 252)

La transformación a la que se refiere el autor es una de las características más importantes del chamanismo y del arte chamánico; existe una repetición constante de la intención al cambio, de divagar por el cosmos para trascender en lo sublime.

En este sentido, Llamazares y Martínez (2004) afirman que la visión es fundamental para el arte chamánico:

a la iconografía nacida de éxtasis o trance chamánico, o relacionada de alguna manera con los rituales que la acompañan. Podemos considerarlo también como “arte visionario”, pues esas imágenes son la expresión plástica de visiones alcanzadas o recibidas por el chamán durante estados en los que su percepción se amplifica de tal forma que puede acceder con su conciencia a niveles suprasensibles. Se trata de imágenes que la mente genera o capta, tanto en forma espontánea (sueños, ensueños, visiones, visualizaciones) como inducidas a través de diversas técnicas (meditación, técnicas de privación y/o estimulación perceptual, bailes y músicas extáticas, y fundamentalmente la asimilación de sustancias psicoactivas o psicotrópicas, entre otras). El arte chamánico es entonces, la expresión externa de las visiones que se logran durante los estados de conciencia modificada. (p. 70)

El arte chamánico y visionario emerge, entonces, de las experiencias con enteógenos y se ha transformado en fuente de inspiración de artistas contemporáneos occidentales que a partir de la búsqueda de estilos de vida diferentes emprenden un viaje de conocimiento de sí mismos. Los rituales y las búsquedas de plantas que ofrecen un acercamiento a la naturaleza desde lo estético tienen como resultado distintas expresiones artísticas, todas enmarcadas dentro del arte chamánico y visionario. En el siguiente apartado iniciaremos un recorrido por la obra de diferentes artistas que utilizan el arte visionario como parte esencial de sus obras, teniendo en cuenta expresiones creadas desde la antigüedad hasta el arte contemporáneo.

EL ARTE ANTIGUO Y SU RELACIÓN CON LAS PLANTAS

Existen representaciones esquemáticas de dibujos y pinturas en lugares especiales de adoración que datan de épocas prehistóricas, donde consideran a ciertos vegetales como la fuente de su saber y de sus poderes cosmológicos y mitológicos. Estas prácticas de fitolatría e idolatrías representan ritos y danzas alrededor de animales, hongos y plantas. Por ejemplo, en las cuevas de Lascaux (15.000 años A.C) en Francia, se encontraron algunas evidencias dibujísticas y pictóricas del arte paleolítico, las cuales parten de elementos simbólicos que representan ceremonias y rituales, que giraban la mayoría de las veces alrededor de plantas y animales las cuales representaban la capacidad de ellas de otorgar connotaciones de “poder”. (Tangarife, 2011, p. 76)

Numerosos autores reconocen que la relación entre el chamanismo y la utilización de plantas es muy antigua:

la utilización de poderosas plantas autóctonas para el diagnóstico y la curación de enfermedades, así como para la comunicación con planos sobrenaturales, ha sido desde hace milenios y sigue siendo en la actualidad, un recurso fundamental en el chamanismo americano. (Llamazares y Martínez, 2004, p. 9)

En el arte antiguo encontramos diversidad de expresiones artísticas relacionadas con las plantas. Podríamos afirmar que la mayoría de obras de la época antigua estaban relacionadas específicamente con prácticas ritualísticas en las cuales los estados modificados de conciencia estaban presentes. Mencionemos tres de ellas: una la encontramos en Oriente y las otras dos en Centroamérica; vemos por ejemplo a Shiva, dios de la India, obra creada en el siglo XI, cuya escultura está asociada a la *Datura Stramonium* —planta de la familia de las solanáceas que posee un alto contenido de alcaloides—. Muy citada en la obra de Carlos Castaneda, donde describe diferentes rituales con la planta.

En 1450 encontramos en las laderas del volcán Popocatépetl una de las obras más fascinantes de este tipo de arte, se trata de Xochipilli “El príncipe de las flores embriagantes”. Este dios representa la ebriedad sagrada, el amor, la belleza y el placer. La escultura se encuentra en el Museo Nacional de Antropología de México.

Después de hablar brevemente de estas dos obras del arte antiguo, nos encaminamos a explorar las obras de diferentes artistas indígenas contemporáneos.

EL ARTE VISIONARIO INDÍGENA

El primero de ellos se trata del artista peruano Pablo Amaringo, uno de los pioneros en el arte visionario que tuvo la posibilidad y la intención de dar a conocer sus obras al mundo entero por medio de exposiciones y del libro *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman* realizado con el antropólogo Luis Eduardo Luna. En el artículo “Pablo Amaringo. Análisis y comentarios de su obra”, me he referido a la obra de Amaringo con las siguientes palabras:

la obra de Amaringo se presenta a través de atmósferas surrealistas, donde el tiempo se transforma en complejas manifestaciones atemporales, no existe nada establecido, solo imágenes documentales consistentes en contar historias mágicas [...]. El lenguaje pictórico de Amaringo trata de ofrecer

un conocimiento de su cosmovisión para posibilitar así, la comprensión de las emociones y percepciones del ritual del yagé. No existe un orden secuencial en la estructuración y organización de las formas en el espacio, más bien, se constituye como un *collage* donde los elementos que componen la superficie tienen una intención y un significado específico, cada escena representa una historia de “poder” donde se ven involucrados seres mágicos, animales mitológicos con características zoomorfas, ofídicas y ornitomorfas. (Tangarife, 2011, p. 171-172)

Luis Eduardo Luna (1996) dice, además, que en la obra de Amaringo podemos ver “seres extraterrestres de planos y sistemas solares distantes” (p. 76). Estos seres a los que se refiere Luna pueden ser visionados por los chamanes que han logrado alcanzar planos más avanzados debido a su disciplina e impecabilidad en su mundo cotidiano.

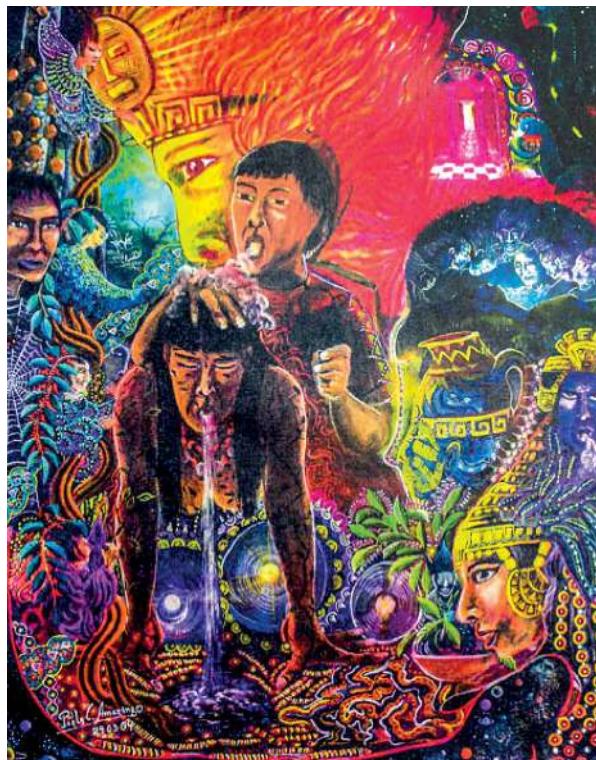


Figura 2. Pintura de Pablo Amaringo.

Cabe destacar que Pablo Amaringo tuvo un papel muy importante dentro del arte visionario, pues fundó una escuela de arte en el Amazonas llamada “Usko Ayar” que fue reconocida en toda la región por adelantar procesos artísticos que impactaron en un gran número de habitantes. Una inmensa cantidad de ellos emergieron como artistas y ahora se encuentran allí verdaderos pintores enfocados en el tema.

Una aprendiz de Pablo Amaringo es Casilda Pinche. Su obra es una exploración de sus visiones con la ayahuasca y otras plantas maestras. La artista se desempeña como docente en la escuela de arte NYI, de la comunidad Tawantinsuyo en Yarapa, Iquitos.



Figura 3. “Las plantas maestras”, de Casilda Pinche.

Juan Carlos Taminchi es un joven pintor peruano que sigue la senda del arte visionario, sus obras son realizadas con una gran técnica donde demuestra su formidable virtuosismo. Según el artista, sus maestros han sido la academia y las plantas sagradas. En sus pinturas podemos ver de forma repetitiva animales de ‘protección’ y conocimiento tales como el jaguar, la serpiente y el tigre.



Figura 4. Pintura de Juan Carlos Taminchi.

En Colombia encontramos la obra de médicos tradicionales, taitas o chamanes que siguen el camino del arte visionario, plasmando en sus pinturas las imágenes de su viaje chamánico. Un ejemplo de esto son los taitas de Sibundoy, Putumayo, Juan Bautista Agreda y Domingo Cuatindioy de la comunidad Kamsá. En sus obras descubrimos la diversidad de plantas medicinales de la región acompañadas del misticismo del ritual del yagé. Son obras hechas con gran detalle y a menudo se pueden observar escenas de preparación de la bebida, retratos de sus ancestros y de la magia que cubre la región.

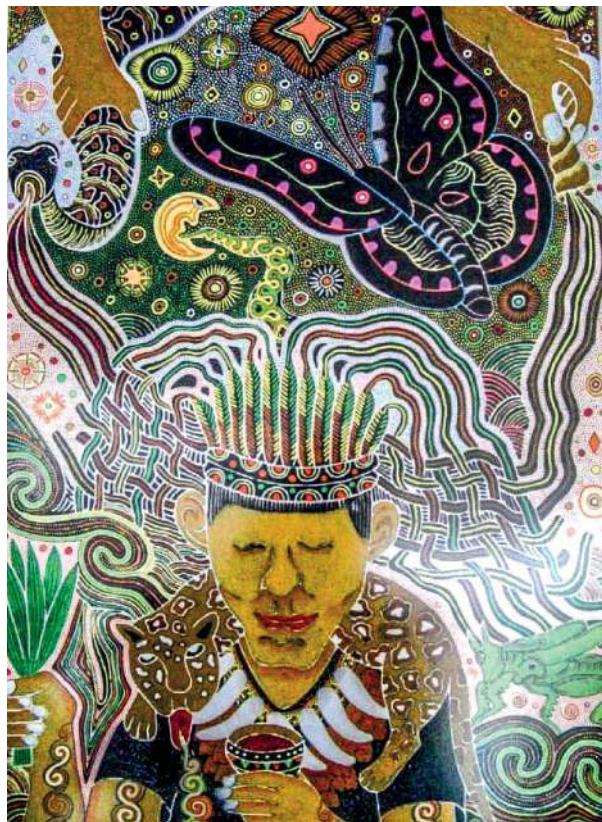


Figura 5. Obra de Juan Bautista Agreda.



Figura 6. Obra de Domingo Cuatindioy.

Una de las técnicas más utilizadas por los artistas del Putumayo es el trabajo con chaquiras o cuentas de colores incrustadas o pegadas sobre madera y lienzo. Una técnica sumamente dispendiosa con resultados realmente sobresalientes. Este es el caso de “Duende-selva”, obra de Germán Eliecer Lasso en la que podemos observar una gran carga de imágenes visionarias y simbólicas. En la técnica hay una relación importante con el puntillismo, método muy utilizado dada la analogía con la visión que se tiene en una experiencia con enteógenos.



Figura 7. “Duende-selva”, de Germán Eliecer Lasso.

Las máscaras del Sibundoy tienen una función importante en la expresión del grupo indígena Kamsá, en ellas se aprecian contenidos profundos que narran elementos importantes de su cultura. A menudo en ellas se pueden ver chamanes con todo su tocado de plumas, collares y atuendos característicos de la toma del yagé, acompañados siempre de gestos expresionistas donde se demuestra la fuerza que poseen para guiar el ritual. Todo su arte hace parte de una amplia concepción visual relacionada con la interpretación de fenómenos naturales que se relacionan con creencias culturales propias, constituyéndose y transformándose a partir de experiencias con su entorno —en este caso, la selva— con todas las connotaciones mágicas y ritualísticas que posee.

EL ARTE OCCIDENTAL VISIONARIO

La lista es extensa y nos ocuparemos de algunos de ellos no por jerarquía ni importancia, sino usando como criterio su reconocimiento en nuestro entorno estético. Sin embargo es importante enunciar algunos nombres para tener referencia de ellos, y en algún momento poder consultarlos, aunque no serán tratados en este artículo: Anderson de Bernardí; Jefersson Saldaña Valera; Amanda Sage; Luis Tamani; Kay Nielsen; Ruysen Flores Venancino; Chenrezig; Luis Toledo; y la lista sigue debido a la relevancia de aplicar la estrategia de creación a partir de la relación con las plantas enteógenas.

Cuando hablamos de arte occidental visionario nos referimos a las expresiones artísticas relacionadas con un proceso más académico, formal e investigativo que se plantea por artistas no indígenas. Estas expresiones nacen a través de la intención de una búsqueda de caminos espirituales emprendidos hacia nuevos horizontes. Por ejemplo, en el surrealismo se pueden apreciar búsquedas a partir de la indagación de la psique humana; artistas como Giorgio de Chirico, André Breton y Salvador Dalí centraban su obra plástica y poética en el viaje hacia sí mismos utilizando en algunos casos sustancias modificadoras de la conciencia que abren la mirada hacia un campo mucho más amplio y holístico.

En el arte contemporáneo se encuentran diversidad de propuestas que siguen este camino a través de la pintura, el dibujo, el vídeo-arte, el *performance*, la fotografía, las instalaciones y el arte sonoro.

Pintura

En el campo de la pintura encontramos obras con un gran contenido espiritual y visionario donde aspectos relacionados con la ensoñación, la visión, la forma y el color, resaltan y configuran ambientes cargados de reflexiones frente al sentido de la vida y su transformación continua. Uno de estos casos es la obra del artista español Emilio González Sainz llamada ‘Visionarios’. En su serie de pinturas se pueden apreciar seres en estados de ensoñación que divagan en paisajes surrealistas.

Por otro lado, encontramos al artista colombiano Horacio Santamaría Villamizar con su obra “Yagé desnuda tu alma”. En su pintura aparecen diferentes cuerpos desnudos

que se transforman y mimetizan constantemente. El cuerpo en la obra del artista es parte esencial y demuestra el movimiento real y visionario que se tiene en la experiencia con la planta.

La siguiente obra hace parte del trabajo del artista Javier Lasso, docente de la Universidad de Nariño. En ella se puede apreciar una simbología relacionada con las experiencias en el ritual del yagé. La obra de Lasso responde a su trabajo con las culturas indígenas a partir de su aprendizaje como sanador y hombre de conocimiento.

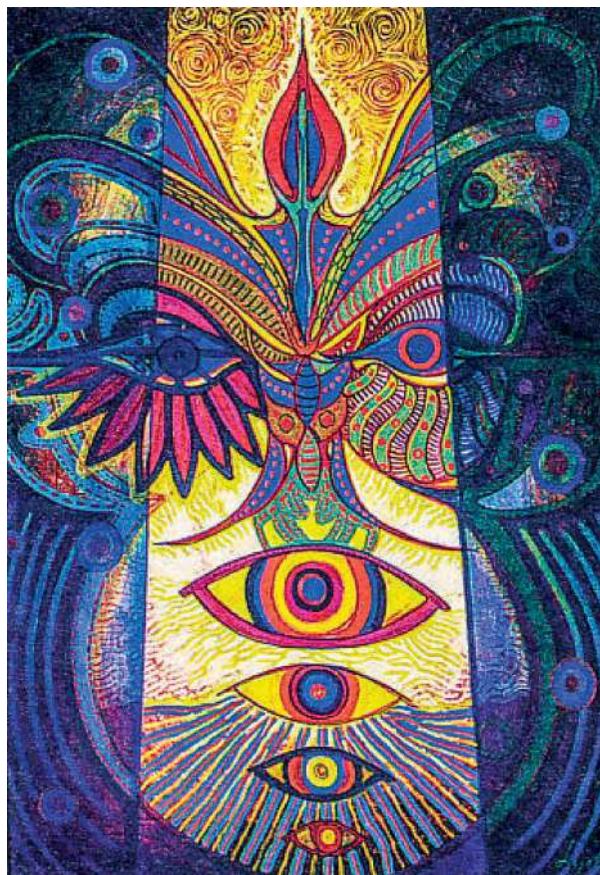


Figura 8. “Flor de Sol”, de Javier Lasso.

No podríamos dejar a un lado la obra del artista estadounidense Alex Grey, quien ha sido llamado como uno de los precursores más importantes del arte visionario. Su obra ha sido catalogada como “realismo psicodélico y espejos transdimensionales”, su intención es la de ofrecer visiones y conectar al ser humano con el mundo invisible. Sus temas se basan en la sanación espiritual, el viaje psiconáutico y la energía circundante.

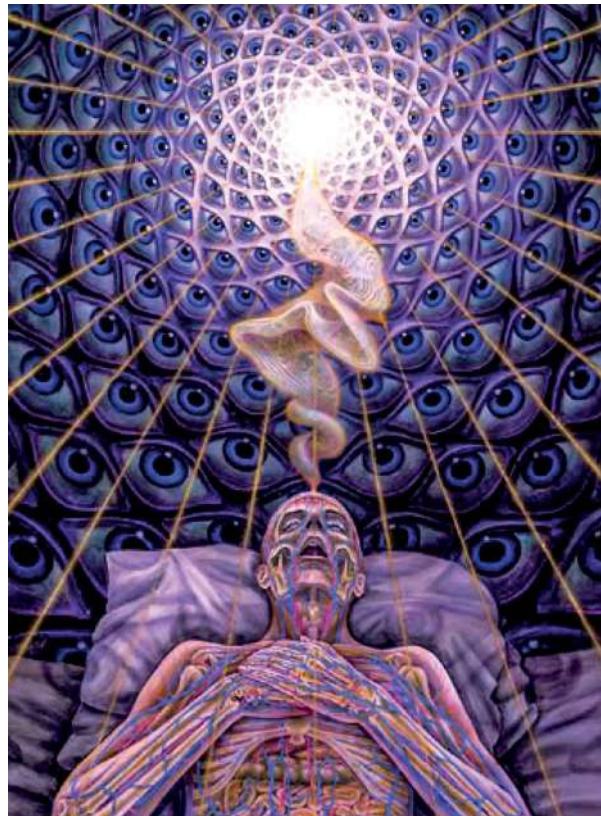


Figura 9. “Chapel of Sacred Mirrors”, de Alex Grey.

La obra 'Born' del artista estadounidense Fred Tomaselli incluye extractos de plantas enteógenas, fotografías y dibujos con imágenes de pájaros, flores y partes humanas con el propósito de seducir a los observadores a entrar en sus imágenes y propiciar una experiencia estética trascendental. El artista describe sus obras como una ventana abierta hacia un universo visionario, cargado de imágenes.



Figura 10. 'Born', de Fred Tomaselli.

La obra del artista peruano Harry Chávez, explora materiales utilizados por diferentes comunidades ancestrales hoy en día. Se trata de las cuentas o chaquiras pegadas sobre una superficie plana. La composición detallada y minuciosa es una muestra del dominio de la técnica en un alto nivel. Las imágenes están relacionadas con los símbolos que surgen en los rituales ancestrales, especialmente con la *wachuma* o San Pedro (*Trichocereus Pacha noi*). Este es el caso de la obra “Sacerdote Chavín”, en la que podemos apreciar serpientes enlazadas que guardan un ser de ‘poder’.

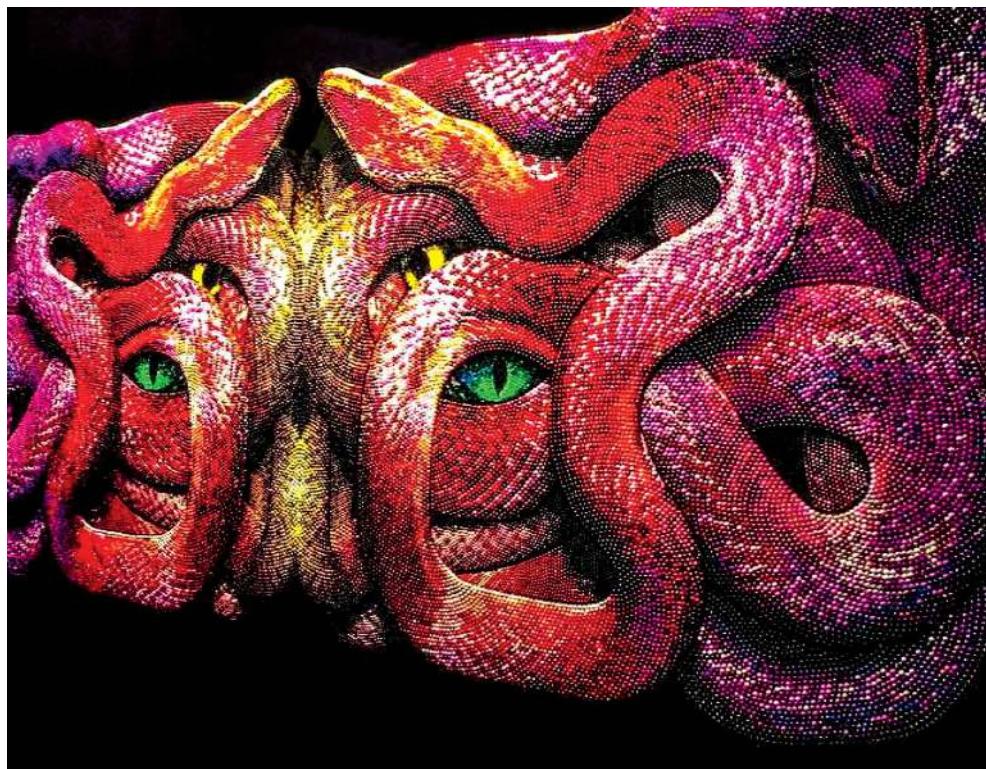


Figura 11. “Sacerdote Chavín”, de Harry Chávez.

Fotografía

Dentro de las expresiones fotográficas nos encontramos con la obra de Ana María Valenzuela. En ella plantea una aproximación al tema de lo diverso, lo local y lo latinoamericano. En este caso, a partir de la bebida ritual proveniente de la sabiduría ancestral de los nativos indígenas de la Amazonía colombiana, el yagé. Las imágenes dejan apreciar texturas relacionadas con la serpiente que habita las selvas. La serpiente es un símbolo repetitivo en las visiones provocadas con la planta y representa una transformación vital para trascender en el espíritu creador.



Figura 12. Fotografía de Ana María Valenzuela.

La siguiente obra es del artista y fotógrafo italiano Nicolò Filippo Rosso. Este hace un recorrido por el ritual del yagé participando activamente como aprendiz, su obra busca dar a conocer su experiencia dentro de la comunidad Kamsá.



Figura 13. Fotografía de Nicoló Filippo Rosso.

La obra ‘Hongosto’ es un *collage* fotográfico de la artista mexicana Karen Lau. La composición está realizada a partir de imágenes de plantas enteógenas, específicamente con los hongos del género *psilocybe* que transforma en una especie de simetría relacionada con el tiempo.



Figura 14. ‘Hongosto’, de Karen Lau.

Instalaciones

Dentro de esta expresión artística encontramos la obra de Donna Torres —artista colombo-canadiense— quien explora la relación entre arte, chamanismo y enteógenos. Su obra “Maletín psiconáutico” está basada en sus viajes alrededor del mundo en busca de las plantas maestras; así, a través de sus recorridos, la artista recoge muestras de plantas y dibuja y recolecta objetos relacionados con los rituales ancestrales.



Figura 15. “Maletín psiconáutico”, de Donna Torres.

La obra “Pinta pinta abuelito plumarejo”, del artista Hugo Fernando Tangarife, fue desarrollada a partir de un recorrido por las selvas del Putumayo en busca de los rituales del yagé en las comunidades Kamsá y Kofán. La instalación está conformada por objetos, dibujos y pinturas que se realizaron durante el transcurso del viaje etnográfico emprendido hacia el territorio del origen del ritual.



Figura 16. “Pinta pinta abuelito plumajero”, de Hugo Fernando Tangarife Puerta.

El artista estadounidense Roxy Paine basa su obra en evidenciar la transformación de la naturaleza a través de procesos orgánicos naturales. Su obra “*Psilocybe cubensis tray*” es una réplica escultórica del hongo sagrado. La intención del artista para realizar esta obra se basa en el reconocimiento de las plantas visionarias a partir de una acción artística. Busca, además, evidenciar la tensión entre los entornos artificiales y orgánicos; de una manera realista y fiel a la naturaleza. En sus esculturas podemos ver plantas como la datura, hongos *psilocybe*, *amanita muscaria* y las amapolas.



Figura 17. “*Psylocibe Cubensis Tray*”, de Roxy Paine.

Carsten Höller, un artista nacido en Bélgica, en su obra crea espacios que transforman la percepción y permiten a los visitantes de la exposición experimentar por sí mismos con los objetos dispuestos; así pues, a menudo, los observadores participan activamente de los llamados “entornos influyentes”. En la obra “*Rotating Mushrooms*” observamos varios hongos llamados *amanita muscaria* ubicados en la parte superior del espacio expositivo, la intención del artista es la de ofrecer una transformación perceptiva del entorno tratando de que el espectador sienta por un momento las sensaciones que se tienen cuando se ha ingerido el hongo mágico. Otra obra muy interesante de Höller se titula ‘*Soma*’, se trata de una instalación con renos a los que se les ofrece una dieta por un tiempo con la *amanita muscaria*. El artista retoma de esta manera una historia en la cual se cree que el orín del reno alimentado con el hongo es una fuerte sustancia enteogénica que permite entrar en estados modificados de conciencia. La obra abre las puertas para que las personas que deseen tomar el orín del reno lo puedan hacer, eso sí, con unas condiciones específicas como la firma de una cláusula que exonera al artista de cualquier eventualidad en la experiencia.



Figura 18. “Rotating Mushrooms”, de Carsten Höller.

El semillero de investigación experimental “Plantas y Arte”, de la Universidad de Caldas, investiga la relación de las plantas enteógenas con el arte. Es el caso de la propuesta artística llamada “Reflejos psíquicos y visionarios”. Se trata de una búsqueda de relatos sobre las experiencias con las plantas a través de recorridos por diferentes lugares en los que habitan personas que han tenido una transformación personal al tener contacto con las sustancias enteógenas. La obra se alimenta de frases, sentimientos y dibujos que estructuran la composición.



Figura 19. “Reflejos psíquicos y visionarios”, del semillero de investigación experimental “Plantas y Arte”.

Performance

Dentro del *performance* encontramos una importante relación de búsqueda de los artistas frente a los rituales ancestrales. En las siguientes propuestas, el ritual con todas sus connotaciones simbólicas es parte esencial de expresión. Este es el caso de John Feodorov, artista nacido en Los Ángeles (California). Sus acciones se acercan a la espiritualidad relacionada con la identidad, lo sagrado, la meditación, lo onírico y el lugar en el que se habita. Su trabajo explora la intención de (re)conexión espiritual que puede ser fácilmente explotada por brujos charlatanes, las organizaciones y los grupos políticos. Además, sus pinturas y dibujos son experimentos en la creación de iconografías míticas híbridas que responden a cuestiones tales como los desastres ambientales, el consumismo y la identidad poscolonial. Se ha centrado en la búsqueda de sus raíces en Nuevo México, donde hacía parte de los indios Navajo. Su obra “Office Chamán” es un vídeo-*performance* donde subyace o coexiste la figura del sanador o del chamán curando en un espacio cotidiano de trabajo. El artista utiliza la parafernalia típica de un chamán o brujo para hacer un acto de sanación. En la obra se cuestionan los métodos pseudo chamánicos en el mundo occidental.

La obra del artista venezolano Carlos Zerpa ha surgido de una exploración profunda del inconsciente colectivo, la imaginería popular, la suspensión, los símbolos patrios, la magia, los ídolos infantiles, la fábula del arte y de la historia y de sus propios demonios. Sus *performance* los define como acciones ritualísticas complejas, profundas y totalmente vitales. Trabaja la idea del fetichismo y el culto a la obra de arte mediante el uso de una mesa ritual colmada de objetos como imágenes de santería, botellas con líquidos de plantas, cráneos y piedras como cuarzos que han sido destinados con la intención de ‘curar’ el alma a partir de la acción del artista-chamán frente a su público.

Dioscorides Pérez es un artista colombiano que desarrolla su obra desde el cuerpo y el dibujo a partir de una acción ritualística enfocada en el misticismo y la sanación espiritual, quien debido a su proceso artístico ha sido llamado como un “curandero de los males del espíritu”. Sus acciones por medio del dibujo tienen un referente del I Ching, oráculo que ofrece respuestas a los cuestionamientos importantes de la vida. Gracias a esto se aprecian caligrafías o símbolos relacionados con el dragón y la serpiente, realizados siempre desde un movimiento corporal dancístico. Sus *performance* son estados de concentración aguda en los que recurre a la danza del Butoh para lograr estados modificados de conciencia.

Vídeo-arte

Mariana Tschudi es una artista peruana que investiga sobre las prácticas con plantas maestras. Una de esas plantas es el yagé o la ayahuasca. A través de esta experiencia, Mariana ha creado una propuesta de vídeo totalmente orgánica; es importante señalar que las escenas del vídeo que aparecen ante el espectador dependen de su actividad cerebral. De la misma forma que en una ceremonia de yagé, en este proyecto interactivo, el estado mental y emocional de la persona está profundamente involucrado. La obra tiene el nombre de “A veces me dan ganas de nacionalizarme culebra”. Es una muestra de 13 piezas de vídeo-arte y 15 fotografías.

Paisajes sonoros

La obra del artista colombiano Mauricio Rivera Henao llamada ‘Unificación’ es un paisaje sonoro realizado a partir de cantos curativos chamánicos del Tíbet, Cuba y Colombia; los cuales han sido grabados en Costa Rica, Cuba y Colombia entre el 2010 y 2011, por medio del intercambio cultural entre cantores. La composición del paisaje sonoro se estructura a través de la dialéctica entre sonidos tradicionales y contemporáneos como sentido ancestral-curativo sobrepuesto a diferencias territoriales por medio del diálogo multicultural entre las diferentes tradiciones. El paisaje sonoro se constituye en representar el entorno ritualístico en el que el artista participó únicamente de manera sonora, sin imágenes ni videos que desviaran la atención del espectador hacia otros ámbitos.

CONCLUSIONES

Para finalizar es importante señalar que cada vez existen más propuestas artísticas relacionadas con la búsqueda de caminos espirituales a partir de prácticas contemporáneas en diferentes campos académicos. Lo urbano ancestral es un fenómeno que surge en los últimos años y se constituye como un referente de investigación antropológica, sociológica y artística. Estas tres disciplinas son importantes, ya que fusionan diferentes miradas con el objetivo de encontrar respuestas a una expresión humana.

Apreciamos la lectura del artículo del cual podemos concluir que los artistas visionarios aplican sus experiencias vivenciadas al momento de compartir las medicinas ancestrales, en especial la del yagé, para realizar o plasmar sus procesos de creación. Esta acción es determinada como un ‘detonador’ fundamental para acceder a las creaciones estéticas de diversa índole, pasando por lo tradicional de la pintura hasta las estéticas expandidas como el paisaje sonoro y las intervenciones de ciudad con el cuerpo como soporte.

Reafirmamos esta conclusión con lo mencionado por Ronderos (2014):

así, el ritual no es un mecanismo, sino un dispositivo de acción comunicativa sociocultural de conocimiento que propicia enseñanzas en los individuos y el colectivo participante en el ritual, todo bajo un EMC-CH; este estado de conciencia amplía la percepción y permite comprender místicamente, la relación entre los seres vivos y sentirse parte de ellos con la Madre Tierra. Tales vivencias desde la etnopsicología y la psicología transpersonal, se caracterizan por ser experiencias espirituales, también llamadas, en sentido metafórico, “estados de gracia” y/o EXACES. (p. 392)

Igualmente podemos decir que plasmar las vivencias adquiridas en el momento alterado de conciencia hace de los artistas ‘seres’ despiertos, los cuales adquieren una relación de fluidez entre su quehacer artístico y su vida cotidiana; es decir que el plasmar, o en general el ‘hacer’ una obra estética, se torna como un ‘sentir’ la vida de manera más consciente, se torna ese hacer como una oración; generar un tejido, una red que constantemente va ‘limpiando’ lo que no deba estar o lo que no fluya como debe ser: como la acción de *mambear*, con la misma intención, pero a través del arte y la estética.

Referencias bibliográficas

- Eliade, M. (2001). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Ferigcla, J. (1997). *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*. Barcelona, España: Editorial La Liebre de marzo.
- Ferigcla, J. (2000). Neochamanismo y mercado actual de las creencias. *Revista Visión Chamánica*, 2, 27-35.
- Luna, L. (1996). *Vegetalismo. Chamanismo entre los ribereños de la Amazonia peruana* (tesis posgrado). Universidad de Estocolmo, Suecia.
- Llamazares, A. y Martínez, C. (2004). *El lenguaje de los dioses: arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Ott, J. (1998). *Paraíso naturales*. Barcelona, España: Editorial Phantastica.
- Perrin, M. (1997). *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Ronderos, J. (2002). *Neochamanismo urbano en los andes colombianos. Aproximación a un caso: Manizales y el Eje Cafetero en Colombia*. Recuperado de <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/NEOCHAMANISMO%20URBANO%20EN%20LOS%20ANDES%20COLOMBIANOS.pdf>.
- Ronderos, J. (2014). *Dinámicas interétnicas y re-significación de identidades, en el ritual de la etnomedicina indígena del yagé en Manizales-Colombia* (tesis de posgrado). Universidad de Sevilla, Sevilla, España.
- Tangarife, H. (2011). Pablo Amaringo. Análisis y comentarios de su obra. *Revista Cultura y Drogas*, 16 (18), 167-185.
- Tangarife, H. (2012). *Encuentros conmigo mismo. Historias de los estados modificados de conciencia*. Madrid, España: Editorial Académica Española.
- Tangarife, H. y Rivera, D. (2011). Reflejos psíquicos y visionarios. *Revista Cultura y Drogas*, 16 (18), 251-253.
- Urbina, F. (2004). *Chamanismo. El otro hombre la otra selva, el otro mundo*. Bogotá, Colombia: ICANH.
- White, L. (1964). *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

CALIDAD PERCIBIDA DEL PROGRAMA EDUCATIVO DE PREVENCIÓN DE ADICCIONES, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, MEDELLÍN

Hernández-Ramírez, E.M., Orozco-Giraldo, I.C. y Posada-Zapata, I.C. (2018). Calidad percibida del programa educativo de prevención de adicciones, Universidad de Antioquia, Medellín. *Revista Cultura y Drogen*, 23 (25), 137-152. DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.8.

ELIANA MARÍA HERNÁNDEZ-RAMÍREZ*
ISABEL CRISTINA OROZCO-GIRALDO**
ISABEL CRISTINA POSADA-ZAPATA***

Recibido: 10 de septiembre de 2017
Aprobado: 13 de noviembre de 2017

RESUMEN

Objetivo. Analizar la calidad percibida por los estudiantes respecto al Programa Educativo de Prevención de Adicciones, Universidad de Antioquia, Medellín, 2014, con el fin de orientar su fortalecimiento. Metodología. Se realizó una investigación cualitativa, utilizando herramientas del método teoría fundada. Resultados y conclusión. La calidad percibida del programa está condicionada por factores relacionados con el usuario, lo técnicamente definido desde la coordinación y la atención profesional brindada, teniendo en cuenta principalmente las necesidades y expectativas del usuario al igual que la capacidad de respuesta de los servicios y más significativamente la relación profesional-usuario.

Palabras clave: adicciones, calidad, percepción, programa, universitarios.

* Magíster en Salud Mental. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.
E-mail: emaria.hernandez@udea.edu.co.  orcid.org/0000-0001-8620-6496.

** Administradora en salud con énfasis en Gestión de Servicios de Salud. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. E-mail: icristina.orozco@udea.edu.co.  orcid.org/0000-0002-2676-045X.

*** Magíster en Salud Pública. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. E-mail: Isabel.posada@udea.edu.co.  orcid.org/0000-0003-4953-6490.



PERCEIVED QUALITY OF THE EDUCATIONAL PROGRAM FOR THE PREVENTION OF ADDICTIONS, UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, MEDELLÍN

ABSTRACT

Objective. To analyze the quality perceived by students regarding the Educational Program for Addiction Prevention, Universidad de Antioquia, Medellín, 2014, in order to provide guidelines for its strengthening. **Methodology.** A qualitative research project was conducted using tools from the methodology known as grounded theory. **Conclusion.** The perceived quality of the Program is conditioned by user-related factors, technical decisions made by the program coordinator and the professional care provided, mainly taking into account the needs and expectations of the users as well as the response capacity of the services and, more significantly, the professional-user relationship.

Key words: addictions, quality, perception, program, university students.

INTRODUCCIÓN

El concepto de calidad ha ido evolucionando en el transcurso de las últimas décadas: inspección; control estadístico; garantía; aseguramiento; mejora gradual y gestión de la calidad total (Mora, 2004). A diferencia de la calidad en los productos, que puede ser medida objetivamente a través de indicadores puntuales, la calidad en los programas o servicios es un aspecto fugaz que puede ser difícil de medir. Un servicio es de calidad cuando sus características tangibles e intangibles satisfacen las necesidades de sus demandantes (Duque, 2005).

El “II Estudio Epidemiológico sobre Consumo de Drogas en la Población Universitaria” (Comunidad Andina, PRADICAN y Unión Europea, 2013) y el “Estudio Nacional de consumo de SPA en Colombia” (Ministerio de Salud y de la

Protección Social, Ministerio del Interior y de Justicia y Observatorio de Drogas de Colombia, 2014), informan que el consumo de drogas se da con mayor prevalencia en población entre 18 y 29 años; es decir población con edad universitaria, donde la oferta de SPA ocupa un lugar importante. Se evidencia entonces una asociación entre el inicio del consumo y los contextos sociales y culturales del ser universitario. A través de la Ley 1566 de 2012 se reconoció en el país el consumo y la adicción a las SPA como un asunto de salud pública, el cual debe ser atendido tanto por el gobierno como por instituciones públicas y privadas. Es así como en la Universidad de Antioquia, con el fin de fomentar adecuados hábitos de vida y la mitigación de conductas de riesgo en sus estudiantes, se han instaurado programas y ofertado servicios básicos de educación orientados a promover la salud mental. Según la norma estos deben caracterizarse por el fácil acceso, equidad, accesibilidad geográfica, altos estándares de calidad y estar debidamente disponibles (OMS, 2007). En 2013, en la Universidad de Antioquia, se estableció el “Programa Educativo de Prevención de Adicciones” conocido como PEPA. Este interviene factores de riesgo que inciden en el consumo mediante estrategias de orientación con el fin de permitir a los estudiantes analizar inquietudes afectivas y cognoscitivas relacionadas con el consumo y las dependencias (Departamento de Promoción de la Salud y Prevención de la Enfermedad, 2013). Estos servicios deben monitorearse y evaluarse constantemente para el mejoramiento continuo.

En este artículo se propone analizar la calidad percibida por 8 estudiantes usuarios respecto a los servicios del PEPA, 2014, con el fin de contribuir a su fortalecimiento; lo que permitirá, a su vez, brindar lineamientos al momento de evaluar programas universitarios similares.

METODOLOGÍA

Se empleó un enfoque histórico hermenéutico, transversal, con búsqueda retrospectiva de información para comprender la realidad a través de procesos de interpretación y legitimar el conocimiento en la calidad de lo expresado sobre la situación de los usuarios del programa. Los datos recolectados fueron de tipo cualitativo que permiten hallazgos a los que no se llega por medio de procedimientos estadísticos u otros medios de cuantificación (Galeano, 2004).

Método

Se utilizaron herramientas propuestas por Anselm Strauss y Juliet Corbin en su método conocido como teoría fundada, un análisis derivado de datos recopilados de manera sistemática y examinados por medio de un proceso de investigación (Strauss y Corbin, 2002).

Población

La población fueron estudiantes mayores de 18 años que hubieran accedido al componente de orientación y asistencia del PEPA, en 2014, y que no presentaran un trastorno mental con signos clínicos evidentes.

Muestreo

Se realizó muestreo teórico hasta alcanzar la saturación de las categorías; es decir que los investigadores basaron la recolección de información en conceptos derivados de la teoría que se estaba construyendo; a su vez, con el objetivo de hacer comparaciones, acudieron a personas que maximizaran las oportunidades de descubrir variaciones entre los conceptos y enriquecerlos haciendo más densas las categorías en términos de sus propiedades y dimensiones (Strauss y Corbin, 2002).

Una característica importante del muestreo es que fue acumulativo, donde cada acontecimiento sumó e incrementó el análisis y la recolección previamente hecha.

Técnicas de recolección

Para la recolección de información se aplicaron dos guiones de entrevista, posterior a la firma del formato de consentimiento informado en el cual se especificó el carácter anónimo de las respuestas y la confidencialidad de los datos suministrados. La entrevista semiestructurada, que correspondió a la primera etapa de recolección de información, fue aplicada a cinco participantes; y se identificaron aspectos generales del servicio. El segundo instrumento, entrevista a profundidad, fue construido con base en los resultados de la fase anterior y fue aplicado a tres estudiantes de la primera fase y uno nuevo. Paralelamente a la recepción y transcripción de las respuestas se procedió con técnicas de codificación y categorización para el análisis

de la información; es decir análisis línea por línea de los textos de las respuestas y su agrupación posterior en conjuntos que respondieran desde lo descriptivo y lo analítico a la comprensión del fenómeno de estudio (Strauss y Corbin, 2002).

Consideraciones éticas

Para el desarrollo de esta investigación se tuvieron en cuenta los lineamientos de la Resolución 8430 de 1993 del Ministerio de Salud de Colombia sobre investigación con seres humanos, la cual insta a garantizar la integridad física y mental de los participantes; así como la Declaración de Helsinki donde se exige a los investigadores garantizar la protección de la vida, la salud, la dignidad, integridad, libre determinación, privacidad y confidencialidad de la información personal de los sujetos de la investigación. Además se contó con el aval del Comité de Ética del Centro de Investigación de la Facultad Nacional de Salud Pública, otorgado en la sesión 125 de 6 de agosto de 2015 y en el cual se identificó el riesgo de esta investigación como riesgo mayor que el mínimo debido a que se trató información sensible que pudo desencadenar reacciones emocionales importantes en el entrevistado.

Técnicas de análisis

El plan de análisis en esta investigación consistió en tres procedimientos básicos: codificación, a través de un análisis línea por línea de las respuestas; categorización, donde se realizó una posterior agrupación en conjuntos que respondían desde lo descriptivo y lo analítico; para finalmente construir un análisis, respondiendo al objetivo general. Estos momentos se presentaron de la siguiente manera: aplicadas las primeras entrevistas para recolectar información se procedió a codificarlas. Esta codificación recibió el nombre de codificación abierta, pues con ella se etiquetó el mayor número posible de ideas aportadas por los entrevistados. Finalizada esta primera codificación se procedió a generar con estos códigos unas categorías descriptivas, nombradas de tal manera debido a que lo que se pretendió fue agrupar códigos que se relacionaran entre sí por las ideas que contenían; por último, se inició un proceso de análisis de los datos a través de las categorías analíticas (Strauss y Corbin, 2002).

Al terminar la investigación se realizó la validación de los resultados por medio de una socialización ante la Dirección de Bienestar Universitario y la comunidad académica, donde los actores reconocieron la validez de los hallazgos presentados.

Participantes

Para llevar a cabo la primera fase de recolección de información se escogieron cinco participantes. Estos usuarios cumplían con los criterios de inclusión, constituyendo una muestra representativa; ya que cursaban diferentes pregrados, desiguales semestres, diferían en edad y motivos de consulta entre otras características.

Finalmente después de la recolección de información se redactó un nuevo instrumento acorde a las categorías extraídas de la primera fase; de manera que se ajustara a una entrevista a profundidad, la cual tuvo como fin indagar sobre relaciones o hipótesis encaminadas por los hallazgos y el discurso de los usuarios. Asimismo, se contactaron tres de los estudiantes que participaron en la primera etapa y que fueron considerados informantes clave; como también un estudiante que no había participado, pero que fue necesario para dar testimonio del servicio grupo reflexivo debido a que eran muy pocos los datos suministrados.

RESULTADOS

Relación profesional-usuario como factor clave para brindar servicios de calidad

La satisfacción de los usuarios es hoy la base del éxito de cualquier organización que preste servicios y conforma un elemento fundamental para la gestión de la calidad total (Díaz, 2002).

El paciente se ha convertido en el motor principal y centro de los servicios. Su grado de satisfacción sería, pues, el indicador fundamental de la calidad asistencial. Igualmente se ha comprobado que una forma de conseguir la máxima adecuación de los servicios es partiendo del conocimiento de las expectativas de este. Sin embargo, a través de diversos estudios en relación con este tema, los aspectos fundamentales en los que coinciden la mayoría de los usuarios respecto a qué esperan de los servicios de salud se relacionan principalmente con las relaciones interpersonales que se puedan crear durante la terapia psicológica (Díaz, 2002).

[...] realmente es dentro del consultorio que esto se ejerce, o sea la relación entre el profesional y el paciente [...] en la relación de interacción humana es donde se ve si hay calidad o no. (E3F1C140-141)

Según el estudio “Revisión de los servicios de atención psicológica y psicopedagógica en las universidades españolas” la relación estrecha entre universitario y psicorrientador conforma un predictor importante del grado de mejoría en el malestar psicológico del alumno (Saúl, López y Bermejo, 2009). Los estudiantes valoran tanto la información como las alternativas y consejos que brinde el psicorrientador para enfrentar las problemáticas (Díaz, 2002).

Así, la literatura y los discursos de los entrevistados rescatan aspectos técnicos de la atención; valorando el profesionalismo y la experiencia laboral que puedan evidenciarse del psicorrientador en ámbitos como la asertividad tanto en diagnóstico como en las recomendaciones para su solución o manejo (Díaz, 2002). Los estudiantes manifestaron una preferencia por recibir atención de personal con experiencia, ya que consideran que los resultados son más óptimos.

[...] no le da como la misma confianza a las personas que lo atienda una persona que ya tenga la suficiente experiencia a una que ya este aprendiendo [...] a la gente le gusta que lo atienda alguien que se le vea la experiencia. (E3F2C1-2)

La competencia profesional incluye componentes de orden motivacional e intelectual que se integran en la actuación profesional del psicorrientador. Para el caso de este programa, y a pesar de la importancia que los usuarios le dan a la experticia profesional, se resalta que —más allá de la preparación académica— la calidad humana es el factor determinante en la calidad percibida del servicio.

[...] el psico-orientador me pareció un gran profesional, muy bueno, se desenvuelve muy bien en el tema, muy buena memoria, respetuoso en el trato, cordial y muy sencillo, a pesar de que sabía mucho pues no era arrogante [...] si, muy modesto. (E5F1C43-44)

Teniendo en cuenta la relación con el profesional, los usuarios destacan la importancia de que el proceso de psicorrientación se mantenga con la misma persona; ya que esto afianza los lazos que permiten mejorar la calidad de vida y la fácil detección de logros, avances o retrocesos (Díaz, 2002).

[...] la psicorientación es un proceso que se da y quien más va a conocer el cambio de uno que la persona que lo ha tratado desde un principio [...] esa persona es la que te ha escuchado siempre y la que sabe todo a fondo [...] lo relacionado con tu problema y el por qué fuiste [...] digamos que si vas donde otra persona también pues obviamente va a ver todo tu proceso, pero, para mí, no es igual [...] uno digamos que deposita la confianza en la primera persona que lo está asesorando cierto, y digamos que cambiar de psicorientador no me parece algo bueno. (E3F2C11-13)

En este sentido se parte de la premisa de que las universidades ofrecen a sus estudiantes servicios de orientación psicopedagógicos con el fin de maximizar su éxito académico y prepararlos para el entorno laboral (Castro, 2004).

Por ello las necesidades del paciente y su satisfacción representan la piedra angular de los servicios, el eje sobre el que deben articularse las prestaciones asistenciales y constituir la base de la organización (Díaz, 2002). Es importante avanzar desde la cosmovisión de los usuarios a los criterios generales de calidad humana que se requieren incluir al organizar un servicio. Cada día la sociedad demanda con más fuerza la formación de profesionales capaces no solo de resolver con eficiencia los problemas de la práctica profesional, sino también y fundamentalmente de lograr un desempeño profesional ético y responsable (Saúl, López y Bermejo, 2009). El personal asistencial del programa fue percibido como calificado, pues emplea estrategias y métodos que favorecen el entendimiento y posibilitan avances en las problemáticas que afectan a los usuarios.

La percepción de los servicios está determinada por características relacionadas con el usuario, lo administrativo y lo metodológico

Con base en el testimonio de los usuarios se identificaron características que determinan la percepción de los servicios ofrecidos por Bienestar Universitario; estas van ligadas a aspectos propios de los usuarios, lo administrativo del programa y la metodología empleada por los profesionales responsables de la atención.

Los usuarios

Un estudio realizado en Bogotá reveló que a partir del análisis de la satisfacción de los usuarios se pueden obtener opiniones relacionadas con aspectos de la

infraestructura (instalaciones físicas, organización), el proceso (procedimientos, acciones en la consulta) y el resultado (percepción general de la atención recibida). Además se puede conocer acerca de aquellas características de los servicios que facilitan u obstaculizan los esfuerzos del usuario para obtener atención (accesibilidad). En ciertas ocasiones la accesibilidad se traslata conceptualmente con la definición de calidad, ya que aquella abarca fenómenos que tienen repercusiones directas en la atención como son los tiempos de espera o los horarios del servicio (Ramírez, Nájera y Nigenda, 1998). Con relación a la accesibilidad, las opiniones fueron positivas y dan cuenta de la facilidad para el ingreso de los estudiantes tanto a los servicios del programa como en la remisión a especialistas.

[...] a mí la primera vez pues me lo recomendaron y yo tan de buenas que fui, me tocó hacer una fila corta, me atendieron rápido y ese mismo día me salió la cita. (E3F1C99)

[...] cuando me han tenido que remitir ha sido de una, los exámenes médicos que me mandó hasta el toxicólogo, eso me salió súper rápido, súper bien; eso me gustó mucho. (E3F1C122)

Un estudio realizado en México sobre la calidad percibida de servicios, destaca que uno de los motivos que definen la mala calidad de la atención son los prolongados tiempos de espera (Ramírez, Nájera y Nigenda, 1998). Entre los testimonios de esta investigación, aunque no es generalizado, se da cuenta de inconformidad respecto a los tiempos de espera para la asignación y continuidad de las citas:

[...] no es suficiente cuando uno considera que el problema está avanzado, se podría brindar la oportunidad de que el estudiante pueda acceder por lo menos máximo o mínimo a dos citas por semana. (E4F2C19)

Es importante que el usuario se sienta satisfecho con la periodicidad de su atención; esta incide directamente en el logro de objetivos, adecuado desarrollo en su relación con el profesional y la adhesión al proceso; viéndose todo lo anterior afectado negativamente cuando la frecuencia de citas no corresponde con lo esperado por los estudiantes.

Lo administrativo

En la prestación de servicios a la población universitaria, la administración debe responder a la misión de acompañar y contribuir al mejoramiento de la calidad de vida de los estudiantes; resaltando su papel fundamental en el seguimiento a los usuarios que deserten del proceso o que requieran atención especial. Algunos estudiantes sienten que el interés desde Bienestar fue insuficiente.

[...] por parte de Bienestar no les interesó si el estudiante continuó con su inconveniente, si siguió caminando en la Universidad o ya se había colgado, o se le había tirado al Metro. Eso me parece muy mal, super malo, o sea que de pronto el estudiante ya no quiera continuar con su proceso y que Bienestar no tenga ni el mínimo de interés de saber cómo ha seguido su proceso. (E4F2C25)

La gestión administrativa transversaliza el programa; es responsable de actuar sobre los actores y mecanismos, en busca de la mejora continua de la organización. En este sentido se evidencia la necesidad de medir estándares, conocer las opiniones y percepciones frente a los servicios, con el fin de implementar los ajustes y cambios necesarios percibidos por el usuario.

Lo metodológico

La motivación del estudiante a reconocerse como protagonista y responsable de su proceso, la valoración por su participación, fueron algunos de los aspectos resaltados en la adhesión y relación con el profesional posibilitando mejores logros. Respecto a la metodología propuesta por los psicorientadores, los usuarios sienten confianza y gratitud cuando su proceso es remitido; incluso, en algunos casos, lo consideran necesario para el logro de los objetivos. Este fue uno de los aspectos más valorado como positivo entre ellos; ya que la prestación del servicio de forma interdisciplinaria favorece su conocimiento, responsabilidad y motivación.

[...] el psicólogo lleva un tratamiento de tipo afectivo pero los especialistas es mas de tipo biológico, ellos con los exámenes médicos le muestran a uno y le explican como que órganos se ven afectados. (E2F2C13)

Entre otras características metodológicas del servicio, al estudiante le es permitido cambiar de psicororientador cuando lo desea o es necesario; contando con una amplia oferta de profesionales. Lo anterior es valorado positivamente por los usuarios, así:

[...] la ventaja es que hay varios, creo que hay como 16 psicólogos entonces si usted no se acomodó con uno, va con el otro. (E2F2C16)

En general lo metodológico de los profesionales del servicio de asistencia individual logró percepciones y resultados significativos, contrario al servicio de grupo reflexivo donde se identificó aversión de los estudiantes por las estrategias grupales porque deben compartir abiertamente sus experiencias.

[...] esa señora me contó qué se hacia allá y no me gustó [...]. Uno estarse relacionando con otros muchachos con problemas similares a uno y con acompañamiento pues [...] terapia en grupo, a mí eso como que no. (E3C55F1)

Es importante proponer diferentes metodologías que despierten en los estudiantes interés por estas estrategias; en lo posible vincularlos a esta modalidad, exponiendo los beneficios y oportunidades de compartir abiertamente sus vivencias. Lo relativo al usuario, lo metodológico y administrativo, son escenarios que presentan factores variables y situaciones complejas de prever. Se invita a la flexibilidad en la estructura y decisiones; ajustarse a las necesidades y oportunidades de mejora expresadas desde los usuarios, en búsqueda del logro misional de los servicios y de la universidad.

La capacidad de respuesta del servicio influye en el bienestar del estudiante

Acorde a un estudio realizado en Argentina, y al testimonio de los participantes de esta investigación, situaciones de índole personal y académica los motivan a acceder a los servicios que desde Bienestar Universitario se ofertan. Al indagar sobre los motivos de consulta encontramos que el más frecuente se relaciona con dificultades académicas y de organización del tiempo (Quesada, 2004). Seguidamente, otro motivo tiene que ver con el consumo de sustancias psicoactivas; algunos estudiantes acceden al programa buscando comprender y reducir este consumo.

[...] en el caso mío era por el consumo, yo consumía primero perico y cocaína. (E3F1C21-22)

Es importante señalar que el motivo de consulta manifiesto es el que aparece en el discurso del usuario y no siempre coincide con el motivo latente de la problemática que lo lleva a consultar (Quesada, 2004). El acercamiento inicial a los servicios se caracteriza por la urgencia, el estrés y por presentar consecuencias derivadas del motivo de consulta. En este ámbito, los estudiantes distinguen dos dimensiones de oportunidad: la primera implica la búsqueda que ellos emprenden para iniciar el proceso de psicorientación. La segunda abarca la asignación de la primera cita por parte del personal administrativo de Bienestar; la mayoría concuerdan en que esta asignación es oportuna, sumando una atención cordial e interés por adaptarse a su horario.

Entendiendo el acceso a servicios como un proceso mediante el cual puede lograrse que una necesidad de atención se satisfaga completamente (Mejía, Sánchez y Tamayo, 2007), los estudiantes manifiestan una percepción positiva de esta dimensión en los servicios del programa; no identifican barreras para recibir la atención inicial y los profesionales y personal administrativo se caracterizan por su comprensión, interés y empatía.

Aspectos administrativos de orientación y asistencia afectan la percepción de calidad de los servicios

Frecuencia

Los estudiantes buscan que la frecuencia de citas corresponda y se establezca acorde a su necesidad. Al iniciar psicorientación, generalmente en momentos de crisis, esperan alta frecuencia de citas.

[...] pero cuando uno está en crisis, en medio de una depresión fuerte, muchas cosas la pueden ocasionar, pero ahorita el consumo de licor, consumo en la casa, aquí en la Universidad [...]. Es necesario que sean muy seguidas las citas, pues, a corto tiempo. (E3F1C91-92)

Las variaciones en la frecuencia pueden darse acorde a la evolución del estudiante y teniendo también en cuenta el consenso según la disponibilidad del psicólogo.

[...] yo cuando empecé hace 2 años las citas eran cada semana [...]. En este momento son cada 20 días o cada mes [...]. Si el caso es urgente las citas son más próximas. (E3F1C12-13)

En los servicios de psicorientación algunos profesionales ofrecen diferentes opciones de horario, haciendo que la frecuencia sea satisfactoria. Sin embargo algunos prestan asesoría a muchos usuarios llegando a la saturación de sus agendas. Lo anterior puede provocar baja adhesión al proceso, desmotivación del usuario, entre otros aspectos que influyen en la deserción del estudiante.

Necesidades y expectativas de los estudiantes como eje central de los servicios

Acorde a un estudio realizado en España, para alcanzar calidad y satisfacción del usuario en los servicios universitarios, el aspecto más importante son los intereses y expectativas de los estudiantes (Sánchez, 1998).

[...] si vamos a hablar de calidad yo pienso que [...] o sea a pesar de que hay alguien que se toma el trabajo de dar los parámetros hablando de un servicio, de verdad la calidad se puede definir es por quien la padece, por quien recibió el servicio. (E3F1C138)

Los estudiantes tienen expectativas respecto a los profesionales: psicorientadores caracterizados por su cordialidad, profesionalismo y no juzgamiento. Asimismo, esperan que se brinde un espacio de escucha en el que puedan construir respuestas a las dificultades que la vida académica o personal les plantea.

Entre los logros y consecuencias del servicio encontramos el efectivo análisis de la causa o motivo de consumo de sustancias psicoactivas, viéndose disminuido.

[...] yo consulté porque me dije a mí mismo “Quiero terminar con la adicción al cigarrillo” por lo menos como encontrar los por qués de ella, entonces en el proceso encontré [...] pude ir rebajándole y lo pude disminuir. (E1F2C2425)

En suma, el servicio de asistencia individual satisface las necesidades y expectativas de los estudiantes; incrementando el nivel de salud percibido y evitando la deserción estudiantil. Además, es un servicio efectivo para la mitigación del consumo de sustancias psicoactivas cuando este ha sido el motivo de consulta; disminuyendo significativamente la problemática de abuso.

CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta la revisión de otros estudios, así como los hallazgos de la presente investigación, la relación profesional-usuario es el principal factor al indagar sobre la calidad percibida por los estudiantes. Al establecer una relación empática y agradable se logra una incidencia positiva en los motivos de consulta del usuario, mitigación de problemáticas, adhesión a los servicios del programa, promoción y difusión de los servicios a través de los testimonios compartidos entre usuarios y demás población universitaria. Es importar concentrar esfuerzos gerenciales en capacitar periódicamente al personal administrativo y profesional en calidad humana para prestar servicios centrados en el usuario, su bienestar y satisfacción.

En cuanto a los aspectos administrativos del servicio, específicamente la dimensión de accesibilidad; esta es percibida positivamente por los estudiantes, caracterizándolo como fácil y rápido. Respecto a la dimensión de oportunidad, la búsqueda que realiza el usuario para acceder a los servicios es tardía y suele hacerse en crisis o estados avanzados de sus problemáticas; identificando causas como poca difusión de los servicios, bajo o nulo conocimiento de la ruta para acceder a estos y búsqueda pasiva de estudiantes con problemas de consumo de sustancias psicoactivas y dificultades socioacadémicas. Se infiere la necesidad que desde Bienestar Universitario se establezca un mecanismo de búsqueda activa de estudiantes, teniendo en cuenta los factores de riesgo predominantes y que la población objeto de los servicios son jóvenes que serían enormemente beneficiados al recibir un direccionamiento para la adecuada toma de decisiones, buscando también que el acceso al servicio se logre antes de llegar a etapas avanzadas de sus problemas.

Asistencia individual es un servicio efectivo para la mitigación del consumo de sustancias psicoactivas cuando este ha sido el motivo de consulta, disminuyendo significativamente la problemática de abuso. Sin embargo el servicio de grupo reflexivo de este programa ofrece una metodología que los usuarios consideran desmotivante, poco confiable y efectiva para sus motivos de consulta. Se sugiere desarrollar y promover estrategias que motiven la participación, confianza e integración de los estudiantes universitarios.

Entre otras sugerencias los usuarios consideran que el programa debe fortalecer la promoción y difusión de sus servicios; teniendo en cuenta medios digitales,

redes sociales, ampliamente utilizados por los estudiantes. Asimismo, para los entrevistados, es importante establecer evaluaciones o entrevistas con los usuarios que deserten del proceso o cambien de psicororientador; indagando por las causas y fortaleciendo el servicio según hallazgos.

Referencias bibliográficas

- Castro, A. (2004). Las competencias profesionales del psicólogo y las necesidades de perfiles profesionales en los diferentes ámbitos laborales. *Interdisciplinaria*, 21 (2), 117-152.
- Comunidad Andina, PRADICAN, Unión Europa. (2013). *II Estudio epidemiológico andino sobre consumo de drogas en la población universitaria. Informe Regional, 2012*. Recuperado de http://www.comunidadandina.org/StaticFiles/20132718338Informe_Regional.pdf.
- Departamento de Promoción de la Salud y Prevención de la Enfermedad. (2013). *Programa de Prevención de Adicciones*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Díaz, R. (2002). Satisfacción del paciente: principal motor y centro de los servicios sanitarios. *Revista de Calidad Asistencial*, 17 (1), 22-29.
- Duque, E. (2005). Revisión del concepto de calidad del servicio y sus modelos de medición. *INNOVAR*, 15 (25), 64-80.
- Galeano, M. (2004). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Medellín, Colombia: Universidad EAFIT.
- Mejía, A., Sánchez, A. y Tamayo, J. (2007). Equidad en el acceso a servicios de salud en Antioquia, Colombia. *Revista de Salud Pública*, 9 (1), 26-38.
- Ministerio de Salud y de la Protección Social de Colombia, Ministerio del Interior y de Justicia, Observatorio de Drogas de Colombia. (2014). *Estudio Nacional de Consumo de Sustancias Psicoactivas en Colombia, 2013*. Recuperado de https://www.unodc.org/documents/colombia/2014/Julio/Estudio_de_Consumo_UNODC.pdf.
- Mora, J. (2004). Evaluación de la calidad percibida de un programa de formación continuada por la metodología SERVQUAL-FOR. *NURE Investigación*, 2, 1-14.
- OMS. (2007). *Mejora de la calidad de la salud mental*. Recuperado de http://www.who.int/mental_health/policy/quality_module_spanish.pdf.

- Quesada, S. (2004). Estudio sobre los motivos de consulta psicológica en una población universitaria. *Universitas Psychologica*, 3 (1), 7-16.
- Ramírez, T., Nájera, P. y Nigenda, G. (1998). Percepción de la calidad de la atención de los servicios de salud en México: perspectiva de los usuarios. *Salud Pública de México*, 40 (1), 3-12.
- Sánchez, M. (1998). Las funciones y necesidades de orientación en la universidad: un estudio comparativo sobre las opiniones de universitarios y profesionales. *ROP*, 9 (15), 87-107.
- Saúl, L., López, M. y Bermejo, B. (2009). Revisión de los servicios de atención psicológica y psicopedagógica en las universidades españolas. *Acción Psicológica*, 6 (1), 17-40.
- Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa, técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.

AUTORES

Luis Alfonso Ceballos Ceballos. Magíster en Educación. Universidad de Caldas. Manizales, Caldas, Colombia. Correo Electrónico: luis.ceballos@ucaldas.edu.co. ORCID: 0000-0002-6794-5725.

Eliana María Hernández Ramírez. Magíster en Salud Mental. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, Antioquia, Colombia. Correo Electrónico: emaria.hernandez@udea.edu.co. ORCID: 0000-0001-8620-6496. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=mQ03AKUAAAAJ&hl=es>

Jorge Raúl Hurtado Gumucio. Doctor en Psiquiatría. Universidad de La Paz. La Paz, Pedro Domingo Murillo, Bolivia. Correo Electrónico: jorhurgum@gmail.com. ORCID: 0000-0002-9250-6038.

Luis Eduardo Luna Porras. Doctor en Religiones Comparadas. Universidad de Estocolmo. Estocolmo, Provincia de Estocolmo, Suecia. Correo Electrónico: leluna47@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-1724-2304.

Jacques Mabit. Doctor en Medicina. Centro Takiwasi. Tarapoto, San Martín, Perú. Correo Electrónico: takiwasi@takiwasi.com. ORCID: 0000-0003-3412-3167.

Isabel Cristina Orozco Giraldo. Administradora en salud con énfasis en Gestión de Servicios de Salud. Universidad de Antioquia. Medellín, Antioquia, Colombia. Correo Electrónico: icristina.orozco@udea.edu.co. ORCID: 0000-0002-2676-045X. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=3BUrOK8AAAAJ&hl=es>

Lorena Raquel Pérez Floriano. Doctora en Psicología Industrial Organizacional. El Colegio de la Frontera del Norte. Tijuana, Baja California, México. Correo Electrónico: lorenapf@colef.mx. ORCID: 0000-0001-6898-7794. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=cbdbtM0AAAAJ&hl=es>

Isabel Cristina Posada Zapata. Magíster en Salud Pública. Universidad de Antioquia. Medellín, Antioquia, Colombia. Correo Electrónico: Isabel.posada@udea.edu.co. ORCID: 0000-0003-4953-6490. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=cJ4UyXIAAAAJ&hl=es>

Jorge Eliécer Rodríguez Osorio. Magíster en Estética y Creación. Universidad de Caldas. Manizales, Caldas, Colombia. Correo Electrónico: artescultura@ucaldas.edu.co. ORCID: 0000-0001-9997-622X. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=zQ2DdgoAAAAJ&hl=es>

Giorgio Samorini. Doctor en Etnobotánica. Universidad de Roma. Roma, Lacio, Italia. Correo Electrónico: giorgio@samorini.it. ORCID: 0000-0002-5895-980X. Google Scholar: <https://scholar.google.es/citations?user=WLueeQEAAAJ&hl=es>

Hugo Fernando Tangarife Puerta. Magíster en Cultura y Droga. Universidad Tecnológica de Pereira. Pereira, Risaralda, Colombia. Correo Electrónico: hugotangarife@yahoo.es. ORCID: 0000-0001-1724-2304.

POLÍTICAS ÉTICAS DE LA REVISTA

Publicación y autoría

La Revista no acepta material previamente publicado. Los autores son responsables de obtener los oportunos permisos para reproducir parcialmente material (texto, tablas o figuras) de otras publicaciones y de citar su procedencia correctamente. Las colaboraciones que aparecen aquí no reflejan necesariamente el pensamiento de la Revista. Se publican bajo responsabilidad de los autores.

Si el autor de un artículo desea incluirlo posteriormente en otra publicación, la revista donde se publique deberá señalar claramente los datos de la publicación original, previa autorización solicitada al editor de la revista.

Por su parte la Revista se reserva los derechos de impresión, reproducción total o parcial del material, así como el de aceptarlo o rechazarlo. Igualmente, se reserva el derecho de hacer cualquier modificación editorial que estime conveniente. En tal caso, el autor recibirá por escrito recomendaciones tanto del Comité Editorial como de los evaluadores. Si las acepta, deberá entregar el artículo con los ajustes sugeridos dentro de las fechas fijadas por la Revista para garantizar su publicación.

Proceso de revisión por pares

Cada uno de los artículos recibidos es sometido a un proceso de revisión y selección. El estudio y la selección inicial de los escritos están a cargo del Comité Editorial el cual acepta o rechaza los originales atendiendo a la calidad científica, la concordancia con las temáticas propias de la revista y la vigencia temporal de los resultados. Además, el Comité Editorial puede solicitar modificaciones y hacer las recomendaciones que se estimen necesarias para ajustar el documento a las indicaciones de la revista. Luego de esta revisión, será sometido a evaluación tipo doble ciego por dos pares académicos externos; quienes emitirán un concepto que puede ser: se aprueba sin cambios, se aprueba sujeto a cambios menores y no requiere nueva evaluación, se aprueba sujeto a cambios mayores y requiere nueva evaluación; y se rechaza no es publicable en la Revista. En el caso en que del concepto de los evaluadores se deriven controversias, estas serán resueltas inicialmente por el Editor o de ser necesario se solicitará una segunda o tercera evaluación por pares académicos.

En el proceso de evaluación se exige el anonimato tanto de los autores como de los evaluadores. De igual manera, esta evaluación será informada al autor del artículo vía correo electrónico, con la finalidad de que realice los ajustes necesarios que hayan solicitado los evaluadores. Ante la recepción del artículo con las correcciones realizadas, la Revista verificará el acatamiento de las sugerencias de los evaluadores y analizará las justificaciones de aquellas que no se hayan tenido en cuenta. Una vez aprobada esta fase, el artículo será enviado de nuevo de ser necesario al autor para realizar los ajustes a que hubiere lugar. El proceso de revisión y aceptación del material entregado puede tardar en promedio cuatro meses, además su recepción no implica la aprobación y publicación automática del mismo.

Política de autoría

La Revista solo recibe artículos con un máximo de tres autores. En la lista de autores firmantes deben figurar únicamente aquellas personas que han contribuido intelectualmente al desarrollo del trabajo. Haber ayudado en la colección de datos o haber participado en alguna técnica no son, por sí mismos, criterios suficientes para figurar como autor. En general, para figurar como autor, se deben cumplir los siguientes requisitos:

- Haber participado en la concepción y realización del trabajo que ha dado como resultado al artículo en cuestión.
- Haber participado en la redacción del texto y en las posibles revisiones del mismo.
- Haber aprobado la versión que finalmente va a ser publicada.

La Revista declina cualquier responsabilidad sobre posibles conflictos derivados de la autoría de los trabajos que se publican.

La ***Revista Cultura y Drogas*** se adhiere a los lineamientos del **COPE (Committee on Publication Ethics)** http://publicationethics.org/files/u2/New_Code.pdf.

Transmisión de derechos de autor

Se remitirá junto al artículo el formato “**Declaración de compromiso de los autores**”, respectivamente firmado por cada uno de los autores.

Los juicios y opiniones expresados en los artículos y comunicaciones publicados en la revista son del autor(es) y no necesariamente del Comité Editorial o de la institución que los edita.

Derechos de publicación

Si el documento es aceptado para su publicación, los derechos de reproducción serán de la Universidad de Caldas. Como se mencionó, cada artículo debe ir acompañado del formato de declaración de compromiso de los autores en el cual se especifica que este es inédito, indicando que los derechos de reproducción son propiedad exclusiva de la Revista, además de otros aspectos que se encuentran explícitos en el documento tales como su no presentación simultánea para su publicación en otra revista. Por otra parte, el autor tiene la responsabilidad de obtener los permisos necesarios para reproducir cualquier material protegido por derechos de reproducción y debe especificar con claridad cuál es el cuadro, figura o texto que se citará y la referencia bibliográfica completa. Las opiniones, juicios y puntos de vista expresados por los autores son de su exclusiva responsabilidad y no reflejan los criterios ni las políticas de la revista.

Conflicto de intereses

La Revista espera que los autores declaren cualquier asociación comercial que pueda suponer un conflicto de intereses en conexión con el artículo remitido.

Por la naturaleza de los artículos que eventualmente pueden ser publicados en la revista, es posible que se presenten intereses contrapuestos que puedan afectar la imparcialidad en las condiciones editoriales o frente a los autores; por ello, cada autor ha de realizar un esfuerzo por identificarlos.

En este sentido los autores deberán adjuntar junto al artículo y a la declaración de compromiso, una comunicación dirigida a la revista expresando de forma clara y concisa si existen conflictos de intereses, especificando cada uno de ellos. En esta comunicación, además, han de precisar la fuente de financiación de la investigación adelantada; al igual que la declaración de cualquier vínculo comercial, financiero o personal que pueda afectar el artículo o la institución editora.

Política de retractación de artículos

Respecto a la eventualidad de retractación frente a las publicaciones incluidas en la Revista; la cual consiste en la posibilidad de invalidar o anular, de forma total o

parcial, lo que se dijo o incluyó con anterioridad en algún ejemplar de la misma, la Universidad de Caldas establece la siguiente política.

La **Revista Cultura y Drogas** se acoge de forma estricta a los lineamientos dados por el COPE, relativos a las causales de retractación para los artículos publicados en esta; frente a ello, serán causales generales de retracción para las publicaciones:

1. El incumplimiento de requisitos en el proceso editorial.
2. La falsedad comprobada de información y con la cual se adelantó el proceso editorial.
3. La comprobación de malas prácticas editoriales por parte de los autores.
4. El incumplimiento de los principios éticos que se debieron observar.
5. Incluir informaciones imprecisas o inexactas de manera deliberada.

Política de retracción de artículos

La retracción, como la acción de retraerse, reducirse o renunciar a algo, expresa la facultad que le asiste al autor de una obra o artículo de manifestar su voluntad de desconocer o renunciar a lo dicho o consignado con anterioridad y se manifiesta de forma práctica, y en la posibilidad del autor, de hacerlo saber a sus lectores por el mismo medio por el cual se dio a conocer el artículo u obra a la que renuncia. La retracción es un hecho personal, derivado de la autonomía de la voluntad del autor y de sus procesos de pensamiento y reflexión.

Procedimiento para la retractación y la retracción

Para los casos de retractación y retracción bajo los cuales se pretenda invalidar o anular, de forma total o parcial, lo que se dijo o incluyó con anterioridad en algún ejemplar de la Revista, así como retraerse o renunciar a una obra, artículo u opinión consignada, el autor o tercero con intereses jurídicos demostrados que pretenda hacer uso de esta política deberá enviar una comunicación escrita al Editor de la Revista; en la cual, haciendo uso de su calidad de autor o enviando las pruebas sobre su interés jurídico para la solicitud, según sea el caso, expondrá los argumentos y aportará las pruebas necesarias para solicitar la retractación precisando el alcance de la misma. Para los casos de retracción, el autor hará llegar la nota de retracción que deba incluirse para ser sometida a consideración por parte del Editor y el Comité Editorial.

Después de lo anterior, y una vez verificados los documentos enviados —o después de comprobar su calidad de autor para el caso de la retracción—, en un plazo no mayor a 10 días hábiles, el Editor procederá a exponer el caso ante el Comité Editorial; quienes deliberarán y decidirán por votación, bajo una mayoría simple (la mitad más uno), sobre la solicitud; de ser aceptada, se tramitará en un plazo no mayor a 30 días hábiles.

Contra la decisión no habrá recurso de apelación alguno; no obstante, el solicitante u otra persona, con interés legítimo en el tema, podrán solicitar de nuevo la retractación o retracción, según sea el caso, y aportar o mejorar las pruebas aportadas con anterioridad. Cualquier miembro del Comité Editorial, podrá solicitar y tramitar el procedimiento para la retractación. En el caso de la retracción, solo los autores o titulares de derechos podrán realizar la solicitud.

Una vez se decidida sobre la procedencia de la retractación o retracción, según sea el caso, esta se realizará en el siguiente número de la Revista publicada; siempre y cuando, aún sea posible editorialmente; en caso contrario, se incluirá en la siguiente edición. Para los casos de retracción, se incluirá la nota que proporcione el autor.

Procedimiento para la duplicación

Para la duplicación de textos, la cual consiste en la posibilidad de copiar o reproducir de forma textual, una o más veces, un contenido u obra literaria, en un nuevo soporte (digital o cualquier otro formato), la Revista se acoge al siguiente procedimiento general: todo material editorial, respecto del cual se hubiese solicitado o determinado su duplicación, se encabezará con una leyenda que identifique claramente su calidad de duplicado y que lo diferencie del original.

Para llevar a cabo este tipo de reproducción, el solicitante deberá diligenciar el formato interno de solicitud de duplicación y hacerlo llegar al correo de la revista (ver formato). El formato deberá ser diligenciado por el responsable del procedimiento, incluso cuando sea la misma revista la que determine su necesidad.

Procedimiento para incorporación de fe de erratas

La fe de erratas, para las publicaciones de la Revista, ha de ser entendida como el método usual de edición y posterior de todo artículo, por medio de la cual se corrigen todos los errores que se han detectado en un ejemplar de la revista.

Para este procedimiento se debe tener en cuenta que, si solo una parte del artículo contiene algún error, este se puede rectificar posteriormente por medio de una nota editorial o una fe de erratas.

En el evento de que un autor(a) o cualquier tercero, incluyendo al personal de la revista, descubra un error grave en la publicación, este habrá de comunicarlo de forma escrita y precisa al Comité Editorial con el fin de enmendarlo a través de la “fe de erratas”.

Para llevar a cabo este tipo de correcciones al material editorial, una vez se ha determinado la ocurrencia del hecho y la forma de darle solución, la fe de erratas se incluirá en una de las páginas iniciales del próximo ejemplar de la revista; siempre y cuando, aún sea posible editorialmente; en caso contrario, se incluirá en la siguiente edición.

Procedimiento frente a la originalidad y plagio

Para efectos de esta política, ha de considerarse la originalidad desde dos perspectivas: la primera, como la certeza de que la obra proviene de quien dice ser su autor; la segunda, que la misma sea novedosa y diferente a otras creadas previamente. El concepto de plagio hace referencia también a que la obra o artículo se distinga de copias, falsificaciones o derivaciones no autorizadas o del uso no autorizado o adecuado de fragmentos de otras obras.

Corresponde a los autores asegurar la originalidad de los artículos aportados a la revista, así como la veracidad de los datos y resultados incluidos en estos, expresando de forma clara y concisa que los contenidos son originales y que no han sido copiados, inventados, distorsionados o manipulados.

El plagio o uso no autorizado de contenidos ajenos o de terceros, en todas sus formas, es rechazado totalmente por parte de la Revista; de igual forma, la publicación múltiple o redundante se consideran faltas graves a la ética.

Los autores se abstendrán de enviar a la Revista, textos que se han puesto al mismo tiempo a consideración en otra revista; siendo posible publicar contenidos que amplíen otros ya publicados o bajo consideración, siempre y cuando se cite debidamente el texto sobre el cual se basa.

Igual que para los eventos de retractación, en los casos de plagio o uso no autorizado de contenidos ajenos o de terceros debidamente comprobados, el denunciante deberá enviar una comunicación escrita al Editor en la cual expondrá los argumentos y aportará las pruebas necesarias para su denuncia. Después de lo anterior, y una vez verificados los documentos enviados, en un plazo no mayor a 10 días hábiles, el Editor procederá a exponer el caso ante el Comité Editorial; quienes decidirán sobre su real y efectiva ocurrencia; además lo pondrán en conocimiento de las autoridades respectivas, o de los afectados, según sea el caso.

Eventos de conflicto de intereses frente evaluadores

Corresponde a los evaluadores internos y externos de la Revista declarar cualquier conflicto de intereses que se presenten en relación con las obras puestas a su consideración.

El conflicto de intereses se presenta cuando, frente a una obra puesta a consideración de un evaluador o de personas que forman parte del equipo editorial, existe con su autor relación personal o profesional directa, de enemistad, o se tiene una relación de cualquier tipo con la investigación que le dio origen; al igual que un profundo conflicto moral o ético con el tema examinado. De forma general, los miembros del equipo editorial y los evaluadores externos han de abstenerse a revisar obras cuando incurran en alguna de estas o similares situaciones.

El equipo editorial de la revista se abstendrá de seleccionar evaluadores frente a los cuales tengan conocimiento de que se hallen o puedan hallarse afectados por alguna de esas situaciones mencionadas.

Declaración de confidencialidad de evaluadores

Siempre, sin excepción alguna, quien realice una evaluación o revisión de una obra presentada a la Revista debe considerar esta como totalmente confidencial hasta su publicación; por lo que no le será posible revelar ningún aspecto de su contenido o sus opiniones personales durante todo el transcurso del proceso de revisión y hasta terminada la publicación.

Es claro que, en ningún caso, es posible hacer público ni usar la información puesta en consideración; así como detalles, argumentos o interpretaciones contenidos en el

texto objeto de revisión, ni para su propio beneficio o el de terceros. Únicamente en casos especiales y debidamente justificados puede utilizar la asesoría de expertos en la materia, circunstancia que ha de informar a la Revista.

Aspectos éticos

Cuando sea pertinente, se incluirá una explicación sobre los procedimientos seguidos en la investigación a fin de garantizar el cumplimiento de los principios y normas éticas de la Declaración de Helsinki de 1975 y posteriores revisiones.

Política de acceso abierto

Esta revista provee acceso libre a su contenido a través de su página Web (<http://culturaydroga.ucaldas.edu.co/>) bajo el principio de que hacer disponible gratuitamente investigación al público apoya a un mayor intercambio de conocimiento global.

Los contenidos Web de la Revista se distribuyen bajo una licencia **Creative Commons de Atribución.** 

Esta licencia permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de su obra, incluso con fines comerciales, siempre que le sea reconocida la autoría de la creación original.

Declaración de privacidad

La **Revista Cultura y Droga** autoriza la fotocopia de artículos y textos para fines académicos o internos de las instituciones con la debida citación de la fuente. Los nombres y direcciones de correos introducidos en esta Revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por ella y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Sistema DOI

Los artículos de la Revista se adhieren al sistema DOI, por medio del cual se establece una infraestructura técnica y social para el registro y uso de identificadores para su uso en las redes digitales.

NORMAS EDITORIALES

La *Revista Cultura y Drogen* es una publicación científica que circula anualmente en el ámbito nacional e internacional, adscrita a la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, editada y financiada por la Universidad de Caldas. Recibe artículos en inglés, portugués y español sobre investigaciones originales e inéditas que contribuyan al avance del conocimiento y a la discusión académico-científica.

El propósito de la *Revista Cultura y Drogen* es constituirse en un foro permanente en el que se someten a examen crítico las teorías e hipótesis de los científicos sobre la relación cultura y droga. Además, pública resultados sobre trabajos científicos multidisciplinarios sobre las fuentes y aplicaciones de psicótropos en distintas sociedades y culturas tanto del pasado histórico como contemporáneas. La Revista tiene como principal finalidad promover y visibilizar la investigación de nuevos desarrollos en el campo científico, técnico, educativo y cultural de las fuentes y usos de sustancias psicoactivas en contextos culturales, por medio de artículos y resultados científicos de procesos investigativos originales. Por último, la Revista sirve de escenario para la divulgación de las actividades investigativas de la Maestría en Culturas y Drogen para América Latina y el mundo. La Revista se publica en formato impreso y digital (PDF).

El autor que deseé enviar artículos para consideración por parte del Comité Editorial de la Revista deberá:

1. Enviar el artículo al correo electrónico: culturaydroga@ucaldas.edu.co, el artículo debe cumplir con una de las categorías propuestas por la Revista para artículos científicos. Además, en el asunto del correo, debe indicarse el tipo de artículo.
2. La Revista publica artículos originales de investigación, de acuerdo a la siguiente tipología:

Artículos de investigación. Estos incluyen artículos resultados de investigaciones originales o procesos documentados sobre la relación entre cultura y droga. La estructura del artículo es la siguiente: introducción, referente teórico y conceptual, materiales y métodos, resultados, discusión, conclusiones y referencias.

Artículos de revisión. Estos artículos presentan una investigación terminada en la que se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no sobre un campo en ciencia o tecnología con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo en el campo que se analiza. El escrito debe indicar el período que comprende el trabajo y ser exhaustivo frente al objetivo planteado, este debe ser preciso e incluirse al inicio del artículo, también debe reportar el número de trabajos considerados y las bases de datos y fuentes consultadas.

Este tipo de artículo se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias. Los autores deberán argumentar, sustentar o controvertir la información contenida en la revisión; además harán un aporte crítico sobre las fortalezas, debilidades y posibilidades de investigación del tema propuesto.

Artículos de reflexión. Estos artículos presentan resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre alguno de los objetos de estudio de la Revista; deben ser exhaustivos en cuanto al análisis y la exposición de los argumentos que sustenten sus conclusiones. Estos artículos incluyen introducción, discusión, conclusiones y referencias; además de estar sustentados en fuentes originales.

La *Revista Cultura y Drogas* publica a consideración del Comité Editorial otro tipo de artículos tales como cartas al editor, entrevistas, reseñas, así como reproducciones y traducciones de otros trabajos o artículos publicados previamente en otros medios académicos o revistas científicas; para ello se deben indicar con claridad las fuentes y procedencia del texto original, así como los respectivos permisos para la publicación.

3. El artículo debe estar en formato Word. De igual forma debe incluir: título del artículo, autor o autores y dirección del contacto (correo electrónico y dirección postal). Es indispensable indicar cuál autor se encargará de recibir y enviar la correspondencia o de lo contrario se asumirá que el primer autor se hará cargo de tal función. El texto debe estar digitado a espacio y medio, letra arial, tamaño 12. Al interior del artículo se deben especificar los datos centrales del autor o autores, lo cual debe incluir: escolaridad máxima, la filiación institucional, ciudad, Estado o departamento, país y el correo electrónico (institucional) y ORCID (<http://orcid.org/>).

4. La remisión del artículo debe ir acompañada de la hoja de vida de cada uno de los autores (ver formato en la Web) y de la carta de cesión de derechos firmada por todos los autores (ver formato en la Web).
5. Escribir el artículo con una extensión máxima de 7000 palabras, el cual debe ir precedido de un breve **resumen analítico** (objetivo, metodología, resultados y conclusiones) del trabajo en castellano y en inglés que no sobrepase las 150 palabras. Inmediatamente después de este resumen deben ir de cuatro a seis palabras clave para identificar las principales temáticas abordadas.
6. Redactar las críticas y reseñas de libros con una extensión máxima de 4000 palabras; la cual debe ir precedida de los nombres, apellidos y profesión de quien realiza la crítica o reseña, así como de los elementos bibliográficos completos (nombres y apellidos del autor, título completo del libro, número de edición, ciudad de publicación, editorial, año de publicación).
7. Entregar artículos inéditos. Si se trata de un artículo traducido se debe indicar con claridad las fuentes y procedencia del texto original, así como los respectivos permisos para la publicación.
8. Enviar los gráficos, mapas y fotografías en una resolución mínima de 266 dpi en formato jpg o gif. Junto a los cuadros deben ir los anexos al artículo, indicando el lugar donde se pondrán dentro del texto. Todos estos recursos se deben enumerar consecutivamente en numeración arábiga e indicar con claridad la(s) fuente(s) correspondiente(s). En las tablas se deben usar únicamente líneas horizontales de acuerdo a las normas APA sexta edición.
9. Citar las fuentes bibliográficas, menores a 40 palabras, dentro del texto del siguiente modo: (autor, año, página). Ejemplo: (Ronderos, 2014, p. 30). Las citas que tienen más de 40 palabras se escriben aparte del texto, con sangría, sin comillas y sin cursiva. Al final de la cita se coloca el punto antes de los datos —recuerde que en las citas con menos de 40 palabras el punto se pone después—.
10. Las notas al pie de página numeradas en orden consecutivo se utilizaran solo para aclaraciones, comentarios, discusiones, envíos por parte del autor y deben ir en su correspondiente página, con el fin de facilitar al lector el seguimiento de la lectura del texto.

11. Las referencias bibliográficas se harán con base en las normas APA, sexta edición. Recuerde que todas deben de llevar sangría francesa. Así:

Libro:

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Año). *Título del libro*. Lugar de publicación: Editorial.

Dolmatoff, R. (1990). *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del museo del oro*. Medellín, Colombia: Editorial Colina.

Libro con editor:

Apellido, Iniciales nombre del autor (Ed.). (Año). *Título del libro*. Ciudad, País: Editorial.

Lorenzo, P. et al. (Ed.). (2009). *Drogodependencia: farmacología, patología, psicología, legislación*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Médica Panamericana.

Capítulo de libro:

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Año). Título del capítulo. En Iniciales nombre del editor o compilador. Apellido. (Ed.) o (Comp.). *Título del libro* (pp. xx-xx). Lugar de publicación: Editorial.

Casas, M., Prat, G. y Roncero, C. (2004). Sistemas dopaminérgicos y trastorno por dependencia de sustancias psicoactivas. En E. Bacca y M. Roca (Ed.). *Dopamina y esquizofrenia* (pp. 121-139). Barcelona, España: Ediciones Mayo.

Artículo revista:

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Año). Título artículo. *Nombre de la revista, volumen* (número), pp-pp.

Becoña, E. (2007). Resiliencia y consumo de drogas: una revisión. *Adicciones*, 19 (1), 89-101.

Artículo con DOI:

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen* (número), pp-pp. doi: xx.xxxxxxx.

Koob, G.F. and Le Moal, M. (1997). Drug abuse: Hedonic homeostatic dysregulation. *Science*, 278(5335), 52-58. doi: 10.1126/science.278.5335.52.

Artículo de periódico:

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Fecha). Título artículo. *Nombre del periódico*, pp-pp.

Melo, J.O. (3 de octubre de 2012). Poesía constitucional. *Ámbito Jurídico*, 8.

Tesis de grado o posgrado:

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Año). *Título de la tesis* (tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, lugar.

Ronderos, J. (2014). *Dinámicas interétnicas y re-significación de identidades, en el ritual de la etnomedicina indígena del yagé en Manizales-Colombia* (Tesis doctoral). Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

Online:

Apellido, Iniciales nombre del autor. (Fecha). *Título del artículo*. Recuperado de (URL).

Uprimny, R. (2011). *La Constitución de la diversidad*. Recuperado de <http://www.viva.org.co/cajavirtual/svc0020/articulo02.pdf>.

Para mayor información comunicarse con:

Manuel Ignacio Moreno Ospina

Editor *Revista Cultura y Droga*

E-mail: manuel.moreno@ucaldas.edu.co, culturaydroga@ucaldas.edu.co.

Maestría en Culturas y Droga, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Caldas Sede Palogrande Segundo Piso.

Carrera 23, número 58-65, Manizales. Teléfono: 8862720. Ext. 22108.

JOURNAL ETHICS POLICY

Publication and authorship

The Journal does not accept previously published material. Authors are responsible for obtaining the appropriate permissions to partially reproduce material (text, tables or figures) from other publications and for citing the source correctly. The collaborations that appear here do not necessarily reflect the thinking of the Journal. Collaborations are published under the authors' responsibility.

If the author of an article wants to include it later in another publication, the journal in which it is published shall clearly identify the data of the original publication, previous permission requested to the journal editor.

For its part, the Journal reserves the printing and total or partial reproduction of the material rights as well as the right to accept or reject the article. It also reserves the right to make any editorial changes it deems appropriate. In this case, the author will receive written recommendations from both the Editorial Committee and the evaluators. If the author accepts the recommendations he/she will deliver the article with the suggested adjustments within the dates fixed by the journal to guarantee its publication.

Peer Review Process

Each of the articles received is subjected to a process of review and selection. The study and the initial selection of the writings are in charge of the Editorial Committee, which accepts or rejects the original work based on the scientific quality, agreement with the Journal themes, and the validity in time of the results. In addition, the Committee may request changes and make recommendations they deem necessary to adjust the document to the indications of the Journal. Following this review, the article will undergo double-blind evaluation by two external academic peers who will issue a concept in which the article is accepted without any changes, the article is accepted subjected to minor changes and does not require a new evaluation, the article is approved subject to major changes and requires a new evaluation or the article is rejected. In the case the evaluators' concept leads to disputes, such disputes will initially be resolved by the Editor of the Journal or, if necessary, a second or third academic peer evaluation will be requested.

Anonymity of both, the authors and evaluators, is required in the evaluation process. Similarly, this evaluation will be reported to the author of the article via email in order to make the necessary adjustments requested by the evaluators. Upon receipt of the article with the corrections made, the Journal will verify compliance with the suggestions of the evaluators and will analyze the justifications for those corrections that have not been taken into account. Once approved this phase, the article will be sent back to the author, and if necessary, the author will make adjustments as may be appropriate. The review and acceptance process of the submitted material can take an average of four months, and the article reception does not imply its approval and automatic publication.

Authorship policy

The Journal receives articles only by a maximum of three authors Only those people who have contributed intellectually to the development of the work must be included In the list of signing authors. Having helped in data collection or having participated in one of the techniques used are not by themselves, sufficient criteria for authorship. In general, in order to be listed as an author, the following requirements must be met:

- Having participated in the design and implementation of the work that has resulted in the article to be submitted.
- Having participated in the text writing and any revisions thereof.
- Having approved the version that will eventually be published.

The Journal accepts no responsibility for any possible disputes regarding the authorship of the works published.

The ***Revista Cultura y Drogas*** adheres to COPE **COPE (Committee on Publication Ethics** http://publicationethics.org/files/u2/New_Code.pdf).

Transfer of Copyright

Along with the article, authors shall forward the **“Declaration of Commitment by the Authors”** format respectively signed by each of the authors.

The judgments and opinions expressed in the articles and papers published in the Journal are the author or authors' judgments and opinions and not necessarily those of the Editorial Committee.

Publication Rights

If the document is accepted for publication, copyright will be from Universidad de Caldas. As mentioned, each article must be accompanied by the Declaration of Commitment by authors in which it is specified that the article is unpublished and indicates that copyrights are the exclusive property of the Journal, and other aspects that are explicit in the document such as the article has not been submitted simultaneously for publication elsewhere. Moreover, the author is responsible for obtaining permission to reproduce any material protected by copyright and must clearly specify which table, figure or text will be cited and full bibliographic reference. The opinions, judgments and views expressed by the authors are their own and do not reflect the opinion or policy of the Journal.

Conflict of Interest

The Journal expects authors to declare any commercial association that might pose a conflict of interest in connection with the submitted article.

By the nature of the articles that can eventually be published in the Journal, conflicting interests conditions may occur that can affect the impartiality in the editorial conditions or against the authors. Therefore, each author has to make an effort to identify them.

In this sense the authors should attach along with the article and the declaration of commitment, a communication to the Journal stating clearly and concisely if conflicts of interest exist, specifying each. This communication also has to specify the source of funding carried out for research, as well as the declaration of any commercial, financial or personal relationship that may affect the article or the publishing institution.

Article Recantation Policy

Regarding the possibility of recantation against the publications included in the Journal, which consists in the possibility to totally or partially override or cancel what was said or included previously in any copy of the Journal, Universidad de Caldas establishes the following policy.

The ***Revista Cultura y Drogas*** is protected strictly by the guidelines given by COPE concerning retraction causes for articles published in it. Facing this situation, legal causes for retraction for publications will be:

1. Failure to comply with requirements in the editorial process.
2. Verified false information and with which the editorial process was carried out.
3. Verification of editorial malpractice by the authors.
4. Failure to comply with the ethical principles that should be observed.
5. Deliberate Inclusion of incorrect or inaccurate information.

Article Retraction Policy

Retraction, as the action of withdrawing, canceling or refuting something, expresses the authority vested in the author of a work or article to express their willingness to ignore or desist of what has been said or recorded previously and it manifests practically and in the possibility for the author to let it be known by the readers using the same means by which the article or work the author is weaving was published. Retraction is a personal fact derived from the autonomy of the author and his thought processes and reflection.

Recantation and retraction procedure

For recantation and retraction under which it is intended to override or cancel totally or partially what was said or included previously in any copy of the Journal, as well as to retract or give up to a work, article or review recorded, the author or third party with proven legal interests seeking to make use of this policy should send a written communication to the Journal Editor in which, using his authorship or sending evidence of their legal interest for the request, as appropriate, will present the arguments and provide the evidence necessary to request the withdrawal specifying

the scope thereof. For cases of retraction, the author will deliver the retraction note that must be included to be submitted for consideration by the Editor and the Editorial Committee.

After this, and after verification of the documents submitted, or after checking the author's authorship for the case of retraction, within no more than 10 working days the Editor shall expose the case to the Editorial Committee who consider and decide by vote, under a simple majority (half plus one), on the request. If accepted, it will be processed within no more than 30 working days.

There will not be any appeal against the decision. However, the applicant or another person with a legitimate interest in the subject, may reapply for recantation or retraction, as appropriate, and provide or improve the evidence presented earlier. Any member of the Editorial Committee may request and process the procedure for retraction. In the case of recantation, only the authors or rights holders may make the request.

Once it is decided on the merits of recantation or retraction, as appropriate, this will be done in the following issue of the Journal to be published, provided it is still possible editorially. Otherwise, it will be included in the following edition. For cases of retraction, the note provided by the author will be included.

Procedure for duplication

For duplication of texts, which is the ability to copy or reproduce in textual form one or more times a content or literary work in a new medium (digital or any other format), the Journal bases on the following general procedure: all editorial material, with respect to which duplication has been requested or set, shall be headed by a legend that clearly identifies duplicate quality and that sets a difference from the original.

To carry out this type of reproduction, the applicant must fill out the internal application form for duplication and send it by mail to the Journal (see format). The format should be completed by the responsible for the procedure, even if it is the Journal that determines its need.

Procedure for incorporating errata sheet

Errata sheet, for publications of the Journal, must be understood as the usual method of editing and subsequent to all articles, by which all errors detected in a copy of the Journal are corrected. For this procedure it should be taken into account that if only part of the article contains an error, it can be subsequently rectified by means of an editorial or an errata sheet.

In the event that an author or any third party, including the staff of the Journal, finds a serious error in the publication, they must communicate it in writing in a precise way to the Editorial Committee to amend it through the “errata sheet”.

To carry out this type of corrections to the editorial material, once the occurrence of the event and how to resolve it has been determined, the errata sheet will be included in one of the initial pages of the next issue of the Journal provided it is still possible editorially. Otherwise, it will be included in the following edition.

Procedure against the originality and plagiarism

For purposes of this policy, the originality must be considered from two perspectives: first, as the certainty that the work comes from who claims to be its author; and second, that it is new and different from other works created previously. The concept of plagiarism also refers to the fact that the work or article distinguishes from copies, counterfeits or unauthorized branches, or the unauthorized or non-suitable use of fragments of another work.

Authors are responsible to ensure the originality of the articles provided to the Journal, as well as the accuracy of the data and results included in them, stating clearly and concisely so that the contents are original and have not been copied, fabricated, distorted or manipulated.

Plagiarism or unauthorized use of other people’s or third-party’s contents, in all its forms, is totally rejected by the Journal. Similarly, multiple or redundant publications are considered serious offense to ethics.

The authors will refrain from sending to the Journal, texts that have been simultaneously submitted to another journal. It is possible to publish content to

expand other contents published or under consideration, provided the text on which it is based is properly cited.

As for the retraction events, in cases of plagiarism or unauthorized use of other people's or third-party's contents duly verified, the complainant must send a written communication to the Editor in which he explains the arguments and provide the evidence necessary for his claim. After this, and after verification of the documents submitted, within a period not exceeding 10 working days, the Editor shall expose the case to the Editorial Committee who will decide on its real and effective occurrence. They will also inform the respective authorities, or person affected, as applicable.

Events of conflict of interest against evaluators

It corresponds to the internal and external evaluators of the Journal to declare any conflict of interest that arise in relation to works submitted for consideration.

The conflict of interest in relation to a work submitted for consideration of an evaluator or people who are part of the editorial team arises when there exists direct personal or professional relationship with the author, feud, or there is a relationship of any kind with the research that gave rise to the article, as well as if there is a deep moral or ethical conflict with the subject examined. Generally, members of the editorial team and external evaluators have to refrain from reviewing works when any of these or similar situations occur.

The editorial team of the Journal will refrain from selecting evaluators whom they have knowledge they are or may be affected by any of the situations mentioned.

Evaluators' Privacy Statement

Always, without exception, who conducts an evaluation or review of a work submitted to the Journal should consider this as totally confidential until publication, reason why it will not be possible to disclose any aspect of its content or the evaluator's personal opinions throughout the course of the review process and until after the publication.

It is clear that, in any case, it is possible to make public or use the information put into consideration, or give details, arguments, or interpretations contained in the text

under review neither for the evaluator's own benefit nor for third parties' benefit. Only in special and duly justified cases, the evaluator can use the advice of experts in the field which has to be informed to the Journal.

Ethical aspects

Where appropriate, an explanation of the procedures followed in the investigation to ensure compliance with the principles and ethical standards of the Declaration of Helsinki of 1975 and subsequent revisions.

Open Access policy

This journal provides free access to its content through its website (<http://culturaydroga.ucaldas.edu.co/>) following the principle that making research available free of charge to the public supports a larger exchange of global knowledge.

Web content of the journal is distributed under a **Creative Commons Attribution License** 

This License allows others to distribute, mix, adjust and build from the authors' work, even for commercial purposes, whenever the authorship of the original creation is recognized.

Privacy statement

The ***Revista Cultura y Drogen*** authorizes article and texts photocopying for academic purposes or for internal purposes in the institutions with the appropriate citation of the source. The names and e-mail addresses introduced in the journal will be used exclusively for the purposes stated in it and will not be made available for any other purpose or to any other person.

DOI system

The Journal articles adhere to the DOI system whereby technical and social infrastructure for the registration and use of identifiers for use in digital networks is established.

EDITORIAL GUIDELINES

The Cultura y Droga Journal is a scientific publication that circulates annually in the national and international scope. It is assigned to the Law and Social Sciences Faculty, and it is edited and financed by Universidad de Caldas. The journal accepts articles in English, Portuguese and Spanish about original and unpublished research that contributes to the advance of knowledge and to the academic-scientific discussion. The purpose of the Cultura y Droga Journal is to constitute a permanent forum in which the theories and hypotheses of scientists on the relation between culture and drug are subjected to a critical examination. In addition, the Journal publishes results on multidisciplinary scientific work on the sources and applications of psychotropic substances in different societies and cultures both in the historical past and contemporary. The main purpose of the Journal is to promote and make visible the research of new developments in the scientific, technical, educational and cultural fields of the sources and uses of psychoactive substances in the cultural contexts through articles and scientific results of original investigative processes. Finally, the Journal serves as a scenario to disseminate investigative activities of the Master in Culture and Drugs for Latin America and the world. The Journal is published in printed and digital (PDF) format.

The authors wishing to submit articles for consideration by the Editorial Committee of the Journal should:

1. Send article to the email culturaydroga@ucaldas.edu.co The article must meet one of the categories proposed by the Journal for scientific articles. Moreover, in the subject line, the type of article must be indicated.
2. The Journal publishes original research articles, according to the following types:

Research articles: These include articles resulting from original research or documented processes about the relationship between culture and drugs. The structure of the article is as follows: introduction, theoretical and conceptual reference, materials and methods, results, discussion, conclusions and references.

Review articles: These articles present completed research in which the results of published or non-published research results on a field of science or technology are analyzed, systematized and integrated in order to account for the progress and development trends in the field being analyzed. The paper should indicate the period covered by the work and must be exhaustive against the stated objective, which must be precise and be included at the beginning of the article. Also, the number of works considered and databases and sources consulted must be reported.

This type of article is characterized by a careful literature review of at least 50 references. The authors should argue, support or controvert the information contained in the review. Besides, the authors will make a critical contribution on the strengths, weaknesses and potential of research for the topic proposed.

Reflection articles: These articles present finished research results from the author's analytical, interpretative or critical perspective about any of the Journal's objects of study. The articles should be comprehensive in terms of analysis and exposure of the arguments to support their conclusions. These articles include introduction, discussion, conclusions and references, besides being supported by original sources.

Cultura y Drogas Journal publishes other articles the Editorial Committee deems appropriate such as letters to the editor, interviews, reviews, as well as reproductions and translations of other work or articles previously published in other academic media or in scientific journals. For this purpose, the sources and origin of the original text must be clearly indicated, as well as the respective permits for publication.

3. The article must be in Word format. Similarly, it should include: article title, author or authors, and contact address (email and postal address). It is essential to indicate which author will be responsible to receive and send correspondence or otherwise it will be assumed that the first author will take care of this function. The text must be digitalized with 2.5 spacing, Arial font 12. The main data of the author or authors must be specified inside the article, which should include: highest education level, institutional affiliation, city, state or province, country and email (institutional), and ORCID (<http://orcid.org/>).

4. The article reference must be accompanied by the CV resume of each of the authors (see format on the Web) and the rights transfer letter signed by all authors (see format on the Web).
5. The article must have maximum of 7000 words, and must be preceded by a brief **analytical abstract** (objective, methodology, results and conclusions) of the work, in both, Spanish and English not exceeding 150 words. Immediately after this abstract, four to six keywords must be included to identify the main issues under discussion.
6. Books critiques and reviews must be presented with a maximum of 4000 words which must be preceded by the names and profession of the persons making the critique or review, as well as the complete bibliographic elements (name of the author, full book title, edition number, city of publication, publisher, and year of publication).
7. Deliver unpublished articles. If it is a translated article, it should be clearly indicated the sources and origin of the original text, as well as the respective permissions for the publication.
8. Send the graphics, maps and photographs in a minimum resolution of 266 dpi in jpg or gif format. Attached to the tables should be the annexes to the article, indicating the place where they will be placed within the text. All these resources should be listed consecutively in Arabic numerals and clearly indicate the corresponding source(s). Only horizontal lines must be used in the tables according to the APA sixth edition standards.
9. Cite less than 40 words bibliographic sources, within the text as follows: (author, year, page). Example: (Ronderos, 2014, p.30). Citations that have more than 40 words are written apart from the text, indented, without quotes and without italics. At the end of the citation the period is placed before the data -remember that in less than 40 words citations, the period is placed afterwards.
10. Footnotes numbered in consecutive order shall be used only for clarification, comments, discussions, submissions by the author and must go on their corresponding page in order to facilitate the reader to follow the reading of the text.

11. Bibliographical references will be based on the APA standards, sixth edition. Remember that all references must be done with French indentation as follows:

Book:

Last name, Author's name initials. (Year). *Title of the book*. Publication place: Publishing house.

Dolmatoff, R. (1990). *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del museo del oro*. Medellín, Colombia: Editorial Colina.

Book with an Editor:

Last Name, Author's name initials (Ed). (Year). Title. City,country: Publishing house.

Lorenzo, P. et al. (Ed.). (2009). *Drogodependencia: farmacología, patología, psicología, legislación*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Médica Panamericana.

Book Chapter:

Last name, Author's name initials. (Year). Chapter Title. Initials of the editor or Publisher name. Last name. (Ed) or (Comp), *Title of the book* (pp. xx-xx). Place of Publication: Publishing house.

Casas, M., Prat, G. y Roncero, C. (2004). Sistemas dopaminérgicos y trastorno por dependencia de sustancias psicoactivas. En E. Bacca y M. Roca (Ed.). *Dopamina y esquizofrenia* (pp. 121-139). Barcelona, España: Ediciones Mayo.

Journal Article:

Last name, Author's name initials. (Year). Article Title. *Name of Journal*, volume (number), pp-pp.

Becoña, E. (2007). Resiliencia y consumo de drogas: una revisión. *Adicciones*, 19 (1), 89-101.

Artículo with DOI:

Last name, Author's name initials. (Year). Article title. *Name of Journal*, volume (number), pp-pp. doi: xx.xxxxxxx.

Koob, G.F. and Le Moal, M. (1997). Drug abuse: Hedonic homeostatic dysregulation. *Science*, 278(5335), 52-58. doi: 10.1126/science.278.5335.52.

Newspaper Article:

Last name, Author's name initials (Year). Article title. *Name of Newspaper* pp-pp.

Melo, J.O. (3 de octubre de 2012). Poesía constitucional. *Ámbito Jurídico*, 8.

Graduate or Undergraduate Thesis:

Last name, Author's name initials (Year). *Title of Thesis* (Undergraduate, Master's or Doctoral Thesis). Name of Institution, place.

Ronderos, J. (2014). *Dinámicas interétnicas y re-significación de identidades, en el ritual de la etnomedicina indígena del yagé en Manizales-Colombia* (Tesis doctoral). Universidad de Sevilla, Sevilla, España.

Online:

Last name, Author's name initials (Year). *Title of Article*. Taken from (URL).

Uprimny, R. (2011). *La Constitución de la diversidad*. Recuperado de <http://www.viva.org.co/cajavirtual/svc0020/articulo02.pdf>.

For more information contact:

Manuel Ignacio Moreno Ospina
Cultura y Drogas Journal Editor

E-mail: manuel.moreno@ucaldas.edu.co, culturaydroga@ucaldas.edu.co.
Maestría en Culturas y Drogas, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Caldas Sede Palogrande Segundo Piso.
Carrera 23, número 58-65, Manizales. Teléfono: 8862720. Ext. 22108.

CULTURA Y DROGA

FORMATO DE SUSCRIPCIÓN

Nombre / Name

Cédula / Identification number

Dirección / Address

Ciudad / City

Departamento / State

Código Postal / Zip Code

País / Country

Teléfono / Phone Number

Profesión / Profession

Institución / Employer

Correo Electrónico / E-mail

Dirección de envío / Mailing Address

Suscriptores Nacionales por un año. (1) Ejemplar

Mayores informes:

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados
Universidad de Caldas. Calle 65 N° 26 - 10
A.A. 275 Manizales - Colombia
Tel: 8781500 ext. 11222
Fax: 8781500 ext. 11622
E-mail: revistaculturaydroga@ucaldas.edu.co
revistascientificas@ucaldas.edu.co

Último ejemplar recibido / Last issue mailed:

Año/Year Volumen/Volume Número/Number Fecha/Date



Ventas, suscripciones y canjes
Vicerrectoría de Investigaciones y
Postgrados
Universidad de Caldas
Sede Central
Calle 65 No. 26 - 10
A.A. 275
Teléfonos: (+5) 8781500
ext. 11222
e-mail:
revistascientificas@ucaldas.edu.co
Manizales - Colombia



Revistas



Revista

Boletín Científico

Museo de Historia Natural

Indexada en:

Publindex Categoría A2, Scopus, SciELO, EBSCOhost, Zoological Record, Index Copernicus, Gale Cengage Learning, Latindex



**Revista Colombiana
de las Artes Escénicas**

Indexada en:

EBSCOhost, Latindex



Revista

Veterinaria y Zootecnia

(On Line)

vetzootec.ucaldas.edu.co/

Indexada en:

EBSCOhost, CAB Abstracts, Gale Cengage Learning, Latindex



Revista

Hacia la Promoción

de la Salud

Indexada en:

Publindex Categoría C, Emerging Sources Citation Index, EBSCOhost, Gale Cengage Learning, Latindex



Revista

Jurídicas

Indexada en:

Publindex Categoría C, Scopus, EBSCOhost, Gale Cengage Learning, Latindex



Revista

Latinoamericana

Estudios

Cumulativos

Indexada en:

Publindex Categoría B, Redalyc, EBSCOhost, Gale Cengage Learning, Latindex



**Revista de Antropología
y Sociología: Virajes**

Indexada en:

EBSCOhost, Index Copernicus, Gale Cengage Learning, Latindex



Revista Latinoamericana

de Estudios de Familia

Indexada en:

EBSCOhost, Latindex



Esta revista se terminó de imprimir
en el mes de enero de 2018
en Matiz Taller Editorial
Manizales - Colombia