

## Η Τελετουργία της Ayahuasca: Ανθρωπολογική και Ψυχολογική Προσέγγιση μιας Ψυχοδραστικής Πρακτικής στο Puerto Maldonado του Περού

Μαρία Κουμαριανού 

### Περίληψη

Η τελετουργική χρήση ψυχοδραστικών ουσιών, εθνεογόνων (entheogens) και ως ψυχοδραστικώντρόπων, αποτελεί ένα διαχρονικό φαινόμενο που συναντάται σε ποικίλα πολιτισμικά και θρησκευτικά συμφραζόμενα. Η ayahuasca, ως μέρος αυτής της κατηγορίας, έχει μελετηθεί εκτενώς από διάφορες επιστήμες: την ανθρωπολογία, τη θρησκείολογία, τη φαινομενολογική ψυχολογία και τη νευροεπιστήμη.

Το παρόν άρθρο εξετάζει την τελετουργία της ayahuasca ως πεδίο συνάντησης της βιωματικής θρησκευτικότητας με τις βαθιές ψυχολογικές διαδικασίες του ανθρώπου. Μέσα από ανάλυση εθνογραφικού υλικού, αναδεικνύονται οι τρόποι με τους οποίους η ayahuasca δρα ως μέσο "ιερού μετασχηματισμού", δημιουργώντας εμπειρίες που συχνά περιγράφονται ως αποκαλυπτικές, καθαρτικές ή υπαρξιακά αναγεννητικές.

Επιπλέον το άρθρο διερευνά τις δυνατότητες και τους περιορισμούς μιας ολιγοήμερης αλλά στοχευμένης επιτόπιας έρευνας (focused ethnography). Η συγγραφέας προτίθεται να καταδείξει ότι, υπό συγκεκριμένες συνθήκες και με κατάλληλο αναστοχασμό, η σύντομη χρονικά παρουσία στο πεδίο μπορεί να παραγάγει ουσιαστική εθνογραφική γνώση, συμβάλλοντας στον επαναπροσδιορισμό της επιτόπιας έρευνας όχι ως χρονικά μετρήσιμης δοκιμασίας, αλλά ως σχέσης, μετατόπισης και ερμηνευτικής πράξης.

**Λέξεις κλειδιά:** Ayahuasca, Τελετουργία, Ψυχεδελικά, Ψυχολογική προσέγγιση, Αμαζόνιος, Ψυχοτροπικές ουσίες, Στοχευμένη Εθνογραφία, Μέθοδος go-along



## The Ayahuasca Ritual: An Anthropological and Psychological Approach to a Psychoactive Practice in Puerto Maldonado, Peru

Maria Koumarianou 

### Abstract

The ritual use of psychoactive substances, also known as entheogens, constitutes a diachronic phenomenon encountered across diverse cultural and religious contexts. Ayahuasca, as part of this category, has been extensively studied by various disciplines, including anthropology, the study of religion, phenomenological psychology, and neuroscience. This article examines the ayahuasca ritual as an encounter between experiential religiosity and deep psychological processes. Through analysing ethnographic material, it reveals how ayahuasca can facilitate “sacred transformation”, generating experiences that are often described as revelatory, cathartic or existentially regenerative. Furthermore, the article explores the potential and limitations of a focused, short-term fieldwork approach (focused ethnography). The author aims to demonstrate that under specific conditions and with appropriate reflexivity, a limited time spent in the field can generate significant ethnographic knowledge. This challenges the perception of fieldwork as a measurable time-based task and instead considers it as a relational, transformative and interpretive practice.

**Keywords:** Ayahuasca, Ritual, Psychedelics, Psychological approach, Amazon, Psychoactive substances, Focused ethnography, Go-along method.

## Πρόλογος

Στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, των μεταποικιακών κριτικών, της αυξημένης κινητικότητας ανθρώπων και γνώσεων και της ανάπτυξης νέων τεχνολογιών επικοινωνίας, το «πεδίο» δεν μπορεί πλέον να νοηθεί ως ένας απομονωμένος, εξωτικός χώρος που απαιτεί μακροχρόνια εγκατάσταση για να καταστεί εθνογραφικά προσβάσιμος (Appadurai, 1988· Gupta & Ferguson, 1997). Αντίθετα, όλο και περισσότερες εθνογραφικές έρευνες συγκροτούνται μέσα από σύντομες, επαναλαμβανόμενες ή μη πολυτοπικές επισκέψεις, μέσα από σχέσεις, δίκτυα και διαδρομές, άλλοτε κοντά και συχνότατα μακριά από το «σπίτι» του ερευνητή (Marcus, 1995). Οι περιπτώσεις αυτές αναδεικνύουν ότι το εθνογραφικό «βάθος» δεν ταυτίζεται αναγκαστικά με τη χρονική διάρκεια της παραμονής, αλλά με την ποιότητα, την ένταση και τη σχεσιακή διάσταση των ερευνητικών συναντήσεων.

Παράλληλα, η σύγχρονη ανθρωπολογία έχει επανεξετάσει κριτικά τη σχέση της επιτόπιας έρευνας με το ταξίδι και την ταξιδιωτική γραφή. Στοιχεία που άλλοτε θεωρούνταν εξωεπιστημονικά – η αφήγηση, η διαδρομή προς το πεδίο, η υποκειμενική θέση του ερευνητή– επανεμφανίζονται ως αναπόσπαστα συστατικά της εθνογραφικής γνώσης (Clifford, 1992· Rosaldo, 1989). Το πεδίο προσεγγίζεται ως «χώρος επαφής» και όχι ως ένας τόπος μακρινός και ριζικά διαφορετικός που τονίζει την απόσταση αντί για την αλληλεξάρτηση (Pratt, 1992).

Σε αυτό το θεωρητικό και μεθοδολογικό πλαίσιο, η ολιγοήμερη επιτόπια έρευνα παύει να αντιμετωπίζεται ως ελλιπής ή «κατώτερη» εκδοχή της κλασικής, μεγάλης διάρκειας επιτόπιας εργασίας. Αντίθετα, μπορεί να ιδωθεί ως μία από τις σύγχρονες μορφές εθνογραφικής πρακτικής, κατάλληλη για τη μελέτη ρευστών ή μεμονωμένων φαινομένων. Όπως υποστηρίζει και η Kirin Narayan, οι αυστηρές αντιθέσεις μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού, σπιτιού και πεδίου, ιθαγενούς και μη ιθαγενούς ερευνητή δεν ανταποκρίνονται πλέον στις σύνθετες τοποθετήσεις των σύγχρονων ανθρωπολόγων (Narayan, 1993).

## Η στοχευμένη εθνογραφία στο πλαίσιο της σύγχρονης εθνογραφικής έρευνας

Η παρούσα εργασία εδράζεται θεωρητικά και μεθοδολογικά σε δυο σχετικά πρόσφατες μεθοδολογικές προσεγγίσεις της ανθρωπολογικής έρευνας, στην προσέγγιση της *στοχευμένης εθνογραφίας* (focused ethnography) και στη μέθοδο *go-along*, όπως περιγράφεται από την Kusenbach (2003). Πρόκειται για μορφές εθνογραφικής έρευνας που έχουν αναπτυχθεί ως απάντηση στις συνθήκες των σύγχρονων, κοινωνικά και λειτουργικά διαφοροποιημένων κοινωνιών. Η *στοχευμένη εθνογραφία* και η μέθοδος *go-along* δεν προτείνονται ως εναλλακτικές ή ανταγωνιστικές της συμβατικής εθνογραφίας, αλλά ως συμπληρωματικά ερευνητικά εργαλεία, ιδιαίτερα κατάλληλα για την ανάλυση εξειδικευμένων πρακτικών, γεγονότων και αλληλεπιδράσεων σε σύνθετα κοινωνικά και πολιτισμικά πλαίσια (Clifford, 1996).

Η επιτόπια έρευνα αποτέλεσε ιστορικά τον θεμέλιο λίθο της κοινωνικοπολιτισμικής ανθρωπολογίας και συνδέθηκε κατεξοχήν με το πρότυπο της μεγάλης διάρκειας παραμονής σε έναν

σαφώς οριοθετημένο τόπο, συνήθως μακριά από το «σπίτι» του ερευνητή. Από τον Malinowski και μετά, η εντατική κατοίκηση, η καθημερινή συνύπαρξη και η μακροχρόνια συμμετοχική παρατήρηση συγκρότησαν όχι μόνο μια ερευνητική μέθοδο, αλλά και ένα επαγγελματικό ιδεώδες, που συχνά αποτέλεσε την τελετουργία μύησης στη συγκεκριμένη επιστήμη (Malinowski, 1961· Clifford, 1990· Lofland, 1971). Ωστόσο, η κοινωνική πραγματικότητα της ύστερης νεωτερικότητας η οποία χαρακτηρίζεται από εξειδίκευση πρακτικών και επιτάχυνση κοινωνικών ρυθμών καθιστά συχνά αυτό το πρότυπο μεθοδολογικά ανεπαρκές ή πρακτικά ανεφάρμοστο. Σε αυτό το πλαίσιο, η στοχευμένη εθνογραφία (focused ethnography) και η μέθοδος go-along αναδεικνύονται ως μεθοδολογικά θεμελιωμένες απαντήσεις στις ανάγκες της σύγχρονης έρευνας.

#### Από τη συμβατική στη στοχευμένη εθνογραφία: Χρόνος, ένταση και εστίαση

Η βασική διαφοροποίηση μεταξύ συμβατικής και στοχευμένης εθνογραφίας αφορά τη διάσταση του χρόνου και της έντασης. Η κλασική εθνογραφία είναι *χρονικά εκτεταμένη* και *βιωματικά εντατική*: προϋποθέτει μακρόχρονη, συνεχή παρουσία στο πεδίο, κατά την οποία ο ερευνητής εμπλέκεται βαθιά στην καθημερινότητα των υποκειμένων και αποκτά πολυαισθητηριακή εμπειρία του κοινωνικού κόσμου που μελετά.

Αντίθετα, η στοχευμένη εθνογραφία είναι *χρονικά περιορισμένη* αλλά *αναλυτικά εντατική*. Η σύντομη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας δεν συνεπάγεται επιφανειακότητα, καθώς αντισταθμίζεται από την παραγωγή μεγάλου όγκου δεδομένων σε μικρό χρονικό διάστημα και από ιδιαίτερα απαιτητικές διαδικασίες ανάλυσης (Glaser & Strauss, 1967). Η ένταση της εμπειρίας αντικαθίσταται από την ένταση της ανάλυσης.

Η εστίαση αποτελεί δομικό χαρακτηριστικό της προσέγγισης. Αντί για τη μελέτη ολόκληρων κοινωνικών ομάδων, οργανισμών ή πολιτισμών, η focused ethnography επικεντρώνεται σε συγκεκριμένες δραστηριότητες, αλληλεπιδράσεις, καταστάσεις και γεγονότα: συναντήσεις, τελετουργίες, εργασιακές πρακτικές, επικοινωνιακές ακολουθίες (Erickson, 1988· Kendon, 1990). Η εστίαση αυτή προϋποθέτει εις βάθος γνώση του ευρύτερου πεδίου, εντός του οποίου εντάσσεται το επιμέρους ερευνητικό αντικείμενο, αλλά και συστηματική χρήση οπτικοακουστικών τεχνολογιών καταγραφής (Albrecht, 1985· Corsaro, 1981).

Η καταγραφή μεταβάλλει τον χαρακτήρα των δεδομένων, καθώς επιτρέπει την επαναληπτική ανάλυση, τη λεπτομερή εξέταση λεκτικών, παραγλωσσικών και μη λεκτικών στοιχείων, καθώς και τη διυποκειμενική πρόσβαση στο ίδιο εμπειρικό υλικό (Cicourel, 1992· Goodwin, 2000). Η ανάλυση δεν βασίζεται αποκλειστικά στις υποκειμενικές σημειώσεις του ερευνητή, αλλά σε δεδομένα που μπορούν να εξεταστούν από πολλούς αναλυτές.

#### Η Μέθοδος Go- Along

Η μέθοδος go-along, όπως περιγράφεται από την Kusenbach (2003), είναι μια εθνογραφική προσέγγιση στην ανθρωπολογία και τις κοινωνικές επιστήμες που επιτρέπει στον ερευνητή να κατανοήσει εμπειρικά

τις πρακτικές, τις αντιλήψεις και τις εμπειρίες των ανθρώπων όπως αυτοί κινούνται μέσα στο περιβάλλον που επιλέγουν. Αντί να περιορίζεται σε παραδοσιακές συνεντεύξεις ή παρατήρηση από απόσταση, ο ερευνητής συνοδεύει τα άτομα στην καθημερινή τους ζωή, περπατά, ταξιδεύει ή συμμετέχει στα διάφορα δρώμενα μαζί με αυτούς. Καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας, διεξάγονται συζητήσεις που αποκαλύπτουν τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τον χώρο και τις εμπειρίες τους.

Κεντρικό χαρακτηριστικό της μεθόδου είναι ο συνδυασμός παρατήρησης, συμμετοχής και διαλόγου, που επιτρέπει στον ερευνητή να αποκτήσει διυποκειμενική πρόσβαση στις εμπειρίες και τα νοήματα των υποκειμένων. Δηλαδή, η γνώση προκύπτει μέσα από τη σχέση και την αλληλεπίδραση μεταξύ ερευνητή και συμμετεχόντων, και όχι από αποστασιοποιημένη παρατήρηση. Η μέθοδος αυτή αποκαλύπτει συχνά πρακτικές και συναισθήματα που δεν θα ήταν ορατά μέσα από κλασικές συνεντεύξεις ή ερωτηματολόγια και επιτρέπει την κατανόηση της εμπειρίας σε πραγματικό χρόνο και χώρο, αλλά και τον τρόπο που οι ίδιοι νοηματοδοτούν τον χώρο και την καθημερινότητά τους.

Η Kusenbach (2003) εισάγει τη μέθοδο ως ένα εργαλείο που ενισχύει την κατανόηση του κοινωνικού κόσμου μέσα από τη σχεσιακή, εμπειρική και βιωματική παρατήρηση, προσφέροντας στον ερευνητή έναν τρόπο να εισέλθει στο πεδίο με τρόπο συμμετοχικό και συνάμα αναλυτικά αξιόπιστο.

Και στις δυο μεθόδους παρατήρησης, ο ερευνητής υιοθετεί συχνότερα τον ρόλο του *field observer* παρά του πλήρους συμμετέχοντα (Goodwin, 2000). Ωστόσο, η τεχνική υποστήριξη της καταγραφής απελευθερώνει γνωστικούς και χρονικούς πόρους, επιτρέποντας στον ερευνητή να επικεντρωθεί σε στοχευμένες δράσεις, συνεντεύξεις, ερμηνευτικό αναστοχασμό και απόκτηση κρίσιμης εντοπίας γνώσης. Οι δυο μέθοδοι λοιπόν δεν συνεπάγονται αποστασιοποίηση από την εθνογραφική λογική, αλλά αναδιαμορφώνουν τις μορφές συμμετοχής και εμπλοκής στο πεδίο.

Σε θεωρητικό επίπεδο, η *focused ethnography* και η μέθοδος *go-along* διαφοροποιούνται από την ανθρωπολογική εθνογραφία ως προς τη σχέση με το «Άλλο». Ενώ η ανθρωπολογική εθνογραφία ιστορικά αντιμετωπίζει το πολιτισμικά ξένο ως ριζικά *άλλο* (*strangeness*), στην προκείμενη περίπτωση θεωρείται ότι η έρευνα διεξάγεται εντός της ίδιας κοινωνίας και βασίζεται σε συνθήκες *ετερότητας* (*alterity*) (Schütz, 1962· Knoblauch & Schnettler, 2004).

Για τον λόγο αυτό και οι δυο αυτές μέθοδοι δεν μπορούν να εφαρμοστούν σε πλαίσια πολιτισμικής άγνοιας. Ο ερευνητής μοιράζεται κοινά αποθέματα γνώσης με τα υποκείμενα της έρευνας. Αυτό το πλεόνασμα γνώσης λειτουργεί ταυτόχρονα ως ερευνητικός πόρος και ως μεθοδολογικό πρόβλημα. Για τον λόγο αυτό, απαιτείται συστηματικός αναστοχαστικός έλεγχος της προϋπάρχουσας γνώσης (Amann & Hirschauer, 1997).

Στο πλαίσιο των παραπάνω θεωρητικών και μεθοδολογικών παραδοχών εντάσσεται η παρούσα έρευνα. Σκοπός της ολιγοήμερης *στοχευμένης εθνογραφίας* ήταν η μελέτη της τελετής ayahuasca (προφέρεται *αγιαουάσκα*) στην επαρχία Madre de Dios του Περού με την καθοδήγηση σαμάνου<sup>1</sup>.

Η έρευνα επικεντρώθηκε στην ψυχολογική προσέγγιση της εμπειρίας των συμμετεχόντων. Το ερευνητικό ενδιαφέρον εστιάστηκε σε συγκεκριμένες τελετουργικές πρακτικές, αλληλεπιδράσεις, λεκτικές και μη λεκτικές μορφές επικοινωνίας, καθώς και στις υποκειμενικές αφηγήσεις της εμπειρίας πριν, κατά τη διάρκεια και μετά την τελετή.

Η τελετή ayahuasca συνιστά ένα χρονικά περιορισμένο αλλά νοηματικά πυκνό γεγονός, που καθιστά τη στοχευμένη εθνογραφία ιδιαίτερα κατάλληλη μεθοδολογική επιλογή. Παράλληλα, η προσέγγιση με τη μέθοδο *go-along* επέτρεψε τη συστηματική παρακολούθηση των συμμετεχόντων καθ' όλη τη διάρκεια της τελετουργικής διαδικασίας, δίνοντας έμφαση στη διαδοχή των εμπειριών, στις μεταβαλλόμενες αντιλήψεις του χώρου και του σώματος, καθώς και στον τρόπο με τον οποίο οι συμμετέχοντες νοηματοδότησαν τις επιτελεστικές και βιωματικές πτυχές της τελετουργίας. Χωρίς να επιδιώκεται η ολιστική ανασύνθεση του συνολικού πολιτισμικού συστήματος, οι δυο αυτές μέθοδοι κατέστησαν δυνατή την κατανόηση της τελετής ως διαδικασίας σε εξέλιξη, όπου η εμπειρία συγκροτείται δυναμικά μέσα από τη συνύπαρξη, τη μετακίνηση και τη σταδιακή εμπύθιση στο τελετουργικό πλαίσιο.

## Μεθοδολογία

Η παρούσα έρευνα υιοθέτησε έναν ποιοτικό, ερμηνευτικό ερευνητικό σχεδιασμό, βασισμένο στη μεθοδολογική προσέγγιση της *focused ethnography* και της μεθόδου *go-along*. Ο σχεδιασμός αυτός επιλέχθηκε ως ο καταλληλότερος για τη μελέτη ενός χρονικά περιορισμένου αλλά εντατικού και νοηματικά πυκνού τελετουργικού γεγονότος, όπως η τελετή ayahuasca, η οποία εκτυλίσσεται εντός ενός σαφώς οριοθετημένου χωροχρονικού πλαισίου και δομείται από επαναλαμβανόμενες και οργανωμένες πρακτικές.

Η έρευνα διεξήχθη στο Puerto Maldonado στην επαρχία Madre de Dios του Περού και επικεντρώθηκε σε τελετές ayahuasca που πραγματοποιήθηκαν υπό την καθοδήγηση τοπικού σαμάνου.

---

<sup>1</sup> Οι λέξεις «σαμανισμός» και «σαμάνος» έχουν τις ρίζες τους στο λεξιλόγιο των Τούνγκους της Σιβηρίας. Δεν προέρχονται δηλαδή από το νοτιοαμερικανικό πλαίσιο. Ο σαμανισμός αποτελεί μια πανάρχαια, πνευματική πρακτική, όπου ο «σαμάνος» δρα ως θεραπευτής, μάγος ή μεσάζοντας μεταξύ του φυσικού κόσμου και του υπερφυσικού κόσμου των πνευμάτων. Είναι εκείνος που μιλά τη γλώσσα των ζώων και παίρνει τη μορφή τους, ο φύλακας των θρησκευτικών παραδόσεων, της προφορικής επικής φιλολογίας και των αρχαίων μύθων. Είναι, τέλος, ο ειδικός εκείνης της έκστασης, κατά την οποία η ψυχή θεωρείται ότι εγκαταλείπει το σώμα και επιχειρεί αναβάσεις στα ουράνια ή καθόδους στην κόλαση (Luna, 1986, 14). Στο νοτιοαμερικανικό πολιτισμικό πλαίσιο και στα συναφή θεραπευτικά συστήματα απαντάται πλήθος όρων που σήμερα συχνά εντάσσονται κάτω από τον γενικό χαρακτηρισμό «σαμανισμός». Ενδεικτικά παραδείγματα αποτελούν ο *ayahuasquero*, δηλαδή ο θεραπευτής που εργάζεται κυρίως με την ayahuasca, ο *curandero*, ένας παραδοσιακός θεραπευτής που μπορεί να χρησιμοποιεί την ayahuasca και άλλα ενθεογόνα φυτά αλλά και πρόσθετες θεραπευτικές πρακτικές, καθώς και ο *vegetalista*, ο οποίος αντλεί τη γνώση και τη θεραπευτική του ικανότητα απευθείας από τα ίδια τα φυτά.

Το ερευνητικό ενδιαφέρον δεν αφορούσε τη συνολική πολιτισμική ανασύνθεση των αυτόχθονων κοσμολογιών, αλλά την εις βάθος ανάλυση συγκεκριμένων τελετουργικών πρακτικών, μορφών επικοινωνίας και βιωματικών εμπειριών που συγκροτούν την τελετή ως κοινωνικό και ψυχολογικό γεγονός.

Σύμφωνα με τη λογική της *focused ethnography*, ο σχεδιασμός της έρευνας βασίστηκε σε σαφή ερευνητική εστίαση, προκαθορισμένα ερευνητικά ερωτήματα και εντατική συλλογή δεδομένων σε σύντομο χρονικό διάστημα. Η ερευνητική παρουσία στο πεδίο ήταν ολιγόμηρη, αλλά υποστηρίχθηκε από προετοιμασία πριν την είσοδο στο πεδίο και από εκτενή μεταγενέστερη ανάλυση των δεδομένων.

Η επιλογή της επαρχίας Madre de Dios έγινε λόγω της μακρόχρονης παράδοσης τελετουργικής χρήσης της ayahuasca στην περιοχή, καθώς και λόγω της ύπαρξης σαμανικών πρακτικών που διατηρούνται σε σχετικά συνεκτικό πολιτισμικό πλαίσιο. Η πρόσβαση στο πεδίο επιτεύχθηκε μέσω διαμεσολάβησης τοπικών επαφών και βασίστηκε σε σχέσεις εμπιστοσύνης τόσο με τους συμμετέχοντες όσο και με τον σαμάνο.

Οι συνθήκες της επιτόπιας έρευνας διαμορφώθηκαν μέσα από τη συστηματική παρακολούθηση μιας μικρής ομάδας τριών γυναικών που ασχολούνταν με εναλλακτικές θεραπευτικές πρακτικές και εμπειρικές διαδικασίες. Η συμμετοχή μου στο πεδίο είχε έναν ιδιαίτερο διαμεσολαβητικό χαρακτήρα, καθώς ήμουν το μόνο μέλος της ομάδας με γνώση της ισπανικής γλώσσας, γεγονός που επηρέασε τόσο τη δυναμική της ομάδας όσο και τη θέση μου ως ερευνήτριας. Παράλληλα, το αυξημένο ενδιαφέρον μου για τις τελετές ayahuasca συνδεόταν άμεσα με τα ερευνητικά μου ενδιαφέροντα και το ακαδημαϊκό μου υπόβαθρο, στοιχείο που καθόρισε τον τρόπο πρόσβασης στο πεδίο, την επιλογή των δραστηριοτήτων που παρακολούθησα και τον βαθμό εμπλοκής μου στις επιμέρους πρακτικές.

Η είσοδος στο πεδίο δεν αντιμετωπίστηκε ως μια ουδέτερη ή τεχνική διαδικασία. Ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε στην κατανόηση των τοπικών κανόνων και των προσδοκιών που αφορούσαν τον ρόλο μου ως ερευνήτριας εντός της τελετής. Από την αρχή παρουσιάστηκα ρητά ως ερευνήτρια και όχι ως θεραπεύτρια, μαθητευόμενη ή συμμετέχουσα, αποφεύγοντας τη σύγχυση ρόλων.

Σκοπός μου ήταν η καταγραφή της εμπειρίας και η συλλογή στοιχείων από τις εμπειρίες των συμμετεχόντων. Η συλλογή δεδομένων βασίστηκε στη συνδυαστική χρήση πολλαπλών μεθόδων, πηγών και οπτικών, σύμφωνα με τη μεθοδολογία της τριγωνοποίησης. Πιο συγκεκριμένα, τα συμπεράσματα που θα παρουσιαστούν βασίζονται:

A) Στην εθνογραφική παρατήρηση της τελετουργικής πρακτικής. Η παρατήρηση επικεντρώθηκε στη χωρική οργάνωση της τελετής, στις αλληλεπιδράσεις μεταξύ σαμάνου και συμμετεχόντων, στη χρήση αντικειμένων, ήχων και σωμάτων, καθώς και στις μεταβολές της συλλογικής ατμόσφαιρας.

B) Στις ημι-δομημένες συνεντεύξεις με επιλεγμένους συμμετέχοντες, πριν και μετά την τελετή. Οι συνεντεύξεις εστίασαν στις προσδοκίες, τις ερμηνείες της εμπειρίας και τις ψυχολογικές επιδράσεις της ayahuasca.

Γ) Στις καταγραφές και σημειώσεις πεδίου. Η χρήση οπτικοακουστικών μέσων ήταν περιορισμένη και επιλεκτική, λόγω της ιερότητας και της ευαισθησίας της τελετής. Όπου επιτράπηκε, πραγματοποιήθηκαν ηχητικές καταγραφές εκτός του πυρήνα της τελετουργικής εμπειρίας. Οι σημειώσεις πεδίου αποτέλεσαν βασικό εργαλείο αναστοχαστικής καταγραφής, συμπληρώνοντας τα καταγεγραμμένα δεδομένα.

Δ) Στην ανάλυση των δεδομένων που πραγματοποιήθηκε σε πολλαπλά στάδια. Αρχικά, τα δεδομένα οργανώθηκαν και κωδικοποιήθηκαν θεματικά, με βάση επαναλαμβανόμενα μοτίβα πρακτικών, αφηγήσεων και βιοματικών περιγραφών. Στη συνέχεια, εφαρμόστηκε ερμηνευτική ανάλυση, εστιάζοντας στη σημασιοδότηση της εμπειρίας από την οπτική των συμμετεχόντων (*emic perspective*). Ιδιαίτερη προσοχή δόθηκε στη διάκριση μεταξύ περιγραφής της εμπειρίας και ερμηνείας των αποτελεσμάτων της από τους ίδιους τους συμμετέχοντες.

Ε) Η συναίνεση των συμμετεχόντων αποτέλεσε κεντρική ηθική αρχή της έρευνας. Όλοι ενημερώθηκαν αναλυτικά για τον ερευνητικό χαρακτήρα της παρουσίας μου, τους στόχους της μελέτης, τη φύση των δεδομένων που θα συλλεχθούν και το δικαίωμά τους να αποσυρθούν οποιαδήποτε στιγμή χωρίς συνέπειες. Καθώς η χρήση ayahuasca συνεπάγεται έντονες αλλοιώσεις της συνείδησης και πιθανή ψυχολογική ευαλωτότητα, απέφυγα οποιαδήποτε παρέμβαση κατά τη διάρκεια της τελετής και δεν επιδίωξα συλλογή δεδομένων σε στιγμές έντονης ψυχικής φόρτισης, σύμφωνα με την αρχή της μη-βλάβης (*do no harm*).

ΣΤ) Τέλος, η παρούσα έρευνα υιοθετεί ρητά μια αναστοχαστική στάση απέναντι στη θέση του ερευνητή στο πεδίο. Η εμπλοκή σε τελετουργικές πρακτικές που επηρεάζουν τη συνείδηση καθιστά αναγκαία τη συστηματική καταγραφή και ανάλυση της ερευνητικής εμπειρίας, χωρίς, ωστόσο, να μετατρέπεται η έρευνα σε αυτο-εθνογραφική αφήγηση. Η αναστοχαστικότητα λειτούργησε ως εργαλείο ελέγχου των ερμηνειών και όχι ως υποκατάστατο της αναλυτικής απόστασης.

### **Ayahuasca: ορισμός, χρήση, ιδιότητες και παρασκευή**

Η χρήση ψυχοδραστικών αφεψημάτων για την πρόκληση οραμάτων αποτελεί κεντρική πρακτική σε πολλά παραδοσιακά θεραπευτικά συστήματα<sup>2</sup>. Τα αφεψήματα αυτά εντάσσονται σε τελετουργικά πλαίσια που αποσκοπούν στη διάγνωση ασθενειών, την απόκτηση καθοδήγησης, την επαφή με πνευματικές οντότητες και τη διεύρυνση της αντίληψης του κόσμου (Eliade, 1964· Harner, 1973).

---

<sup>2</sup> Η τελετουργική χρήση ψυχοτρόπων φυτών απαντάται σε πολυάριθμα πολιτισμικά συμφραζόμενα ανά τον κόσμο και συνδέεται με πρακτικές θεραπείας, μύησης, μαντείας και κοσμολογικής επικοινωνίας. Από τον πεγιάτ στη Βόρεια Αμερική και τα ψυχεδελικά μανιτάρια της Μεσοαμερικής, έως την iboga της Κεντρικής Αφρικής και την kava των κοινοτήτων του Ειρηνικού, τα φυτά αυτά εντάσσονται σε αυστηρά οριοθετημένα τελετουργικά πλαίσια που ρυθμίζουν τη χρήση, την ερμηνεία και την κοινωνική τους σημασία. Αντίστοιχα, η τελετουργική χρήση του cannabis σε ορισμένα ινδουιστικά ασκητικά συμφραζόμενα και της *Salvia divinorum* από τους Μαζατέκους του Μεξικού αναδεικνύει την αντίληψη των ψυχοτρόπων φυτών ως δρόνων υποκειμένων και όχι ως απλών χημικών ουσιών. Κοινός παρονομαστής των πρακτικών αυτών είναι η κατανόηση των φυτών ως φορέων γνώσης και σχέσης, ικανών να μεσολαβούν ανάμεσα στον ανθρώπινο και τον μη ανθρώπινο κόσμο, γεγονός που υπογραμμίζει τη σημασία του τελετουργικού πλαισίου για την παραγωγή νοήματος και εμπειρίας.

Παρότι έργα όπως εκείνα του Castaneda (1968–1974) έχουν δεχθεί έντονη κριτική ως προς την ανθρωπολογική τους ακρίβεια, συνέβαλαν καθοριστικά στη διάδοση της ιδέας ότι τα ψυχοδραστικά φυτά λειτουργούν ως μέσα μετατόπισης της συνείδησης και πρόσβασης σε εναλλακτικές μορφές γνώσης, μια αντίληψη που επιβεβαιώνεται, με διαφορετικούς όρους, και από την εθνοβοτανική έρευνα (Schultes & Hofmann, 1979)<sup>3</sup>.

Η ayahuasca είναι ένα παραδοσιακό ψυχοδραστικό αφέψημα που χρησιμοποιείται εδώ και αιώνες σε ολόκληρη την περιοχή του Αμαζονίου, σε ποικίλα τελετουργικά πλαίσια και διαφορετικές παραδόσεις από ιθαγενείς λαούς του Αμαζονίου, κυρίως στο Περού, τον Ισημερινό, τη Βραζιλία, την Κολομβία και τη Βολιβία. Προκαλεί αλλοιωμένες καταστάσεις συνείδησης, οράματα, συναισθηματικές εκρήξεις και –κατά πολλούς– πνευματικές εμπειρίες. Χρησιμοποιείται δε σε τελετές που στοχεύουν:

- στη θεραπεία σωματικών ή ψυχικών ασθενειών,
- στη σύνδεση με πνευματικά πεδία ή προγόνους,
- στην επίτευξη ενόρασης, κάθαρσης ή πνευματικής καθοδήγησης

Η λέξη «ayahuasca» είναι σύνθετη και προέρχεται από τη γλώσσα Κέτσουα, όπου «Aya» = ψυχή ή νεκρός ενώ «Waska» = κλήμα, αμπέλι. Ο όρος σημαίνει «Το κλήμα των ψυχών» ή «Το αμπέλι των νεκρών», υποδηλώνοντας τον μεταφυσικό χαρακτήρα του αφεψήματος και της όλης διαδικασίας (Beyer, 2010). Όπως σημειώνει ο Beyer, «ο όρος ayahuasca αναφέρεται τόσο στην άμπελο όσο και στο παραισθησιογόνο ρόφημα που παρασκευάζεται από αυτή, σχεδόν πάντα με ένα ή περισσότερα επιπρόσθετα συστατικά. (Beyer, 2010, σ. 207).

Η χρήση της ayahuasca είναι πιθανώς τόσο παλαιά όσο και ο ίδιος ο πολιτισμός της Νότιας Αμερικής, ενώ οι μυθολογίες πολλών φυλών που τη χρησιμοποιούν, συχνά συνδέουν έντονα την προέλευση του πολιτισμού τους με τη χρήση της. Όπως γράφει ο Christian Ratsch: «Για τους ιθαγενείς της Νότιας Αμερικής, η ανακάλυψη της ayahuasca είναι συνώνυμη με την εμφάνιση του ανθρώπινου πολιτισμού. Η ayahuasca είναι η αρχή του πολιτισμού στα μάτια τους» (Ratsch et al., 2016, σ. 19–20). Τα αρχαιότερα αρχαιολογικά ευρήματα που σχετίζονται με τη χρήση της ayahuasca είναι πήλινα αγγεία που χρησιμοποιούνταν για την παρασκευή του ροφήματος, μερικά εκ των οποίων χρονολογούνται πριν από 3.500 χρόνια, αν και η χρήση της ενδέχεται να φτάνει πολύ πιο πίσω στην προϊστορία. Ορισμένες παραδοσιακές χρήσεις της (π.χ. για πολεμικούς ή κυνηγετικούς σκοπούς) έχουν σχεδόν εξαφανιστεί σήμερα λόγω της απώλειας μεγάλου μέρους της ιθαγενούς κουλτούρας του Αμαζονίου (Estrella-Parra, Almanza-Pérez, Alarcón-Aguilar 2019: 251-265).

Η ανθρωπολογική μελέτη του Michael Taussig για την ayahuasca (ή *Yagé*, όπως ονομάζεται στο κολομβιανό πλαίσιο στο οποίο εργάστηκε ο Taussig) αποκαλύπτει ότι αυτό το φάρμακο διαδραμάτισε βασικό ρόλο στη διαμόρφωση και ανάπτυξη του πολιτισμού των Ινδιάνων του Αμαζονίου. Το *Yagé*

<sup>3</sup> Σε ελληνικό πλαίσιο, βλ. Μαρία Βραχιονίδου, *Πολιτισμική και κοινωνική αξία των μανιταριών*, (ανέκδοτη διδακτορική διατριβή), Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Σχολή Φιλοσοφική, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Τομέας Λαογραφίας, Ιωάννινα 2007.

αναφέρεται ως το υπέρτατο δώρο του Θεού, η κύρια πηγή γνώσης και σοφίας, η βάση της κοινωνίας και του πολιτισμού, ο δάσκαλος της ηθικής και ο χορηγός της γνώσης του καλού και του κακού, καθώς και ο αξεπέραστος οδηγός για την κατανόηση των χρήσεων και ιδιοτήτων των ζώων, των φαρμάκων και των τροφών (Taussig, 1991).

Η σημασία της ayahuasca στη σύγχρονη εποχή δεν έχει μειωθεί, όπως αναφέρει ο Rátsch: «Σήμερα, οι σαμάνοι εξακολουθούν να χρησιμοποιούν το "ρόφημα της αληθινής πραγματικότητας" για να καθορίσουν τις αιτίες των ασθενειών, να ταξιδέψουν στον άορατο κόσμο του δάσους, να επικοινωνήσουν με τους άρχοντες των ζώων και των φυτών, και να συνοδεύσουν τους συμμετέχοντες των τελετών στον κόσμο των μύθων» (Rátsch, 2005, σ. 703).

Η ayahuasca παρασκευάζεται από τον συνδυασμό δύο κυρίως φυτών που μαζί ενεργοποιούν ισχυρές ψυχεδελικές ουσίες: του *Psychotria viridis* που περιέχει DMT (διμεθυλοτροπταμίνη) -την κύρια ψυχοδραστική ουσία που προκαλεί τις οραματικές εμπειρίες-, και του *Banisteriopsis caapi* (κλήμα ayahuasca), που περιέχει β-καρβολίνες: harmine, harmaline, tetrahydroharmine (Αρμίνη, Αρμαλίνη, Τετραϋδροαρμίνη). Αυτές οι ουσίες λειτουργούν ως αναστολείς της μονοαμινοξειδάσης (MAOIs), και επιτρέπουν στο DMT να γίνεται δραστικό όταν καταπίνεται από το στόμα.

Υπό κανονικές συνθήκες, η DMT διασπάται γρήγορα στο πεπτικό σύστημα και δεν επιφέρει ψυχοδραστικά αποτελέσματα όταν καταναλώνεται από το στόμα. Ωστόσο, οι MAO αναστολείς που περιέχονται στο *Banisteriopsis caapi* αναστέλλουν τη διάσπαση της DMT, επιτρέποντάς της να περάσει στον εγκέφαλο και να προκαλέσει έντονες ψυχεδελικές εμπειρίες (Riba et al., 2003), παρέχοντάς μας ένα εντυπωσιακό παράδειγμα παραδοσιακής βοτανικής γνώσης.

Η πρακτική της χρήσης αυτού του φαρμάκου κατανοείται ευρέως ως μία μορφή «μέσου», με το οποίο το άτομο μπορεί να διαλύσει τις ψευδαισθήσεις, τις αυταπάτες και την διαστρεβλωμένη αντίληψη του εαυτού και του κόσμου. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ayahuasca/yagé δεν θεωρείται παραισθησιογόνο, αλλά απο-παραισθησιογόνο – ένα μέσο για να ξεδιαλύνει κανείς τις αυταπάτες του.

Η διαδικασία παρασκευής της ayahuasca είναι τελετουργική και διαρκεί πολλές ώρες ή και μέρες και θεωρείται ιερή από τους σαμάνους. Αρχίζει με τη συλλογή των φυτών, που γίνεται με σεβασμό και προσευχή, καθώς συχνά οι σαμάνοι «ρωτούν» τα φυτά πριν τα κόψουν. Στη συνέχεια, τα φύλλα κόβονται σε μικρά κομμάτια. Τα φυτά βράζονται για ώρες σε μεγάλα καζάνια. Κατά τη διάρκεια της παρασκευής, ο σαμάνος διαλογίζεται και ψάλλει ιερά τραγούδια (icaros) που καθοδηγούν την «ψυχή» του μείγματος. Στη συνέχεια, το υγρό φιλτράρεται και συχνά ξαναβράζεται για να γίνει πιο παχύρρευστο και ισχυρό. Τέλος, το παρασκεύασμα φυλάσσεται σε δοχεία και χρησιμοποιείται σε τελετές που αποσκοπούν στη θεραπεία, την πνευματική καθοδήγηση και την επαφή με υπερβατικές οντότητες (Nižnanský, Nižnanská, Kuruc, Szórádová, Šikuta, Zummerová 2022:1147).

Στο πολιτισμικό πλαίσιο των αυτοχθόνων κοινοτήτων, η αγιουάσκα θεωρείται ιερό φυτό με πνευματική υπόσταση. Η χρήση της λαμβάνει χώρα υπό την καθοδήγηση σαμάνων και έχει ως σκοπό την εσωτερική κάθαρση, την ίαση ασθενειών (σωματικών και ψυχικών) και την επαφή με πνεύματα ή

προγόνους. Τα καθαρτικά συμπτώματα, όπως ο εμετός και η διάρροια, ερμηνεύονται ως ενδείξεις απελευθέρωσης από αρνητική ενέργεια ή πνευματική τοξικότητα (Luna, 2011).

Αυτό όμως που σίγουρα γνωρίζουμε για τις ουσίες που κατατάσσονται στα «ενδογενή παραισθησιογόνα» είναι ότι σχετίζονται με μεταβολές της συνείδησης. Έρευνες του Dr. Rick Strassman έχουν καταλήξει ότι τέτοιες ουσίες σχετίζονται με το όνειρο, την ψύχωση και τις επιθανάτιες εμπειρίες (Strassman et al., 2008). Όπως εξηγεί ο Luis Eduardo Luna, «θα μπορούσαμε να πούμε μεταφορικά ότι υπό την επήρεια της ayahuasca, το άτομο βρίσκεται ταυτόχρονα σε πλήρη αφύπνιση (λόγω της αυξημένης σεροτονίνης), αλλά και ονειρεύεται (Luna 2011).

### Η Τελετουργική και Κοσμολογική Χρήση της Ayahuasca

Η ayahuasca αποτελεί θεμελιώδες συστατικό της πνευματικής, θεραπευτικής και κοινωνικής ζωής πολλών αυτόχθονων κοινωνιών του Αμαζονίου και εντάσσεται σε ένα σύνθετο πλέγμα κοσμολογικών αφηγήσεων, πολιτισμικών πρακτικών και κοινωνικών σχέσεων. Η παραδοσιακή χρήση της φωτίζει εναλλακτικές αντιλήψεις περί υγείας, ανθρώπινης υποκειμενικότητας και της σχέσης ανθρώπου-φύσης.

Στο πλαίσιο των ιθαγενών κοινωνιών του Αμαζονίου, η ayahuasca κατέχει έναν βαθιά συμβολικό, θεραπευτικό και πνευματικό ρόλο. Πληθυσμοί όπως οι Shipibo-Conibo, οι Asháninka, οι Shuar και οι Huni Kuin δεν αντιμετωπίζουν την ayahuasca απλώς ως φαρμακευτικό φυτό ή ψυχοδραστική ουσία, αλλά ως έμβια και εμψυχωμένη οντότητα, την οποία αποκαλούν «Μητέρα Ayahuasca» (Mother Ayahuasca, Madre Ayahuasca), αναγνωρίζοντάς την ως οντότητα με πρόθεση, φωνή και θεραπευτική βούληση (Dobkin de Rios 1972, Luna, 1986, Beyer 2009).

Η κατανάλωση της ayahuasca εντάσσεται σε τελετουργικά συμφραζόμενα με θεραπευτικό, μυητικό και κοσμολογικό χαρακτήρα. Οι τελετές αυτές καθοδηγούνται από σαμάνους (curanderos ή ayahuasqueros), οι οποίοι δεν είναι απλοί διαμεσολαβητές, αλλά φορείς ειδικής γνώσης, που έχουν εκπαιδευτεί μέσω μακρόχρονων και αυστηρών πρακτικών απομόνωσης και νηστείας (*dieta*) — διαδικασία που στοχεύει όχι μόνο στον σωματικό καθαρισμό, αλλά και στην πνευματική σύνδεση με τα «πνεύματα των φυτών» (Luna, 1986· Beyer, 2009).

Όπως επισημαίνει η Marlene Dobkin de Rios (1972), η ayahuasca χρησιμοποιείται ως πολυδιάστατο θεραπευτικό εργαλείο: επιτρέπει στον σαμάνο να διαγνώσει και να θεραπεύσει όχι μόνο σωματικές παθήσεις, αλλά και ψυχικές και κοινωνικές ανισορροπίες. Η έννοια της ασθένειας στις κοσμοαντιλήψεις των ιθαγενών δεν περιορίζεται στο βιοϊατρικό μοντέλο, αλλά συνδέεται με ρήξεις στη σχέση του ατόμου με τον εαυτό, την κοινότητα και το πνευματικό πεδίο — ρήξεις που μπορεί να προέρχονται από κακόβουλες δυνάμεις, πνευματική «μόλυνση», ή ανισορροπία με το φυσικό και υπερφυσικό περιβάλλον (Dobkin de Rios 1972: 53, Taussig 1987, Narby 1998). Επιπλέον, τελετές με ayahuasca χρησιμοποιούνται σε μεταβατικά στάδια ζωής — όπως η ενηλικίωση, ο θάνατος αγαπημένου προσώπου, η γέννηση ή η κρίση ταυτότητας — λειτουργώντας ως τελετουργίες μετάβασης με βάση την έννοια του *liminality* που εισήγαγε ο Victor Turner (1969).

Ωστόσο, η εξάπλωση της ayahuasca πέρα από τον Αμαζόνιο και η αυξανόμενη δημοτικότητά της στη Δύση έχει εγείρει ανησυχίες για πολιτισμική αποσύνδεση και εμπορευματοποίηση. Όπως επισημαίνει ο Tupper (2009), η ayahuasca έχει καταστεί αντικείμενο τουριστικής και "πνευματικής" κατανάλωσης, γεγονός που συχνά αποσυνδέει την ουσία από τα πολιτισμικά, πνευματικά και τελετουργικά της συμφραζόμενα — μειώνοντας τη θεραπευτική της ισχύ και προκαλώντας φαινόμενα αποικιοποίησης της ιθαγενούς γνώσης (Labate & Cavnar, 2014).

### Η Ayahuasca ως Στοιχείο Πνευματικής Πρακτικής σε Σύγχρονα Θρησκευτικά Κινήματα

Από τις αρχές του 20ού αιώνα, η ayahuasca έπαψε να είναι αποκλειστικό προνόμιο των αυτόχθονων πληθυσμών του Αμαζονίου και ενσωματώθηκε σε νέες, συγκρητικές θρησκευτικές κινήσεις, κυρίως στη Βραζιλία, που συνδύασαν καθολικά, αφροβραζιλιάνικα, ιθαγενή και πνευματιστικά στοιχεία. Οι κυριότερες από αυτές είναι το Santo Daime (ιδρύθηκε το 1930 από τον Raimundo Irineu Serra) και η União do Vegetal – UDV (ιδρύθηκε το 1961 από τον José Gabriel da Costa). Σε αυτές τις κινήσεις, η ayahuasca (συχνά αναφερόμενη ως *Daime* ή *Vegetal*) χρησιμοποιείται σε τελετουργίες συλλογικής προσευχής, ύμνων και εσωτερικής κάθαρσης (Labate & MacRae, 2010· Dawson, 2013).

Το Santo Daime, με σαφή επιρροή από τη ρωμαιοκαθολική παράδοση, πλαισιώνει τη χρήση της ayahuasca μέσα σε μια ιεραρχημένη, τελετουργική λειτουργία, όπου το τραγούδι ύμνων (*chamadas*), η χορευτική κίνηση και η εσωτερική σιωπή οδηγούν σε καθαρτικές και αποκαλυπτικές εμπειρίες. Η ayahuasca εδώ λειτουργεί ως μέσο "πνευματικής εργασίας" — εργαλείο για τον εξαγνισμό του εσωτερικού εαυτού, απομάκρυνσης των "κατώτερων ενεργειών" και επικοινωνίας με το Θείο (Labate & Goldstein, 2009· Groisman, 2000).

Από την άλλη πλευρά, η União do Vegetal (UDV) έχει μια πιο ορθολογική και δομημένη θεολογία, με έντονα ιεραρχική οργάνωση και σαφή διδακτική στόχευση. Σε αντίθεση με την ερμηνευτική ελευθερία που παρατηρείται στο Santo Daime, στην UDV η ayahuasca (*Vegetal*) αντιμετωπίζεται ως θεολογικό μέσο προσέγγισης του Θείου, μέσω καθοδηγούμενων βιωματικών εμπειριών και πνευματικών διδασκαλιών. Οι συμμετέχοντες βιώνουν τη "θεία αποκάλυψη" μέσω οραμάτων που ερμηνεύονται υπό την επίβλεψη εκπαιδευμένων μελών και πνευματικών ηγετών (Labate & Pacheco, 2011· Dawson, 2013).

Το γεγονός ότι οι δύο αυτές κινήσεις κατόρθωσαν να νομιμοποιήσουν την τελετουργική χρήση της ayahuasca σε χώρες όπως η Βραζιλία, οι Ηνωμένες Πολιτείες και εν μέρει στην Ευρώπη, μαρτυρά την αναγνώριση της ayahuasca ως στοιχείου νόμιμης θρησκευτικής έκφρασης<sup>4</sup>.

Παρά τις επιφυλάξεις σχετικά με τη χρήση ψυχοδραστικών ουσιών, η ayahuasca έχει μετατραπεί σε "εργαλείο" μιας σύγχρονης πνευματικότητας, όπου η αναζήτηση του θείου περνά μέσα από τη

---

<sup>4</sup> Ιδιαίτερα σημαντική είναι η υπόθεση "Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente União do Vegetal" (2006), στην οποία το Ανώτατο Δικαστήριο των ΗΠΑ αποφάνθηκε υπέρ του δικαιώματος της UDV να χρησιμοποιεί ayahuasca στις τελετές της, υπό την προστασία του Religious Freedom Restoration Act (Labate & Feeney, 2012).

βιωματική εμπειρία, την προσωπική μεταμόρφωση και τη συλλογική τελετουργική πράξη. Όπως τονίζουν οι Labate και Cannar (2014), η ayahuasca στις σύγχρονες θρησκείες λειτουργεί ως σύνδεσμος ανάμεσα στο αρχαϊκό και το μεταμοντέρνο, το πνευματικό και το θεραπευτικό (Labate & Cannar 2017).

### Κοινωνικο-πολιτισμικός Ρόλος της Ayahuasca

Η χρήση της ayahuasca στις αυτόχθονες κοινότητες του Αμαζονίου υπερβαίνει την ατομική εμπειρία και οφείλει να κατανοηθεί ως βαθιά συλλογική, κοινωνικά ρυθμισμένη και πολιτισμικά δομημένη πρακτική. Η τελετουργική κατανάλωση του ιερού αυτού φυτικού παρασκευάσματος εντάσσεται σε ένα πλέγμα σχέσεων, ρόλων και κοσμοαντιλήψεων, μέσα από το οποίο η κοινότητα διαμορφώνει και αναπαράγει την κοινωνική τάξη, τη γνώση και την πολιτισμική ταυτότητα της.

Όπως υποστηρίζει ο Philippe Descola (2005), η ayahuasca αποτελεί μέσο πολιτισμικής αναπαραγωγής και οικολογικής κοσμολογίας, καθώς μέσω αυτής μεταβιβάζονται συμβολικά και βιωματικά οι παραδοσιακές αντιλήψεις για τα πνεύματα των φυτών, τα φαρμακευτικά είδη, τη σχέση άνθρωπου-φύσης, αλλά και οι αξίες της κοινότητας. Η τελετή δεν είναι απλώς μια ατομική ψυχοτροπική εμπειρία, αλλά πλαίσιο ενσωμάτωσης οικολογικής γνώσης και κοσμικής ηθικής, όπου τα φυτά αποκτούν πρόσωπο, βούληση και πνευματική υπόσταση. Η ayahuasca επιτρέπει στους συμμετέχοντες να "δουν" και να "διαλεχθούν" με το δάσος ως οντολογικό εταίρο, επαναβεβαιώνοντας την έννοια της συνεχούς διασύνδεσης μεταξύ ανθρωπίνου και μη-ανθρωπίνου κόσμου.

Παράλληλα, η ayahuasca λειτουργεί ως πολιτισμικό εργαλείο αντίστασης απέναντι σε αποικιοκρατικές, νεοφιλελεύθερες και πολιτισμικά αφομοιωτικές δυνάμεις και συνιστούν πράξεις πολιτισμικής αυτονομίας και συλλογικής μνήμης, λειτουργώντας ως σύμβολο της εθνοτικής ταυτότητας και ως μέσο επανεπικύρωσης των συλλογικών ριζών και δικαιωμάτων των κοινοτήτων, ιδίως όταν τελούνται από αυτόχθονες σε συνθήκες διατήρησης και αναβίωσης της παράδοσης (Beth Conklin, 2001).

Αυτός ο κοινωνικο-πολιτισμικός ρόλος καθίσταται ακόμη πιο εμφανής όταν ληφθούν υπόψη οι σύγχρονες προσπάθειες εδαφικής και πολιτικής αυτοδιάθεσης αυτόχθονων λαών, στις οποίες η ayahuasca και άλλες ιερές πρακτικές επιστρατεύονται ως συνδετικοί άξονες συλλογικότητας, πνευματικότητας και οικολογικής διαχείρισης (Labate & Jungaberle, 2011). Η τελετουργική χρήση της ayahuasca καθίσταται, επομένως, και πολιτική πράξη – ένας τρόπος επαναδιεκδίκησης του δικαιώματος στην πολιτισμική διαφοροποίηση και στην ύπαρξη εκτός του δυτικού κοσμολογικού και γνωσιακού μονολόγου.

Έτσι, η ayahuasca ενσαρκώνει μια πολυδιάστατη μορφή γνώσης και ανθεκτικότητας: γνώση που μεταφέρεται μέσω του σώματος, της εμπειρίας, της τελετής και της αφήγησης· και ανθεκτικότητα που εκφράζεται ως δικαίωμα των κοινοτήτων να παραμείνουν αυτόνομες, ριζωμένες και ζωντανές απέναντι στις δυνάμεις του εκσυγχρονισμού και της αφομοίωσης.

### Η Εμπειρία της Ayahuasca ως Κοσμολογική Αφήγηση

Η εμπειρία της ayahuasca εξαρτάται από το υποκείμενο της πρακτικής: για τους αυτόχθονες αποτελεί μια κοσμολογική αφήγηση που εγγράφεται σε ένα ευρύτερο πολιτισμικό, υπαρξιακό και μεταφυσικό σύμπαν. Για τις νεο-θρησκευτικές κοινότητες που τη χρησιμοποιούν, η εμπειρία δεν είναι μια «ψευδαίσθηση», αλλά ένας εναλλακτικός τρόπος πρόσληψης της πραγματικότητας. Για τους Δυτικούς όμως που πειραματίζονται αποτελεί επιπλέον έναν παραισθησιογόνο μηχανισμό ή μια νευροχημική διέγερση.

Κατά τη διάρκεια των τελετών, οι συμμετέχοντες εισέρχονται σε ένα πεδίο οραμάτων, όπου συναντούν πνεύματα προγόνων, ζώα-οδηγούς, μυθολογικά όντα και συμβολικές μορφές, οι οποίες λειτουργούν ως φορείς νοήματος, θεραπευτικής καθοδήγησης ή αποκάλυψης υπαρξιακών αληθειών (Shanon, 2002· Luna, 2011). Αυτές οι εμφανίσεις δεν εκλαμβάνονται ως παραισθήσεις με την ψυχιατρική έννοια, αλλά ως «πραγματικές» εκφάνσεις άλλων επιπέδων ύπαρξης, εντός ενός πολυεπίπεδου κοσμολογικού σύμπαντος.

Όπως τονίζει ο Eduardo Viveiros de Castro (1998), η εμπειρία της ayahuasca πρέπει να ενταχθεί στο πλαίσιο της "προοπτικιστικής κοσμολογίας" (perspectivist cosmology) των ιθαγενών του Αμαζονίου. Σύμφωνα με αυτήν, όλα τα όντα –άνθρωποι, ζώα, φυτά, πνεύματα– μοιράζονται μια κοινή εσωτερικότητα, δηλαδή συνείδηση, πρόθεση και κοινωνικότητα, αλλά διαφοροποιούνται ως προς την οπτική (perspective) με την οποία αντιλαμβάνονται τον κόσμο (Κουμαριανού, 2018: 240). Η ανθρώπινη εμπειρία, όταν διαμεσολαβείται από την ayahuasca, αποκτά προσωρινά πρόσβαση σε αυτές τις άλλες προοπτικές, διαρρηγνύοντας τα όρια του υποκειμένου και επιτρέποντας την εμπειρία της ρευστής ταυτότητας (Viveiros de Castro, 1998, σ. 473· Kopenawa & Albert, 2013).

Ο χρήστης της ayahuasca δεν «βλέπει» απλώς το όραμα, αλλά «γίνεται» το όραμα, ενσαρκώνοντας προσωρινά το βλέμμα του άλλου –του ζώου, του πνεύματος ή του φυτού. Αυτή η δια-υποκειμενικότητα δεν είναι ψευδαίσθηση, αλλά πρωτογενής μεταφυσική εμπειρία, μέσα από την οποία αναδιοργανώνεται η σχέση του εαυτού με τον κόσμο, προσφέροντας βαθύτερη κατανόηση της θέσης του ατόμου στο κοσμικό δίκτυο ύπαρξης (Harner, 1990· Gebhart-Sayer, 1985). Σε αυτό το πλαίσιο, η ayahuasca δεν είναι απλώς εργαλείο αυτογνωσίας, αλλά μέσο σύνδεσης του υποκειμένου με μια πολυπρισματική πραγματικότητα, όπου η θεραπεία, η κοσμολογική γνώση και η πνευματική μεταμόρφωση συνυφαίνονται.

Τέτοιες εμπειρίες γίνονται ιδιαίτερα σημαντικές σε σύγχρονους χρήστες εκτός Αμαζονίου, όπου η ayahuasca συχνά λειτουργεί ως απάντηση στην υπαρξιακή αποσύνδεση και τον δυισμό σώματος-πνεύματος του δυτικού μοντερνισμού. Η πρόσβαση σε «άλλες προοπτικές ύπαρξης» επιτρέπει την αποκατάσταση της σχέσης του εαυτού με το φυσικό και πνευματικό οικοσύστημα (Labate & Cavnar, 2014· Winkelman, 2005· Viveiros de Castro 1998, σ. 473).

#### Πολιτισμική Σημασία και Παγκοσμιοποίηση.

Η παγκόσμια διάδοση της ayahuasca, ιδιαίτερα τις τελευταίες δύο δεκαετίες, έχει δημιουργήσει νέες μορφές πνευματικότητας και πολιτισμικής ανταλλαγής. Η «μετανάστευση» της ayahuasca από το

παραδοσιακό στο παγκοσμιοποιημένο πλαίσιο (Tupper, 2008· Labate & Cavnar, 2014· Fotiou, 2016) εγείρει ερωτήματα γύρω από την πολιτισμική ιδιοποίηση, την αλλοίωση της τελετουργικής δομής, αλλά και την επανανοηματοδότηση του ιερού στο νεωτερικό πλαίσιο. Σε σύγχρονες πρακτικές, η ayahuasca χρησιμοποιείται όχι μόνο για θεραπεία ή πνευματικότητα, αλλά και για «αυτοβελτίωση», «ενδυνάμωση» ή «ψυχεδελική καθοδήγηση» —έννοιες που συχνά αποκλίνουν από τις παραδοσιακές κοσμολογικές αντιλήψεις. Η ανάδυση διεθνών κοινοτήτων, οι τουριστικές επισκέψεις και οι νέες θρησκευτικές ομάδες δημιουργούν ένα δυναμικό πεδίο διασταύρωσης πολιτισμών και ιδεών.

Ωστόσο, αυτή η παγκόσμια διάδοση συνοδεύεται από προκλήσεις και αντιφάσεις. Οι Labate & Cavnar (2014) επισημαίνουν ζητήματα όπως η πολιτισμική ιδιοποίηση, η εμπορευματοποίηση της τελετουργίας, αλλά και οι ερωτήσεις περί ηθικής στη χρήση μιας τόσο ιερής πρακτικής εκτός του παραδοσιακού πλαισίου της. Επιπλέον, η διασύνδεση διαφορετικών πολιτισμικών και θρησκευτικών παραδόσεων οδηγεί σε νέες μορφές σύνθετης πνευματικότητας, όπου η ayahuasca λειτουργεί ως γέφυρα ανάμεσα σε τοπικές και παγκόσμιες εμπειρίες του ιερού.

Θεωρώ, ωστόσο, ότι η βιβλιογραφία εμφανίζει έναν σχετικά ιδεαλιστικό τόνο στην αποτύπωση αυτής της παγκοσμιοποίησης, με περιορισμένη κριτική ανάλυση σχετικά με την εμπορευματοποίηση, την πολιτισμική ιδιοποίηση και τις συνέπειες για τις παραδοσιακές κοινότητες. Τα ηθικά ζητήματα σχετικά με τη χρήση και διαχείριση της ayahuasca σε μη ιθαγενή πλαίσια χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης, ενώ η επίδραση της παγκόσμιας διάχυσης στην αυτονομία, την ταυτότητα και τα δικαιώματα των ιθαγενών πληθυσμών δεν έχει επαρκώς διερευνηθεί (Marcus, 2023).

Κατά τον Mabit, το μεγαλύτερο ζήτημα για τους Δυτικούς χρήστες ayahuascas είναι το «πολιτισμικό έλλειμμα γνώσης σχετικά με τη συμβολική διάσταση της εμπειρίας, το οποίο επηρεάζει εξίσου ασθενείς και θεραπευτές» (Mabit, 2007). Όταν ένα φάρμακο με μακρά παραδοσιακή χρήση μεταφέρεται σε ένα νέο πλαίσιο, και το τελετουργικό του πλαίσιο παραγνωρίζεται ή απορρίπτεται, οι οραματικές εμπειρίες και διορατικότητες μπορεί να παρερμηνευθούν, καθώς ο Δυτικός χρήστης δεν κατανοεί τον μεταφορικό ή συμβολικό κώδικα (ό.π.). Αυτό μπορεί να οδηγήσει το άτομο να γοητευτεί από τις ψυχικές και ενεργειακές δυνατότητες που ανακαλύπτει, και να οικειοποιηθεί το αποτέλεσμα της χρήσης ως δικής του δυνατότητας, γεγονός που μπορεί να καταλήξει σε αποπροσανατολισμό ή ακόμη και διάλυση της προσωπικότητας.

Ο Mabit σημειώνει ότι: «Είναι κοινό να βλέπουμε Δυτικούς συμμετέχοντες ή εξαρτημένους ασθενείς να ανακαλύπτουν τις “θεραπευτικές” ή “σαμανικές” τους κλίσεις στο τέλος μιας συνεδρίας κατά τη διάρκεια της οποίας μπόρεσαν να οραματιστούν την κυκλοφορία της ενέργειας. Ο θεραπευτής οφείλει να τους διδάξει ότι αυτό που είδαν είναι κοινό και συνηθισμένο και ότι υπάρχει χάσμα ανάμεσα στην αναγνώριση μιας δυναμικής δυνατότητας και στην πεποίθηση ότι κατέχουν πλήρως αυτή τη δυνατότητα» (ό.π.).

Παρότι η αγιουάσκα δείχνει θεραπευτική δυναμική, η χρήση της δεν είναι απαλλαγμένη από κινδύνους. Φυσιολογικά, μπορεί να προκύψουν σοβαρές αλληλεπιδράσεις με φαρμακευτικές ουσίες,

ειδικά αντικαταθλιπτικά. Ψυχολογικά, οι εμπειρίες μπορεί να είναι έντονες, ακόμα και τραυματικές, ιδιαίτερα για άτομα με ιστορικό ψυχικών διαταραχών ή ευάλωτη προσωπικότητα (Bouso et al., 2015). Παράλληλα, τίθενται ζητήματα πολιτισμικής ιδιοποίησης, καθώς πολλοί τουρίστες από δυτικές χώρες προσεγγίζουν την αγιουάσκα με επιφανειακό ή καταναλωτικό τρόπο, χωρίς σεβασμό προς την πνευματική και πολιτισμική σημασία της για τις αυτόχθονες κοινότητες (Tupper, 2009).

Στη συνέχεια θα γίνει παρουσίαση των εθνογραφικών δεδομένων που συλλέχθηκαν κατά τη διάρκεια επιτόπιας έρευνας από τη γράφουσα στην περιοχή του Αμαζονίου και θα αναλυθούν οι συνεντεύξεις μέσα από μια ψυχολογική διάσταση.

### Συμμετοχή και Εθνογραφική Παρατήρηση σε Τελετή Ayahuasca στην Επαρχία Madre de Dios στον Αμαζόνιο του Περού

Όπως έχω ήδη αναφέρει, τον Αύγουστο του 2008, ακολούθησα στο Περού μια μικρή ομάδα τριών γυναικών που ασχολούνταν με εναλλακτικές θεραπευτικές πρακτικές και εμπειρικές διαδικασίες. Επρόκειτο για φίλες οι οποίες είχαν ακούσει για την εμπειρία της ayahuasca από φίλους τους και θεώρησαν πως έπρεπε να ζήσουν αυτή την εμπειρία. Ζήτησα να τις συνοδέψω για να έχω μιαν επαφή έστω και έμμεση με την όλη εμπειρία. Το γεγονός ότι μιλώ ισπανικά και ότι θα συμμετείχα μόνο ως παρατηρήτρια στην όλη διαδικασία καθόρισε από την αρχή τη μεταξύ μας σχέση και τον δικό μου ρόλο.

Ο κύριος προορισμός ήταν η πόλη Puerto Maldonado, στο σημείο όπου ενώνονται οι ποταμοί Madre de Dios και Tamborata. Από εκεί συνεχίσαμε με βάρκα στο κατάλυμα, το οποίο απείχε περίπου 90 λεπτά από το Puerto Maldonado. Το κατάλυμα αποτελούνταν από παραδοσιακές αχυροκαλύβες, εναρμονισμένες με το τροπικό δασικό περιβάλλον του Αμαζονίου.



Φωτ. 1. Περού. Στο βέλος η περιοχή του Puerto Maldonado, κοντά στα σύνορα με τη Βολιβία

### Πρώτη μέρα της τελετουργίας

Ο σαμάνος (ayahuasquero/ curandero), που θα διενεργούσε την τελετή, έφτασε την επομένη ημέρα από το απομακρυσμένο χωριό του, το οποίο απείχε τρεις ώρες με τη βάρκα. Το απόγευμα εκείνης της ημέρας, ο σαμάνος μάς οδήγησε σε μια απομακρυσμένη καλύβα, μέσα στην τροπική ζούγκλα. Διανύσαμε την απόσταση σε 50 λεπτά με τα πόδια. Η διαδρομή έγινε με τη συνοδεία τοπικού οδηγού λόγω της χαμηλής ορατότητας και της πυκνότητας της βλάστησης.

Η καλύβα όπου διεξήχθη η τελετουργία ήταν λιτή, με μοναδικό εξοπλισμό μια σειρά από στρώματα κατά μήκος του ενός τοίχου και μια μικρή εταζέρα με τελετουργικά αντικείμενα. Ο σαμάνος, ένας άνδρας προχωρημένης ηλικίας, με ακαθόριστη φυσιognωμία, φορούσε λευκό πουκάμισο, μαύρο παντελόνι, και παραδοσιακό ένδυμα τύπου πόντσο, ριγμένο στον έναν ώμο, καθώς και υφασμάτινη τσάντα (ταγάρι), χαρακτηριστική της περιοχής.

Απευθυνόμενος στις παρευρισκόμενες μέσω της γράφουσας, που είχε ρόλο διερμηνέα, ο σαμάνος ζήτησε από κάθε συμμετέχουσα να σκεφθεί βαθιά τι είναι αυτό που την απασχολεί σε προσωπικό ή υπαρξιακό επίπεδο, τι επιθυμεί να αλλάξει ή να αποβάλει από τη ζωή της, και ποιον φόβο επιδιώκει να υπερβεί. Από τις τρεις γυναίκες συμμετέχουσες, οι δύο δήλωναν πολύ θετική στάση απέναντι σε εναλλακτικές θεραπευτικές πρακτικές βαθιάς ύπνωσης, ενώ η τρίτη εξέφρασε περισσότερο περιέργεια και διατήρησε μια ελαφρώς χιουμοριστική διάθεση. Η συγκεκριμένη ανέφερε πως στόχος της ήταν η διακοπή του καπνίσματος. Οι υπόλοιπες δεν προέβησαν σε περαιτέρω διευκρινίσεις. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να προσθέσω ότι ούτε ο σαμάνος ούτε οι συμμετέχουσες μου επέτρεψαν να πάρω φωτογραφίες, παρά μόνο να καταγράψω την εμπειρία.



Φωτ. 2. Το κατάλυμά μας στις όχθες του Αμαζονίου

Ο σαμάνος έβγαλε από την τσάντα του ένα μπουκαλάκι με ayahuasca. Ήταν ένα διάφανο υγρό (υψηλής περιεκτικότητας σε αλκοόλ με έντονη γεύση γαρίφαλου) και προσέφερε από ένα ποτηράκι σε κάθε συμμετέχουσα. Προσωπικά, μόλις που έβρεξα τα χείλια μου για να δω τη γεύση του. Παράλληλα,

έβγαλε και ένα ξύλινο κουτί γεμάτο με ιδιαίτερα χοντρά πούρα, γνωστά ως *maracho*, από ένα ιερό φυτό της περιοχής. Στη συνέχεια, ο σαμάνος ξεκίνησε την τελετή *ha-ray*, (*rapé* στη βιβλιογραφία), με την εισπνοή καπνού και άλλων βοτανικών ουσιών, και στόχο τον καθαρισμό του νου και την ενίσχυση της πνευματικής διαύγειας. Το κάπνισμα των *maracho* συνοδεύτηκε από *icaros* — ιερά σαμανικά τραγούδια — που χρησιμεύουν ως μέσο καθοδήγησης και θεραπείας.



Φωτ. 3. Χώρος τελετουργίας ayahuasca στην πόλη Κούσκο του Περού.

(<https://www.getyourguide.com/el-gr/kousko-1359/eptaemero-ayahuasca-retreat-sto-kousko-koinokhresto-intermediate-t846258/>)

Οι συμμετέχουσες, αφού ήπιαν το ποτό, ξάπλωσαν και έκλεισαν τα μάτια τους, ενώ ο σαμάνος, με εναλλασσόμενη ένταση φωνής και ρυθμικά βήματα, κινείτο κυκλικά στον χώρο με χορευτικά βήματα. Κατά διαστήματα προσέγγιζε κάθε συμμετέχουσα, προφέροντας λόγια σε προσωπικό τόνο. Η τελετή διήρκεσε περίπου έξι ώρες. Οι παρατηρούμενες αντιδράσεις διέφεραν σημαντικά: η πρώτη συμμετέχουσα παρουσίασε έντονη κινητική ανησυχία, εκδήλωνε φόβο, τρόμο και φωνητικά ξεσπάσματα· η δεύτερη παρουσίασε συχνούς εμετούς, ενώ η τρίτη παρέμεινε ήρεμη και χαμογελαστή καθ' όλη τη διάρκεια της τελετής. Η γράφουσα σε ρόλο παρατηρητή ένιωσε ισχυρό πονοκέφαλο και ναυτία λόγω της συνεχούς έκθεσης σε καπνό.

Μετά το τέλος της τελετής και μέχρι να ξυπνήσουν οι συμμετέχουσες, ο σαμάνος μού εξήγησε ότι στόχος του ήταν η καθοδήγηση της ψυχής τους, καθώς και η διευκόλυνση εσωτερικών μεταβάσεων και οραμάτων. Δήλωσε δε πως είχε τη δυνατότητα να «βλέπει» τις ονειρικές εμπειρίες των παρευρισκομένων και να παρεμβαίνει ενεργά σε αυτές. Η τελετή διήρκεσε περίπου τέσσερις ώρες. Όταν οι συμμετέχουσες ξύπνησαν, περιμέναμε δυο ώρες περίπου μέχρι να ανακλήσουν τις κδυνάμεις τους και στη συνέχεια επιστρέψαμε με τα πόδια στο κατάλυμα. Η όλη διαδικασία ήταν εξουθενωτική.

#### Δεύτερη μέρα της τελετουργίας

Την επόμενη ημέρα, μετά από εκτεταμένη περίοδο ανάπαυσης, η ομάδα επέστρεψε στον χώρο της τελετουργίας. Παρά την σωματική κόπωση της προηγούμενης νύχτας, επικρατούσε ένα διάχυτο

αίσθημα ανυπομονησίας και συγκρατημένης νευρικότητας, που αντανάκλουσε τόσο την επιθυμία για περαιτέρω εμπάθυνση όσο και την αβεβαιότητα σχετικά με τα αποτελέσματα της πρώτης εμπειρίας.

Η τελετή της δεύτερης ημέρας ακολούθησε παρόμοιο τελετουργικό πλαίσιο με εκείνο της πρώτης: κατανάλωση αγιουάσκα, χρήση του καπνού *mapacho* από τον σαμάνο, τραγούδια *ícaros*, εισπνοή ιερών ουσιών (*rapé*) και καθοδηγούμενη βύθιση σε καταστάσεις συνείδησης μέσω ύπνωσης. Ωστόσο, οι αντιδράσεις των συμμετεχουσών παρουσίασαν σημαντικές διαφοροποιήσεις.

- Η πρώτη συμμετέχουσα εισήλθε σε κατάσταση ύπνου σχετικά γρήγορα και παρέμεινε λιγότερο ανήσυχη σε σύγκριση με την προηγούμενη νύχτα, αν και εξακολουθούσε να εκπέμπει άναρθρες κραυγές και να κάνει μορφασμούς.
- Η δεύτερη παρέμεινε πλήρως ακίνητη καθ' όλη τη διάρκεια της τελετής, χωρίς εξωτερικά σημάδια σωματικής ή ψυχοσυναισθηματικής διέγερσης.
- Η τρίτη διατήρησε την ίδια ήρεμη και ευδιάθετη παρουσία όπως και την πρώτη ημέρα, με εμφανή σωματική χαλάρωση και συχνό χαμόγελο.

Μετά το πέρας της συνεδρίας, ο σαμάνος δήλωσε ότι η διαδικασία είχε ολοκληρωθεί επιτυχώς και δεν απαιτείτο επανάληψή της. Η ομάδα επέστρεψε στον καταυλισμό και την επόμενη ημέρα πραγματοποιήθηκε μια ανεπίσημη συζήτηση στην τραπεζαρία, όπου τα μέλη της ομάδας μοιράστηκαν μεταξύ τους εντυπώσεις και βιωματικές εμπειρίες.

### Εμπειρική Ανάλυση των Υποκειμενικών Αντιδράσεων

Αρχικά έλαβα τον λόγο και παρουσίασα όσα είχα καταγράψει. Οι συμμετέχουσες εξέφρασαν ενδιαφέρον κυρίως για τις αντιδράσεις τους μετά τη λήψη του αφενήματος, εστιάζοντας ιδιαίτερα στο αν υπήρξε οποιοσδήποτε κίνδυνος κατά τη διάρκεια της κατάστασης λήθαργου στην οποία περιήλθαν. Τις διαβεβαίωσα ότι καθ' όλη τη διάρκεια της τελετουργικής διαδικασίας παρέμεινα σε πλήρη εγρήγορση και παρακολούθηση, διασφαλίζοντας ότι δεν υπήρξε κανενός είδους απειλή για την ασφάλειά τους.

#### Πρώτη συμμετέχουσα: Ψυχοσυναισθηματική επεξεργασία μέσω εφιαλτικών οραμάτων

Η πρώτη συμμετέχουσα ανέφερε ότι, ήδη πριν από την τελετή, αντιμετώπιζε έντονη επαγγελματική ανασφάλεια και εργασιακή κόπωση, η οποία είχε ως αποτέλεσμα συνεχείς συγκρούσεις με το οικογενειακό της περιβάλλον και γενικότερα ένα αίσθημα αποδιοργάνωσης. Σκεφτόταν μάλιστα να αλλάξει εργασία, αλλά δίσταζε γιατί βρίσκονταν στη συγκεκριμένη ήδη αρκετά χρόνια.

Κατά τη διάρκεια της πρώτης νύχτας, περιέγραψε έναν ισχυρό εφιάλτη με παραστατική εικονοποιία: βρέθηκε σε ένα απανθρακωμένο τοπίο, περιτριγυρισμένη από ξερά δέντρα. Όπως ανέφερε, σε κάποιο σημείο κατέρρευσε στο έδαφος και με τρόπο διαπίστωσε πως τα άκρα της είχαν μεταμορφωθεί σε κλαδιά με ρίζες, που τυλίγονταν γύρω από το σώμα της, την ακινητοποιούσαν, την στραγγάλιζαν και εισχωρούσαν στο στόμα της. Παρά την προσπάθειά της να απελευθερωθεί, ήταν πλήρως ακινητοποιημένη με αποτέλεσμα να αισθάνεται έντονη δυσφορία και αίσθημα πανικού. Η ίδια

θεώρησε το όραμα αυτό συμβατό με την εσωτερική της κατάσταση: αίσθημα παγίδευσης, ανημποριά και αυτο-υπονόμευση.

Κατά τη δεύτερη νύχτα, το ίδιο ονειρικό μοτίβο επαναλήφθηκε, ωστόσο η εσωτερική της στάση άλλαξε. Αντί να αντιδράσει με φόβο και πανικό, επέλεξε να παραμείνει ακίνητη και να προσεγγίσει το όραμα με μεγαλύτερη ψυχραιμία. Σύμφωνα με τη μαρτυρία της, τα κλαδιά και οι ρίζες εξαφανίστηκαν, γεγονός που ερμηνεύθηκε ως συμβολική «λύση» του προβλήματος μέσω της αλλαγής στάσης. Η συμμετέχουσα κατέληξε στο συμπέρασμα πως η ένταση στον επαγγελματικό και οικογενειακό της χώρο οφειλόταν εν μέρει σε δικές της αντιδράσεις και στην έλλειψη συναισθηματικής αυτορρύθμισης. Όπως ανέφερε χαρακτηριστικά: *«Και να σκεφτείς ότι για χρόνια πίστευα πως οι άλλοι μου βάζουν τρικλοποδιές, ενώ εγώ ήμουν ο βασικός ανασταλτικός παράγοντας στη ζωή μου».*

Η παρατήρηση της συμμετέχουσας συνιστά μια κομβική στιγμή αυτογνωσίας, η οποία φαίνεται να λειτουργεί ως αποκαλυπτικό γεγονός με έντονη μεταμορφωτική δυναμική. Η συνειδητοποίηση ότι η ένταση στους επαγγελματικούς και οικογενειακούς χώρους της δεν οφειλόταν αποκλειστικά σε εξωτερικούς παράγοντες, αλλά αντανάκλασε εν μέρει τις δικές της ανεπεξέργαστες αντιδράσεις και την έλλειψη συναισθηματικής αυτορρύθμισης, αναδεικνύει μια σημαντική μετατόπιση από το μοντέλο της εξωτερίκευσης ευθυνών προς ένα μοντέλο ενδοσκόπησης και προσωπικής ευθύνης.

Η φράση της *«Και να σκεφτείς ότι για χρόνια πίστευα πως οι άλλοι μου βάζουν τρικλοποδιές, ενώ εγώ ήμουν ο βασικός ανασταλτικός παράγοντας στη ζωή μου»* υποδηλώνει την ανάδυση ασυνείδητων συγκρούσεων στο επίπεδο της συνείδησης, κάτι που συνάδει με βασικές αρχές της ψυχodynamικής θεωρίας. Σύμφωνα με τον Freud (1917), οι ψυχικές συγκρούσεις και οι αμυντικοί μηχανισμοί που ενεργοποιούνται για την απόκρυψή τους συχνά οδηγούν σε επανάληψη παθολογικών μοτίβων. Η στιγμή της αναγνώρισης αυτών των μοτίβων –όπως συμβαίνει εδώ– αποτελεί το πρώτο βήμα προς την επεξεργασία και την υπέρβασή τους.

Επιπλέον, η συγκεκριμένη εμπειρία αναδεικνύει την αποτελεσματικότητα των φαινομενολογικών εμπειριών, όπως αυτές που προκαλούνται σε εναλλακτικά τελετουργικά ή θεραπευτικά περιβάλλοντα (π.χ. με τη χρήση ψυχεδελικών ουσιών υπό επίβλεψη), στην επιτάχυνση ενδοψυχικών διεργασιών. Ο Grof (1985) έχει περιγράψει αυτές τις εμπειρίες ως επιταχυντές ψυχικού μετασχηματισμού, καθώς παρακάμπτουν την αντίσταση του Εγώ και επιτρέπουν την ανάδυση υλικού από το προσωπικό και το συλλογικό ασυνείδητο.

Από την οπτική της συμβολικής θεραπείας, η παραπάνω δήλωση λειτουργεί ως αφήγηση αναπλαισίωσης, κατά την οποία η συμμετέχουσα ανακατασκευάζει το προσωπικό της αφήγημα υπό νέο φως, αναλαμβάνοντας τον ρόλο του ενεργού παράγοντα και όχι του παθητικού αποδέκτη της μοίρας της (Frankl, 1985· White & Epston, 1990). Αυτός ο μετασχηματισμός νοήματος είναι θεμελιώδης για την ψυχική αποκατάσταση και την ενίσχυση του αισθήματος εσωτερικού ελέγχου (internal locus of control), όπως τον έχει περιγράψει και ο Julian Rotter (1966).

### Δεύτερη συμμετέχουσα: Απουσία εσωτερικού κινήτρου και απόρριψη της διαδικασίας

Η δεύτερη συμμετέχουσα είχε εκφράσει εξαρχής την επιθυμία να διακόψει τη χρήση καπνού, κυρίως λόγω ιατρικών συστάσεων. Παρότι συμμετείχε στην τελετή με συγκεκριμένη στόχευση, παραδέχτηκε μεταγενέστερα ότι ουσιαστικά δεν επιθυμούσε πραγματικά να σταματήσει το κάπνισμα. Κατά τη διάρκεια της τελετής δεν ανέφερε συγκεκριμένες ονειρικές εικόνες ή συναισθηματικά φορτισμένες εμπειρίες, εκτός από το αίσθημα «ασφυξίας από τον καπνό». Το σχόλιό της είναι ενδεικτικό: «*Δεν θυμάμαι τίποτα. Μόνο τον καπνό να με πνίγει*».

Η περίπτωση αυτή υποδεικνύει ότι η απουσία εσωτερικού κινήτρου ή η έλλειψη προπαρασκευαστικής εσωστρέφειας ενδέχεται να υπονομεύουν σημαντικά την αποτελεσματικότητα τελετουργικών πρακτικών, οι οποίες στηρίζονται σε μεγάλο βαθμό στην ενεργό συμμετοχή του υποκειμένου σε ψυχονητικό και συναισθηματικό επίπεδο. Όταν η τελετουργία προσεγγίζεται πρωτίστως ως εξωτερικό γεγονός – μια σειρά από πράξεις ή πολιτισμικά καθορισμένα βήματα χωρίς εσωτερική εμπλοκή – τότε αποδυναμώνεται η δυναμική της ως μεταμορφωτικής εμπειρίας.

Η ίδια η συμμετέχουσα αντιμετώπισε τη διαδικασία περισσότερο ως παρατήρηση παρά ως βίωμα, γεγονός που πιθανόν εμπόδισε την εσωτερική «εργασία» που απαιτείται για τη μετάβαση προς μια καθεστωτικά διαφορετική κατάσταση συνείδησης και, τελικά, για την ψυχική ή υπαρξιακή μετατόπιση που επιδιώκεται μέσω της τελετουργίας.

Η βιβλιογραφία υποστηρίζει την άποψη ότι η ψυχολογική προετοιμασία, η πρόθεση (set) και το πλαίσιο (setting) αποτελούν καθοριστικούς παράγοντες για το βάθος και την αποτελεσματικότητα εμπειριών που περιλαμβάνουν αλλοιωμένες καταστάσεις συνείδησης. Ο Stanislav Grof (1985), αναφερόμενος στη ψυχεδελική ψυχοθεραπεία, επισημαίνει ότι η «εσωτερική εστίαση» και η συνειδητή πρόθεση λειτουργούν ως κατευθυντήριες δυνάμεις για το περιεχόμενο και την κατεύθυνση της εμπειρίας. Αντίστοιχα, ο Michael Winkelmann (2000) τονίζει ότι ο βαθμός στον οποίο το άτομο έχει ενσυναίσθηση του σκοπού της τελετουργίας επηρεάζει άμεσα τη νευροψυχολογική πρόσληψη του βιώματος και, συνεπώς, την πιθανή του θεραπευτική αξία.

Στην ουσία, σύμφωνα με τον Arnold van Gennep (1960) και τον Victor Turner (1969), οι τελετουργίες μετάβασης βασίζονται στη συμβολική απογύμνωση από τον προηγούμενο εαυτό και την ενεργή συμμετοχή σε μια liminal κατάσταση. Όταν το άτομο δεν «παραδίδεται» ψυχικά και γνωστικά στη διαδικασία, η τελετουργία χάνει τη λειτουργία της ως δομικός μετασχηματισμός του υποκειμένου. Η συγκεκριμένη περίπτωση αναδεικνύει επομένως την ανάγκη να αντιμετωπίζονται τέτοιες πρακτικές όχι ως απλές εξωτερικές τελεστικές πράξεις, αλλά ως πολυεπίπεδες ψυχοσωματικές διεργασίες, που απαιτούν προσωπική δέσμευση, προετοιμασία και διάθεση για εσωτερική εξερεύνηση.

### Τρίτη συμμετέχουσα: Συναισθηματική αποφόρτιση και πένθος

Η τρίτη συμμετέχουσα αρχικά δεν εξέφρασε την εμπειρία της μπροστά στις άλλες, ωστόσο αργότερα με προσέγγισε προσωπικά και συγκινημένη με ευχαρίστησε για τη μεσολάβηση στη διαδικασία. Όπως ανέφερε, ένα χρόνο πριν είχε χάσει τη γιαγιά της, η οποία την είχε αναθρέψει και με την οποία

διατηρούσε ισχυρό συναισθηματικό δεσμό. Η συμμετέχουσα δεν βρισκόταν κοντά της κατά τη στιγμή του θανάτου της, καθώς ταξίδευε στο εξωτερικό, και ούτε είχε κάνει προσπάθεια να επιστρέψει εγκαίρως, γεγονός που της προκαλούσε ένα έντονο αίσθημα ενοχής.

Κατά τη διάρκεια της πρώτης τελετής, ανέφερε ότι είδε τη γιαγιά της μέσα σε ένα σύννεφο ροζ και γαλάζιο, να την κοιτάζει χαμογελαστά και να της γνέφει καθησυχαστικά. Κατά τη δεύτερη νύχτα της τελετουργίας, η συμμετέχουσα ανέφερε πως βίωσε μια ακόμη πιο έντονα συναισθηματικά φορτισμένη εμπειρία, στην οποία η γιαγιά της εμφανίστηκε εκ νέου στην ονειρική της φαντασία, αυτή τη φορά επικοινωνώντας μαζί της λεκτικά. Σύμφωνα με την περιγραφή της, η γιαγιά της απήλυσε λόγια αγάπης και συγχώρεσης, επιβεβαιώνοντας τον μεταξύ τους άρρηκτο δεσμό.

Η συμμετέχουσα ερμήνευσε αυτό το βιοματικό επεισόδιο ως ενδεικτικό της απουσίας θυμού ή πικρίας από την πλευρά της αποθανούσας και, κατ' επέκταση, ως σημάδι συγχώρεσης για την απουσία της εγγονής κατά τις τελευταίες στιγμές της ζωής της. Το περιεχόμενο της εμπειρίας είχε για εκείνη λυτρωτική σημασία και λειτουργία, καθώς φαινόταν να απαλύει ένα χρόνιο και βαθύ αίσθημα ενοχής και ανεπίλυτου πένθους. Η συμμετέχουσα ανέφερε χαρακτηριστικά πως αισθάνθηκε ότι «έφυγε από πάνω της ένα βάρος», υποδηλώνοντας την εσωτερική απελευθέρωση από ψυχικό φορτίο που την καταπίεζε επί μακρόν.

Η συγκεκριμένη αντίδραση συνάδει με αναφορές από την εθνοψυχολογική και ανθρωπολογική βιβλιογραφία, σύμφωνα με τις οποίες η συμμετοχή σε τελετουργίες με ψυχοτροπικά και συμβολικά στοιχεία, όπως αυτές του *ayahuasca* ή του *mapacho*, μπορεί να επιτρέψει την ανασυγκρότηση ή επανερμηνεία προσωπικών τραυμάτων μέσω φαντασιακών ή ονειρικών μορφών επανένωσης με σημαντικές απωλεσθείσες σχέσεις (Shanon, 2002; Luna, 1986). Η εμπειρία εντάσσεται εν προκειμένω στο πλαίσιο της τελετουργικής επανόρθωσης και της συμβολικής αποκατάστασης του δεσμού με τον αποθανόντα, λειτουργώντας ως μια μορφή «επανένωσης» σε συμβολικό επίπεδο που υπερβαίνει τα όρια της λογικής επεξεργασίας της απώλειας (Kasten, 2009; Csordas, 1994).

Η τελετουργία αποκτά έτσι διττή λειτουργία: από τη μία πλευρά, προσφέρει ένα πλαίσιο μετάβασης προς αλλοιωμένες καταστάσεις συνείδησης (Turner, 1969; Winkelman, 2010), επιτρέποντας την πρόσβαση σε βιοματικά περιεχόμενα που συνήθως παραμένουν αποθηκευμένα ή μη προσβάσιμα (Laughlin, McManus, & d'Aquili, 1990): από την άλλη, λειτουργεί ως χώρος ψυχοσυναισθηματικής επανένταξης του πένθους στο Εγώ, διευκολύνοντας την ενσωμάτωση της απώλειας μέσα από μια υπαρξιακή και συναισθηματική επεξεργασία που δεν περιορίζεται σε γνωσιακό επίπεδο (Kübler-Ross, 1969; Metzner, 2005).

Αυτό το είδος εμπειρίας μπορεί να ιδωθεί ως μορφή επανορθωτικής ψυχικής διεργασίας, όπου η απουσία του αποθανόντος παύει να είναι απλώς ένα τραυματικό κενό και μετατρέπεται σε ενεργό ψυχικό σημείο αναφοράς, με τη μεσολάβηση της τελετής (Kasten, 2009; Shanon, 2002). Η τελετουργία, σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι μόνο πολιτισμικό ή κοινωνικό φαινόμενο, αλλά αποτελεί και ψυχοδυναμικό μηχανισμό επεξεργασίας του πένθους, διευκολύνοντας την ενσωμάτωση της απώλειας

μέσα από συμβολικές μορφές επανένωσης και αφηγηματικής αναδόμησης (Turner, 1969; Csordas, 1994; Kübler-Ross, 1969).

Όπως υποστηρίζει ο Victor Turner (1969), η οριακή φάση (liminal) μιας τελετής λειτουργεί ως ενδιάμεσος χώρος, στον οποίο το άτομο αποσυνδέεται από τις κανονικότητες της καθημερινότητας και μεταβαίνει σε μια συμβολική αναδιάρθρωση του εαυτού. Στο πλαίσιο αυτό, η εμπειρία της απώλειας μπορεί να βιωθεί ξανά με νέους όρους – λιγότερο τραυματικά, περισσότερο ενσωματωμένα.

Η ψυχολογική θεωρία του πένθους (Freud, 1917· Bowlby, 1980· Worden, 2009) αναγνωρίζει τη σημασία της «εσωτερικής ανακατασκευής» του δεσμού με το απολεσθέν πρόσωπο. Η τελετουργική χρήση παραισθησιογόνων ουσιών, όταν εντάσσεται σε ένα ασφαλές, πολιτισμικά πλαισιωμένο και θεραπευτικά υποστηριζόμενο περιβάλλον, μπορεί να διευκολύνει τέτοιες ανακατασκευές με εντυπωσιακή ψυχική ένταση, οδηγώντας σε καθαρτικές ή αποκαταστατικές εμπειρίες.

### Μελέτη περίπτωσης

Μετά την ολοκλήρωση της συμμετοχής μας στην τελετουργία ayahuasca στον Αμαζόνιο, παρατείναμε τη διαμονή μας για λίγες επιπλέον ημέρες στο Puerto Maldonado, με σκοπό να καταγράψω παρόμοιες εμπειρίες. Η ποιοτική αυτή προσέγγιση στόχευε στη συλλογή προσωπικών αφηγήσεων, προκειμένου να αναδειχθούν τα κοινά μοτίβα, οι ψυχοσωματικές μεταπτώσεις και οι εσωτερικές μεταμορφώσεις που ενδέχεται να επιφέρει η συμμετοχή σε τέτοιες τελετουργίες. Μίλησα συνολικά με έξι άτομα – τέσσερα από την Ευρώπη και δύο από τις Ηνωμένες Πολιτείες.

Η πρώτη μας επαφή προέκυψε τυχαία, στο lobby του ξενοδοχείου όπου διαμέναμε, κατά τη διάρκεια του πρωινού, χωρίς να έχει προηγηθεί κάποια πρόθεση γνωριμίας ή οργανωμένη συνάντηση. Ο χώρος λειτουργούσε ως ένα άτυπο σημείο συνάντησης και εθνογραφικής συγκυρίας –θα λέγαμε-, όπου άτομα με διαφορετικές γεωγραφικές και πολιτισμικές αφετηρίες βρέθηκαν στον ίδιο χρόνο και τόπο, πριν από την έναρξη των ημερήσιων δραστηριοτήτων. Η αλληλεπίδραση ξεκίνησε μέσα από ελάχιστα, σχεδόν ασήμαντα ερεθίσματα –ένα βλέμμα αναγνώρισης, μια σύντομη παρατήρηση για το περιβάλλον ή το πρόγραμμα της ημέρας– και εξελίχθηκε σταδιακά σε συνομιλία. Η απουσία προκαθορισμένων ρόλων και προσδοκιών επέτρεψε την αυθόρμητη διαμόρφωση σχέσεων οικειότητας, αναδεικνύοντας πώς το εθνογραφικό πεδίο δεν συγκροτείται αποκλειστικά μέσω συστηματικού σχεδιασμού, αλλά συχνά μέσα από απρόβλεπτες συναντήσεις και στιγμές συνύπαρξης που αποκτούν ερευνητική σημασία εκ των υστέρων.



Φωτ. 4. Η γράφουσα στο Puerto Maldonado

Οι έξι ερωτώμενοι, παρότι διέφεραν ως προς την ηλικία, την εθνική προέλευση και τα προσωπικά τους κίνητρα, περιέγραψαν με παρόμοιους όρους την εμπειρία της τελετής ayahuasca ως σημείο καμπής στη βιογραφική τους αφήγηση. Δύο από αυτούς, προερχόμενοι από χώρες της Βόρειας Ευρώπης, τόνισαν ότι προσήλθαν στο τελετουργικό πλαίσιο με περισσότερο διερευνητική διάθεση, χωρίς σαφώς διατυπωμένες προσδοκίες, αντιμετωπίζοντάς το ως μια ευκαιρία εσωτερικής παρατήρησης και αυτογνωσίας. Αντίθετα, ένας ερωτώμενος από τη Νότια Ευρώπη συνέδεσε την απόφασή του με μια περίοδο έντονης προσωπικής αστάθειας, περιγράφοντας την ayahuasca ως μέσο επανανοηματοδότησης της ζωής του και επανασύνδεσης με συναισθήματα που μέχρι τότε βίωναν ως απρόσιτα. Οι δύο ερωτώμενοι που είχαν προηγούμενη εμπειρία με εναλλακτικές θεραπευτικές πρακτικές ανέφεραν ότι η τελετή ενίσχυσε ήδη υπάρχοντα ερωτήματα γύρω από τη σχέση σώματος, συνείδησης και πνευματικότητας, ενώ ιδιαίτερη έμφαση δόθηκε στη βιωματική αίσθηση «μετατόπισης οπτικής», την οποία όλοι αναγνώρισαν ως το πιο καθοριστικό στοιχείο της εμπειρίας τους. Παρά το γεγονός ότι κανείς από αυτούς δεν γνώριζε εκ των προτέρων τους υπόλοιπους συμμετέχοντες, η συλλογική διάσταση της τελετής περιγράφηκε εκ των υστέρων ως κρίσιμη για την ερμηνεία και ενσωμάτωση των οραμάτων και των συναισθημάτων που αναδύθηκαν. Σε γενικές γραμμές, και οι έξι ερωτώμενοι αναφέρθηκαν στο γεγονός πως η τελετή αυτή άλλαξε τη ζωή τους και πως τους βοήθησε να αποκτήσουν μια νέα οπτική.

Από τους δύο ερωτώμενους που προέρχονταν από τις Ηνωμένες Πολιτείες, ο πρώτος μου έδωσε την εντύπωση ότι προσέγγιζε την ayahuasca πρωτίστως ως ψυχοδραστική ουσία, παρά ως στοιχείο ενός ευρύτερου τελετουργικού και κοσμολογικού πλαισίου. Στην αφήγησή του, η έμφαση δινόταν κυρίως στις σωματικές και γνωσιακές επιδράσεις του αφηγήματος, καθώς και στη σύγκρισή του με άλλες ψυχοδραστικές εμπειρίες που είχε προηγουμένως βιώσει. Η τελετουργική διάσταση, οι συμβολικές πρακτικές και ο ρόλος του θεραπευτή εμφανίζονταν ως δευτερεύοντα στοιχεία, λειτουργώντας περισσότερο ως πλαίσιο «ασφαλούς χρήσης» παρά ως ουσιαστικά συστατικά της εμπειρίας. Η στάση αυτή

φαίνεται να αντανακλά μια ευρύτερη, δυτική αντίληψη περί ψυχοδραστικών ουσιών, όπου η αξία τους συνδέεται κυρίως με την ένταση, τη διάρκεια και την υποκειμενική ποιότητα των επιδράσεων, και λιγότερο με τις κοινωνικές και κοσμολογικές σχέσεις μέσα στις οποίες αυτές εντάσσονται.

Ο άλλος Αμερικανός που θα τονονομάσω Φρέντυ, ένας νεαρός άνδρας από τη Μινεσότα των ΗΠΑ, ήταν από τους πρώτους που προσφέρθηκαν πρόθυμα να μοιραστούν μαζί μου την εμπειρία τους. Όπως ανέφερε ο ίδιος, προσήλθε στο τελετουργικό πλαίσιο εναποθέτοντας σε αυτό προσδοκίες υπερβατικού χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, προσήλθε στην εμπειρία με την προσδοκία ότι η ayahuasca θα μπορούσε να του προσφέρει μια «θαυματουργή» εμπειρία, ικανή να ανατρέψει μακροχρόνια υπαρξιακά αδιέξοδα και να λειτουργήσει ως καταλύτης προσωπικής αναγέννησης. Σημειώνεται ότι εντάχθηκε σε μια ομάδα ατόμων με τα οποία δεν διατηρούσε καμία προηγούμενη γνωριμία.

### **Η αφήγηση του Φρέντυ**

#### **Πρώτη Νύχτα: Σωματική και Ψυχική Προσαρμογή**

Η πρώτη τελετουργική νύχτα λειτούργησε, σύμφωνα με τον ίδιο, ως περίοδος σωματικής και ψυχικής εξοικείωσης με τα νέα ερεθίσματα. Παρά την απουσία προηγούμενης εμπειρίας, ανέφερε ότι προσαρμόστηκε αρκετά γρήγορα στο ομαδικό περιβάλλον, καθώς και στο τελετουργικό πλαίσιο το οποίο περιλάμβανε τον καθοδηγητικό ρόλο του σαμάνου, τη χρήση μυστηριακής ψαλμωδίας και την κατανάλωση του ιερού ποτού. Μετά την κατάποση της πρώτης δόσης ayahuasca, ο Φρέντυ περιέγραψε την εμφάνιση έντονης γαστρεντερικής δυσφορίας και ναυτίας – ένα σύνηθες σωματικό σύμπτωμα που συνδέεται με τη διαδικασία «κάθαρσης» (purga) κατά τη διάρκεια της τελετής. Ταυτόχρονα, ανέφερε την εκδήλωση οπτικών παραισθήσεων, τις οποίες αντιμετώπισε με προβληματισμό και προσπάθησε να εκλογικεύσει. Η προσπάθειά του να μετακινηθεί οδήγησε σε απώλεια κινητικού συντονισμού και αίσθημα ιλίγγου. Το τελετουργικό περιβάλλον, ωστόσο, συνέβαλε στην αποδοχή της εμπειρίας, με τη μουσική καθοδήγηση του σαμάνου να λειτουργεί κατευναστικά.

#### **Δεύτερη Νύχτα: Βαθύτερη Εμπλοκή και Πρώτη Εξωσωματική Εμπειρία**

Κατά τη δεύτερη συμμετοχή του στην τελετή, ο Φρέντυ δήλωσε περισσότερο προετοιμασμένος, δεδομένου ότι είχε πλέον επίγνωση των σωματικών αντιδράσεων της πρώτης νύχτας. Αν και αντιμετώπισε εκ νέου ναυτία, αστάθεια και απώλεια συντονισμού στην αρχή, ανέφερε πως σταδιακά εισήλθε σε μια κατάσταση βαθύτερης ενδοσκόπησης και αυξημένης συνειδητότητας. Εν μέσω αυτής της κατάστασης, ανέφερε μιαν εμπειρία εξωσωματικής αντίληψης, καθώς ένιωθε ότι είχε βγει από το σώμα του και παρατηρούσε τον εαυτό του από ψηλά μέσα στον χώρο της τελετής. Η περιγραφή περιλάμβανε έντονα χρωματικά ερεθίσματα, αλλοιώσεις στο περίγραμμα των σχημάτων, καθώς και ηχητικά ερεθίσματα αυξημένης έντασης. Τα οράματα αυτά ερμηνεύθηκαν από τον ίδιο ως πιθανή απόπειρα γεφύρωσης μεταξύ του εσωτερικού και του εξωτερικού κόσμου, του ατομικού ψυχισμού και μιας υπερβατικής πνευματικής πραγματικότητας.

#### **Τρίτη Νύχτα: Συμβολισμός, Συναισθηματική Ένταση και Υπαρξιακή Ανασυγκρότηση**

Η τρίτη νύχτα χαρακτηρίστηκε από σημαντική διαφοροποίηση σε σχέση με τις προηγούμενες. Ο σαμάνος ενσωμάτωσε τη χρήση φυτικών αρωμάτων και θυμιάματος στην τελετή, δημιουργώντας μια αποπνικτική ατμόσφαιρα που συνέβαλε στην ενίσχυση της τελετουργικής έντασης. Ο Φρέντνυ περιέγραψε ένα πλήθος έντονων οραματικών εμπειριών, όπως σκηνές καταδίωξης, πτητικής κίνησης πάνω από φυσικά τοπία και μια γενικευμένη αίσθηση απώλειας προσανατολισμού. Αυτές οι εμπειρίες συνοδεύτηκαν από ισχυρές συναισθηματικές αντιδράσεις: άγχος, θυμό, φόβο και μια αδιευκρίνιστη αγωνία για το «πού» όδευε.

Το αποκορύφωμα αυτής της εμπειρίας ήταν η εμφάνιση μιας φωτεινής δέσμης, την οποία ο συμμετέχων ερμήνευσε ως σύμβολο κατεύθυνσης, κάθαρσης και υπαρξιακής απολύτρωσης. Περιέγραψε ότι ακολούθησε με εμπιστοσύνη αυτή τη «λωρίδα φωτός», βίωσε αίσθημα ελαφρότητας και την απόλυτη σιγουριά πως οδηγείται στον σωστό προορισμό. Η εμπειρία αυτή αποτέλεσε, κατά τον ίδιο, την εκπλήρωση του «θαύματος» που αναζητούσε.

### Ερμηνεία και Μετα-εμπειρικές Προθέσεις

Σε μεταγενέστερη συνέντευξη, ο Φρέντνυ αποκάλυψε στοιχεία του προσωπικού του ιστορικού: προερχόμενος από ένα δυσλειτουργικό οικογενειακό περιβάλλον, είχε έρθει σε επαφή από νωρίς με παραβατικές ομάδες και τη χρήση ουσιών. Ανέφερε πως για πολλά χρόνια επιζητούσε απεγνωσμένα την αποδοχή και την αίσθηση του «ανήκειν». Η εμπειρία με την ayahuasca, όπως την ερμήνευσε ο ίδιος, του προσέφερε την ευκαιρία να εστιάσει στο εσωτερικό του τοπίο, να αποδεχθεί την ύπαρξή του και να παραδοθεί σε μια πνευματική δύναμη την οποία βίωσε ως καθοδηγητικό φως. Η σύνδεση με το «φως» συμβόλισε για εκείνον την απαλλαγή από τον φόβο, την αποδοχή του αγνώστου και την επανατοποθέτηση της ζωής του σε ένα πλαίσιο νοήματος και ελπίδας.

Στο πλαίσιο αυτό, ο Φρέντνυ εξέφρασε την πρόθεση να αναδιοργανώσει τη ζωή του, να αναζητήσει σταθερή εργασία, να εγκαταλείψει καταστροφικές συμπεριφορές και, ενδεχομένως, να δημιουργήσει τη δική του οικογένεια. Παράλληλα, δήλωσε ενδιαφέρον για εναλλακτικές προσεγγίσεις ευημερίας και αυτοβελτίωσης (όπως η γιόγκα, η αγιουρβέδα, η τέχνη και τα θεραπευτικά ταξίδια), τις οποίες θεωρεί πλέον συμβατές με τη νέα του οπτική για τον εαυτό και τη ζωή.

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι η περίπτωση του Φρέντνυ αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα των βαθιών ψυχοσωματικών, πνευματικών και συναισθηματικών επιδράσεων που μπορεί να έχει η συμμετοχή σε τελετές ayahuasca. Μέσα από ένα σύνολο ακραίων εσωτερικών εμπειριών –που περιλάμβαναν τόσο σωματικές αντιδράσεις όσο και έντονα οραματικά φαινόμενα– ο συμμετέχων οδηγήθηκε σε αναθεώρηση της ταυτότητάς του και σε μεταστροφή της υπαρξιακής του προοπτικής. Παρότι η εμπειρία του παραμένει υποκειμενική, η προσωπική μαρτυρία του υποστηρίζει την άποψη ότι τέτοιου είδους τελετουργίες μπορούν να λειτουργήσουν ως καταλύτες ψυχικής ανασυγκρότησης και προσωπικής μεταμόρφωσης, ιδίως σε άτομα με ιστορικό τραυματικών εμπειριών ή υπαρξιακών κενών.

## Θεωρητικά Μοντέλα και Προσεγγίσεις της τελετουργίας Ayahuasca

Η εμπειρία του Φρέντου συνοψίζει εν πολλοίς την εμπειρία και των υπολοίπων κατά τη συμμετοχή τους στις τελετουργίες ayahuasca. Η εμπειρία αυτή μπορεί να ερμηνευθεί μέσα από διάφορα θεωρητικά πρίσματα που προέρχονται από τις επιστήμες της ψυχολογίας, της ψυχοθεραπείας και της πολιτισμικής ανθρωπολογίας.

### Φαινομενολογική Προσέγγιση της Εμπειρίας (Phenomenology of Experience)

Η περιγραφή του Φρέντου ταιριάζει με τα βασικά χαρακτηριστικά της φαινομενολογικής προσέγγισης, όπως αυτή έχει αναπτυχθεί από στοχαστές όπως ο Edmund Husserl και, μεταγενέστερα, ο Maurice Merleau-Ponty. Στο πλαίσιο αυτό, η εμπειρία της ayahuasca δεν αντιμετωπίζεται ως αντικειμενικό φαινόμενο προς παρατήρηση, αλλά ως βιωματική και ενορατική πραγματικότητα, η οποία έχει σημασία για το ίδιο το υποκείμενο στο «εδώ και τώρα» της συνείδησής του (Husserl, 1913/1982· Merleau-Ponty, 1945/2012).

Η εξωσωματική εμπειρία, οι παραισθήσεις, τα χρώματα και οι ήχοι που αποκτούν μεταφυσική διάσταση δεν εξετάζονται ως ψευδαισθήσεις με παθολογικό χαρακτήρα, αλλά ως φαινόμενα συνείδησης (phenomena of consciousness) που ενεργοποιούν τον υπαρξιακό πυρήνα του ατόμου και συνιστούν ένα «τρόπο ύπαρξης» στον κόσμο (Merleau-Ponty, 2012). Ανεξαρτήτως της οντολογικής τους υπόστασης –δηλαδή αν πρόκειται για «πραγματικά» ή «φαντασιακά» γεγονότα– τα περιεχόμενα αυτά είναι υπαρξιακά αυθεντικά, στο βαθμό που βιώνονται ως αληθή από το υποκείμενο (Zahavi, 2005).

Συγκεκριμένα, η περιγραφή της φωτεινής δέσμης, όπως αποδίδεται από τον Φρέντου, συνιστά μια μεταφορά ενσώματης και πνευματικής μεταμόρφωσης. Ο δρόμος προς το φως δεν αποτελεί μόνο ένα αισθητηριακό φαινόμενο, αλλά συμβολοποιεί την επανέυρεση νοήματος, την υπέρβαση μιας κατάστασης ψυχικής σύγχυσης ή πένθους, και την ανασύνταξη της εσωτερικής του ταυτότητας μέσα από το βίωμα (Shanon, 2002).

Η ayahuasca, σε αυτή τη φαινομενολογική ανάγνωση, δρα ως διαμεσολαβητής φαινομενολογικής αποκάλυψης (revelatory experience), δίνοντας πρόσβαση σε επίπεδα συνείδησης που δεν είναι προσβάσιμα μέσω καθημερινής αντίληψης ή λογικής σκέψης (Laughlin et al., 1990). Μέσω του τελετουργικού πλαισίου και της αισθητηριακής απομόνωσης, το άτομο εισέρχεται σε μια οριακή (liminal) κατάσταση, η οποία καθιστά δυνατή την ανάδυση φαινομενολογικά «πυκνών» εμπειριών, όπως το συναίσθημα επανένωσης με νεκρούς ή η αίσθηση θεϊκής παρουσίας (Winkelman, 2010).

Η προσέγγιση αυτή δεν απορρίπτει τις νευροβιολογικές εξηγήσεις, αλλά τονίζει ότι ακόμη και τα παραισθητικά περιεχόμενα έχουν βιογραφική και υπαρξιακή βαρύτητα για το υποκείμενο, στο πλαίσιο της αυτο-νοηματοδότησης (Metzner, 2005). Η φαινομενολογία, συνεπώς, προσφέρει ένα ερμηνευτικό πλαίσιο στο οποίο η εμπειρία της ayahuasca αντιμετωπίζεται ως μορφή φανέρωσης – όχι αναγκαστικά της «αντικειμενικής» αλήθειας, αλλά μιας υποκειμενικής αλήθειας που έχει θεραπευτική ή αποκαλυπτική ισχύ για το ίδιο το άτομο.

### Ανθρωπολογία της Θρησκευτικής Εμπειρίας και της Αλλοτρίωσης (*The Ritual Process and Identity Transformation*)

Η δομή των τριών νυχτών της τελετής ayahuasca ακολουθεί με εντυπωσιακή ακρίβεια το τυπικό σχήμα του τελετουργικού μετασχηματισμού, όπως αυτό έχει διατυπωθεί από τον Victor Turner (1969) στη θεωρία του για τη διαδικασία του τελετουργικού (*The Ritual Process*). Σύμφωνα με τον Turner, κάθε τελετουργία μετάβασης διαρθρώνεται σε τρεις βασικές φάσεις: αποχωρισμό (*separation*), μεταίχμακότητα (*liminality*) και επανένταξη (*incorporation*).

- **Αποχωρισμός:** Ο Φρέντνυ εγκαταλείπει την καθημερινότητά του και μεταβαίνει σε ένα τελετουργικό περιβάλλον αποκομμένο από τις συμβατικές κοινωνικές δομές. Το γεγονός ότι η τελετή πραγματοποιείται σε απομονωμένο φυσικό πλαίσιο (ζούγκλα, καταφύγιο, μακριά από τον θόρυβο του πολιτισμού) ενισχύει αυτή τη φάση της αποδέσμευσης από την «παλαιά» κοινωνική και υπαρξιακή του ταυτότητα (Turner, 1969).
- **Μetaίχμακότητα (liminality):** Στο επίκεντρο της εμπειρίας, ο Φρέντνυ διέρχεται μια έντονη ψυχοσωματική και πνευματική αποσταθεροποίηση, κατά την οποία διασαλεύεται η εσωτερική του συνοχή, το πλαίσιο νοηματοδότησης, αλλά και η ίδια του η συνείδηση. Αυτή η μεθοριακή/ μεταίχμακική κατάσταση χαρακτηρίζεται από την απουσία σαφών ορίων: το υποκείμενο δεν ανήκει ούτε στον «παλιό» του εαυτό, ούτε έχει ακόμα αποκτήσει μια νέα μορφή. Πρόκειται για έναν υπαρξιακό «χώρο ανάμεσα», στον οποίο ενεργοποιούνται μηχανισμοί αποδόμησης και επανεγγραφής της ταυτότητας (Turner, 1982; Grimes, 2000).
- **Επανένταξη:** Η τελική εμπειρία «φωτός και λύτρωσης» λειτουργεί ως συμβολική αναγέννηση. Ο Φρέντνυ εξέρχεται της τελετής με νέα ερμηνευτικά εργαλεία, που του επιτρέπουν να αναδομήσει την προσωπική του αφήγηση, να επανενταχθεί στην κοινωνική πραγματικότητα με ανανεωμένη ταυτότητα και διαφορετικό αξιακό σύστημα. Η τελετουργία δεν προσφέρει απλώς μια αλλόκομη εμπειρία, αλλά συνιστά μια μορφή υπαρξιακής μετάβασης, μέσα από την οποία το υποκείμενο μετασχηματίζεται (van Genep, 1909/1960; Eliade, 1959).

Στο πλαίσιο αυτό, η τελετή ayahuasca λειτουργεί ως ένας *μεθοριακός χώρος* (liminal space) — ένας «ιερός» χωροχρόνος, αποκομμένος από την κανονική ροή της ζωής— όπου οι συνηθισμένες δομές καταρρέουν και ο παλιός εαυτός αποδομείται. Η φαινομενική αλλοτρίωση από τη λογική, την αίσθηση του χρόνου ή του σώματος, εντός αυτού του πλαισίου δεν είναι παθολογική αλλά τελετουργικά λειτουργική: επιτρέπει τη μετάβαση από μια παλιά κατάσταση του Είναι σε μια νέα, δυνητικά πιο ολοκληρωμένη (Kasten, 2009; Winkelmann, 2010). Ο συμβολισμός της «δέσμης φωτός» αναπαριστά ακριβώς αυτή τη μετάβαση από το σκότος της ψυχικής ασθένειας ή του πένθους προς το φως της αυτοσυνείδησης και της ίασης (Shanon, 2002).

### Τραύμα, μετασχηματιστική εμπειρία και ψυχοδυναμική προσέγγιση (Jung – Grof – Janov)

Η αφήγηση του Φρέντνυ αποκαλύπτει ενδείξεις ενός υποκείμενου ψυχικού τραύματος, που φαίνεται να συνδέεται με διαταραγμένο δεσμό (disrupted attachment), απουσία επαρκούς γονεϊκής φροντίδας,

καθώς και εμπλοκή σε κοινωνικά περιβάλλοντα υψηλού κινδύνου. Στο πλαίσιο της βαθιάς ψυχολογίας του Carl Gustav Jung, τέτοιες πρώιμες εμπειρίες αφήνουν ισχυρά αποτυπώματα στο ασυνείδητο, τα οποία δύνανται να αναδυθούν με έντονη συμβολική φόρτιση κατά τη διάρκεια τελετουργικών εμπειριών με ψυχεδελικές ουσίες, όπως η ayahuasca (Jung, 1964).

Σύμφωνα με τον Stanislav Grof (1980), η ayahuasca και άλλες ενθεογενείς ουσίες λειτουργούν ως καταλύτες για την ανάδυση ασυνείδητου υλικού, ενεργοποιώντας προσβάσεις σε βιογραφικές μνήμες, αρχετυπικές εικόνες και υπερπροσωπικές εμπειρίες που συνήθως δεν είναι προσιτές στη συνηθισμένη κατάσταση συνείδησης. Η εμπειρία του Φρέντου, με φαινόμενα όπως η αιώρηση, η πορεία προς το φως, τα έντονα συναισθήματα λύτρωσης και η αίσθηση καθοδήγησης, ταιριάζει εντυπωσιακά με το αρχετυπικό μοτίβο της “ψυχικής αναγέννησης”, όπως αυτό περιγράφεται τόσο από τον Jung (1964) όσο και από τον Grof (1988).

Η ayahuasca φαίνεται να λειτούργησε ως ψυχοπνευματική πύλη για τον Φρέντου, μέσω της οποίας ήρθε σε επαφή με τραυματικά βιώματα, αλλά ταυτόχρονα ανακάλυψε νέες μορφές νοηματοδότησης, βιώνοντας μια επανορθωτική αφήγηση εαυτού. Η εσωτερική του πορεία από το σκοτάδι προς το φως και η εμπειρία επανένωσης με πρόσωπα ή μορφές σημαντικής συναισθηματικής αξίας συνιστά μια εκδήλωση αρχετύπων του Πνευματικού Κέντρου και της Μεγάλης Μητέρας, όπως περιγράφονται στη γιουνγκιανή θεωρία (Jung, 1959).

Επιπλέον, η παρουσία φωτεινών οραμάτων, η κινητικότητα του σώματος και η αισθητηριακή υπερδιέγερση, όπως περιγράφεται από τον Φρέντου, παραπέμπουν στις «πρωτογενείς κραυγές» και στην αναγέννηση μέσω του πόνου, όπως έχει αναλύσει ο Arthur Janon στη θεωρία της Πρωτογενούς Θεραπείας (Janon, 1970). Η τελετουργική χρήση της ayahuasca προσφέρει, έτσι, μια οιονεί θεραπευτική μήτρα, στην οποία το άτομο μπορεί να βιώσει υπαρξιακή αποδόμηση και συμβολική ανακατασκευή του Εαυτού.

Η συμβολική ένταση της εμπειρίας, η θεματική της «επανένωσης» και η αίσθηση πνευματικής καθοδήγησης συμφωνούν με τα συμπεράσματα του Benny Shanon (2002), ο οποίος στο έργο του *The Antipodes of the Mind* περιγράφει την εμπειρία της ayahuasca ως πλούσια σε νόημα, δομή και ψυχολογικό περιεχόμενο, μακριά από μια απλοϊκή ερμηνεία περί παραισθήσεων. Ο Shanon τονίζει ότι οι χρήστες συχνά βιώνουν συμβολικές αναπαραστάσεις τραυμάτων, επανένωση με αγαπημένα πρόσωπα, ενδοψυχικούς διαλόγους και αισθητηριακή οπτικοποίηση συναισθημάτων.

Η συμβολή της ayahuasca στη διαδικασία ψυχικής επεξεργασίας και ενδοσκόπησης αναγνωρίζεται σήμερα σε σύγχρονες κλινικές και ψυχοθεραπευτικές προσεγγίσεις, ειδικά στο πλαίσιο της τραυματοθεραπείας, της αντιμετώπισης ψυχολογικών εξαρτήσεων και της αντιμετώπισης υπαρξιακού άγχους (Thomas et al., 2013). Η ayahuasca αναγνωρίζεται ως εργαλείο καθαρικής ενόρασης, ικανό να δημιουργήσει ασφαλή πλαισίωση για τη βίωση και την έκφραση ψυχικού πόνου, ενώ ταυτόχρονα επιτρέπει την ψυχοδυναμική ενσωμάτωση του βιώματος (Winkelman, 2010).

Τέλος, οι θεωρίες της σύγχρονης φαινομενολογικής ψυχολογίας ενισχύουν την ιδέα πως τέτοιες εμπειρίες δεν πρέπει να αξιολογούνται με όρους ορθολογικής «αλήθειας», αλλά με βάση τη σημασιολογική τους λειτουργία και τη μετασχηματιστική τους δυναμική για το ίδιο το υποκείμενο (Zahavi, 2005). Η εμπειρία του Φρέντυ, εν προκειμένω, συγκροτεί μια προσωπική μυθολογία ίασης, στην οποία η ayahuasca λειτουργεί όχι απλώς ως ουσία, αλλά ως ψυχοπνευματικός καθρέφτης και φορέας υπαρξιακού νοήματος.

#### Νευροψυχολογικά και Ψυχοφυσιολογικά Πλαίσια: Το Μοντέλο REBUS και η Ayahuasca

Η σύγχρονη νευροψυχολογία έχει επιδοθεί σε μια συστηματική προσπάθεια κατανόησης του τρόπου με τον οποίο οι ψυχεδελικές ουσίες, όπως η DMT – κύριο ψυχοδραστικό συστατικό της ayahuasca – επηρεάζουν την αντίληψη, τη μνήμη και την ταυτότητα του Εγώ. Ένα από τα πλέον επιδραστικά θεωρητικά σχήματα είναι το μοντέλο REBUS (Relaxed Beliefs Under Psychedelics), που προτάθηκε από τους Carhart-Harris et al. (2014) στο πλαίσιο της θεωρίας Predictive Processing και της ενεργού Bayesian εγκεφαλικής λειτουργίας<sup>5</sup> (Keller, Mrcic-Flogel 2018).

Σύμφωνα με το μοντέλο REBUS, οι ψυχεδελικές ουσίες επιδρούν χαλαρώνοντας τις υπερβολικά παγιωμένες γνωσιακές πεποιθήσεις που εδρεύουν σε ανώτερες περιοχές του εγκεφάλου, κυρίως στον προμετωπιαίο φλοιό και το προεπιλεγμένο δίκτυο λειτουργίας (Default Mode Network – DMN). Το DMN σχετίζεται με την αυτοαναφορικότητα, την εσωτερική αφήγηση και τη διατήρηση της συνεκτικότητας του Εγώ. Υπό την επίδραση της ayahuasca, παρατηρείται απορρύθμιση του DMN, η οποία οδηγεί σε παροδική διάλυση του Εγώ (ego dissolution) και αυξημένη διείσδυση συναισθηματικού και ασυνείδητου υλικού στην αντίληψη (Carhart-Harris et al., 2014· Tagliazucchi et al., 2016).

Αυτή η αποσταθεροποίηση των γνωσιακών δομών επιτρέπει την πρόσβαση σε λανθάνουσες αναμνήσεις, ανεπεξέργαστα τραύματα και ενδοψυχικές συγκρούσεις, οι οποίες εκφράζονται μέσα από συμβολικά οράματα και έντονα συναισθηματικά φορτισμένες εικόνες. Η ayahuasca, επομένως, δεν «παράγει» αυθαίρετα περιεχόμενα, αλλά επανενεργοποιεί και αναδιοργανώνει την υποκειμενική αφήγηση του ατόμου, αναδεικνύοντας πυρηνικά ψυχολογικά μοτίβα και υπαρξιακά διλήμματα (Roseman et al., 2018· Griffiths et al., 2019).

<sup>5</sup> Η θεωρία Predictive Processing (Προβλεπτικής Επεξεργασίας) και η ενεργά Bayesian εγκεφαλική λειτουργία είναι σύγχρονες γνωσιακές και νευροεπιστημονικές θεωρίες που περιγράφουν πώς ο εγκέφαλος επεξεργάζεται την πληροφορία και αντιλαμβάνεται τον κόσμο. Η θεωρία Predictive Processing υποστηρίζει ότι: Ο εγκέφαλος δεν είναι απλώς ένας παθητικός δέκτης αισθητηριακών ερεθισμάτων, αλλά ένας ενεργός "προβλέπων μηχανισμός" ο οποίος δημιουργεί προβλέψεις για το τι πρόκειται να συμβεί στο περιβάλλον, βασιζόμενος σε προηγούμενες εμπειρίες και εσωτερικά μοντέλα του κόσμου. Αυτές οι προβλέψεις αποστέλλονται "προς τα κάτω" στα αισθητηριακά επίπεδα του εγκεφάλου (top-down). Παράλληλα, οι αισθήσεις (όραση, ακοή κ.λπ.) ανεβάζουν "προς τα πάνω" δεδομένα (bottom-up) και ο εγκέφαλος συγκρίνει αυτά τα δεδομένα με τις προβλέψεις του. Σε περίπτωση διαφοράς (prediction error), ο εγκέφαλος την χρησιμοποιεί για να διορθώσει ή ενημερώσει τις προβλέψεις του. Δηλαδή, η αντίληψη είναι μια συνεχής διαδικασία πρόβλεψης και διόρθωσης. Η ιδέα αυτή βασίζεται στο θεώρημα του Bayes (στατιστική μέθοδος για την ενημέρωση των πιθανοτήτων με βάση νέα δεδομένα) σύμφωνα με το οποίο ο εγκέφαλος λειτουργεί σαν ένας επεξεργαστής χωρίς προηγούμενες πεποιθήσεις (priors) ο οποίος δέχεται νέα αισθητηριακά δεδομένα (evidence) και συνδυάζει τις δύο πληροφορίες για να φτιάξει μια ενημερωμένη εκτίμηση (posterior belief) για την πραγματικότητα.

Στην περίπτωση του Φρέντυ, η βιωμένη ένταση και η συμβολική μορφοποίηση των εμπειριών του μέσα στην τελετή μπορούν να ερμηνευθούν ως νευρογνωσιακή επεξεργασία ασυνείδητων θεμάτων, τα οποία δεν είχαν ποτέ αρθρωθεί ρητά. Η ayahuasca, μέσω της δράσης της, φέρεται να επέτρεψε την επανενσάρκωση εμπειριών που συνδέονται με ενοχές και υπαρξιακές ανασφάλειες, μέσα από συμβολική δομή οραμάτων και συναισθηματική ένταση, κάτι που εναρμονίζεται πλήρως με το REBUS μοντέλο (Carhart-Harris & Friston, 2019).

Εν κατακλείδει, το νευροψυχολογικό μοντέλο προσφέρει μια γέφυρα κατανόησης ανάμεσα στη βιολογική βάση των εμπειριών ayahuasca και στις υπαρξιακές ή θεραπευτικές τους προεκτάσεις. Η προσέγγιση αυτή δεν αναιρεί την κοσμολογική και πολιτισμική διάσταση, αλλά την συμπληρώνει, προσφέροντας διεπιστημονικό εργαλείο ερμηνείας του φαινομένου.

### Υπαρξιακή Ψυχοθεραπεία και η Ανάγκη για Νόημα: Από την Κενότητα στην Πρόθεση Ζωής

Η τελική υπαρξιακή στροφή του Φρέντυ προς μια ζωή με δομή, προορισμό και κοινωνική ενσωμάτωση (εργασία, σχέσεις, δημιουργία οικογένειας) δεν μπορεί να αναλυθεί απλώς ως συμπεριφορική μεταβολή· αντίθετα, ερμηνεύεται ως ύστατη απόκριση στην ανάγκη για υπαρξιακό νόημα. Πρόκειται για μια καθοριστική στιγμή αποκατάστασης της πρόθεσης να ζήσει κανείς "με σκοπό" και όχι απλώς να επιβιώνει.

Η θεωρία του Viktor Frankl (2006) περί λογοθεραπείας (logotherapy) υποστηρίζει ότι η βασική κινητήρια δύναμη του ανθρώπου δεν είναι η ευχαρίστηση (Freud) ούτε η δύναμη (Adler), αλλά η επιθυμία για νόημα. Όταν αυτό απουσιάζει, το άτομο βιώνει μια "υπαρξιακή κενότητα" (existential vacuum), η οποία μπορεί να εκδηλωθεί με τη μορφή απάθειας, απόγνωσης ή καταστροφικών επιλογών. Στην περίπτωση του Φρέντυ, η παλαιότερη πορεία ζωής του αντανάκλούσε τέτοια υπαρξιακή σύγχυση, χωρίς αξιακή πυξίδα ή σκοπό.

Η εμπειρία του με την ayahuasca, όπως την αφηγείται, δεν λειτούργησε απλώς ως κάθαρση ή συναισθηματική εκφόρτιση, αλλά ως αποκαλυπτική συνάντηση με ένα υπερπροσωπικό βίωμα νοήματος. Το "φως που τον καλούσε", όπως περιγράφει, αποκτά μεταφυσική βαρύτητα, λειτουργώντας ως ερμηνευτικό σημείο καμπής – μια μορφή βεβαιότητας ότι η ζωή του έχει λόγο ύπαρξης, μια πρόσκληση όχι μόνο να συνεχίσει να υπάρχει, αλλά να ζήσει με πρόθεση και ευθύνη.

Αντίστοιχα, στην υπαρξιακή ψυχοθεραπεία του Irvin Yalom (1980, 2008), τέτοιες εμπειρίες περιγράφονται ως "υπαρξιακά ξυπνήματα", τα οποία αναδύονται συνήθως από στιγμές κρίσης, απώλειας ή επαφής με τον θάνατο, οδηγώντας το άτομο σε βαθιές επανεκτιμήσεις της ζωής και των σχέσεών του με τον κόσμο. Η ayahuasca, σε αυτό το πλαίσιο, φαίνεται να λειτούργησε ως καταλύτης αυτής της υπαρξιακής μετάβασης, επανενεργοποιώντας το αίτημα για αυθεντική ζωή, συνδεδεμένη με σκοπό, ευθύνη και ελευθερία.

Εδώ, ο υπαρξιακός πόνος, αντί να κατασταλεί, ενσωματώνεται ως σημείο εκκίνησης για την αναδόμηση της προσωπικής αφήγησης ζωής, όπου το άτομο επανερμηνεύει το παρελθόν και στρέφεται προς το μέλλον με νέες επιλογές. Το πέρασμα του Φρέντυ από το σκοτάδι της υπαρξιακής απάθειας στο

φως της αποφασισμένης ύπαρξης, συνιστά ενσάρκωση του βασικού αξιώματος της λογοθεραπείας: «Ο άνθρωπος είναι ικανός να αντέξει σχεδόν οτιδήποτε, αν έχει ένα γιατί» (Frankl, 2006, σ. 104).

### Περαιτέρω Έρευνες και Κριτική Ανάλυση της Βιβλιογραφίας για την Ayahuasca

Η ayahuasca έχει αποτελέσει αντικείμενο πολυδιάστατης έρευνας από διάφορα επιστημονικά πεδία, όπως η ανθρωπολογία, η θρησκευσιολογία, η φαρμακολογία και η ψυχολογία. Η υπάρχουσα βιβλιογραφία χωρίζεται κυρίως σε τρεις βασικούς άξονες: την τελετουργική χρήση, τη φαρμακολογική δράση και την πολιτισμική σημασία της ayahuasca. Ωστόσο, παρά τα πλεονεκτήματα αυτής της διεπιστημονικής ενασχόλησης, προκύπτουν ορισμένα σημαντικά κενά και αδυναμίες που χρήζουν περαιτέρω διερεύνησης. Στη συγκεκριμένη ενότητα θα αναφερθώ στους δυο πρώτους άξονες.

#### A) Τελετουργική χρήση.

Καταρχάς, η ανθρωπολογική και θρησκευσιολογική έρευνα έχει συχνά εστιάσει στην παραδοσιακή χρήση της ayahuasca στις ιθαγενείς κοινότητες του Αμαζονίου, αναδεικνύοντας τον σαμανικό της ρόλο και το πνευματικό πλαίσιο. Παρόλα αυτά, η πλειονότητα αυτών των μελετών βασίζεται σε εθνογραφικές περιγραφές και σε μάλλον περιορισμένα δείγματα, ενώ συχνά απουσιάζει μια κριτική θεώρηση των κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών που επηρεάζουν τη διατήρηση ή τον μετασχηματισμό της τελετουργίας. Επιπλέον, οι μελέτες σπάνια εμβαθύνουν στις εσωτερικές διαφοροποιήσεις των παραδόσεων ή στις διαφορές που εμφανίζονται μεταξύ διαφορετικών φυλών και θρησκευτικών ομάδων (Apud 2020).

Σύμφωνα με τον Harner (1980), εθνογράφο και θεμελιωτή του όρου «νεοσαμανισμός», επισημαίνεται ότι τα ψυχοενεργά φυτά λειτουργούν ως "τεχνολογίες του ιερού", που επιτρέπουν την είσοδο στον σαμανικό κόσμο. Η ayahuasca αποτελεί αναπόσπαστο μέρος τέτοιων σαμανικών πλαισίων, και η χρήση της υπάγεται σε αυστηρά τελετουργικά και κοσμολογικά πλαίσια. Η έννοια του **σαμάνου** ως διαμεσολαβητή μεταξύ των κόσμων (Eliade, 1964) είναι καθοριστική, καθώς ο σαμάνος καθοδηγεί, προστατεύει και ερμηνεύει τις εμπειρίες των συμμετεχόντων. Η ayahuasca αποτελεί το βασικό εργαλείο του για την είσοδο σε καταστάσεις έκστασης, απαραίτητες για την επικοινωνία με το πνευματικό πεδίο και τη λήψη θεραπευτικής γνώσης.

Ο Eliade (1964) υπογραμμίζει τη σαμανική τελετουργία ως μια αρχέγονη πρακτική έκστασης που επιτρέπει στον άνθρωπο να συνδεθεί με το ιερό και να βιώσει την αναγέννηση. Η ιερή εμπειρία περιγράφεται ως μία «έκρηξη του ιερού», και οι τελετουργίες αλλοιωμένης συνείδησης ως ο δρόμος προς την ιεροφάνεια (*hierophany*) —την αποκάλυψη του ιερού. Η ayahuasca μπορεί να ειπωθεί ως μέσο *ιεροφάνειας*, επιτρέποντας στον συμμετέχοντα να προσεγγίσει το υπερβατικό μέσω ενόρασης, οραματισμών και συνάντησης με πνευματικές οντότητες.

Πιο σύγχρονες εθνογραφικές μελέτες ασχολούνται με την εξάπλωση της ayahuasca στον Δυτικό κόσμο, όπως αυτές των Labate και MacRae (2010) που αναλύουν τη μεταφορά και μεταμόρφωση της ayahuasca σε νέα θρησκευτικά πλαίσια στη Βραζιλία, όπου συνδυάζεται με χριστιανικά, ιθαγενή και

νεοεποχικά (New-Age) στοιχεία. Η χρήση της σε αυτές τις θρησκευτικές ομάδες, όπως η União do Vegetal και η Santo Daime, αποκαλύπτει έναν διαρκή δυναμισμό που διατηρεί τον ιερό χαρακτήρα της, αλλά ταυτόχρονα προσαρμόζεται στα σύγχρονα κοινωνικά και πολιτισμικά δεδομένα. Στα κινήματα αυτά, η ayahuasca θεωρείται «ευλογία» και το τελετουργικό της λήψης της είναι εξαιρετικά δομημένο, συνδυάζοντας μουσική, προσευχή και κοινοτική συμμετοχή. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, η ayahuasca γίνεται το «ιερό μυστήριο», και η κατανάλωσή της αποτελεί μυστηριακή τελετή κοινωνικής και πνευματικής ένωσης. Η τελετουργική χρήση, πέρα από την ατομική θεραπεία, ενισχύει τη συλλογική ταυτότητα και προσφέρει αίσθημα πνευματικής ολοκλήρωσης.

### B) Φαρμακολογική Δράση.

Οι φαρμακολογικές έρευνες έχουν επικεντρωθεί στην κατανόηση της χημικής σύστασης και της νευροβιολογικής δράσης της ayahuasca. Ο συνδυασμός των β-καρβολινών του *Banisteriopsis caapi*, που λειτουργούν ως αναστολείς μονοαμινοξειδάσης (MAOIs), με τη διμεθυλοτροπταμίνη (DMT) από το *Psychotria viridis* εξηγεί την ικανότητα του αφεψήματος να προκαλεί έντονες ψυχεδελικές εμπειρίες, όταν λαμβάνεται από το στόμα. Η έρευνα των Riba και των συνεργατών του (2003) ανέλυσε την ψυχοφυσιολογία της ayahuasca σε ανθρώπους, επιβεβαιώνοντας ότι η παρουσία των MAOIs επιτρέπει στο DMT να περάσει στο κεντρικό νευρικό σύστημα, όταν λαμβάνεται από το στόμα, προκαλώντας μια μοναδική ψυχεδελική εμπειρία (Riba et al., 2003). Η επίδραση του αφεψήματος περιλαμβάνει αλλαγές στη διάθεση, την αντίληψη και τη γνωστική λειτουργία, ενώ προκαλείται επίσης αυξημένη δραστηριότητα σε νευρωνικά δίκτυα που σχετίζονται με την εσωτερική ενδοσκόπηση και την επεξεργασία συναισθημάτων.

Η αγιουάσκα έχει αρχίσει επίσης να μελετάται στο πλαίσιο της σύγχρονης ιατρικής και ψυχολογίας ως πιθανή θεραπευτική παρέμβαση για διαταραχές όπως η κατάθλιψη, το άγχος, η μετατραυματική διαταραχή (PTSD) και οι εθισμοί (Palhano-Fontes et al., 2019). Οι πρώτες μελέτες δείχνουν αντικαταθλιπτική δράση και βελτίωση της συναισθηματικής ρύθμισης, εν μέρει λόγω της επίδρασης της DMT στους υποδοχείς σεροτονίνης, αλλά και της γενικότερης εγκεφαλικής αποδιοργάνωσης που επιτρέπει την αναδόμηση αρνητικών νοητικών σχημάτων (Carhart-Harris et al., 2014).

Πιο πρόσφατες μελέτες, όπως αυτές των Domínguez-Clavé (Domínguez-Clavé et al., 2016), εξετάζουν τις θεραπευτικές δυνατότητες της ayahuasca για ψυχικές διαταραχές, όπως η κατάθλιψη, το μετατραυματικό στρες και οι εξαρτήσεις. Τα πρώτα ευρήματα υποδεικνύουν ότι η ayahuasca μπορεί να λειτουργήσει ως καταλύτης ψυχοθεραπευτικών διεργασιών, ενισχύοντας την ενδοσκόπηση και την αναδόμηση του ψυχικού πόνου. Οι Domínguez-Clavé et al. θεωρούν ότι η αντικαταθλιπτική δράση της ayahuasca οφείλεται στην «παροδική τροποποιημένη κατάσταση συνείδησης που χαρακτηρίζεται από εσωστρέφεια, οράματα, ενισχυμένα συναισθήματα και ανάκληση προσωπικών αναμνήσεων... «[Η ayahuasca] ενισχύει πτυχές της ενσυνειδητότητας που σχετίζονται με την αποδοχή και την ικανότητα

αποστασιοποιημένης παρατήρησης των σκέψεων και συναισθημάτων... προάγοντας την αυτοαποδοχή και την ασφαλή έκθεση σε συναισθηματικά φορτισμένα γεγονότα» (Domínguez-Clavé et al., 2016).

Ο συνδυασμός των β-καρβολινών, της ρύθμισης της σεροτονίνης και των αντιοξειδωτικών που βρίσκονται επίσης στα κλαδιά της *Banisteriopsis caapi* «υποστηρίζουν τη χρήση της για τη νόσο του Πάρκινσον, το Αλτσχάιμερ και άλλες νευροεκφυλιστικές διαταραχές» (Lansky et al., 2017). Επίσης παρατηρήθηκε ότι «η αρμίνη, το αλκαλοειδές από τους σπόρους του *Peganum harmala*, είναι ένα ακόμα φάρμακο που μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τη θεραπεία του τρόμου (τρέμουλο)» (Weiss, 1994, σ. 306).

Επιπλέον, το DMT είναι ουσία που απαντάται ευρέως στον φυσικό κόσμο. Βρίσκεται σε αναρίθμητα είδη φυτών και σε κάθε θηλαστικό οργανισμό. Έχει ανιχνευθεί «στο ανθρώπινο αίμα, στον εγκέφαλο, στο εγκεφαλονωτιαίο υγρό και στην επίφυση των αρουραίων» (ό.π.). Το DMT θεωρείται συνήθως ως ενδογενές παραισθησιογόνο, όμως ο ρόλος του στη βιολογία του ανθρώπου παραμένει ασαφής παρά την ύπαρξη άνω των 50 ετών (αν και περιορισμένης) κλινικής έρευνας πάνω σε αυτό το πεδίο, διότι το DMT, όπως και άλλες φυσικές ουσίες των οποίων οι βιολογικές λειτουργίες παραμένουν άγνωστες, έχει συχνά ερμηνευτεί προκατειλημμένα και αβάσιμα ως παραισθησιογόνο – δηλαδή ως αιτία ψευδών, μη αξιόπιστων αντιλήψεων.

Παρ' όλα αυτά, στον σύγχρονο χώρο της ψυχοναυτικής (psychedelic) έρευνας έχει αναπτυχθεί ένα εκτενές λεξιλόγιο με σκοπό να υπερβεί τις ενσώματες και αναπόφευκτες προκαταλήψεις που απορρέουν από τη χρήση της λέξης «παραισθήσεις» και των παραγώγων της. Μερικοί από τους όρους που έχουν υιοθετηθεί είναι οι: ψυχεδελικό, ψυχοδραστικό, ενθεογενές, νευρογνωστικό, οικοδελικό (ecodelic), κλπ.

Αυτό δημιουργεί δυσκολίες στην εξαγωγή ασφαλών και γενικεύσιμων συμπερασμάτων για την ψυχοθεραπευτική χρήση της ayahuasca, ενώ η ποικιλία στις δοσολογίες, τα τελετουργικά πλαίσια και τις κοινωνικοπολιτισμικές συνθήκες χρήσης συχνά δεν λαμβάνονται επαρκώς υπόψη. Αντίθετα, οι αυτόχθονες ομάδες που χρησιμοποιούν την ayahuasca ή το yagé για χιλιάδες χρόνια, θεωρούν ότι πρόκειται για φάρμακο που επιτρέπει την επαφή με την αληθινή πραγματικότητα. Ωστόσο, παρά τα ενθαρρυντικά αποτελέσματα, οι έρευνες βρίσκονται ακόμη σε αρχικό στάδιο, με περιορισμένα δείγματα και έλλειψη μακροχρόνιων μελετών παρακολούθησης.

Η κυρίαρχη άποψη για τις παραισθήσεις, κοινή σε πολλούς κλάδους της ιστορικής και σύγχρονης ψυχιατρικής, είναι ότι πρόκειται για φαινόμενα αναπόφευκτα άνευ νοήματος, απατηλά ή/και καταστροφικά, που ριζώνουν αποκλειστικά στη βιολογία (βλ. π.χ. Freud, 1989, σ. 162). Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, οι παραισθήσεις διαφέρουν από τις ψευδαισθήσεις μόνο στο ότι δεν περιλαμβάνουν απαραίτητα πίστη.

## Επίλογος

Η παρούσα μελέτη επιχείρησε να προσεγγίσει την ayahuasca όχι ως ένα απομονωμένο ψυχοδραστικό παρασκεύασμα, αλλά ως ένα πολυδιάστατο πολιτισμικό, πνευματικό και ψυχολογικό φαινόμενο,

ενταγμένο σε συγκεκριμένα ιστορικά, κοσμολογικά και κοινωνικά συμφραζόμενα. Η επιτόπια έρευνα στην επαρχία Madre de Dios του Περού, μια περιοχή βαθιά συνδεδεμένη με τις αυτόχθονες παραδόσεις του Αμαζονίου αλλά ταυτόχρονα έντονα επηρεασμένη από διαδικασίες παγκοσμιοποίησης και πνευματικού τουρισμού, ανέδειξε την ayahuasca ως σημείο συνάντησης του αρχαϊκού με το σύγχρονο, του τοπικού με το παγκόσμιο, του ατομικού βιώματος με τη συλλογική τελετουργία.

Η ayahuasca, το «αμπέλι των ψυχών» σύμφωνα με την ετυμολογία της στη γλώσσα Κέτσουα, συνιστά για τους αυτόχθονες λαούς ένα ιερό μέσο πρόσβασης στη γνώση, τη θεραπεία και την πνευματική καθοδήγηση. Δεν νοείται ως ουσία αποκομμένη από το τελετουργικό της πλαίσιο, αλλά ως έμβια πνευματική οντότητα – η «Μητέρα Ayahuasca» – η οποία διδάσκει, θεραπεύει και αποκαθιστά τη διαταραγμένη ισορροπία μεταξύ ανθρώπου, φύσης και πνευμάτων. Η εμπειρία της ayahuasca δεν περιορίζεται σε αλλοιωμένες καταστάσεις συνείδησης, αλλά εγγράφεται σε μια κοσμολογική αφήγηση, όπου το όραμα, το σώμα και το συναίσθημα λειτουργούν ως φορείς γνώσης.

Μεθοδολογικά, η επιτόπια έρευνα στηρίχθηκε στη στοχευμένη εθνογραφία (focused ethnography) και στη μέθοδο go-along, επιλογές που αποδείχθηκαν ιδιαίτερα κατάλληλες για τη μελέτη μιας εξειδικευμένης και χρονικά συμπυκνωμένης τελετουργικής πρακτικής. Η focused ethnography επέτρεψε την εμβάθυνση σε συγκεκριμένα γεγονότα, τελετουργίες και αλληλεπιδράσεις, χωρίς την απαίτηση μακροχρόνιας εγκατάστασης στο πεδίο, αλλά με έντονη θεωρητική και αναλυτική πυκνότητα. Παράλληλα, η μέθοδος go-along διευκόλυνε την κατανόηση της εμπειρίας «εν κινήσει», μέσα από τη συνοδεία των συμμετεχόντων πριν, κατά τη διάρκεια και μετά τις τελετές, καθιστώντας δυνατή τη διυποκειμενική πρόσβαση στα νοήματα που αποδίδουν οι ίδιοι στις εμπειρίες τους.

Η ανάλυση των εθνογραφικών δεδομένων ανέδειξε τη σημασία της ψυχικής προετοιμασίας, της πρόθεσης και του πολιτισμικού πλαισίου στην εμπειρία της ayahuasca. Οι αφηγήσεις των συμμετεχόντων επιβεβαιώνουν τη θεωρητική έμφαση στο «set and setting», υπογραμμίζοντας ότι η εμπειρία δεν καθορίζεται αποκλειστικά από τη φαρμακολογική δράση της ουσίας, αλλά από τη συνολική τελετουργική, ψυχολογική και κοινωνική συγκυρία. Η περίπτωση του Φρέντυ, ενός νεαρού από τις Ηνωμένες Πολιτείες, λειτουργεί ως χαρακτηριστικό παράδειγμα: το αρχικό σωματικό και ψυχικό σοκ, η σταδιακή ενδοσκόπηση και η τελική εμπειρία λύτρωσης μέσα από συμβολικά οράματα καταδεικνύουν τη δυναμική της ayahuasca ως διαδικασίας μετασχηματισμού και όχι ως στιγμιαίας εμπειρίας.

Η ερμηνεία αυτών των βιωμάτων μπορεί να φωτιστεί μέσα από πολλαπλά θεωρητικά πρίσματα. Η φαινομενολογική προσέγγιση αναδεικνύει την αυθεντικότητα και την υποκειμενική αλήθεια της εμπειρίας, χωρίς να επιχειρεί να τη μειώσει σε παθολογία ή ψευδαίσθηση. Η ανθρωπολογία του τελετουργικού μετασχηματισμού, όπως αναπτύχθηκε από τον Victor Turner, επιτρέπει την κατανόηση της τελετής ως διαδικασίας αποχωρισμού, μεταίχμιακότητας και επανένταξης, όπου το άτομο επαναπροσδιορίζει τη θέση του στον κόσμο. Παράλληλα, ψυχοδυναμικές προσεγγίσεις (Jung, Grof,

Janon) προσφέρουν εργαλεία για την κατανόηση της ενεργοποίησης αρχέτυπων, της αναβίωσης τραυματικών εμπειριών και της αναδόμησης του Εγώ.

Σε νευροψυχολογικό επίπεδο, το μοντέλο REBUS συμβάλλει στην κατανόηση της προσωρινής αποδόμησης των άκαμπτων γνωστικών δομών και της αυξημένης πρόσβασης στο ασυνείδητο, ενώ η υπαρξιακή ψυχοθεραπεία (Frankl, Yalom) προσφέρει ένα πλαίσιο ερμηνείας της εμπειρίας ως αναζήτησης νοήματος και υπέρβασης της υπαρξιακής κενότητας. Η ayahuasca εμφανίζεται έτσι ως ένας καταλύτης που φέρνει το άτομο αντιμέτωπο με θεμελιώδη υπαρξιακά ερωτήματα, χωρίς να εγγυάται λύσεις, αλλά ανοίγοντας πεδία ερμηνείας και αυτοαναστοχασμού.

Ωστόσο, η εξάπλωσή της σε νεοθρησκευτικά, ψυχοθεραπευτικά και τουριστικά πλαίσια συχνά συνοδεύεται από αποκοπή της από τις κοσμολογικές και κοινωνικές της ρίζες, οδηγώντας σε μορφές πολιτισμικής οικειοποίησης και εμπορευματοποίησης. Για τους Δυτικούς, η ayahuasca μετατρέπεται σε ένα αμφίσημο σύμβολο: θεραπευτικό εργαλείο, πνευματική εμπειρία, ψυχοδραστική ουσία ή αντικείμενο επιστημονικής έρευνας. Αυτή η πολυσημία αποκαλύπτει λιγότερο τη «φύση» της ayahuasca και περισσότερο τις δυτικές ανησυχίες γύρω από την ψυχική υγεία, την πνευματικότητα και την ετερότητα.

Η παρούσα έρευνα υποστηρίζει ότι η ayahuasca δεν μπορεί να κατανοηθεί επαρκώς έξω από το τελετουργικό, κοινωνικό και ηθικό της πλαίσιο. Ο ρόλος του σαμάνου, τα icaros, οι καθαρικές πρακτικές και η συλλογική διάσταση της τελετής λειτουργούν ως δομές στήριξης της ψυχολογικής επεξεργασίας και της εμπειρίας νοήματος. Χωρίς αυτές, η εμπειρία κινδυνεύει να απογυμνωθεί από το μετασημασιακό της δυναμικό και να μετατραπεί σε καταναλωτικό προϊόν.

Συνοψίζοντας, η ayahuasca αναδεικνύεται ως ένα πολυδιάστατο εργαλείο πνευματικότητας, θεραπείας και πολιτισμικής συνέχειας, που γεφυρώνει το ατομικό με το συλλογικό και το βιωματικό με το κοσμολογικό. Η διεπιστημονική προσέγγιση και η εθνογραφική ευαισθησία αποδεικνύονται αναγκαίες για την κατανόηση της εμπειρίας αυτής, όχι μόνο ως αντικείμενο μελέτης, αλλά ως ζωντανό πεδίο συνάντησης ανθρώπων, πολιτισμών και τρόπων νοηματοδότησης του κόσμου. Η ayahuasca, τελικά, δεν προσφέρει απαντήσεις· προσφέρει ερωτήματα — και μέσα από αυτά, τη δυνατότητα μετασημασιασμού.

### Βιβλιογραφικές αναφορές

- Adelaars, A., Ratsch, C., & Müller-Ebeling, C. (2016). *Ayahuasca: Rituals, potions, and visionary art from Amazonia*. Divine Arts.
- Albrecht, G. L. (1985). Videotape safaris: Entering the field with the camera. *Qualitative Sociology*, 8(4), 325–344.
- Amann, K., & Hirschauer, S. (1997). Die Befremdung der eigenen Kultur. In K. Amann & S. Hirschauer (Eds.), *Die Befremdung der eigenen Kultur* (pp. 7–52). Suhrkamp.
- Apud, I. (2020). *Ayahuasca: Between cognition and culture: Perspectives from an interdisciplinary and reflexive ethnography*. Publications URV.

- Atkinson, P. (2005). Qualitative research—Unity and diversity. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Article 26. <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-26-e.htm>
- Beyer, S. V. (2009). *Singing to the plants: A guide to Mestizo shamanism in the Upper Amazon*. University of New Mexico Press.
- Bouso, J. C., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X., Barbosa, P. C. R., ... & Riba, J. (2015). Psychological and subjective effects of ayahuasca: A review of existing literature. *Human Psychopharmacology: Clinical and Experimental*, 30(4), 257–269. <https://doi.org/10.1002/hup.2478>
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Volume III – Loss: Sadness and depression*. Basic Books.
- Βραχιονίδου, Μ. (2007). Πολιτισμική και κοινωνική αξία των μανιταριών (Ανέκδοτη διδακτορική διατριβή). Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Σχολή Φιλοσοφική, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Τομέας Λαογραφίας.
- Breidenstein, G., & Hirschauer, S. (2002). Weder ‘Ethno’ noch ‘Graphie’: Anmerkungen zu Hubert Knoblauchs Beitrag ‘Fokussierte Ethnographie’. *Sozialer Sinn*, 1, 125–129.
- Carhart-Harris, R. L., & Friston, K. J. (2019). REBUS and the anarchic brain: Toward a unified model of the brain action of psychedelics. *Pharmacological Reviews*, 71(3), 316–344. <https://doi.org/10.1124/pr.118.017160>
- Carhart-Harris, R. L., et al. (2014). The entropic brain: A theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8, 20. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00020>
- Carhart-Harris, R. L., et al. (2014). Neural correlates of the DMT experience assessed with multivariate EEG. *Scientific Reports*, 4, 4009. <https://doi.org/10.1038/srep04009>
- Cicourel, A. V. (1992). The interpretation of communicative contexts: Examples from medical encounters. In A. Duranti & C. Goodwin (Eds.), *Rethinking context: Language as an interactive phenomenon* (pp. 291–310). Cambridge University Press.
- Castaneda, C. (1999). *Οι διδασκαλίες του Δον Χουάν (The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge)* (Α. Μαστοράκης, Μετάφρ.). Αθήνα: Καστανιώτης.
- Castaneda, C. (1999). *Μια ξεχωριστή πραγματικότητα: Παραπέρα συζήτηση με τον Δον Χουάν (A separate reality)* (Λ. Θεοδωρακόπουλος, Μετάφρ.). Αθήνα: Καστανιώτης. (α’ έκδ. 1978)
- Conklin, B. A. (2001). *Consuming grief: Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. University of Texas Press.
- Cook, G. (1990). Transcribing infinity: Problems of context presentation. *Journal of Pragmatics*, 14, 1–24.
- Corsaro, W. A. (1981). Something old and something new: The importance of prior ethnography in the collection and analysis of audiovisual data. *Sociological Methods & Research*, 11(2), 145–166.
- Csordas, T. J. (1994). *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press.
- Dawson, A. (2013). *Santo Daime: A new world religion*. Bloomsbury Academic.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture [Beyond nature and culture]*. Gallimard.
- Dobkin de Rios, M. (1972). *Visionary vine: Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. Waveland Press.
- Dobkin de Rios, M. (1994). Drug tourism in the Amazon: Why Westerners are desperate to find the vanishing primitive. *Journal of Psychoactive Drugs*, 26(3), 241–248. <https://doi.org/10.1080/02791072.1994.10472011>
- Domínguez-Clavé, E., Soler, J., Elices, M., Pascual, J. C., Álvarez, E., de la Fuente Revenga, M., Friedlander, P., Feilding, A., & Riba, J. (2016). Ayahuasca: Pharmacology, neuroscience and therapeutic potential. *Brain Research Bulletin*, 126(Pt 1), 89–101. <https://doi.org/10.1016/j.brainresbull.2016.03.002>
- Eliade, M. (1958). *Patterns in comparative religion*. Sheed & Ward.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). Harcourt.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy* (W. R. Trask, Trans.). Princeton University Press. (Πρωτότυπη έκδοση: 1951)

- Erickson, F. (1988). Ethnographic description. In U. Ammon (Ed.), *Sociolinguistics: An international handbook of the science of language and society* (pp. 1081–1095). De Gruyter.
- Estrella-Parra, E. A., Almanza-Pérez, J. C., & Alarcón-Aguilar, F. J. (2019). Ayahuasca: Uses, phytochemical and biological activities. *Natural Product Bioprospecting*, 9(4), 251–265. <https://doi.org/10.1007/s13659-019-00206-3>
- Festinger, L., Riecken, H. W., & Schachter, S. (1964). *When prophecy fails: A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. Harper & Row.
- Flick, U., v. Kardoff, E., & Steinke, I. (Eds.). (2004). *A companion to qualitative research*. Sage.
- Fotiou, E. (2012). Working with “La Medicina”: Elements of healing in contemporary ayahuasca rituals. *Anthropology of Consciousness*, 23(1), 6–27. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01054.x>
- Fotiou, E. (2016). The globalization of ayahuasca shamanism and the erasure of indigenous shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 151–179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Fotiou, E. (2020). The importance of ritual discourse in framing ayahuasca experiences in the context of shamanic tourism. *Anthropology of Consciousness*, 31(2), 223–244. <https://doi.org/10.1111/anoc.12117>
- Fotiou, E. (2020). The role of indigenous knowledges in psychedelic science. *Journal of Psychedelic Studies*, 4(1), 16–23. <https://doi.org/10.1556/2054.2019.031>
- Fotiou, E., & Gearin, A. K. (2019). Purging and the body in the therapeutic use of ayahuasca. *Social Science & Medicine*, 239, 112532. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2019.112532>
- Frankl, V. E. (1985). *Man’s search for meaning*. Beacon Press.
- Frankl, V. E. (2006). *Man’s search for meaning* (Revised edition). Beacon Press.
- Frecska, E., Bokor, P., & Winkelman, M. (2016). The therapeutic potentials of ayahuasca: Possible effects against various diseases of civilization. *Frontiers in Pharmacology*, 7, 35. <https://doi.org/10.3389/fphar.2016.00035>
- Freud, S. (1917). Mourning and melancholia. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 237–258). Hogarth Press.
- Gebhart-Sayer, A. (1985). The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context. *Journal of Latin American Lore*, 11(2), 143–175.
- Glaser, B., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Aldine.
- Goffman, E. (1952). On cooling the mark out: Some aspects of adaptation to failure. *Psychiatry*, 15, 451–463.
- Goodwin, C. (2000). Action and embodiment within situated human interaction. *Journal of Pragmatics*, 32, 1489–1522.
- Griffiths, R. R., et al. (2019). Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: A randomized double-blind trial. *Journal of Psychopharmacology*, 30(12), 1181–1197. <https://doi.org/10.1177/0269881119855971>
- Grimes, R. L. (2000). *Deeply into the bone: Re-inventing rites of passage*. University of California Press.
- Grof, S. (1980). *LSD psychotherapy*. Hunter House.
- Grof, S. (1985). *Beyond the brain: Birth, death, and transcendence in psychotherapy*. SUNY Press.
- Grof, S. (1988). *The adventure of self-discovery*. SUNY Press.
- Groisman, A. (2000). The Santo Daime doctrine. In L. E. Luna & S. F. White (Eds.), *Ayahuasca reader*.
- Gumperz, J., & Hymes, D. (Eds.). (1964). *The ethnography of communication* (Special issue, *American Anthropologist*, 66(6)).
- Harner, M. (1980). *The way of the shaman: A guide to power and healing*. Harper & Row.
- Harner, M. (1990). *The way of the shaman*. HarperOne.
- Harper, R. H. (n.d.). The organisation of ethnography. Retrieved September 6, 2005, from <http://www.surrey.ac.uk/dwrc/paper.html>
- Hartogsohn, I. (2016). Set and setting, psychedelics and the placebo response: An extra-pharmacological perspective on psychopharmacology. *Journal of Psychopharmacology*, 30(12), 1259–1267. <https://doi.org/10.1177/0269881116677852>
- Heath, C., Knoblauch, H., & Luff, P. (2000). Technology and social interaction: The emergence of ‘workplace studies’. *British Journal of Sociology*, 51(2), 299–320.

- Heath, C., vom Lehn, D., & Knoblauch, H. (2001). Configuring exhibits. In H. Kotthoff & H. Knoblauch (Eds.), *Verbal art across culture: Aesthetic and proto-aesthetic forms of communication* (pp. 281–297). Narr.
- Hughes, J., King, V., Rodden, T., & Andersen, H. (1994). Moving out of the control room: Ethnography in system design. In R. Futura & C. Neuwirth (Eds.), *Transcending boundaries: Proceedings of the conference on computer supported cooperative work* (pp. 429–439). CPSR.
- Husserl, E. (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book* (F. Kersten, Trans.). Springer. (Πρωτότυπη έκδοση: 1913)
- Inserra, A. (2018). Hypothesis: The psychedelic ayahuasca heals traumatic memories via a Sigma 1 receptor-mediated epigenetic-mnemonic process. *Frontiers in Pharmacology*, 9, 330. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5895707/>
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Longmans, Green and Co.
- Janov, A. (1970). *The primal scream*. Chilton Book Company.
- Jirotko, M., & Goguen, J. (Eds.). (1994). *Requirements engineering: Social and technical issues*. Academic Press.
- Jung, C. G. (1959). *The archetypes and the collective unconscious*. Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1961). *Memories, dreams, reflections*. Vintage Books.
- Jung, C. G. (1964). *Man and his symbols*. Doubleday.
- Kalsched, D. (1996). *The inner world of trauma: Archetypal defenses of the personal spirit*. Routledge.
- Kasten, E. (2009). The role of shamanic healing rituals in the psychosocial integration of grief and loss. In W. Andritzky (Ed.), *Healing in the Amazon: Ethnopsychology and shamanism in South America* (pp. xx–xx). Reimer.
- Kastenbaum, R. (2004). *Death, society, and human experience*. Allyn & Bacon.
- Keller, G. B., & Mrcic-Flogel, T. D. (2018). Predictive processing: A canonical cortical computation. *Neuron*, 100(2), 424–435. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2018.10.003>
- Kendon, A. (1990). *Conducting interaction: Patterns of behavior in focused encounters*. Cambridge University Press.
- Knoblauch, H., & Schnettler, B. (2004). Postsozialität, Alterität und Alienität. In M. Schetsche (Ed.), *Der maximal Fremde: Begegnungen mit dem Nichtmenschlichen und die Grenzen des Verstehens* (pp. 23–42). Ergon.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2013). *The falling sky: Words of a Yanomami shaman*. Harvard University Press.
- Κουμαριανού, Μ. (2018). Ο σιηλόγαμος στην Κύπρο. Μια θεραπευτική πρακτική για τη λύσσα με τη μέθοδο της τελετουργικής μίμησης. Στο Πρακτικά Πανελληνίου Επιστημονικού Συνεδρίου «Λαϊκή Ιατρική και Ιατρική Επιστήμη. Σχέσεις Αμφίδρομες» (σελ. 233–256). Ακαδημία Αθηνών – Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας.
- Kübler-Ross, E. (1969). *On death and dying*. Scribner.
- Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, 4(3), 455–485. <https://doi.org/10.1177/146613810343007>
- Labate, B. C., & Cavnar, C. (Eds.). (2014). *The therapeutic use of ayahuasca*. Springer.
- Labate, B. C., & Feeney, K. (2012). Ayahuasca and the law: The U.S. Supreme Court decision in “Gonzales v. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal”. *MAPS Bulletin*, 22(1), xx–xx.
- Labate, B. C., & Goldstein, L. (2009). Ayahuasca in Brazil: The ongoing debate. *MAPS Bulletin*, xx(x), xx–xx.
- Labate, B. C., & Jungaberle, H. (Eds.). (2011). *The internationalization of ayahuasca*. Lit Verlag.
- Labate, B. C., & MacRae, E. (Eds.). (2010). *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. Equinox Publishing.
- Labate, B. C., & Pacheco, G. (2011). *Opening the portals of heaven: Brazilian ayahuasca religions in Europe*. Universitätsverlag Göttingen.
- Labate, B. C., & Cavnar, C. (2017). *The world ayahuasca diaspora: Reinventions and controversies*. Routledge.
- Lansky, E., Lansky, S., & Paavilaine, H. (2017). *Harmal: The genus Peganum*. CRC Press.

- Laughlin, C. D., McManus, J., & d'Aquili, E. G. (1990). *Brain, symbol and experience: Toward a neurophenomenology of human consciousness*. Columbia University Press.
- Levi-Strauss, C., & Eribon, D. (1991). *Conversations with Claude Levi-Strauss*. University of Chicago Press.
- Lincoln, Y. S., & Denzin, N. K. (1998). The fifth moment. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The landscape of qualitative research: Theories and issues* (pp. 407–429). Sage.
- Lofland, J. (1971). *Analyzing social settings: A guide to qualitative observation and analysis*. Wadsworth.
- Lüders, C. (2000). Beobachten im Feld und Ethnographie. In U. Flick, E. von Kardoff, & I. Steinke (Eds.), *Qualitative Sozialforschung: Ein Handbuch* (pp. 384–401). Rowohlt.
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Almqvist & Wiksell International.
- Luna, L. E. (2011). *Ayahuasca visions: The religious iconography of a Peruvian shaman*. North Atlantic Books.
- Luna, L. E. (2011). Indigenous and mestizo use of ayahuasca: An overview. In B. C. Labate & H. Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp. 17–37). Lit Verlag.
- Mabit, J. (2007). Ayahuasca in the treatment of addictions. In T. B. Robert & M. J. Winkelman (Eds.), *Psychedelic medicine: Vol. 2: New evidence for hallucinogenic substances as treatments*. Praeger.
- Mabit, J. (1996). Takiwasi: Ayahuasca and shamanism in addiction therapy. *Newsletter for the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, 6(3), 24–31.
- Mabit, J. (2026). Hypotheses regarding the mechanisms of ayahuasca in the treatment of addictions. *ResearchGate*.  
[https://www.researchgate.net/publication/232245041\\_Hypotheses\\_Regarding\\_the\\_Mechanisms\\_of\\_Ayahuasca\\_in\\_the\\_Treatment\\_of\\_Addictions](https://www.researchgate.net/publication/232245041_Hypotheses_Regarding_the_Mechanisms_of_Ayahuasca_in_the_Treatment_of_Addictions)
- Marcus, O. (2023). 'Everybody's creating it along the way': Ethical tensions among globalized ayahuasca shamanisms and therapeutic integration practices. *Interdisciplinary Science Reviews*, 48(5), 712–731. <https://doi.org/10.1080/03080188.2023.2225556>
- Marcus, G. E. (1998). What comes (just) after 'post'? In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The landscape of qualitative research: Theories and issues* (pp. 383–403). Sage.
- McKenna, D. (2004). Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: Rationale and regulatory challenges. *Pharmacology & Therapeutics*, 102(2), 111–129. <https://doi.org/10.1016/j.pharmthera.2003.09.003>
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception* (D. A. Landes, Trans.). Routledge. (Πρωτότυπη έκδοση: 1945)
- Metzner, R. (1998). Hallucinogenic drugs and plants in psychotherapy and shamanism. *Journal of Psychoactive Drugs*, 30(4), 333–341. <https://doi.org/10.1080/02791072.1998.10400164>
- Metzner, R. (2005). *Sacred vine of spirits: Ayahuasca*. Park Street Press.
- Metzner, R., & Callaway, J. C. (1999). *Ayahuasca: Human consciousness and the spirit of nature*. Thunder's Mouth Press.
- Miner, H. (1956). Body ritual among the Nacirema. *American Anthropologist*, 58(3), 503–507. <https://doi.org/10.1525/aa.1956.58.3.02a00090>
- Muecke, M. A. (1994). On the evaluation of ethnographies. In J. M. Morse (Ed.), *Critical issues in qualitative research methods* (pp. 187–209). Sage.
- Nadai, E., & Maeder, C. (2005). Fuzzy fields: Multi-sited ethnography in sociological research. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Art. 28. <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-28-e.htm>
- Narayan, K. (1993). How native is a 'native' anthropologist? *American Anthropologist*, 95(3), 19–34. <https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.3.02a00010>
- Narby, J. (1998). *The cosmic serpent: DNA and the origins of knowledge*. Tarcher/Putnam.
- Nižnanský, L., Nižnanská, Ž., Kuruc, R., Szórádová, A., Šikuta, J., & Zummerová, A. (2022). Ayahuasca as a decoction applied to humans: Analytical methods, pharmacology, and potential toxic effects. *Journal of Clinical Medicine*, 11(4), 1147. <https://doi.org/10.3390/jcm11041147>
- Novalis. (1903). *The disciples at Sais and other fragments* (F. V. M. T., & U. C. B., Trans.). Methuen & Co.

- Ott, J. (1994). *Ayahuasca analogues: Pangaean entheogens*. Natural Products Co.
- Otterbein, K. F. (1977). *Comparative cultural analysis*. Holt, Rinehart & Winston.
- Otto, R. (1952). *The idea of the holy* (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.
- Palhano-Fontes, F., Barreto, D., Onias, H., Andrade, K. C., Novaes, M. M., Pessoa, J. A., et al. (2019). Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: A randomized placebo-controlled trial. *Psychological Medicine*, 49(4), 655–663. <https://doi.org/10.1017/S0033291718001356>
- Peräkylä, A. (1997). Reliability and validity in research based on tapes and transcripts. In D. Silverman (Ed.), *Qualitative research* (pp. 199–220). Polity.
- Rätsch, C. (2005). *The encyclopedia of psychoactive plants*. Park Street Press.
- Riba, J., Valle, M., Urbano, G., Yritia, M., Morte, A., & Barbanoj, M. J. (2003). Human pharmacology of ayahuasca: Subjective and cardiovascular effects, monoamine metabolite excretion, and pharmacokinetics. *Journal of Pharmacology and Experimental Therapeutics*, 306(1), 73–83. <https://doi.org/10.1124/jpet.103.049882>
- Roseman, L., Nutt, D. J., & Carhart-Harris, R. L. (2018). Quality of acute psychedelic experience predicts therapeutic efficacy of psilocybin for treatment-resistant depression. *Frontiers in Pharmacology*, 8, 974. <https://doi.org/10.3389/fphar.2017.00974>
- Rotter, J. B. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs: General and Applied*, 80(1), 1–28. <https://doi.org/10.1037/h0092976>
- Schönhuth, M., & Kevelitz, U. (1993). *Partizipative Erhebungs- und Planungsmethoden in der Entwicklungszusammenarbeit*. Gesellschaft für technische Zusammenarbeit.
- Schütz, A. (1962). *Collected papers I: The problem of the social world*. Nijhoff.
- Shanon, B. (2002). *The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the ayahuasca experience*. Oxford University Press.
- Sharrock, W., & Anderson, B. (1987). Work flow in a pediatric clinic. In G. Button & J. R. E. Lee (Eds.), *Talk and social organisation* (pp. 244–260). Multilingual Matters.
- Strassman, R., Wojtowicz, S., Luna, L. E., & Frecska, E. (2008). *Inner paths to outer space*. Park Street Press.
- Tagliazucchi, E., et al. (2016). Increased global functional connectivity correlates with LSD-induced ego dissolution. *Current Biology*, 26(8), 1043–1050. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2016.02.010>
- Taussig, M. (1991). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. University of Chicago Press.
- Thomas, G., Lucas, P., Capler, N. R., Tupper, K. W., & Martin, G. (2013). Ayahuasca-assisted therapy for addiction: Results from a preliminary observational study in Canada. *Current Drug Abuse Reviews*, 6(1), 30–42. <https://doi.org/10.2174/1874473711306010030>
- Tupper, K. W. (2008). The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization? *International Journal of Drug Policy*, 19(4), 297–303. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2007.06.006>
- Tupper, K. W. (2009). Ayahuasca healing beyond the Amazon: The globalization of a traditional indigenous entheogen. *Global Networks*, 9(1), 117–136. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2009.00236.x>
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine.
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. Performing Arts Journal Publications.
- U.S. Supreme Court. (2006). *Gonzales v. O Centro Espirita Beneficente União do Vegetal*, 546 U.S. 418.
- van Gennep, A. (1960). *The rites of passage* (M. Vizedom & G. Caffee, Trans.). University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Weisberger, J. M. (2013). *Rainforest medicine: Preserving indigenous science and biodiversity in the Upper Amazon*. North Atlantic Books.
- Weiss, R. F. (1994). *Herbal medicine*. Beaconsfield Publishers LTD.

- Werner, O., & Schoepfle, M. G. (1987). *Systematic fieldwork. Vol. 1: Foundations of ethnography and interviewing*. Sage.
- White, M., & Epston, D. (1990). *Narrative means to therapeutic ends*. Norton.
- Willingham, E. (2018, December 21). Plant hallucinogen holds hope for diabetes treatment. *Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/plant-hallucinogen-holds-hope-for-diabetes-treatment/>
- Winkelman, M. (2000). *Shamanism: The neural ecology of consciousness and healing*. Bergin & Garvey.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Praeger.
- Worden, J. W. (2009). *Grief counseling and grief therapy: A handbook for the mental health practitioner*. Springer Publishing Company.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. Basic Books.
- Yalom, I. D. (2008). *Staring at the sun: Overcoming the terror of death*. Jossey-Bass.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT Press.

## Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

Η **Μαρία Κουμαριανού** γεννήθηκε στην Αθήνα. Είναι πτυχιούχος του τμήματος Γαλλικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών (1986) και του τμήματος Ξένων Γλωσσών, Μετάφρασης και Διερμηνείας του Ιονίου Πανεπιστημίου (1995). Μετεκπαιδεύτηκε στη Γαλλία στο Πανεπιστήμιο της Λυών (Μεταπτυχιακός τίτλος DEA Γαλλικής Λογοτεχνίας) (1987) και του Στρασβούργου (Λογοτεχνική και Τεχνική Μετάφραση) (1994) και παρακολούθησε το μεταπτυχιακό κύκλο του Τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (1995-97) και του τμήματος Περιβάλλοντος του Πανεπιστημίου Αιγαίου (1996-97). Είναι διδάκτωρ Κοινωνιολογίας της Λογοτεχνίας από το Πανεπιστήμιο Λυών II, Γαλλίας (1996) και διδάκτωρ Ανθρωπολογίας του Χώρου από το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο (2008). Έχει συνεργαστεί με το Πανεπιστήμιο Αιγαίου (2000-2002), το Πανεπιστήμιο Αθηνών (2007-2008), στο Πανεπιστήμιο Κύπρου (2002-2003), το Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο, Σχολή Αρχιτεκτόνων Μηχανικών, (2009-2010) και ανήκει στο Συνεργαζόμενο Εκπαιδευτικό Προσωπικό (ΣΕΠ) του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου (2009-2020). Είναι συγγραφέας επτά επιστημονικών βιβλίων για την γαλλόφωνη αφρικανική λογοτεχνία, την κοινωνική ανθρωπολογία και την ιστορία, πάνω από εξήντα επιστημονικών άρθρων σε έγκριτα διεθνή περιοδικά, και έχει συμμετάσχει σε πολλά διεθνή συνέδρια. Μιλά Αγγλικά, Γαλλικά, Ισπανικά και Αραβικά. Υπηρέτησε ως Διευθύντρια του Διαπολιτισμικού Γυμνασίου Α΄ Αθήνας (2011-2015), Συντονίστρια Εκπαίδευσης Β. Αφρικής και Μέσης Ανατολής στην Πρεσβεία της Ελλάδας στο Κάιρο (2015-2018), Συντονίστρια Εκπαίδευσης Προσφύγων στην Α΄ ΔΔΕ Αθήνας (2021-22). Διετέλεσε επίσης Πρόεδρος της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας. Το 2022 μετατάχθηκε σε θέση ΕΕΠ στο Διδασκαλείο Ξένων Γλωσσών του ΕΚΠΑ όπου υπηρετεί μέχρι σήμερα.



## Short CV

**Maria Koumarianou**, is a permanent professor of French at the University Centre for Foreign Languages at the University of Athens. She is a graduate of the University of Athens (French Literature) and the Ionian University (Translation and Interpretation). She has MA degrees in French Literature (Université Lumière Lyon 2), Social Anthropology (University of the Aegean) and Theology (Open University of Greece). She holds a PhD in Sociology of Literature (Université Lumière Lyon 2) and a PhD in Anthropology of Urban Space (National Technical University of Athens – Faculty of Architecture). She is the author of seven books on French-speaking African literature, social anthropology and history. She has also published numerous studies on anthropology and translation theory. Her scientific interests are in three areas: the anthropology of urban space, translation theory; and the relationship between ethnology and literature. She was president of the Hellenic Society of Ethnology.