

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**Una mirada a las diferentes aristas de la experiencia
de la toma ayahuasca en “ceremonias neo-
chamánicas”: Un espacio de inscripción
ambivalente para construir nuevas formas de lo
posible.**

TRABAJO TERMINAL

**QUE PARA OBTENER EL GRADO
DE: LICENCIADOS EN PSICOLOGÍA**

PRESENTA:

José Etienne Carrillo Salinas

ASESORA:

Claudia Salazar Villava

LECTOR:

Raúl Cabrera Amador



Proyecto de investigación terminal de Psicología en el área Social

**Una mirada a las diferentes aristas de la experiencia de la toma ayahuasca en
“ceremonias neo-chamánicas”: Un espacio de inscripción ambivalente para construir
nuevas formas de lo posible.**

Asesora: Claudia Salazar Villava

Lector: Raúl Cabrera Amador

Estudiante

José Etienne Carrillo Salinas

12° área de concentración social

Intervención psicosocial: grupal, institucional y comunitaria

Índice

(Agradecimientos).....	03
Introducción	04
El chamanismo moderno: una tendencia en crecimiento	07
-Descripción del problema, antecedentes	
“El boom de la ayahuasca”: ¿la nueva terapia espiritual del siglo XXI?	12
-Justificación, preguntas de investigación	
Referentes teóricos sobre la experiencia.....	17
-Teoría	
Un viaje de autodescubrimiento en el mar del alma	21
Construcción de dispositivo	
Campo: “Ayahuasca: una planta medicinal entre la tradición y la modernidad”	27
Líneas de interpretación: La oferta de ceremonias “neo chamánicas”: Espacios de experiencias y relaciones ambivalentes	33
• Un punto de partida en torno a la subjetividad y las significaciones imaginarias sociales.....	35
• <i>La ambivalencia como catalizador de la resignificación: Una confrontación interna en el viaje de la ayahuasca.....</i>	37
• <i>¿La entrada de un tercero a escena?: La dinámica de la transferencia</i>	42
Conclusiones	49
-Bibliografía	52

Agradecimientos

Madre y tía abuela queridas,

Quiero agradecer de corazón a mi familia, desde mis bisabuelos hasta los nuevos integrantes su apoyo incondicional durante mi carrera. Su amor, aliento y consejos me han ayudado.

Particularmente quiero agradecer a Isela Salinas, mi madre, gracias por siempre estar ahí para mí, por creer en mí y por apoyarme en todo lo que hago en mis logros y fallos. Tu amor, comprensión y consejos me han inspirado a ser una mejor persona y seguir adelante.

A mi tía Lidia, gracias por tu sabiduría y tu guía. Tu apoyo me ha ayudado a crecer como profesional y como persona, te llevo siempre en mi corazón y ojalá pueda lograr al menos la mitad de lo que tú.

Tía Silvia, gracias por apoyarme en todo sentido, por abrirme espacio para compartir tus saberes y cultura que me han abonado tanto en la vida.

Quiero agradecer a mis amigos y amigas quienes han estado en tantos años de mi vida y que estuvieron presentes en este proceso.

Estoy muy agradecido por la vida, familia y entorno que me toco. Su amor y su apoyo son lo más importante para mí.

Etienne.

Introducción

Esta investigación plantea un acercamiento psicosocial y fenomenológico a la creciente oferta de ceremonias de ayahuasca desde un abordaje interdisciplinario, con la intención de averiguar si el paso por la experiencia de estados modificados de consciencia en tal contexto supone un “espacio” de resignificación, partiendo de los procesos de subjetivación y la aparición de la ambivalencia que es una suerte de encuentro de sentimientos e ideas contradictorias atravesadas por las relaciones que se establecen con el ordenador y que he decidido verlo bajo en concepto de transferencia y así ver el proceso e experiencia desde dos aristas que permiten entender la experiencia íntegramente desde esta perspectiva.

Desde la restricción en los años setenta del siglo pasado, ha emergido un discurso de estigmatización en torno a estas sustancias, sus consecuencias y quienes las consumen. En años recientes, se ha observado un resurgimiento de interés en estas sustancias, con un enfoque en su potencial terapéutico, y han sido comercializadas en diversos entornos.

La toma de ayahuasca, originalmente reservada a las tradiciones amazónicas en contextos ceremoniales, sin embargo, gracias al descubrimiento de esta planta, las prácticas y el paso de la historia, así como de la civilización ha trascendido sus límites y se ha incorporado a las dinámicas de las sociedades industriales modernas a través de las llamadas "prácticas neo-chamánicas". Esto ha resultado en su integración en el sistema capitalista, una amplia difusión a través de las redes sociales y una creciente demanda por parte de diversos grupos sociales. Estudios antropológicos sobre chamanismo y el enfoque de la psicología transpersonal brindan un respaldo teórico, ya que también incorporan el uso de sustancias psicoactivas en sus prácticas terapéuticas.

Todo lo anterior condujo a los siguientes cuestionamientos: ¿Cómo se puede dar la (re)significación de la experiencia de la toma de ayahuasca para los sujetos/usuarios en el contexto de ceremonias neo-chamánicas realizadas en la CDMX y sus inmediateces? ¿Cómo se enteran de estas prácticas y qué los motiva a asistir? ¿Cómo fue su experiencia de los estados modificados de consciencia? ¿De qué manera trasciende la experiencia a su cotidianidad?

Recurrí a las entrevistas, a su grabación y a la noción de “ser afectado” como herramientas de visibilización. Los resultados obtenidos de ocho entrevistas aplicadas a cinco sujetos durante nuestra incursión en campo que permiten reflexionar sobre diversas vías que podemos abordar para intentar responder a nuestra pregunta principal. Los participantes del estudio expresaron una variedad de emociones ambivalentes en relación con su experiencia de la ayahuasca. Algunos participantes experimentaron sentimientos de miedo y ansiedad, mientras que otros experimentaron sentimientos de alegría y gratitud.

Tras una serie de discusiones y reflexiones constantes, lo que surgió como un trabajo de equipo se convirtió en tomar diferentes partes del fenómeno que nos parecen más importantes para trabajarlas por separado, de ahí que surgen diferentes propuestas de interpretación de los discursos obtenidos, pero para este trabajo de investigación me centraré en una sola línea de interpretación de la cual se desprenden otras aristas y que ofrecen un panorama diferente del amplio del fenómeno y permiten ver diferentes maneras de ser sujeto y de estar inserto en un contexto y una sociedad. La interpretación orientada hacia la idea de ambivalencia y la noción de transferencia, a partir de las significaciones imaginarias sociales y las subjetividades. En síntesis, una interpretación del discurso de una serie de entrevistas realizadas a dos de los entrevistados, a partir de su acercamiento, experiencia e impacto en su vida, apuntando a una reflexión en torno a la reflexividad y su relación con la resignificación antes, durante y después de la ceremonia de toma de ayahuasca.

Es importante señalar el hecho de que tomar una parte de este fenómeno y estudiarlo es una elección que tomé porque me pareció importante abordar el papel que juega el contexto y los actores involucrados en la experiencia de las personas entrevistadas, ya que para mí refleja que si bien por estar bajo los influjos de la ayahuasca podría ser una válvula de escape para una forma de subjetivación alternativa a otras posibles opciones que traiga consigo un cambio significativo para quien la consume tanto física como mentalmente en diferentes contextos, equiparando de cierta manera el contexto ceremonial al contexto terapéutico, es inevitable hacer notar las concepciones influenciadas por relaciones, así como reglas sociales que no necesariamente están explícitas en la colectividad sino que se sobreentienden y de igual manera la influencia de actores que se presentan como los llamados “neo-chamanes” y que bajo la misma lógica de la ceremonia-terapia funcionarían como los “terapeutas”.

Finalmente, se presentan las conclusiones en torno a la experiencia de toma de ayahuasca, sus resignificaciones, reflexiones generales acerca de las interpretaciones y desde mi experiencia en el proceso de investigación, también se plantean los temas que quedan como una puerta abierta para la reflexión posterior y que ya no pudieron ser abordadas en la investigación por la delimitación del tema, tiempo, reflexiones y otros factores.

Así mismo se busca dar una respuesta a la pregunta principal de la investigación y apunta al surgimiento de otras posibles preguntas y dejar lo expuesto en la investigación para una visión dentro de las muchas que encierran estas prácticas y la marca que está dejando en el contexto de la Ciudad de México en los últimos años.

“El chamanismo moderno: una tendencia en crecimiento”

Descripción del problema

En los últimos años ha habido en México, especialmente en la CDMX y el área metropolitana, un aumento considerable en la oferta y la demanda de “ceremonias” en las que se comercializan experiencias inducidas por las llamadas “plantas sagradas”. Tales “ceremonias” se promueven principalmente bajo el eslogan “medicinas ancestrales”, de las que se afirma que son capaces de curar afecciones tanto psíquicas como físicas, de expandir la consciencia, de conectarnos con la divinidad, de hacernos más espirituales...

En las redes sociales es común y sencillo encontrarse con publicaciones en las que se promocionan las bondades de estas medicinas; basta teclear en el buscador de Facebook, por ejemplo, expresiones como “hongos mágicos”, “ayahuasca”, “bufo alvarius”, entre otras, para poder darse una idea de la gran cantidad de perfiles y publicaciones que aparecen bajo tales etiquetas, en los más de los cuales se ofrece ya sea la sustancia, o ya sea la ceremonia en la que se consume. Estas tomas suelen llevarse a cabo habitualmente en entornos naturales, bajo la guía de un “facilitador” o “neo-chamán” —como suelen autodenominarse algunos de ellos— o, en ciertos casos, de algún chamán traído de alguna comunidad indígena, local o foránea, para tales fines.

Esto implica que cada vez hay más personas que buscan vivir la experiencia de los estados modificados de consciencia. La sustancia sobre la que centramos nuestra atención, ya que parece ser la más comercializada, tal vez porque cae en los huecos legales de la Ley General de Salud, que prohíbe, por ejemplo, el uso y la comercialización de los hongos psicodélicos, del peyote y de la marihuana, entre otras sustancias, es la ayahuasca, brebaje compuesto “generalmente por la mezcla de una liana, *banisteriopsis caapi*, con las hojas de un arbusto, *Psychotria viridis*” (Labate, 2013, p. 15). Por lo tanto, nuestra investigación se enfocará sobre los usuarios, o consumidores, de este brebaje en el contexto de tales “ceremonias neo-chamánicas”.

Para comenzar, nos apoyaremos en la psicología transpersonal y en una idea general de los chamanismos —de los que tomaremos algún modelo de la región amazónica de Perú, dado que recurren específicamente al uso de la ayahuasca con fines medicinales—, e intentaremos esbozar una noción de lo neo-chamánico en el contexto de las discusiones que sobre el tema se han venido desarrollando, todo esto con la intención de señalar que este tipo de prácticas se

realizan en otros contextos, en estructuras de saberes diferentes, de cosmogonías y significaciones diferentes que, no obstante, reconocen el potencial de estas sustancias psicodélicas.

La psicología transpersonal nace de la llamada 3ª fuerza de la psicología, la psicología humanista, que consideró no sólo las limitaciones del énfasis “respecto a la determinación con el entorno, estímulo/respuesta y recompensa/castigo” del conductismo, a lo que opuso su propio énfasis “en la capacidad de los seres humanos a ser dirigidos y motivados por ellos mismos” para autorrealizarse y “alcanzar sus potenciales humanos”, sino también las del psicoanálisis en cuanto a sus “conclusiones sobre la psique humana [conseguidas] principalmente a través de los estudios en psicopatología [...] sus reducciones biológicas y sus tendencias a explicar todos los procesos psicológicos en términos de instintos básicos” (Grof, 2010, p. 126), las 2ª y 1ª fuerzas, respectivamente. Asimismo, se centró en poblaciones sanas, sujetos con funcionamiento “supra normal” en varias áreas, en el “potencial humano y en funciones más elevadas de la psique”, y enfatizó que “la psicología tenía que ser susceptible a las necesidades prácticas humanas y servir a los intereses y objetivos de la sociedad” (Ibidem).

Igualmente, esta nueva psicología propició cambios que fueron “desde las estrategias exclusivamente verbales de la psicoterapia tradicional, a la expresión directa de las emociones y desde la exploración de la historia individual y de la motivación inconsciente, a los procesos mentales y emocionales de los pacientes en el aquí y el ahora”. También, hizo hincapié en la “interconexión entre la psique y el cuerpo” y superó el “tabú del contacto físico” que había dominado la psicoterapia (Ídem., 126-127). Entre la fascinación de occidente por oriente y las culturas “antiguas”, y especialmente por la experiencia psicodélica durante los 60’s, dio pie a concebir la idea de una “psicología completa y válida para todas las culturas” que “debía incluir observaciones de áreas tales como los estados místicos, la consciencia cósmica, las experiencias psicodélicas, los fenómenos de trance, la creatividad e inspiración religiosa, artística y científica” (Ibidem).

Esta nueva psicología se centró en “las principales ideas equivocadas de la psiquiatría y la psicología establecidas, con respecto a la espiritualidad y la religión”, en las “observaciones de las modernas investigaciones sobre la consciencia” y en diversos campos “para los que el existente paradigma científico no tenía explicación suficiente” (Ibidem), y se opone al etnocentrismo y al cognicentrismo característicos de la concepción parcial que la sociedad industrial, incluyendo la psiquiatría y la psicología, tienen acerca de la psique. Etnocentrismo

en cuanto que formula y promueve un sentido o saber y considera superior su perspectiva a la de cualquier cultura de la historia, una estrechez de miras de una experiencia cultural; y cognocentrismo en tanto que estas disciplinas formulan sus teorías y saberes desde la experiencia y la observación de los estados ordinarios de consciencia y rechazan y malinterpretan la evidencia (clínica, antropológica, química, farmacológica, neurológica, etc.) de los estados no ordinarios de consciencia, que jamás han experimentado. Estas expresan una estrechez de miras de una experiencia mental (Harner, 1987, p. 22).

Para los fines de esta investigación, queremos enfatizar que, además de reconocer y defender la validez de otros saberes frente al mito hegemónico de la ciencia, del cual forma parte y de cuyas herramientas se ha valido para fundamentar su postura, y de cuestionar la pretensión europea de ser el punto cero del desarrollo intelectual y epistemológico que ha alimentado su obstinación en no reconocer otro tipo de saberes, la psicología transpersonal nos provee de un modelo de contención de la experiencia psicodélica cargado de significados que se van desarrollando, articulando y complementando durante las tres etapas que explicamos al inicio, y que ayudan a construir un espacio en el que la terapéutica tenga un suelo más firme y fértil para desenvolverse.

Ocurre lo mismo en el caso de los chamanismos. El uso en occidente del concepto *chamán* data del siglo XVI y proviene de la lengua de la tribu Tungus, habitantes de Siberia septentrional. La palabra fue elegida por la antropología para describir con precisión a determinados miembros de tal sociedad que desempeñan ciertas funciones, con la intención de distinguirlos de otros “más generales e históricamente cargados de connotaciones, tales como *brujo, hechicero, curandero, médium* o *vidente*” (Grof, 2006, p. 24).

Los chamanismos representan “el sistema metodológico de curación mental y física más antiguo y extendido que se conoce” (Harner, 1997, p. 71) y son sistemas sociales que generan una modo concreto y único de realidad, una forma de pensar cierto tipo de enfermedades y una manera específica de referirse a ese precario equilibrio que llamamos salud. Fericgla (2000) nos dice que el “chamanismo es una realidad surgida de y centrada en un estilo de relaciones de ayuda que tienen su epicentro en el papel y en la función que desarrolla el chamán visionario dentro de su comunidad” y, en tanto el chamán “es quien da sentido, contenido y eficacia a los valores que ordenan la realidad sobrenatural y natural de la sociedad a la que pertenece”, él mismo es el “centro de [ese] sistema de relaciones” (pp. 46-50).

Cabe hacer hincapié en el hecho de que no hay un chamanismo, sino varios chamanismos, uno de cuyos rasgos más importantes yace en que sus métodos “son muy similares entre pueblos muy separados unos de otros” (Harner, 1987, p. 71), y en que no son propiamente religiones, sino conjuntos “de métodos extáticos ordenados hacia un fin claramente determinado”: contactar con el mundo invisible de los espíritus “y conseguir su apoyo en la gestión de los asuntos humanos [...] también dirigen su actividad en el mundo alternativo a ordenar el universo, a *asegurar la subsistencia del ser humano* y a castigar las faltas realizadas por sus congéneres” (Fericgla, 2000, p. 61).

Al inicio mencionamos las diferentes etapas en las que la eficacia sanadora del chamán se pone en acción, que resultan análogas al modelo clínico del *set y setting* de la psicología transpersonal. Vemos, pues, que en el contexto de la curación chamánica el sentido, los valores, los significados que el chamán elabora y de los que se vale para realizar su función representan un marco que promueve la mayor eficacia de esta forma terapéutica.

Respecto al neo-chamanismo, surge una pregunta que resulta muy pertinente plantearse en vista de la confusión que puede causar la presencia del término *chamanismo* en su forma léxica: ¿Es el neo-chamanismo una forma moderna de chamanismo? Al respecto, Fericgla nos arroja un poco de luz para vislumbrar la diferencia fundamental entre una y otra de estas expresiones al señalar que

Allí donde haya esta concepción de la realidad ampliamente enraizada en la sociedad, con una cierta profundidad histórica, con el léxico necesario y aceptado por todos para referirse a ello, y con unas funciones y eficacias atribuidas a la acción del chamán, allí podemos hablar de algún tipo de chamanismo. En caso contrario, no. No obstante, ello no implica que los estados modificados de consciencia o la consciencia dialógica alternativa no puedan darse fuera de sistemas culturales chamánicos, tan sólo que probablemente deban entenderse de otra forma (p. 55).

Este autor rechaza de este modo que el neo-chamanismo sea una forma de chamanismo — puesto que no tiene profundidad histórica ni un léxico propio y compartido por todos y la función del neo-chamán suele reducirse a la provisión de la sustancia en el contexto que planteamos para esta investigación—, pero contempla la posibilidad de concebir la experiencia de los estados modificados de consciencia en otros marcos de significación, como hace precisamente la psicología transpersonal.

Pero si el neo-chamanismo no es un chamanismo, ¿entonces qué es? La discusión al respecto aún continúa y presenta un amplio conjunto de enfoques y posturas acerca de él, algunas de las cuales ven un fenómeno superficial que se inscribe principalmente dentro de una relación mercantil, la divulgación de “un pseudochamanismo lejanamente inspirado en el de los pueblos exóticos”, usado “como modelo para el consumo de sustancias visionarias, para justificar alguna nueva terapia”, cuya filosofía e idiosincrasia está “perceptiblemente alejada del mundo indígena y de los pueblos animistas chamánicos [...] un ingenuo chamanismo de consumo que forma parte del supermercado de creencias en que se ha convertido el mundo” (Fericgla, 2000, pp. 115-116).

Como señalamos al principio, este modelo carece de cohesión entre los tres momentos en que se da el consumo de la sustancia en el contexto de las ceremonias, ya que sólo se instala en el segundo (el consumo), dejando fuera de su campo de acción la inducción y la integración, que sí poseen los otros dos, el chamánico y el transpersonal, por lo que los sentidos atribuidos a estas dos etapas de la supuesta terapéutica neo-chamánica dependen completa y exclusivamente del consumidor y su experiencia, y de su inscripción en tales prácticas. Lo cual no quiere decir que no exista “la posibilidad de adaptar experimentados modelos indígenas para el uso seguro de enteógenos” (Idem, p. 117).

El boom de la ayahuasca: ¿la nueva terapia espiritual del siglo XXI?

Relevancia para la psicología social

Echaré mano de un modelo que surge como resultado del encuentro entre la psiquiatría y los estados modificados de conciencia inducidos por sustancias psicodélicas, principalmente por la LSD: la psicología transpersonal, esto con la finalidad de situar las prácticas que nos interesan en el marco de dos modelos de naturaleza radicalmente distinta que utilizan plantas sagradas como técnica terapéutica —entre otras técnicas y herramientas, para diversos fines—, que se presentan como espacios significativos en cuyo marco de sentidos se inscriben los procesos de sanación.

El modelo de la psicoterapia psicodélica propuesto por la psicología transpersonal consta, fundamentalmente, de tres momentos: 1) inducción: en esta, por un lado, se tiene un acercamiento a las problemáticas que quiere abordar el consultante desde una interacción verbal, más al modo del psicoanálisis, por otro, un tiempo para explicarle la naturaleza de la experiencia, sobre la seguridad de la misma y la inocuidad de la sustancia; 2) experiencia: aquí se trata propiamente de la sesión psicodélica, que es acompañada por el o los terapeutas; 3) integración: esta etapa consiste en apoyar con la ayuda de ciertas técnicas y herramientas al cliente/paciente para que pueda integrar de manera consciente el material que emergió durante la experiencia.

En la primera etapa, el terapeuta conoce el malestar que aqueja al consultante y lo lleva a buscar asistencia, su condición psicofisiológica, y se evalúa si el individuo concreto es apto para este tipo de psicoterapia; además, se aclaran las dudas que puedan surgir acerca de la terapia misma, así como los temores por el uso de la sustancia y de los posibles riesgos que pueda tener su consumo. En la segunda se da la asistencia, cuidado, guía e intervención pertinentes durante el despliegue de la experiencia misma. Y en la tercera y última se “aterrizan” elementos significativos que contribuyen a una conclusión positiva de la experiencia. Por lo tanto, las tres etapas de la terapia se consideran como partes de un mismo y único proceso.

Por otro lado, en algunos modelos chamánicos, como en el caso de los shipibos konibo, etnia usuaria de la ayahuasca, la práctica médica del uso de esta sustancia consiste también en diferentes etapas. 1) El afectado se acerca al chamán a causa de alguna afección física o

espiritual. El chamán ingiere el brebaje para consultar a los espíritus sobre la causa del malestar del consultante; 2) el chamán ofrece un diagnóstico y un tratamiento, en caso de ser necesario, que puede consistir en algún tipo de ritual o una dieta específica y/o en la observación de ciertas prohibiciones, entre otras prescripciones; en casos particulares, en los que la afección es de naturaleza “más profunda”, y tras una preparación cuya duración varía en función de la gravedad del malestar, el individuo “enfermo” ingresa él mismo, con el apoyo del chamán, al mundo de los espíritus por medio de la toma de la sustancia; y 3) la observación de las indicaciones posteriores concluirá en que el consultante recuperará su estado de “equilibrio”.

Por su parte, las prácticas llamadas “neo-chamánicas”, que poseen un marcado acento mercantil, también pueden presentarse en tres momentos: 1) el usuario, el consumidor, se entera por diversos medios de la existencia de las ceremonias y de la naturaleza de la experiencia con la sustancia, lo que lo lleva a buscarla; 2) consume la experiencia ofertada por algún grupo “neochamánico”; 3) sale de la experiencia y regresa a su cotidianidad.

Como puede notarse, en el caso de las ceremonias “neo-chamánicas” la primera y la tercera etapa dependen esencialmente del usuario. A diferencia del modelo transpersonal y de algunos chamanismos, en los que el guía, terapeuta o chamán están involucrados en cada una de las fases del proceso, en aquellas este sólo se involucra en la segunda, la central, la de mayor relevancia y de la que las otras dos dependen, la cual se ofrece como un producto. Consideramos que estos son espacios que carecen de un sentido concreto, bien definido, compartido tanto por el guía como por el usuario, y que en ellos el usuario pone a jugar su propio arsenal de significaciones para dar un sentido a la experiencia, la cual comienza desde los primeros acercamientos a la información acerca de estas prácticas, pasa por la vivencia misma de los estados modificados de consciencia y concluye con su integración.

No se intenta emitir un juicio de valor, sino presentar la situación —más o menos análoga— del proceso de un conjunto de prácticas con fines terapéuticos que recurren a estados modificados de conciencia inducidos por sustancias psicodélicas, cuyo acento tienden a ponerlo sobre la vivencia experimentada a partir de los efectos de estas.

Ante lo anterior sirve ayudarse de los conceptos desarrollados por la psicología transpersonal que muestran la importancia de articular los tres momentos de la experiencia (inducción/acercamiento, experiencia propiamente e integración) en un *continuum* significativo: *set* y *setting*. Primeramente, se tienen en consideración diversos factores que

involucran, por un lado, la situación mental (estado de ánimo del individuo, información sobre la naturaleza de la sustancia y sobre el abanico de posibilidades de la experiencia misma que son pertinentes que conozca) y fisiológica del usuario —llamado en conjunto *set*— y, por otro, el espacio físico e interpersonal en el que se desarrolla la experiencia (un espacio seguro de contención) y las herramientas y las habilidades con las que necesita contar el terapeuta para enfrentar cualquier contingencia —*setting*—. Es decir, el *set* se refiere a la preparación previa a la experiencia que recibe el usuario: a su situación interior; mientras que el *setting* se refiere a las condiciones externas a él, al espacio en el que se desarrolla la experiencia de los estados modificados de consciencia. El primero se vincula un poco más con la primera etapa, mientras que el segundo, con la tercera; sin embargo, ambos se encuentran en igual medida en la segunda; ambos apuntan a que la etapa central se lleve a cabo en las mejores condiciones.

En el caso de las ceremonias “neo-chamánicas”, el *set* depende de factores muchas veces ajenos a los proveedores de la experiencia —el consumidor se entera por medio de conocidos o de fuentes que le parecen confiables, de redes sociales, literatura especializada, etc.—, y el *setting* suele ser un conjunto de elementos dispuestos arbitrariamente por el proveedor, a veces como mera parafernalia exótica que provee de mayor espectacularidad al producto, los cuales pueden, o no, tener sentido para el usuario. La psicología transpersonal y los chamanismos disponen toda su estructura semántica a lo largo de las tres etapas.

Esta investigación posee una relevancia sustancial en el campo de la psicología social debido al notable incremento en la cantidad de grupos y centros que ofrecen estas experiencias, particularmente enfocándose en sus presuntas cualidades "curativas" o "terapéuticas". Además, se ha registrado un crecimiento significativo en la diversidad de personas que participan en estas prácticas, abarcando diversos grupos sociales y edades. En este contexto, se apoya en el concepto de significaciones imaginarias sociales y la crisis del proceso de significación según la perspectiva de Castoriadis para explorar las vivencias de los individuos y la posible reinterpretación de sus ideas, conceptos y creencias, así como las potenciales repercusiones en sus vidas cotidianas. Esto plantea la siguiente interrogante:

¿Cómo resignifican los sujetos usuarios la experiencia de ayahuasca dentro del contexto de “ceremonias ‘neochamánicas’” realizadas en la CDMX y sus inmediaciones?

La pregunta originalmente fue planteada como un ¿Qué?, sin embargo para mí sería mas relevante preguntar cómo, ya que como he mencionado los motivos son variados y más allá de

intentar hegemonizar una explicación de las razones y aspectos significativos en cuanto a la experiencia de los usuarios, vale la pena ver que desde el principio hay resignificaciones en la constante toma de decisiones y de dilemas bajo los que se encontraron los usuarios en todo lo que conlleva acceder a la ceremonia y el proceso de esa experiencia en su totalidad, en mi parecer da cuenta de un entramado por el cual el usuario pasa y que van influenciado esa resignificación que planeto es constante y más que detenerse en una de las resignificaciones valdría la pena la reflexión alrededor de las circunstancias, contextos y relaciones que se dan a lo largo de la experiencia.

Preguntas de investigación

Para poder responder tal pregunta, me parece que antes debemos indagar las diferentes etapas referidas respecto al consumo de la ayahuasca en tales contextos. Así pues, me hago las siguientes preguntas:

- ¿Cómo fue la aproximación de los usuarios a estas prácticas?

Para la mayoría de los usuarios que compartieron su experiencia, encontramos que su aproximación viene, no desde la búsqueda en redes sociales, sino a partir de los vínculos y lazos familiares, amistosos, etc. Al paralelo que, el contexto propio de cada uno de los usuarios determinó de qué manera eran expuestos a estas ceremonias, ya que va desde el acompañamiento a la toma por el duelo de una amistad, la adicción de algún miembro de la familia, alguna violencia pasada. Por lo tanto, nos dimos cuenta de que los usuarios no se acercan a estas experiencias de la nada o por simple “curiosidad”, hay siempre una importante carga afectiva detrás de cada una de estas aproximaciones.

- ¿Qué los lleva a buscar estos espacios?

A partir de las charlas que tuve con nuestros entrevistados, pudimos darnos cuenta de que el acercamiento a estos espacios puede darse por diversos motivos. De hecho, ninguno de nuestros interlocutores buscó un acercamiento. Tres de ellas fueron invitadas directamente por sus hijos, otra asistió motivada por el compañerismo, mientras que el único hombre de entre ellos pertenecía a un círculo a través del cual tuvo la oportunidad de participar en una de estas ceremonias, en la que jugó el rol de proveedor del espacio. No obstante, el discurso acerca del

potencial sanador, “liberador”, medicinal de la ayahuasca estuvo presente en cada caso particular.

Así, más que de búsqueda, podemos hablar de acercamiento. Al parecer, las posibilidades de circunstancias que propician un encuentro con este tipo de experiencias son diversas, aunque llama mucho la atención que en el caso de las tres mujeres mayores de 50 años fueron sus propios hijos quienes las invitaron o motivaron a vivir la experiencia.

¿Cómo fue su experiencia de los estados modificados de conciencia inducidos por la ayahuasca?

Por un lado, durante el despliegue de sus experiencias, hubo imágenes vívidas que se presentaron en forma de secuencias imaginarias, visiones, algunos presentaron síntomas como náuseas, mareo, cierta incomodidad; por otro, sentimientos de unión, de cercanía, de amor y bondad extendida más allá de los círculos inmediatos, incluso hacia los objetos.

En general los usuarios afirmaron que tuvieron una experiencia que en diferente medida les fue significativa independientemente de los diferentes motivos que los llevaron a la toma. De igual manera, cada uno con sus matices, los usuarios lo vieron como algo que los ayudó en el proceso de introspección de diferentes aspectos de sus vidas.

· ¿De qué manera trasciende la experiencia a su cotidianidad? / ¿Cuáles son las consecuencias que la vivencia reporta a su vida cotidiana?

La respuesta a estas últimas dos preguntas es demasiado amplia y aunque evidentemente tiene una relación fundamental con las incógnitas anteriores aquí encontramos que la o las maneras en donde la experiencia trasciende a su cotidianidad son variadas, desde el percatarse de una subyacente adicción al sexo, una posible confrontación en torno a la pérdida de un hijo, la revaloración de un proyecto, de un deseo, por mencionar algunas.

En este sentido, la resignificación se asoma como aquello que se queda con los usuarios después de la toma, algo dentro de ellos que se “transforma” a partir de lo que reflexionaron al respecto desde ese peculiar punto de vista que posibilita la sustancia; no necesariamente alrededor de aquello que en un primer lugar los motivó a la toma, pero sí de aquello que para los usuarios es más significativo en su día a día, sus relaciones, sus malestares.

Referentes teóricos sobre la experiencia

Una de las herramientas conceptuales para abordar el problema es el de las *significaciones imaginarias sociales*, que se inscribe en la propuesta de Castoriadis acerca de la crisis del proceso de identificación. Este se dilucida en el debilitamiento de los “pilares del proceso de identificación, formados por diversas entidades socialmente instituidas, como el hábitat, la familia, el lugar de trabajo” (Castoriadis, 2001, pp. 124-125), los cuales, aunque en conjunto no son suficientes para justificar tal crisis, acusan a través de los sujetos qué pilar puede estar debilitado en el entorno inmediato.

Castoriadis (2006) afirma que son “imaginarias”

Porque no son ni racionales (no podemos “construirlas lógicamente”) ni reales (no podemos derivarlas de las cosas), no corresponde a “ideas racionales”, y tampoco a objetos naturales. Y porque proceden de aquello que todos consideramos como habiéndonos con la creación, a saber, la imaginación, que no es aquí la imaginación individual, claro está, sino lo que yo llamo el imaginario social. (p. 79)

Y son sociales en tanto que refieren a cierta “cohesión interna de un entretejido de sentidos, o de significaciones, que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen y la orientan”, y que le proporciona una unidad que descansa en y se propaga desde las instituciones (Castoriadis, 2006, p. 78) —las cuales entiende como “*el conjunto de herramientas, del lenguaje, de las maneras de hacer, de las normas y de los valores, etc.*” (Castoriadis, 2006, p. 77)—, la primera de las cuales es la sociedad, que “*se crea a sí misma como sociedad, y se crea cada vez otorgándole instituciones animadas por significaciones sociales específicas de la sociedad considerada*” (Castoriadis, 2001a, p. 124).

Aunque las personas creen que tienen un pensamiento incomparable, individual, en realidad proviene de lo que los rodea, de la sociedad, de los discursos y las opiniones sociales, y que es lo que da como resultado aquella “*cohesión interna*”.

Atendiendo a esta lógica, podemos tener una base para intentar acercarnos a esas madejas de sentidos y significaciones que se entretajan en estos contextos ceremoniales objetos de nuestra investigación, y poder dar cuenta a través del discurso de estos usuarios de cómo se implican con estos grupos y prácticas neo-chamánicas.

La sociedad, como cada especie viviente, como cada ser viviente, establece su propio mundo, en el cual, evidentemente, también está incluida una representación de sí misma. Entonces, la organización propia de la sociedad —es decir, sus instituciones, y las significaciones imaginarias que portan estas instituciones— es la que plantea y define cada vez lo que es considerado información para la sociedad, lo que es simple ruido y lo que no es nada en absoluto, o cuál es el peso, la pertinencia, el valor de una información determinada, o cuáles son los programas —si queremos seguir usando el lenguaje cibernético— de elaboración de una información y de respuesta a esta (Castoriadis, 2006, p. 81).

En otras palabras, es la sociedad como institución la que determina lo que es real para esta sociedad y lo que no lo es. Cada sociedad es un sistema de interpretación del mundo, cada sociedad es construcción o creación del mundo que vale para ella y viceversa, y su identidad no es otra cosa que este sistema de interpretación, o de donación de sentido. Al respecto, nos dice Castoriadis (2006) que “al mismo tiempo [...] cada individuo es casi la sociedad entera, en la medida en que refleja todo ese entretelado de significaciones imaginarias” (Idem, p. 79).

Por lo tanto, es posible que nos encontremos ante indicios de una crisis en los procesos de identificación con, quizá, la institución médica, la institución de la salud y de la enfermedad, de lo normal y lo patológico —valiéndonos de la expresión de Canguilhem (Cfr. Lo normal y lo patológico...—, que a su vez acusa un debilitamiento o pérdida de la cohesión social interna provista por las instituciones animadas por las significaciones imaginarias sociales.

En el caso de esta investigación, las ceremonias de toma de ayahuasca que se denominan como “neo-chamánicas” no solamente nos ayudan a dar cuenta de las circunstancias bajo las que ellas mismas se dan, sino también de todo el sistema de valores y creencias que las rigen y a las que, al final, de alguna u otra manera, se adhieren las personas que se adscriben como consumidores.

En tanto que estas significaciones imaginarias sociales funcionan como instrumentos para dar un sentido colectivo a la vida, los individuos también necesitan representarse a sí mismos, así como un rol, para lo cual buscan un sentido de pertenencia, un espacio de inscripción en el que puedan manifestarse y expresarse función que quizá desempeñen estas prácticas ceremoniales neo-chamánicas. Tal vez estos grupos de toma de ayahuasca son adecuados para generar un sentido de pertenencia, o al menos pueden ofrecer un espacio en que puede explicarse de alguna manera la cuestión de la trascendencia y al cual integrarse por medio de la participación de la práctica, de la ceremonia y del consumo de la ayahuasca.

Al momento de tratar de referirnos a la experiencia de los usuarios en estos grupos ceremoniales de toma de ayahuasca, también es importante tomar en cuenta esos procesos que generan una producción de contenidos para ellos mismos, impartidos desde un discurso que confeccionan los ofertadores en estas ceremonias. Es por eso por lo que encuentro en la subjetividad una noción que abre aristas para pensar a profundidad lo “neo-chamánico” y estar en la búsqueda para pensar la experiencia del usuario a través de lo que nos comparten.

Ahora bien, la idea de subjetividad se encuentra indudablemente ubicada a lo largo de toda esta investigación, por lo tanto, nos es fundamental comenzar a entablar una discusión entre lo que algunos autores entienden por la misma. En un primer plano, Fernando González Rey, en su texto *Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales*, retoma la idea de subjetividad a partir de la filosofía kantiana y hegeliana, donde dice lo siguiente: “es referida esencialmente a los procesos que caracterizan la producción del conocimiento [...], lo subjetivo aparece mucho más como una referencia genérica para significar procesos del sujeto que conoce y construye” (González, 2008, p. 227).

Por otra parte, nos es pertinente pensar la subjetividad como un proceso en constante devenir y que tiene como principal lugar el lenguaje, en palabras de Lilia Esther Vargas, “La subjetividad no es preexistente, sino que se hace en el acto discursivo, en una narración de sí mismo, del otro y del mundo, de su pasado, presente y futuro en el aquí y ahora de la palabra, en las narrativas de los otros.” (2003, p.76). En este mismo sentido, podemos retomar la propuesta de Reguillo sobre las “subjetividades insurrectas”. Ella explica cómo estas se separan de la experiencia y la percepción “posible”; asimismo, configuran una manera diferente de concebir el “nosotros” o el colectivo en el que se puede insertar. También indica que esas subjetividades insurrectas se inscriben en “superficies de inscripción”, espacios sociales o digitales donde plasmamos o —en términos de Reguillo— nos inscribimos y enunciamos el “yo”.

La inscripción es posible a través de diferentes manifestaciones del lenguaje, palabras, gestos, imágenes, el arte, entre otras. En este sentido los espacios de las ceremonias representan un lugar donde las personas se pueden adherir a una comunidad en la que se expresan continuamente a través del ánimo de estar en un lugar donde se sienten en confianza para poder verbalizar o proyectar sus vivencias y su pensar. Sobre los usuarios y lo que expresan, es variado en torno a lo que cada sujeto ha vivido, sin embargo, existe un elemento en común en función de las circunstancias del espacio donde se inscriben (Reguillo, 2017, pp. 86-88).

Así pues, podemos enlazar ambos conceptos señalando que las subjetividades insurrectas viajan a través de lo que define el ser y el yo como vectores que polinizan diferentes superficies de inscripción sociales y digitales en las que nosotros nos enunciamos a través de lo que hemos construido con el lenguaje. Es así que la pertenencia surge justamente en las superficies, por ejemplo, como las que ofrecen estos grupos o colectivos, en las que emergen diferentes maneras de concebir aquello que la autora llama el “nosotros”, y en las que se puede concebir otras formas de eso “posible” a través de esas subjetividades insurrectas (usuarios) que buscan plasmarse en esos espacios.

Un viaje de autodescubrimiento al mar del alma

Teniendo en cuenta que aquello con lo que tratamos son experiencias psíquicas, nos parece que dos son las herramientas que pueden permitirnos acceder a la información que buscamos: la entrevista y la experiencia en carne propia, “ser afectados”, ya que buscamos comprender por qué los sujetos se acercan a la experiencia, cómo la viven y de qué manera influye, si acaso, en su vida, más que explicar los procesos subyacentes, como las relaciones mercantiles, la apropiación cultural, la neuroquímica de las sustancias, etc. A estas pueden agregarse como herramienta de apoyo el recurso de la grabación.

Entrevista

Entiendo la entrevista, en términos generales, como una relación dialógica en la que se construye un espacio para la escucha atenta acerca de un asunto particular, y en la que el entrevistador busca establecer condiciones de confianza para la apertura de una narrativa de experiencias compartidas por los sujetos. Así, "la entrevista a profundidad es una técnica fundamental en la investigación cualitativa y es particularmente útil en la exploración de temas complejos y en el descubrimiento de nuevos significados" (Taylor y Bogdan, 1987, p. 132).

Primeramente, hay que considerar con Bleger, a quien se adhiere Baz, que “la entrevista ‘es un instrumento fundamental del método clínico’ con el que ‘se posibilita llevar la vida diaria del ser humano al nivel del conocimiento y la elaboración científica’” (Baz, 1999, p. 78; Bleger, 1979, p. 12). Aunque no consideramos que la investigación cualitativa persigue explicar al modo de las ciencias fácticas, sino implicar, o sea, comprender, cabe señalar que la entrevista puede ser utilizada como un método de producción de conocimiento válido, puesto que acerca al investigador al fenómeno de su interés, no desde una visión de “objeto”, sino desde la narrativa que configura la experiencia del sujeto, y que en ese sentido reconstruye la realidad social de cada entrevistado.

Por su parte, Rosana Guber (2015) concibe la entrevista como un momento de encuentro con el otro donde se pueden encontrar distintas reflexiones, esto ayuda a dimensionar los alcances

metodológicos que puede proporcionar una entrevista, sin embargo, pretender que nuestras entrevistas fueron llevadas a cabo de una manera estricta sería falso, pues en realidad poco a poco se hizo evidente que, por la naturaleza de los discursos obtenidos acercarnos con rigurosidad metodológica podría reducirlos a su carácter más anecdótico. Por lo que, fue importante tomar otra posición para acercarnos no sólo al discurso únicamente, sino también a las entrevistadas, pero ¿hasta qué punto es posible separarnos del bagaje teórico y académico que dirige nuestra comunicación y hasta qué punto es posible comunicarse desde otros lugares? ¿Será posible separarse realmente de nuestros roles como “investigadores/entrevistadores” y acercarnos en simultáneo al tema de investigación desde otras posturas?

En este sentido, Guber propone la idea de la *no directividad* dentro de la entrevista para dar espacio al entrevistado de expresarse sin las limitaciones que supone un encuadre, por más laxo que este pueda ser, se trata de no mecanizar la entrevista, por el contrario, se trata de tener siempre presente que en el discurso se asoman elementos que toquen en mayor o menor medida aquello que nos interesa conocer, aún si no se tocan de la manera en la que se esperaríamos.

Por otra parte, la entrevista también se presenta “como un espacio donde se constituye la posibilidad de recrear una experiencia, como ‘conjunto de significados y sentidos de lo vivido’” (Baz, 1999, p.80), En otras palabras, más que como técnica, se presenta como un lugar, como un espacio cuyas características proveen a los entrevistados de las condiciones que faciliten la emergencia de aquello que les parece más significativo acerca del tema propuesto; como un campo en el que se disponen las condiciones adecuadas para un mejor desenvolvimiento de la dinámica de la pregunta-escucha del “diálogo”.

En resumen, la entrevista abierta aparece como una técnica adecuada para nosotros en la medida que nos interesa conocer la vivencia del otro, ya que nos facilita como investigadores acceder de una manera orgánica a la información sobre los significados que los individuos asignan a sus experiencias y a sus comportamientos.

Ser afectado

Otra herramienta que utilizada para la presente investigación tiene que ver con la posibilidad de atravesar una experiencia similar a la de los entrevistados dentro de ese mismo tipo de contexto. La razón de esta postura puede parecer obvia cuando nos enfrentamos a experiencias que, en su naturaleza, como hemos visto, son subjetivas, personales, y en sus contenidos son cualitativamente inenarrables e inabarcables: “en el instante en el que uno es más afectado, no puede relatar la experiencia; cuando se la narra, no es posible comprenderla (Favret-Saada, 2014, p. 13). No obstante, más allá de lo aparentemente evidente, conviene dar razón del valor epistemológico que este acercamiento posee. Para ello, recurriremos al concepto desarrollado por la etnóloga francesa Jeanne Favret-Saada, “ser afectado”.

Mientras realizaba sus estudios sobre brujería, se percató de que, para lograr una comprensión más profunda de estas prácticas, las herramientas convencionales resultaban insuficientes e inadecuadas, incluso la observación participante, en la que se experimenta el mundo del otro durante un tiempo limitado con fines heurísticos (Favret-Saada, 2014, p. 2). Estos enfoques parten de una relación “externa” respecto al mundo que quieren conocer. Señalando la antropología que en los estudios brujeriles defendía la acusación como el único dato válido en tanto el único observable, le recrimina sus pretensiones reduccionistas positivistas, según las cuales sólo lo observable es real y, consecuentemente, verdadero; por lo tanto, los hechos, los actos y los comportamientos, en tanto observables, son reales y verdaderos (Favret-Saada, 2014, pp. 7-8). Sabemos, por supuesto, que esto no es así.

“Ser afectado”, por el contrario, sucede en la interioridad. Surge desde dentro, no como un conjunto de datos sensiblemente aprehendidos más o menos superficialmente que se significan desde el propio arsenal imaginario y lingüístico del entrevistador para dar cuenta de algo que él cree. Zapata y Genovesi, traductoras al castellano de Favret-Saada, lo definen como “el impacto que ocasiona una experiencia bajo la forma de quantum energético de tipo inconsciente, que sólo es aprehensible para el/la etnógrafo/a través de su experimentación directa” (Favret-Saada, 2014, p. 1).

Con el ánimo de ser más precisa, Favret-Saada recurre a dos conceptos, uno inglés y el otro alemán, que se refieren a la empatía: *to empathize* y *empathie*, respectivamente. El primero se traduce como “empatía” e indica básicamente la capacidad de ponerse en los zapatos del

otro, sentir indirectamente sus sentimientos, actitud que implica un distanciamiento y se adecúa más a aquella otra antropología. El segundo puede traducirse como “comunidad afectiva”, “la inmediatez de la comunicación, la fusión con el otro a la que se puede llegar a través de la identificación con él” (Ídem, p. 11). Esta noción es más adecuada a su propia concepción.

Como muestra de la natural transición entre una y otra actitud (*to empathize* y *empathy*) y de su diferencia, nos cuenta que antes de recibir un lugar en el sistema de brujería, procuraba siempre hacer sus notas, hasta que ocupó “el lugar que me fue asignado durante las sesiones, abandoné la tarea de tomar notas: todo pasaba muy rápido, dejaba correr las situaciones sin cuestionarlas y, desde la primera a la última sesión, no comprendía prácticamente nada de lo que estaba sucediendo” (Ídem, p. 10); es decir, pasó de la relación sujeto-objeto a una más del tipo sujeto-sujeto, del análisis etnográfico a la vivencia “irracional”, de la observación participante a la experiencia encarnada: fue “afectada”.

Para ilustrar esto, refiere su participación en sesiones de embrujamiento: “Cuando se está en tal lugar, somos bombardeados por intensidades específicas (llamemoslas afectos) que no se significan generalmente. Por tanto, esa posición y las intensidades que la acompañan deben ser experimentadas porque esa es la única manera que tenemos de aproximarnos a ella” (Favret-Saada, 2014, pp. 10-11). Esto es, solamente a través de la implicación se hace posible una mejor comprensión de aquello que se pretende conocer.

Así pues, en este sentido, es no sólo pertinente, sino incluso necesario, atravesar por la misma experiencia que nuestros entrevistados para acercarnos a ella no únicamente desde las teorías, anécdotas o nuestros propios supuestos, sino desde las condiciones mismas que propician esa afectación. Respecto al hecho de involucrarse con el otro de la forma que lo propone, Favret-Saada (2014) afirma: “ocupar un lugar en el sistema de la brujería no me informa nada sobre los afectos del otro; ocupar tal lugar me afecta, es decir, moviliza o modifica mi propio bagaje de imágenes sin instruirme sobre aquello que le ocurre a mis compañeros” (p. 11). En nuestro caso, la experiencia de la ayahuasca en los contextos “ceremoniales” no comunicará propiamente la experiencia de nuestros entrevistados, ya que estas se desarrollan en función de su propia individualidad, de sus propias experiencias y afectos, pero sí nos permitirá ser tocados, ser afectados, por aquello que los llevó a vivir lo que nos narran para así lograr una mejor comprensión del fenómeno abordado.

Ajuste metodológico

Ahora bien, como ya se mencionó, la intención inicial fue entrevistar a usuarios de sustancias psicodélicas por lo familiarizados que pudieran estar en el ambiente en el que emergen y se popularizan las prácticas comerciales en torno a la ayahuasca y porque, aparentemente, sería más sencillo contactarlos. No obstante, la senda que se fue dibujando en nuestro camino hacia campo nos llevó hacia un lugar al que ni siquiera habíamos imaginado llegar: en nuestra búsqueda de sujetos que cumplieran con las condiciones consideradas, surgió la posibilidad de entrevistar a la madre de un amigo, de alrededor de 50 años, ya que ella había asistido junto con sus hermanas a un retiro en el que se habría de consumir ayahuasca. Posteriormente, también hubo la oportunidad de charlar con otra mujer, de alrededor de 39 años, quien a su vez nos contactó con otra, de 60 años, en cuya compañía ella había asistido, precisamente, a la toma. Curiosamente, el siguiente contacto con el que pudimos acordar un encuentro fue también una mujer de 59 años. Finalmente, se presentó la ocasión de charlar con un usuario de sustancias, de 38 años, hombre, descendiente de la tribu yaqui, quien en los últimos años se ha acercado a su tradición, cuyos valores ensalza y defiende, y a partir de los cuales se posiciona respecto a las sustancias, a los discursos New Age, a los efectos y a las prácticas comerciales en torno a la ayahuasca.

Esta sorpresiva y particular situación nos movió de nuestro enfoque original al ser añadido el siguiente factor: Las cuatro mujeres con quienes pudimos charlar no tenían un vínculo o interés alguno, algunas ni siquiera un conocimiento previo, acerca de estas experiencias, por las sustancias o los espacios de toma. Es decir, no tenían las características que inicialmente buscábamos en la población que queríamos abordar.

Esta situación también incidió en el dispositivo. Inicialmente, habíamos considerado, si bien no un encuadre rígido, establecer puntos importantes para abordar durante la entrevista; sin embargo, a partir de este giro en el perfil de los interlocutores y del primer encuentro en campo, consideramos adecuado privilegiar una actitud un tanto más “casual” para acercarnos a los sujetos. Es decir, decidirme por una relación lo más horizontal posible sin caer en la mera plática casual. En este sentido, considerando el perfil de las entrevistadas, apelamos a lo que afirma Bleger respecto a la configuración de campo durante la entrevista: En la entrevista, “la

regla fundamental es tratar de obtener que el campo se configure especialmente y en su mayor grado por las variables que dependen del entrevistado” (Bleger, 1972, p. 14).

Es por ello que se llevó a cabo tal ajuste, pues, a fin de cuentas, la entrevista no es sino una herramienta al servicio de nuestros intereses, y como tal, “como dispositivo de investigación tiene que ser interrogada, como parte del ejercicio crítico que supone construir las condiciones para producir algún conocimiento en el terreno científico” (Baz, 1999, p. 77).

“Ayahuasca: una planta medicinal entre la tradición y la modernidad”

Campo. Primeros resultados obtenidos

Los resultados obtenidos fueron ocho entrevistas realizadas, unas por la vía presencial y otras por videoconferencia, con personas que consumieron la ayahuasca. En sus relatos me percate de cierta homogeneidad acerca de la relevancia que tuvo la toma para sus vidas en diferentes aspectos. De igual manera, se pudo advertir cierta actitud de parte de ellos que parece revelar cierta apertura ante el tabú de las drogas, que no necesariamente ha sido trascendido, pues aún permanece presente, en diferentes medidas, en ellos, pero que parece mostrar que han desmarcado de la categoría “droga” —la noción popular, cargada peyorativamente— esta sustancia. Carmen en este caso, manifiesta: *“No es droga, así me lo dijo [mi hija] muchas veces, porque yo soy antidroga. Como te repito, no es que tenga miedo o que me espante de eso, pero pues, simplemente yo paso; yo nada más a veces me tomo mi cervecita y mi cigarro normal”*.

O Fabricio cuando nos dice: *“La verdad es que siempre me ha gustado el descubrir sustancias como la ayahuasca y el peyote más específicamente desde la preparatoria o la adolescencia, siempre me interesó saber sobre estas alteraciones de conciencia y que con ciertas plantas podías acceder a otros estados de conciencia o conciencia alterada o no sé”*.

Otro de los resultados que cabe destacar fue la constante referencia a una persona denominada mayormente chamán, o guía, que no sólo facilitó la ayahuasca, sino que también se encargaba de brindar información sobre los efectos de la misma, de los componentes que configuran la ceremonia y de acompañar. Esto último se puede ver reflejado cuando Fabricio nos dice lo siguiente: *“Había una comunidad llamada -cofán-, ahí conocimos a un hombre al que se referían a él como Taita, esta persona les dijo cuando los conoció que había visto en un sueño que tenía que venir a la Ciudad de México y les ofreció hacer una ceremonia ritual de toma de ayahuasca”*.

También estuvo presente la reflexión sobre inconformidades, pérdidas y vacíos a lo largo de su vida, sobre emociones y recuerdos, y en un par de casos, un cambio de perspectiva respecto a las mismas.

También sentía amor por toda la gente, un sentimiento que a lo mejor lo he tenido, pero en ese momento fue muy extenso: sentía mucho amor por todo, no sólo por las personas, sino por

todos los objetos [...] unos sentimientos muy hermosos que la verdad yo dejé de sentir hace mucho tiempo y en ese momento lo fue todo”.

Respecto al acercamiento a la ayahuasca, descubrimos que los canales eran muy accesibles, ya que el contacto para conocer y, eventualmente, asistir a esta ceremonia se encontraba dentro de su mismo círculo familiar. En otras palabras, la mayoría de ellos no buscaban la experiencia, sino que se enteraron por medio de algún miembro de la familia que previamente había asistido a una toma.

Principales dificultades

Para la presente investigación, se obtuvieron dos acercamientos a campo: por una parte, a un grupo que oferta ceremonias de ayahuasca y por otro a sus consumidores. En este primer acercamiento hubo una resistencia por parte del representante, quien expresó sus preocupaciones por una posible crítica hacía su grupo en función nuestras intenciones académicas y exigía a modo de condición que nuestro interés estuviera alineado con los ideales del grupo mismo. Además, preguntó por una posible retribución de nuestra parte, aunque no precisó de qué tipo. Esta primera aproximación nos dio la idea de acercarnos, por medio de la etnografía digital, a los dos sectores que se articulan en la dinámica de la oferta y la demanda de las ceremonias, a través de redes sociales como Facebook, en la que asumimos el rol de consumidores interesados en la experiencia de toma de ayahuasca para lograr el acercamiento.

Al mismo tiempo, se optó por la aproximación al campo por medio de la parte consumidora de la ayahuasca bajo estos contextos ceremoniales. Por medio de una amistad de otro de los integrantes nos fue posible tener dos charlas previas, en las que surgió una nueva posibilidad, por un lado, de acercarnos a otro grupo de proveedores, en este caso, un centro ceremonial al que acuden ubicado en Toluca, Estado de México, con la indicación precisa de referirnos como “medicina” a la ayahuasca, como una muestra de respeto a las creencias del centro y de las personas que lo operan; por otro, de una entrevista grupal con gente que haya pasado por la ceremonia, con la finalidad de conocer de manera más cercana y directa su experiencia. Además, puesto que consideramos la posibilidad de acercarnos a la experiencia como parte de nuestro acercamiento metodológico, nos señalaron qué centro ceremonial maneja precios más accesibles que muchos otros grupos ofertadores que hemos encontrado en redes sociales. Así pues, acercarnos haciendo de lado nuestro papel de investigadores a una de estas ceremonias también se vuelve un eje viable que nos permita dar cuenta de la experiencia del usuario. Desafortunadamente, ya no fue posible trabajar con ellos.

El trabajo de campo siempre conlleva una serie de dificultades, como en el primer acercamiento, que terminamos por abandonar. A partir de poner en marcha la propuesta metodológica referida a la aplicación de entrevistas abiertas se presenta otra problemática, en tanto que la mayoría de nuestras entrevistas fueron realizadas desde plataformas virtuales, lo que trajo consigo que la escucha y el encuentro, al verse atravesados por la pantalla, perdieran lo que para nosotros constituye un elemento importante de ese momento: la confrontación con la carga emotiva del relato, la implicación de la corporalidad, de los gestos, puesto que la

virtualidad constituyó una barrera en donde se pierden de vista algunos movimientos del entrevistado, ademanes, expresiones particulares, al tiempo que, la tesitura de la voz, su gesticulación en el discurso mismo, indudablemente se ven a merced de la estabilidad de conexión en cada uno de las entrevistas, por consiguiente, como entrevistadores tuvimos que poner a jugar nuestros sentidos, sobre todo nuestra escucha desde otros lugares.

En términos teóricos, este obstáculo nos invita a retomar a Lévinas (1977), cuando habla de aquello que implica encontrarse con el otro y de la importancia de reconocerlo en el encuentro mismo. Para él, “la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia y conduce hacia una relación totalmente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta” (p. 207). De manera que, entendiendo la relevancia que tiene la relación con el otro para acercarnos lo más posible a la experiencia de los sujetos entrevistados, la imposibilidad de encontrarnos frente a frente —suponemos— limitó de alguna manera profundizar en ese sentido, en tanto el encuentro presencial, corporal, se vio dificultado por esa imposibilidad impuesta por la distancia que sólo puede sortearse parcialmente por medios digitales.

Cabe puntualizar que existe otro matiz para mirar la dificultad descrita anteriormente, en lo que respecta a la escucha y la reflexión de aquello que escuchamos. Es decir, así como el encuentro se vio sesgado por la virtualidad, de igual manera nuestra escucha como investigadores. Asimismo, cuando se toma en cuenta el no poder estar como equipo presencialmente escuchando los relatos, la discusión y reflexión de estos también impactan nuestra reescucha de las entrevistas. Rosana Guber (2015) nos dice que la reflexividad respecto al trabajo de campo es un proceso en donde se ponen en movimiento dos momentos de la misma, aquella que refiere al sujeto cognoscente, en términos del sentido común, el bagaje cultural, la teoría que cargamos, etc.; a su vez, está la reflexividad de los actores o sujetos de investigación (p. 74). Es por esto que acercarnos de nuevo a escuchar los relatos de nuestras entrevistas no constituye en sí mismo una dificultad, aunque sí supone un reto el encontrar o ubicar aquellos momentos de su experiencia que fueron de mayor carga significativa, por lo que la discusión y reflexión alrededor de la reescucha se ve impactada al prescindir de los detalles que se pueden manifestar en el encuentro frente a frente, en la corporalidad.

Una vez terminada la primera ronda de entrevistas y tras acercarse por vez primera a las grabaciones, se acuerda la pertinencia de realizar una segunda a aquellas entrevistadas abiertas a dar un breve relato de su biografía y explorar con más detalle algunos puntos de su experiencia. Sin embargo, sólo fue posible realizar un par de entrevistas por cuestiones de horarios y disponibilidad de las entrevistadas. Dentro de estas entrevistas —ambas llevadas a cabo de manera presencial, sólo una con los tres investigadores presentes—, la profundidad del relato se vio limitada, pues, por un lado, nuestra propuesta para el segundo encuentro no fue demasiado clara y, por otro, se presentaron resistencias por parte de las entrevistadas para indagar en una narración más amplia sobre su vida.

Otra dificultad relativa a las ceremonias de Ayahuasca es que no se ofrecen cada fin de semana o, por decirlo de otra manera, no se ofrecen con tanta regularidad dentro de un mismo centro; todas las tomas son calendarizadas con anticipación, por lo que nos ha sido complicado poder empatar la cuestión del tiempo, del costo, del lugar y de la fecha y organizar todo lo que supondría ir a las periferias de la ciudad para realizar la toma. Dentro de la búsqueda de otro centro ceremonial que ofreciera la toma de Ayahuasca, volvimos a acercarnos a uno con quien habíamos tenido contacto indirecto en un primer momento —retomando nuestros primeros acercamientos con campo—, de modo que vuelven a presentarse barreras en lo que respecta a la posibilidad de grabar nuestra toma y el tipo de información que podríamos relatar sobre el centro.

Esto último me llevó a presuponer la posibilidad de encontrar condiciones similares en mayor o menor medida dependiendo de cada centro, lo que requiere adaptarse y otras maneras de entrar a las tomas, respecto a nuestros discursos, nuestras posiciones como investigadores, nuestras experiencias previas, etc. Esta estrategia metodológica también supone la dificultad de desprendernos de la idea de reproducción de rol como investigadores, aún en el ejercicio activo de reflexión y escucha. Tener en cuenta la idea de dificultades dentro de campo siempre será fundamental para el trabajo mismo. En este sentido, para Guber, “el trabajo de campo es largo y suele equipararse a una ‘resocialización’ llena de contratiempos, des tiempos y pérdidas de tiempo” (2015, p.54).

La última dificultad tuvo que ver con las diferentes formas de ver el fenómeno que tuve con el grupo con el que originalmente empezó esta investigación ya que a pesar de que la mayoría de las cuestiones las convenimos aún tengo el dejo de que se evadieron muchos temas en aras de tener una consigna de propósito para la investigación alrededor del consumo de la ayahuasca

en contexto ceremoniales y la influencia que tenía en la experiencia de los usuarios haciendo énfasis justamente en la experiencia creo que en el proceso faltó discutir algunas cosas que yo creo se pretendían recuperar en el camino y quizás fue necesario retomar, como el sentido de la subjetividad y el hecho también de quizá no ignorar cuestiones circunstanciales y sociales que están ahí presentes, como hablar de las experiencias, las cuales los usuarios calificaron hasta cierto punto como negativas e incluso traumantes y que quizá según me pareció explícita o implícitamente se intenta defender el uso de las ayahuasca como una forma de terapia que obedece también a intentar entender lo que ha significado corriente de la psicología transpersonal y de los temas asociados a la relación entre la ayahuasca y la psicología que hemos estado abordando en esta investigación, aunque quiero remarcar que la apertura que también hubo en el equipo pues justamente fue la oportunidad en la cual se pudo contrastar ideas y diferentes visiones del rumbo que tomó la investigación y es por eso que igualmente veo implicada la necesidad de mi parte de posicionarme y atreverme a tener una visión diferente acerca de lo que estábamos viviendo, interpretando y quizá no tratarlo meramente como un cúmulo de información que vamos a discriminar para poder hablar de lo que queremos hablar sino también dar cuenta de todo lo que está pasando y de todo lo que nos dicen las personas que nos ayudaron a construir esta investigación sin omitir o seleccionar sus testimonios.

Líneas de interpretación: La oferta de ceremonias “neo chamánicas”: Espacios de experiencias y relaciones ambivalentes

Al terminar el trabajo de campo, me planteé identificar los momentos de los relatos que podrían responder a mi pregunta clave. En un principio pensé en la posibilidad de realizar un análisis, pero dado el carácter social de la investigación, que se ha inspirado en las llamadas ciencias exactas, me pareció más adecuado hablar de interpretación. Por ello, decidí proponer dos líneas de interpretación que reflejan mis observaciones en el campo.

Pensé construir la interpretación a partir de las experiencias vertidas en las entrevistas y en los tres tiempos implica toda la experiencia de la toma desde el momento en el que se enteran hasta después de haberla consumido junto con sus impresiones.

Como consigna estuvo retomar la pregunta principal de la investigación. ¿Cómo resignifica en los sujetos usuarios la experiencia de ayahuasca dentro del contexto de “ceremonias neo-chamánicas” realizadas en la CDMX y sus intermediaciones? Y no solo el qué sino el cómo se da este proceso de resignificación, para responder esta pregunta, se plantean aproximaciones que sirven para construir una propuesta de interpretación.

La propuesta de línea de interpretación la planteo partiendo de las subjetividades y los espacios de inscripción que propone Reguillo para establecer un entendimiento del espacio y las circunstancias en torno a las ceremonias y que en esos espacios se lleva a cabo un proceso de subjetivación, de lo anterior se desprenden dos aristas que giran en torno a los conceptos de ambivalencia y transferencia.

Luego se abordará la ambivalencia es un estado emocional en el que una persona experimenta dos sentimientos o pensamientos opuestos hacia una misma persona, objeto o situación. Estos sentimientos pueden ser de naturaleza afectiva, cognitiva o conductual, en lo cual se entrará a detalle más adelante.

Y por otro lado la noción de transferencia que se refiere al proceso mediante el cual un sujeto transfiere inconscientemente sus sentimientos, afectos, expectativas o deseos reprimidos, hacia otra persona.

Para articular esta narrativa de interpretación tomé como referencia a dos personas entrevistadas, una de ellas, Carmen, una mujer de 59 años, soltera, quién fue convencida por sus hijos de acceder a una de estas ceremonias y quien afirma no dimensionar del todo el impacto que tuvo la toma en su vida y que está en una especie de enigma ya que no le representa un rechazo, pero tampoco una intención de volverlo a hacer y por otro lado estaba de Fabricio, un hombre 37 años, quien era originario del pueblo Yaqui y que estaba más familiarizado con

el consumo de sustancias psicodélicas y que tenía una postura más crítica con su experiencia, pudo ser testigo de lo que le significó en términos introspectivos, si bien dos de los usuarios entrevistados que podrían suponerse como solo una muestra de un fenómeno complejo en realidad representan la cuestión es que intento reivindicar la idea de que no solamente en su individualidad pudieron experimentar la experiencia sino que resultaron ser un reflejo de algo que se da en el ámbito social y del que hay un correlato de un fenómeno social que se está dando al menos en lo que correspondía específicamente a la Ciudad de México.

Un punto de partida en torno a las significaciones imaginarias sociales y la subjetividad

Como un eje general para plantear las dos diferentes aristas en esta línea de interpretación (la ambivalencia y la transferencia) propongo retomar las ideas acerca de las significaciones imaginarias sociales y las subjetividades en insurrectas y los espacios de inscripción.

En primera instancia podemos retomar el concepto de las significaciones imaginarias sociales son los fundamentos de toda sociedad. Son las ideas, creencias y valores compartidos que dan sentido a la vida social y permiten la cooperación y la acción colectiva, las significaciones imaginarias sociales es importante para comprender la sociedad a través de las ideas, creencias y valores compartidos dan forma a nuestra vida social.

Volviendo al texto "Las significaciones imaginarias Cornelius Castoriadis explica a fondo las implicaciones de las significaciones imaginarias sociales como:

"¿Por qué llamamos 'imaginarias' a estas significaciones? Porque no son ni racionales (no podemos 'construirlas lógicamente') ni reales (no podemos derivarlas de las cosas); no corresponden a 'ideas racionales' y tampoco a objetos naturales. Y porque proceden de aquello que todos consideramos como habiéndonoslas con la creación, a saber, la imaginación, que no es aquí la imaginación individual, claro está, sino lo que yo llamo el imaginario social." (Castoriadis, 2006, p. 79)

El contexto de las ceremonias de toma de ayahuasca se puede relacionar con las significaciones imaginarias sociales siendo que la ayahuasca es una planta sagrada utilizada en rituales tradicionales de algunas culturas indígenas de la Amazonía, estas ceremonias están impregnadas de significados simbólicos y representaciones imaginarias que son compartidas por los participantes y que forman parte de su cosmovisión así como su sistema de creencias, de igual manera la ayahuasca es considerada como una herramienta espiritual y de conexión con lo divino. Las personas que participan en estas ceremonias atribuyen a la ayahuasca propiedades curativas, visionarias y de expansión de la conciencia, estas creencias y significaciones imaginarias están arraigadas en la cultura de la tradición de estas comunidades, y son transmitidas de generación en generación. Las ceremonias de ayahuasca también están influenciadas por las significaciones imaginarias sociales más amplias de la sociedad en la que se llevan a cabo. En muchos casos, estas ceremonias han sido adaptadas y reinterpretadas en el contexto de la globalización y el turismo espiritual, esto implica la incorporación de nuevas prácticas, símbolos y significados que pueden estar influenciados por corrientes culturales globales, en el caso que nos ocupa, se da en la Ciudad de México en la cual las ceremonias ya están atravesadas por una situación mercantil y de oferta que es muy diferente a los contextos tradicionales y de los pueblos originarios en el Amazona. Esto bajo el sustento de nuestros entrevistados que no solo dan cuenta del contexto de oferta mercantil o terapéutico sino también

bajo la oferta de estas ceremonias como una alternativa terapéutica, y también de los valores y creencias que están en torno a esa oferta como lo dice Carmen al afirmar que fue informada de esas ceremonias por su hija y ya estando en la ceremonia por el chaman y las personas que ahí se encontraban, en el caso de Fabricio, estas significaciones están también influenciadas por sus amistades y sus vivencias en su comunidad.

Ante lo anterior podemos plantear la ceremonia como la herramienta mediante la cual, y todo lo que envuelve en términos contextuales y sociales para resignificar las concepciones de las personas usuarias y a partir de esas significaciones imaginarias y de sus modificaciones que están antes, durante y después de la ceremonia como remarca Castoriadis a continuación:

"Y, repitamos, a partir de las significaciones y de las representaciones imaginarias vinculadas con una herramienta, la manera de utilizarla, su forma, etc., podríamos reconstruir todo el imaginario social..." (Castoriadis, 2006, p. 86)

Una vez dejando este primer punto de partida como parte de un proceso vivencial que implica la ceremonia de toma de ayahuasca y que sirve para entender las implicaciones sociales de la experiencia y del proceso de los usuarios ante este fenómeno social podemos enlazar esta concepción con el siguiente eje que gira en torno a las subjetividades y espacios de inscripción.

Sobre la subjetividad y los espacios de inscripción Reguillo (2017) parte de la idea de que la subjetividad es un proceso relacional que se construye en la interacción con los demás y con el mundo. En este sentido, los espacios de inscripción son los contextos en los que se desarrolla la subjetividad, y que la moldean y la hacen posible, la interacción entre los sujetos y los espacios de inscripción da lugar a procesos de subjetivación. Estos procesos son dinámicos y pueden conducir a la construcción de subjetividades individualizadas, colectivas o ambas. (p.88)

El autor define la subjetividad de la siguiente manera:

"Toda subjetividad es una subjetividad relacional, ajustada o anclada a las condiciones de posibilidad que la configuran, es decir, la vida cotidiana que se experimenta desde posiciones o lugares sociales específicos." (Reguillo, 2017, p.125)

De igual manera el autor menciona el concepto de "espacios de inscripción". Estos espacios se refieren a los entornos sociales y digitales en los que las personas pueden plasmar sus ideas, imaginaciones, deseos, miedos y esperanzas a través de palabras, imágenes, gestos y otros medios de expresión. Estos espacios incluyen las redes sociales como Twitter, Facebook, Instagram. Reguillo destaca que un nodo en estas redes no es simplemente una representación gráfica de un punto en un grafo, sino que es la condensación de una visión del mundo y una

forma de entender y estar en el mundo, los nodos representan puntos de vista individuales que buscan articularse con otros nodos para construir una voz colectiva. Para que estos nodos o lugares sociales puedan articularse entre sí, se requiere de una "superficie de inscripción". Esta superficie de inscripción es el espacio social y digital en el que las personas pueden plasmar sus ideas y expresiones (Reguillo, 2017, pp.102-104)

Lo anterior podrá constatarse en las entrevistas siendo la ceremonia ese espacio de inscripción física donde es posible la subjetivación y posteriormente la resignificación a nivel sentimental o cognitivo, en ese sentido, la subjetividad insurrecta puede manifestarse en el ámbito de las prácticas espirituales y las ceremonias de toma de ayahuasca resultan ser ese espacio donde los usuarios se insertan en comunidad con otros usuarios y se enuncian lo que les permite a las personas experimentar un proceso de transformación personal o al menos de profunda reflexión que puede resultar conflictiva o no.

La ambivalencia como catalizador de la resignificación: Una confrontación interna en el viaje de la ayahuasca.

Establecido lo anterior, en torno a la subjetividad, los espacios de inscripción y las significaciones imaginarias sociales, propongo una primera aproximación que planteo es entender la experiencia de los usuarios entrevistados como un proceso ambivalente en el que surgen ideas contrapuestas dentro de los sujetos que implican una confrontación y diálogo interno que existe a partir de la introspección, ahora bien, la idea de hablar de ambivalencia en la experiencia de los usuarios surge a partir de mi reflexión acerca de lo dicho en las entrevistas, en las cuales se podía advertir los usuarios se encontraban ante dilemas de índole emocional, ideológico y también a nivel moral, dichos dilemas se pueden ejemplificar con la ayuda del concepto de ambivalencia en tanto a que no nada más se cierra a un nivel de confrontación de ideas sino también de sentimientos y posturas.

La ambivalencia es un término que Merton (1980) define retomando a Eugen Bleuler como una actitud emocional en la cual coexisten los impulsos contradictorios que derivan de una fuente común y por lo tanto considerados como interdependientes. Según Merton, Bleuler precisaba tres tipos de ambivalencia, primeramente, la emocional (o afectiva) en la que el objeto produce sentimientos positivos y negativos a la vez, como en las relaciones entre padres e hijos; la voluntaria (o conativa) en la que deseos conflictivos hacen que resulte difícil o imposible tomar una decisión sobre cómo actuar; y la intelectual (o cognitiva), en la que se mantienen ideas contradictorias. (p.15)

Sobre los niveles de la ambivalencia gustaría retomar la primera que está en lo emocional y la tercera que se da un nivel intelectual o cognitivo, ya que en las entrevistas surgió mucho el conflicto emocional en torno a las ideas preestablecidas que tenían con respecto a la ayahuasca, lo cual generaba una primera confrontación de sentimientos y posturas, aunado a eso estaba el

hecho de la oferta del espacio que se presentaba como una ceremonia neo chamánica y que le daba una connotación diferente al simple consumo de la sustancia.

Con respecto a la noción de hablar de sentimientos positivos y negativos tomaré una distancia ya que lo que pienso que es más valioso es reflexionar en torno acerca de la confrontación de ideas y emociones contradictorias, que más allá de encasillarse en juicios de valor, están ahí como parte de un proceso vivencial.

El testimonio de Carmen nos permite identificar una serie de sentimientos y emociones ambivalentes que experimentó durante su participación en una ceremonia neo-chamánica de toma de ayahuasca plasmados en los siguientes fragmentos del testimonio:

"Yo soy antidrogas, o sea, sí, me he hecho mis cigarritos de vez en cuando y no me espanto en realidad, pero simplemente no".

"Fuimos al lugar y la ceremonia empezó con un temazcal, yo nunca me había metido a uno, la verdad sentí mucha ansiedad por el humo y por el calor, yo me quería salir porque me dio una taquicardia".

En este fragmento, Carmen expresa su rechazo a las drogas en general, pero también admite que ha consumido marihuana en ocasiones, este contraste sugiere que Carmen tiene una actitud ambivalente hacia las drogas, lo que puede explicar su reticencia inicial hacia la ayahuasca. Carmen se muestra inicialmente reticente a participar en la ceremonia, ya que se considera antidrogas. Sin embargo, accede a hacerlo por la insistencia de sus hijos, ya que hubo una promesa de "ver cosas" y "no es una droga". Por otro lado, también siente una contradicción interna, ya que es "antidrogas" y nunca ha probado algo así.

Los sentimientos ambivalentes de Carmen se intensifican durante la ceremonia. Por un lado, experimenta sensaciones placenteras, como ver "cosas hermosas" y sentir "algo bello en su cuerpo y en su ser". Por otro lado, también experimenta sensaciones desagradables, como ansiedad, enojo y miedo.

Lo anterior se puede inferir en el siguiente fragmento del testimonio de Carmen:

"Yo sentía algo bello en mi cuerpo y en mi ser, pero a la vez también se hacían presentes diferentes etapas en mi vida que me hacían enfurecer sin embargo resistí y no saqué nada".

Al abordar la noción de ambivalencia de Robert Merton mi intención fue darle una dimensión que tuviera que salirse un poco de la noción primaria que reduce la ambivalencia a una simple contradicción de amor-odio en la que una es positiva y la otra negativa consecutivamente, sin embargo, para trascender a la otra propuesta de línea de interpretación es necesario volver a retomar el proceso ambivalente desde sus pioneros, me refiero a Eugene Bleuler y a Sigmund Freud, abundando más sobre la ambivalencia desde Bleuler y Freud hay que hacer hincapié en

la connotación de juicio de valor en el contexto de patologización al que hacen referencia los autores cuando hablan de ambivalencia, y es que vale la pena mencionar que ambos autores estaban utilizando la noción de ambivalencia para ejemplificar cuestiones como la esquizofrenia en el caso de Bleuler y de neurosis en el caso de Freud, por lo cual no es de extrañarse que en esa dimensión aborden las emociones con una connotación positiva o negativa. (Freud, 1912, p.104)

Siguiendo con Carmen, ella describe cómo experimenta sentimientos contradictorios al mismo tiempo. Por un lado, siente paz y felicidad, pero por otro lado también siente enojo y resentimiento derivado de recuerdos y emociones dolorosas. Este contraste sugiere que Carmen está experimentando una confrontación interna, ya que está siendo confrontada con aspectos de su vida que le resultan dolorosos o difíciles de aceptar.

Este sentimiento ambivalente de placer y dolor se leen en los siguientes fragmentos del testimonio:

"Mi primera visión fue como una casita que estaba en medio de dos lagos y era como en un lugar de tercera dimensión, ahí me quedé impresionada de ver esa casita, y tuve otras visiones como ver geometría sagrada".

"Aunque en algún momento dado vi una virgen y esa virgen se sentó junto a mí y me decía que aún no era momento de hablar, era un tema con mis hijos y me dijo que no me metiera porque no tenía que ver ahí".

Estos sentimientos ambivalentes se reflejan en su descripción de las visiones que tuvo. Por ejemplo, describe una "casita" en medio de dos lagos, que representa un lugar de "belleza" y "tercera dimensión". Sin embargo, también describe "geometría sagrada", que puede interpretarse como un símbolo de conflicto o tensión.

Después de la ceremonia, Carmen experimenta una serie de sentimientos negativos, como la tristeza, el miedo y la angustia como lo expresa a continuación:

"Después de eso hay como un espacio donde te dejan porque estás en cabañas y te dejan en cuartos y en algún momento me empecé a sentir incómoda no sé si era el humo o en algún punto el señor Armando nos hablaba mucho, y sí, es una persona muy sabia, pero yo en ese momento empecé a sentirme muy triste y empecé a recordar cosas que la verdad no".

"Sentí escalofríos y tan solo de acordarme llegan a mí, mi hija empezó a llorar y yo solo le rogaba a Dios porque terminará esta sensación que había llegado a mí y quería que ya amaneciera, pero en realidad yo quería irme en ese momento".

En esta parte del testimonio, Carmen describe cómo se siente abrumada por las emociones negativas que experimentó durante la ceremonia. Este contraste sugiere que Carmen ha tenido una experiencia difícil y traumática, que le ha dejado un sentimiento de malestar y confusión.

Los sentimientos ambivalentes de Carmen hacia la ayahuasca y la ceremonia neo-chamánica pueden explicarse por una serie de factores. En primer lugar, Carmen es una persona que se muestra reticente hacia las drogas en general. Esto sugiere que tiene una actitud conservadora y tradicional, que puede haber dificultado su apertura a una experiencia tan nueva y desafiante como la ayahuasca.

Carmen es una persona que ha experimentado situaciones traumáticas en su vida. Esto sugiere que tiene una carga emocional que puede haber sido activada durante la ceremonia. La experiencia de la ayahuasca puede haber permitido a Carmen acceder a estos recuerdos y emociones, lo que puede haber resultado en una experiencia dolorosa y difícil de procesar.

La ambivalencia de Carmen hacia la ayahuasca y la ceremonia neo-chamánica han tenido un impacto significativo en su vida, de ahí se puede interpretar el testimonio de Carmen como una expresión de la lucha interna entre dos tendencias contradictorias:

Una tendencia hacia la apertura y el crecimiento personal. Carmen está interesada en explorar su interior y en aprender de sus experiencias.

Otra tendencia hacia la seguridad y el control. Carmen se siente incómoda con la incertidumbre y con la posibilidad de enfrentarse a emociones dolorosas.

El testimonio de Carmen es un ejemplo de la complejidad de la experiencia humana. Carmen es una mujer que se enfrenta a una serie de conflictos internos y externos. La ayahuasca le ha proporcionado una oportunidad para explorar estos conflictos, pero también le ha generado un cierto malestar.

Sobre el caso de Fabricio nos presenta un caso de ambivalencia, un concepto psicológico que describe la experiencia de sentimientos, pensamientos o deseos contradictorios hacia una misma persona, objeto o situación que en Fabricio se expresa en su actitud hacia la ayahuasca, el Taita y la ceremonia en sí.

Antes de la ceremonia, Fabricio expresa una actitud ambivalente hacia la ayahuasca. Por un lado, está interesado en experimentar sus efectos, pero, por otro lado, es escéptico sobre sus supuestas propiedades curativas. Esta ambivalencia se refleja en sus declaraciones:

"siempre me ha gustado el descubrir sustancias como la ayahuasca y el peyote... pero no es como ahora que hay internet, sino que era más difícil llegar a ellas... no es que necesitará curar algo en mí o porque creyera en las promesas que tenía acerca de cómo iba a ser la ceremonia".

Durante la ceremonia, la ambivalencia de Fabricio se intensifica, experimenta visiones y sensaciones positivas, en contraste, se siente incómodo con el comportamiento del Taita. Esta ambivalencia se refleja en sus declaraciones:

"Sí vi un chingo de cosas y tuve visiones... y al día siguiente pues sí tuve algunas preguntas y empecé a creer en su saber, pues... pero cuando pasó la toma, unos amigos y yo nos quedamos con él Taita pues para preguntarle algunas cosas que nos habían surgido genuinamente... pero cuando todos nos fuimos y nos quedamos a platicar con él y en eso lo primero qué pidió fue una caguama carnal... y desde ahí perdió toda la magia y todo el encanto que pudo haber tenido".

En este punto podemos retomar la noción sociológica de la ambivalencia, que surge entre personas que han vivido en dos o más sociedades han llegado a informarse de los valores culturales que difieren entre una sociedad y otra. (Merton, 1980, p. 25)

Podemos constatar en nuestros entrevistados que esta ambivalencia no solamente se da como un proceso individual, sino que implica a otros y tienen como referencia sus valores y principios que pueden llegar a chocar con los de otros, ya sean usuarios o los neo chamanes.

Continuando con la experiencia después de la ceremonia, Fabricio adopta una actitud negativa hacia la ayahuasca y el Taita. Fabricio se da cuenta de que la ceremonia fue una estafa y que el Taita no es un chamán auténtico. según comenta:

"Como tal, la toma de ayahuasca estuvo chida, el numerito estuvo chido... pero bueno, también en el hecho de que la ayahuasca no era tan conocida... pero ya después, la idea de que lo quisieran poner como que era una sanación y era algo que te iba a cambiar la vida y la chingada fue lo que no me gustó y menos desde una mirada indígena según el compa".

La ambivalencia de Fabricio puede interpretarse de varias maneras. Una interpretación es que refleja su lucha interna entre su deseo de experimentar la ayahuasca y su escepticismo sobre sus supuestas propiedades curativas. Otra interpretación es que refleja su desconfianza hacia el Taita, a quien percibe como un impostor.

Vale la pena mencionar la dimensión sociológica que hacer Merton sobre la ambivalencia y que es la que se produce cuando las contradicciones se dan en el nivel de la sociedad, como, por ejemplo, cuando las normas culturales promueven valores contradictorios, como el éxito económico y la filantropía. (Merton, 1980, p. 21)

En cualquier caso, la ambivalencia de Fabricio es un reflejo de la complejidad de la experiencia humana. Las personas a menudo experimentamos sentimientos, pensamientos y deseos contradictorios, incluso hacia las cosas que nos importan.

Sobre lo anterior Merton argumenta que la ambivalencia es una característica fundamental de la sociedad, dicha sociedad está compuesta por una variedad de valores, normas y expectativas que a menudo son contradictorios. Esto genera ambivalencia en los individuos, que se ven obligados a conciliar estos valores, normas y expectativas contradictorias, a partir de lo anterior

se distingue una ambivalencia estructural que se produce cuando dos o más valores, normas o expectativas contradictorias son impuestas por la estructura social. Por ejemplo, un trabajador puede sentirse ambivalente hacia su trabajo, ya que valora el dinero que le proporciona, pero también valora su tiempo libre. (Merton, 1980, p. 23)

Ahora bien, en ambos casos esta ambivalencia no sólo se generaba a nivel individual, sino que había una ambivalencia a nivel estructural en las que estaban las voces del entorno familiar y de amistad. En cuanto a la ambivalencia como un catalizador para la resignificación, podemos dar cuenta de ello a través de los testimonios en los cuales constantemente se encuentran e diferentes dilemas y reflexiones que son parte de las diferentes circunstancias que se presentan a partir de que se enteran y se acercan a la ceremonia de toma de ayahuasca hasta la experiencia en el momento de dicha ceremonia lo que implica una constante resignificación y valdría preguntar por alguno de los múltiples orígenes de las ambivalencias o confrontaciones de sentimientos y pensamientos que dan lugar a una resignificación de la experiencia y de la concepción de los usuarios en diferentes rubros.

¿La entrada de un tercero en escena?: Sobre la relación neochaman-usuario

Otra de las líneas de interpretación está alrededor de la transferencia, ya que al abordar la línea de interpretación de la ambivalencia aparece la figura del neo-chamán como un actor recurrente y significativo en la experiencia y en los procesos de reflexión de los usuarios entrevistados por lo que me resultó importante darle luz a la relación entre los neo chamanes y los usuarios a partir de lo dicho por los sujetos.

La transferencia es un concepto introducido por Sigmund Freud (1912), quien define la transferencia como "el desplazamiento de la atención de un objeto libidinal inconsciente, a menudo infantil, a la persona del médico" (p. 98). En otras palabras, la transferencia es un fenómeno inconsciente que ocurre en el contexto del tratamiento psicoanalítico, en el que el paciente revive o reproduce, en su relación con el analista, relaciones pasadas significativas con figuras parentales o de cuidado.

La transferencia puede ser positiva o negativa. La transferencia positiva es aquella en la que el paciente siente afecto y admiración por el analista. La transferencia negativa es aquella en la que el paciente siente odio y rechazo por el analista.

De igual manera la transferencia tiene una función ambivalente. Por un lado, es un obstáculo para el tratamiento. El paciente puede utilizar la transferencia para evitar enfrentarse a sus conflictos inconscientes. Por otro lado, la transferencia es una herramienta terapéutica. El

analista puede utilizar la transferencia para ayudar al paciente a tomar conciencia de sus conflictos inconscientes. (Freud, 1912, p.103)

Ante lo anterior surge la pregunta, ¿cómo se inserta el concepto de transferencia en el contexto de la ceremonia neo chamánica y cómo se incluye la figura del neo chamán en ese contexto?, pues bien, al remitirme a las entrevistas propongo hacer un paralelismo entre el contexto de la terapia psicoanalítica en donde hay un terapeuta que ofrece un espacio de expresión y escucha, donde hay un paciente que busca o es guiado a ese espacio, y de igual forma plantear o equiparar el entorno mencionado con el de una ceremonia de toma de ayahuasca en donde al igual que en el espacio de terapia, en la ceremonia igualmente se ofrece un espacio al usuario de expresión y proyección en el que también surge la figura de un terapeuta, que en este caso podríamos equiparar con la figura del neo chamán quien se enuncia como poseedor de un saber que sirve como guía o gurú, en ese contexto al ofrecerse muchas veces dicha ceremonia como una alternativa de sanación mental y espiritual se puede dar una relación entre el usuario, en medio de todo esto surge la dinámica de la transferencia como una relación de sentimientos, afectos encontrados y que se enlaza con el concepto de ambivalencia ya mencionado. Cabe resaltar que no es una coincidencia ya que Sigmund Freud utiliza la ambivalencia para explicar la dinámica de la transferencia mencionando abiertamente a Bleuler como su referente para sustentar su propuesta de explicar la dinámica de la transferencia. (Freud, 1912, p.104)

Debo de remarcar que a pesar de referir a Freud debo igualmente distanciarme de la idea de la positividad y la negatividad de los sentimientos, ya que el propósito de esta línea interpretación y de esta investigación no es patologizar o encasillar a las personas o a una práctica sino dar luz a esa relación neo chamán- usuario en donde existe una dinámica que puede dar cuenta del "mundo interno", lo que subjetiva y lo que resignifica en tanto el usuario lo manifieste o se enuncie en un espacio de una u otra forma, no solo con el habla si no con otras expresiones. Más allá de los motivos de los neo chamanes y de los usuarios, que pueden ser variados y válidos, el objeto en esta interpretación es hacer énfasis en las relaciones y en las expresiones que los usuarios emiten en torno a lo que experimentaron y las relaciones que intervienen en ese proceso vivencial.

A continuación, veremos cómo esta esta noción de transferencia en las narraciones de nuestros entrevistados.

Primero está Carmen quién describe a Armando como una persona "muy sabia" y "directa". Ella le tiene "mucho aprecio" y "le hablaba muy bien". Esta transferencia positiva se puede ver en fragmentos como:

"El señor Armando, quien era muy sabio, nos dijo que íbamos a percibir cosas diferentes [...]"

"El señor Armando vio que estaba nerviosa pidió que solo me dieran la mitad [...]"

"El señor Armando nos hablaba mucho, y sí, es una persona muy sabia [...]"

La transferencia en este testimonio puede explicarse por la necesidad de Carmen de encontrar una figura de autoridad que le ayude a comprender sus experiencias. Armando, como chamán, es una figura de autoridad que tiene un conocimiento y una experiencia que Carmen no tiene. Carmen se siente atraída por Armando porque cree que él puede ayudarle a entender lo que está sucediendo.

Carmen, también se puede identificar una hostilidad en un momento dado hacia Armando. Carmen describe a Armando como una persona "relajito" que, en algunos momentos, "parecía que como que nos regañaba". Esta transferencia negativa se puede ver en fragmentos como:

"En el punto más álgido yo tenía un miedo terrible porque por más que intentaba remitir a pensamientos positivos no podía y de repente ví la puerta de la cabaña abierta lo cual en ese momento representa un gran problema para mí y corrí a cerrarla y después logré dormir e inmediatamente al amanecer decidirme".

"En 2017 me invitaron a hacer de nuevo una toma sin embargo no sentí que fuera lo mejor para mí y no digo que haya estado horrible la toma ya que como te digo vi cosas hermosas sin embargo no sé si estoy preparada para hacerlo otra vez o no sé si sea para mí, la verdad es que sí me da miedo que me vuelva a pasar lo que ocurrió después de la toma porque por más que me hablaba el chamán y mi hija yo me sentía muy mal".

La transferencia en esta situación se puede ubicar en las proyecciones que Carmen hace de sus propias figuras de autoridad o confianza en Armando. Carmen ve a Armando como una figura de autoridad que, por un lado, le proporciona seguridad y protección, y, por otro lado, le impone restricciones y límites. Estas proyecciones reflejan los conflictos y tensiones que Carmen experimenta en su propia relación con sus hijos. Quizá.

Este momento en la experiencia puede explicarse por el hecho de que Carmen se siente frustrada por su incapacidad para controlar sus experiencias. Armando, como chamán, es una figura de autoridad que tiene el control sobre la ceremonia. Carmen se siente frustrada por no poder controlar sus propias experiencias y, como resultado, proyecta sus sentimientos de frustración hacia Armando. La relación entre Carmen y el chamán, Armando, es compleja y ambivalente. Por un lado, Carmen siente una gran admiración y respeto por Armando. Ella lo ve como una figura de autoridad que tiene el conocimiento y la experiencia que ella necesita para comprender sus experiencias.

Ahora con respecto al relato de Fabricio se puede identificar una transferencia hacia el chamán, Taita. Fabricio describe a Taita como una persona arrogante y oportunista. Él lo ve como un estafador que se aprovecha de la gente. Esta transferencia negativa se puede ver en fragmentos como:

"En ese momento yo pensé que los estaba choreando porque me causó ruido que los conociera y dijera que quería venir a México entonces pensé que solo quería venir a viajar y que solo estaba aprovechándose de mis compas".

"Total qué hicimos la chingada ceremonia y el señor este Taita, y empieza a decir que así lo había soñado y estaba muy a gusto y que lo había visto así en sus sueños y que aparte estaba feliz con mi presencia porque había visto que tenía que ser alguien del norte alguien Yaqui, ¿qué coincidencia no?".

"Y pues ya me tomé un caballito de la ayahuasca y a la media hora me eché otro y me empecé a sentir como crudo como si hubiera estirado la cabeza y después me empecé a marear y me ofrecieron un dulce y fui a que me diera el aire porque estábamos en un lugar donde podíamos salir y entonces también tenían agua florida que es como sales que te echan cuando te sientes mal, y en eso volteó al cielo y me volé [...] Sí vi un chingo de cosas y tuve visiones y al día siguiente pues sí tuve algunas preguntas y empecé a creer en su saber, pues".

Esta transferencia puede explicarse por el hecho de que Fabricio se siente decepcionado por Taita. Fabricio esperaba que Taita fuera un sabio que le pudiera brindar un conocimiento y una experiencia espiritual transformadora. Sin embargo, Taita resultó ser una persona que no estaba preparada para ofrecer lo que prometía.

Regresando a la dinámica de la transferencia según Freud (1912), se basa en el mecanismo de la repetición. El paciente repite en la relación con el analista los conflictos y relaciones inconscientes que experimentó en su infancia, este proceso se da de manera inconsciente. El paciente no es consciente de que está repitiendo sus conflictos pasados. Sin embargo, las manifestaciones de la transferencia pueden ser muy evidentes. El paciente puede sentir amor, odio, admiración, rechazo y demás hacia el analista, como lo señala textualmente:

"A primera vista, parece una gigantesca desventaja metódica del psicoanálisis que en él la transferencia, de ordinario la más poderosa palanca del éxito, se mude en el medio más potente de la resistencia." (p. 99)

Freud describe la resistencia como un proceso dinámico, que se desarrolla a lo largo del tratamiento, en un primer momento, la resistencia se manifiesta de forma inconsciente. El paciente no es consciente de que está resistiéndose al tratamiento. Sin embargo, a medida que el tratamiento avanza, la resistencia se manifiesta de forma consciente, el paciente puede negarse a hablar de ciertos temas, o puede interrumpir la sesión. Es así como en un momento dado la transferencia es un obstáculo para el tratamiento, en la medida en que el paciente la utiliza para evitar enfrentarse a sus conflictos inconscientes es bajo estas circunstancias que aparece la idea de la resistencia, el autor señala que la resistencia tiene una función defensiva. El paciente se resiste al tratamiento porque teme que, si accede a sus conflictos inconscientes, se enfrentará a un malestar emocional intenso. (Freud, 1912, p. 100-102)

En el contexto de los entrevistados esta dinámica de transferencia se da justamente a partir de un espacio que se oferta como un lugar de esparcimiento, sanación y en última instancia de recreación, en que se establece una relación ambivalente en el que puede aparecer la resistencia como lo declaran los sujetos.

En el caso de Carmen, ella resiste estas experiencias porque son dolorosas y amenazantes. Ella intenta evitarlas o negarlas. Esta resistencia se puede ver en fragmentos como:

"Yo me quería salir porque me dio una taquicardia [...]"

"Yo en ningún momento quise ir al baño a vomitar, pero en algún momento debo admitir que sentí la sensación de devolver el estómago [...]"

"Yo en ese momento empecé a sentirme muy triste y empecé a recordar cosas que la verdad no [...]"

"Sentí escalofríos y tan solo de acordarme llegan a mí [...]"

La resistencia de Carmen puede explicarse por el hecho de que ella no está preparada para enfrentar los conflictos y emociones que surgen de sus experiencias. Carmen tiene miedo de lo que podría descubrir sobre sí misma. Como resultado, ella resiste estas experiencias y evita confrontarlas.

Por otra parte, Fabricio pareciera que en su experiencia apareció la resistencia de una manera más intensa por pasar de la disposición a la decepción como él mismo lo relata.

El testimonio de Fabricio también muestra evidencia de resistencia. Fabricio describe una serie de experiencias negativas que él experimenta durante y después de la ceremonia. Estas experiencias incluyen la sospecha de Taita, y la posterior desilusión con el Taita.

Fabricio resiste estas experiencias porque son dolorosas y amenazantes. Él intenta evitarlas o negarlas. Esta resistencia se puede ver en fragmentos como:

"En ese momento yo pensé que los estaba choreando porque me causó ruido que los conocí y dijera que quería venir a México entonces pensé que solo quería venir a viajar y que solo estaba aprovechándose de mis compas".

"Y pues ya me tomé un caballito de la ayahuasca y a la media hora me eché otro y me empecé a sentir como crudo como si hubiera estirado la cabeza y después me empecé a marear y me ofrecieron un dulce y fui a que me diera el aire porque estábamos en un lugar donde podíamos salir y entonces también tenían agua florida que es como sales que te echan cuando te sientes

mal, y en eso volteó al cielo y me volé [...] Sí vi un chingo de cosas y tuve visiones y al día siguiente pues sí tuve algunas preguntas y empecé a creer en su saber, pues”.

La resistencia de Fabricio puede explicarse por el hecho de que él está tratando de proteger su ego. Fabricio no quiere aceptar que Taita es un estafador. Él no quiere aceptar que sus expectativas no fueron cumplidas. Como resultado, él resiste las experiencias que le muestran la verdad.

Los testimonios de Carmen y Fabricio proporcionan una perspectiva interesante sobre los procesos psicológicos que pueden estar involucrados en la experiencia con plantas psicodélicas, como la ayahuasca. En ambos casos, se puede observar la presencia de la ambivalencia transferencia y resistencia, dos conceptos fundamentales en la teoría psicoanalítica, los usuarios proporcionan una perspectiva interesante sobre los procesos en sus experiencias que pueden estar involucrados en la experiencia con plantas psicodélicas. Estos procesos psicológicos pueden ayudar a comprender las experiencias de las personas que participan en este tipo de ceremonias, desde primeramente un espacio de inscripción en un proceso ambivalente y con relaciones que se establecen dentro de ese mismo espacio.

Atendiendo a la pregunta sobre la resignificación en Carmen y Fabricio articulare una lógica general para explicar dicho proceso. Primeramente en los relatos de las personas entrevistadas estamos ante personas que por diferentes motivos llegaron a la ceremonia de toma de ayahuasca movidos por su decisión, sí, pero alrededor de esa decisión hubo una resignificación de ideas y valores iniciales influenciados por su contexto social en gran medida lo que los llevo a una otra resignificación que fue el decidir participar en la ceremonia y tomar ayahuasca, una vez en la toma se encontraron con un espacio donde enunciarse y donde proyectar sus conflictos, dilemas y cuestionamientos de diferente índole, en este espacio los sujetos narran su viaje introspectivo, en ese viaje reflexivo hubo actores que entraron a escena antes, durante y después, incluyéndome, asumiendo plenamente el impacto de los involucrados en ese proceso introspectivo que al final llevo a una relación que se estableció de carácter ambivalente y que los ha llevado a pensar y re pensar su experiencia más allá de las interpretaciones acerca de las consecuencias y remanentes o el juicio que se pueda emitir, para mí, lo importante es exponer a través de los referentes teóricos mencionados toda una red que envuelve a una experiencia que está en auge, al menos en los últimos años en la CDMX.

A manera de cierre de lo que fue la interpretación de las entrevistas, quisiera mencionar que para mí fue importante el hecho de establecer y darle lugar a cada factor que influía en el acto y la experiencia de consumir ayahuasca en las ceremonias ya que el enigma y muchas veces el misterio que para muchas personas representa significa una alternativa a la que recurren muchas personas por diversos motivos. Dicho lo anterior ante estos espacios hay personas que considero, están conscientes del establecimiento de relaciones de las que considero no se puede tener el control del todo sin embargo si hay un espacio para una relación que puede resultar en las aristas ya mencionadas.

Por un lado podemos hablar de la toma de ayahuasca y de la ceremonias como una alternativa terapéutica que data de la tradición de grupos étnicos específicos y que ha servido para la investigación y lo que resultó en beneficio de los usuarios y por otro lado está el hecho de reconocer que existen grupos que han comercializado con esta sustancia y que por lo tanto los espacios que ofrecen ya no están bajo el marco de una búsqueda hacia estados modificados de conciencia sino bajo lógicas que bien pudieran ser económicas, de manipulación, abuso o validación y que no podemos negar que también podrían presentarse, más en el contexto de la Ciudad de México, ciudad en la cual como han dado cuenta nuestras entrevistados se ofrece como una terapia pero que también oculta grupos de intereses diversos que es pertinente conocer en medio de este proceso vivencial que es tan importante para muchos usuarios independientemente de que sepan o no de estos acontecimientos.

– Conclusiones

Este trabajo de investigación sobre la ayahuasca me llevó a reflexionar sobre el significado de esta experiencia, cómo se puede interpretar y cómo puede trascender la vida cotidiana.

Todo el proceso me llevó a nuevas perspectivas, tanto teóricas como metodológicas, y también en mis posturas personales. En un principio, me centré en pensarlo en grupo, posteriormente en lo individual en el aspecto mercantil de la ayahuasca, pero luego pasé a enfocarme en la experiencia misma. Sin embargo, incluso con esta nueva perspectiva, me encontré con desafíos que requirieron de un diálogo abierto y continuo.

Concluyo, primeramente, respecto a la pregunta de investigación y sin pretensiones de sugerir una gestión de la ambivalencia me parece que, al explorar los orígenes de la ambivalencia, es importante que pudiéramos reflexionar dónde viene la ambivalencia o su origen.

Sobre la ceremonia neo chamánicas de toma de ayahuasca, concluyó que son espacios que si bien no se pueden idealizar ni tampoco se pueden estigmatizar, pero también lo cierto es que alrededor no solamente está la idea de el esparcimiento espiritual o la recreación, si bien propongo una reflexión acerca de los orígenes de la ambivalencia en la experiencia y en la subjetivación y resignificación no planteo emitir un juicio de valor las ceremonias, sin embargo si defendiendo la idea de no dar por sentado las atribuciones de ciertos grupos ofertadores en un contexto donde están investidos, al menos, con autoridad.

Retomando las entrevistas, entendiendo los orígenes de la ambivalencia como aquellos momentos que hicieron que las ideas y emociones de los entrevistados se confrontan y que dio origen a ese choque interno y aceptar la ambivalencia como una experiencia por la cual todos pasamos en algún momento o en varios, en la toma de decisiones constantes, en los debates y argumentaciones ideológicas, en las disyuntivas o hitos en nuestra vida que hagan que cuestionemos nuestros valores y creencias no solo en lo emocional sino también en lo intelectual y vivencial.

Los testimonios de Carmen y Fabricio son un ejemplo de cómo la transferencia puede jugar un papel importante en las experiencias con plantas psicoactivas. La transferencia puede influir en la forma en que una persona experimenta la sustancia, así como en su interpretación de las experiencias.

Es importante señalar que los relatos Carmen y de Fabricio pudieron haber otros factores que contribuyeron a su experiencia que se puedan interpretar o debatir en torno a lo que significo y resignificaron los usuarios antes, durante y después de la ceremonia.

Tanto como relato de Carmen como el de Fabricio son complejos y revelan una serie de ambivalencias, de trasferencias hacia los “neo-chamanes”, así como las resistencias y las resignificaciones, aspectos importantes de su relato. Estos procesos vivenciales pueden ayudar a comprender la experiencia de con la ayahuasca en el contexto ceremonial.

Estos hallazgos tienen implicaciones para la comprensión de las experiencias con la ayahuasca ya que es importante reconocer que estas experiencias pueden ser complejas, desafiantes y que pueden provocar una variedad de emociones y pensamientos que derivan en diferentes resultados en una amplia variedad de posibles escenarios.

De igual manera esta investigación ha permitido explorar los orígenes de la ambivalencia en las experiencias con ayahuasca. Los relatos de Fabricio y Carmen han revelado que la transferencia, la resistencia y la resignificación son procesos psicológicos que pueden contribuir a la ambivalencia.

La razón para hablar de las ceremonias de toma de ayahuasca como experiencias ambivalentes es porque reconozco las diferentes aristas del fenómeno. Como se ha expuesto con anterioridad, hay un principio de tradición que ha trascendido al interés de las ciencias sociales como la antropología, la sociología y, en este caso, lo que nos ocupa, que es la psicología.

Por otra parte, en el mismo contexto de lo social, es valioso ver las relaciones y las circunstancias bajo las que se dan estas ceremonias. Estas relaciones y circunstancias no pueden pasar por alto debido a los actores que influyen, y como también ya se ha descrito en términos de la mercantilización y el turismo espiritual que implica la oferta y la promesa no solamente de una experiencia lúdica, sino incluso de una suerte de terapia.

Además, la investigación plantea el lugar de los facilitadores de ceremonias como actores importantes en la experiencia de los usuarios y la responsabilidad que eso conlleva. Sin duda hay muchas otras aristas que quedaron en el tintero y que me hubiera gustado abordar sin embargo por estar a merced de las circunstancias y por los cambios en el proceso de la investigación, pero se deja la puerta abierta a una reflexión posterior que permita un abordaje más amplio acerca de las alternativas en torno a la comprensión del fenómeno de las ceremonias neo-chamánicas más allá de la sustancia que se oferta.

Creo pertinente una reflexión reiterando las intenciones de esta investigación. Si bien la reivindicación de la psicología transpersonal, como ya se mencionó con anterioridad, tiene sustento teórico y de práctica a través de la investigación abordando el uso de la ayahuasca como una posible herramienta o un catalizador en el uso de algunos psicólogos en la práctica terapéutica como un catalizador que abre la puerta a diferentes estados de conciencia y percepción que influye en la introspección y en las ideas de las personas usuarias,

Si resultado positivo o negativo no fue el propósito de la investigación, fue hablar de una experiencia ambivalente y lo que hay alrededor de esa experiencia en términos, contextuales circunstanciales y sociales.

Así que como una respuesta final sobre la pregunta: ¿Cómo resignifican los sujetos usuarios la experiencia de ayahuasca dentro del contexto de “ceremonias” “neo-chamánicas” realizadas en la CDMX y sus inmediaciones? Diría que se dio como experiencia que es ambivalente, para articular y desarrollar esta respuesta describiría la experiencia de los usuarios como un proceso en el que de principio hubo significaciones imaginarias sociales que estaban en los usuarios preconcebidas antes de la toma y que se fueron resignificando por la influencia de las personas cercanas en su contexto y por el contexto mismo, lo cual, gradualmente, al llegar el momento de la ceremonia de toma de ayahuasca conllevó a una serie de confrontaciones internas de diferente índole en los usuarios que los llevaba a un estado de ambivalencia y de relaciones de transferencia que trajo consigo procesos de subjetivación que culminaron en diferentes resignificaciones producto de esas ambivalencias internas y en las relaciones que generaron replanteamientos de los usuarios acerca de sí mismos y de su entorno. De lo anterior podemos desprender otros planteamientos que valen la pena como las que están en torno al origen de esas ambivalencias que iniciaron como una concepción inicial y que se fueron moviendo conforme la experiencia, así como el preguntarse sobre el consumo de la sustancia fuera de esos contextos y que hubiera resultado de ingerir ayahuasca sin el contexto ceremonial y que se planteara al usuario en qué ambiente o circunstancia y con quién le gustaría haber experimentado dicho procedo vivencial.

Por último, esta investigación sobre el contexto de las ceremonias neo-chamánicas de toma de ayahuasca ha permitido explorar un terreno fértil de reflexión en el que convergen diversas dimensiones humanas tomando como referencia la noción de ambivalencia y resignificación, destacando su presencia en las decisiones cotidianas, los debates ideológicos, reflexiones internas y los momentos críticos de nuestras vidas y que vale la pena pensarlo y repensarlo.

Bibliografía

- Amezcua, M. (2003). La entrevista en grupo. Características, tipos y utilidades en investigación cualitativa. *Enfermería clínica*. 13(2), 112-117.
- Baudrillard, J. (1970) La sociedad de consumo, sus mitos, sus estructuras. Siglo XXI
- Baz, M. (1999). La entrevista de investigación en el campo de la subjetividad. En *Caleidoscopio de subjetividades*. Cuadernos del TIPI México DF: UAM-X, CSH, Educación y comunicación; 1999 2a. edición ISBN: 9706545883. Disponible en: <https://publicaciones.xoc.uam.mx/Recurso.php>
- Bleger, J. (1979). *Temas de psicología (entrevistas y grupos)*. Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (2001). La crisis del proceso de identificación. En *El ascenso de la insignificancia*. (pp. 124-128). Editorial Frónesis.
- (2001a). Institución primera de la sociedad e instituciones segundas. En *Figuras de lo pensable*. (pp. 115-126). FCE.
- (2006). Las significaciones imaginarias. En *Una sociedad a la deriva*. (pp. 75-106). Katz.
- Del Fresno, M. (2011). *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online*. (pp. 36-58). UOC.
- Doore, G. (ed.). (2006). *El viaje del chamán: curación, poder y crecimiento personal*. Kairós.
- Esposito, R. (2009). La ley de la comunidad. En *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. (pp. 25-45). Herder.

- Fericgla, J. M. (2006). *Los chamanismos a revisión*. Kairós.
- Freud, S. (1985). *Obras Completas, vol. II*. Amorrortu editores.
- Freud, S. (1912). *Sobre la dinámica de la transferencia*. En *Obras completas (Vol. 12, pp. 97-128)*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Geertz, C. (2003). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. (pp. 19-40). Gedisa.
- González Rey, F. (2008). *Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales*. ISSN: 1794-9998. Vol. 4. No 2. (pp. 225-243). Centro Universitario de Brasilia.
- Guber, R. (2015). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Grof, S. (2001). *Psicología transpersonal: Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Kairós.
- (2002). *La psicología del futuro*. La liebre de marzo.
- (2005). *Psicoterapia con LSD*. La liebre de marzo.
- Harner, M. (1987). *La senda del chamán*. Editorial Swan.
- (2006). ¿Qué es un chamán? En Doore (ed.), *El viaje del chamán: curación, poder y crecimiento personal*. (pp. 24-35). Kairós.
- Lawrence, G. (2009). El corazón de los Estudios Culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Revista Tabula Rasa*. No.10, 13-48.
- Maffesoli, M. (1990). La comunidad emocional. En *El tiempo de las tribus*. (pp. 33-67). Icaria.
- Merton, Robert. (1980). *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*. Espasa Calpe S. A.
- Reguillo, R. (2017). *Paisajes insurrectos: jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. NED Ediciones.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances y técnicas*. Envió editores.

- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos en investigación. La búsqueda de los significados*. Ed. Paidós. Disponible en: http://www.webquestcreator2.com/majwq/files/files_user/65293/Taylor%20y%20Bogdan%20%20Introduccion%20a%20los%20metodos%20cualitativos%20de%20inv.pdf
- Townsend, J. B. (2006). Neochamanismo y el movimiento místico moderno. En Doore (ed.), *El viaje del chamán: curación, poder y crecimiento personal*. (pp. 108-122). Kairós.
- Vasilachis, I. (2006). La investigación cualitativa. En Vasilachis (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. (pp. 23-64). Gedisa.
- Vargas Isla, Lilia Esther, (2003), *Tras las huellas de la subjetividad*. México DF: UAM-X, CSH; 2a. edición ISBN: 9703101658
- Weber, M (1922). *Economía y Sociedad*. FCE: I.S.B.N: 84-375-0374-4
- Zapata, L. & Genovesi, M. (2013). Jeanne Favret-Saada: “ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá*, (23), 00. Recuperado en 17 de diciembre de 2022, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942013000200002&lng=es&tlng=es