



Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Licenciatura en Psicología

Área de concentración: Social

“El uso de las medicinas ancestrales en la Comunidad del Ser: una experiencia de sanación, vínculo y encuentro con el Otro”

Asesor:

Dr. Raúl E. Cabrera Amador

Lectora:

Dra. Claudia Mónica Salazar Villava

Integrantes:

Guerrero Olvera Erick

Liquitaya Montiel Erick

Ramírez Fuentes Andrea

Sandoval Núñez Daniel Zahid

Índice

1. Introducción	2
2. La Comunidad del Ser: Un puente hacia otras realidades	13
2.1 María Ciwa Maíz Azul, una mujer medicina	13
2.2 La espiritualidad como una praxis de sanación: los consultantes	19
2.3 Más allá de los saberes: Ruptura ontológica	26
3. Ida y vuelta de lo metafísico a lo contingente: propuesta de diálogo entre dos mundos	46
4. La completud y la existencia del Otro	51
5. Ometeotl: Dualidad, la apariencia de la realidad	55
6. El círculo: orden, comunidad y temporalidad	59
7. El Hayocan	61
8. El antipsicologismo: la disolución del ego como fundamento ético y político	69
9. Conclusiones	77
10. Bibliografía	78

1. Introducción

“No hay palabras”

¿Cómo hablar de algo trascendental sin caer en la tradición reduccionista de sólo describir los contornos y dejar de lado los matices? ¿Cómo hablar de algo que presenta una dificultad pues trasciende de la palabra dicha y el mundo de las representaciones? ¿Cómo dar cuenta de algo invisible que nos atraviesa? ¿Cómo hacer entender que todo el sufrimiento se vislumbra necesario una vez reconoces dónde estás parado? ¿Cómo hablar del fuego que danza y el tiempo que se fragmenta? ¿Cómo hablar de las puertas que esperan a ser abiertas si al voltear alrededor no hay puerta visible alguna? ¿Cómo hablar de que no son estos ojos con los que vemos al mundo los que pueden ser capaces de ver al mundo en su *otro* esplendor? ¿Cómo explicar que la noche se vuelve eterna y el sol sale hasta que todos sanen? No hay palabras. Y de ahí el miedo profundo de convertir la experiencia en un intento banal de intelectualización, de ahí el temor estrujante de romantizar todo sin dar apertura a un diálogo entre mundos, entre lenguajes. En los siguientes apartados —a manera de introducción— buscamos concretar un soporte que dé coherencia y cuerpo a nuestra redacción, pasando por resaltar la importancia de la experiencia del trabajo de campo a la hora de pensar nuestra escritura hasta intentar hacer una crítica a las formas de hacer conocimiento en el mundo moderno que subalternizan otras formas de conocer y pensar la realidad. Por otra parte, introducimos la noción de “espiritualidad” que nos es útil para dar un toque sustancial al *por qué* de nuestro escribir en primer lugar y, en segundo, para dar pié al demás contenido presentado en este trabajo. Con una certera inspiración en las palabras escritas por Viveiros de Castro (2010) al encontrar una resolución en cómo llevar su libro *Metafísicas caníbales* más allá de las nociones antropológicas clásicas, nosotros también hemos resuelto “elevar” nuestra escritura al plano de lo poético y construir una política de la escritura certera para hablar de la experiencia en tanto se privilegia la transformación del ser y no el simple hecho de dar cuenta de lo vivido con categorías y teorizaciones que apuntan a hacer conocimiento desde el conocimiento mismo. Buscamos esa otra relación con la verdad, no aquella que universaliza y parte de la objetividad. En palabras de Silvana Vignale (2019): No escribimos simplemente para comunicar algo, para “sacar afuera” algo que se encuentra en un inverosímil “adentro”. (p. 2)

Hablar de esa otra relación con la verdad implica más que un no-frenar de lo que Freud (1905) en sus *Tres ensayos de teoría sexual* llamó pulsión del saber en el niño, algo más que la apropiación de un objeto intelectual por parte del sujeto, algo que se acerca más a un saber del cual no es preciso llegar sin antes una ruptura de las estructuras o nociones clásicas del mundo. Desde ahí, desde una constitución proveniente del “habernos roto”, buscamos construir nuestra escritura. De modo que nos acercamos a una *política de la experiencia* desde el dejar a nuestra escritura *perderse*, ser constituida desde ese ser-rotos por la experiencia misma. Como apunta Vignale (2019):

De modo que no se trata aquí de pensar en una escritura que tenga por objetivo dar cuenta de lo dicho, ni de lo por decir, de acuerdo a un plan trazado con anterioridad, sino de esa sola posibilidad de mostrarse transitoria, ignorante, efecto del propio devenir de un pensamiento que corteja algunas ideas. Nos referimos a la emergencia de un pensamiento que busca tensionarse con aquello que no ha pensado y que se reta a sí mismo para su transformación. (p. 3)

Esta forma de politizar nuestra escritura parte de darnos cuenta en nuestro registro que las estructuras clásicas de la academia no bastan para dar cuenta de lo que se mueve en un plano ajeno al de las representaciones. No basta escribir del mundo cuando se comprende que es el mundo con el que hay que escribir. No nos acercamos a la pretensión de la verdad sino a las condiciones de su emerger. No buscamos dar cuenta de un principio y un final, pues la experiencia misma mostró que es ese continuo tránsito —lo que hay en medio— lo que se debe privilegiar si es que es la “transformación del ser” el sostén de este trabajo. Las fronteras se desdibujan, algo corrompió el orden del mundo, la experiencia se nos vino encima, la visión de esos niños que crecieron en la normatividad de modelos y esquemas occidentales sufrió una escisión ahora en su adultez y la pregunta es ¿Cómo hablar de ello?

Dar cuenta de una experiencia tal, por lo tanto, exige una escritura que rompa y a la vez sea la resistencia contra modos clásicos de producción de conocimiento. No para hacernos dueños de ese conocimiento, sino para acercarnos a la creación ¿*de qué?*, se pregunta Vignale (2019) *de sí mismos* le responde Foucault (1982). Si hay algo crucial que debe señalarse antes de continuar, eso es que ante la carencia de palabras para hablar de *la experiencia*, hemos recurrido a pensar desde “nuestra alma al borde de los labios”, desde esa conmoción que dio registro en nuestros adentros y dejó mil incógnitas sobre nuestra realidad. De ahí la politización de nuestro escribir, de la necesidad de dar cuenta de lo que se quebró durante el recorrido transitado.

Dicho esto, nuestra posición política al escribir el presente trabajo se conforma de un cuerpo entendido en cuatro órganos importantes: una lógica desde la conmoción resultante de ser atravesados por la experiencia del campo, una crítica a la modernidad, la espiritualidad abordada desde Foucault y un acercamiento desde el psicoanálisis a las prácticas del cuidado de sí mismos.

Una lógica de la conmoción para una política de la escritura

“Desde este punto de vista, no es necesario preocuparse por las condiciones de emergencia del sentido, sino de las condiciones de modificación e interrupción del sentido. Hablamos cuando el sentido desaparece en favor de algo diferente”.
Vignale (2019, p. 5)

Pensar en una política de la escritura nos llevó a discutir nuestras propias ideas en torno a cómo se escribe de algo transformador sin dejar de lado esa conmoción proveniente de percatarnos de la existencia de otro mundo vasto de una realidad anteriormente desconocida para nosotros. Por lo que decidimos partir desde esa conmoción, de ese cuestionamiento que el campo nos hizo no como investigadores sino como seres humanos. De ahí nuestro proceder, de ahí el abrazar la crisis y construir cimientos nuevos sobre un terreno antes pensado como seguro y plano. ¿Cómo hablaríamos de transformaciones si las palabras quedan pendidas de los labios sin conformar figura alguna haciendo parecer absurdas y obsoletas nuestras discusiones sobre un mundo que pide algo más de nosotros para mostrar sus adentros? La respuesta que hayamos fue conformar una escritura que se alejara de un ordenamiento institucional y diera cuenta de las intensidades que se vivieron durante el trabajo de campo y fuera de él, en la vida misma de cada uno. Intensidades que se mueven y son parte de ese mundo ajeno a la objetividad occidental. Si entramos al abismo, vimos cosas y salimos de ahí, que nuestra escritura tienda a abismarse para poder hablar de aquello que en la vida diurna solo se mostraría como un logro de la luz sobre la oscuridad.

La abuela’ me estaba exprimiendo la angustia más grande de mi vida y mi cuerpo no podía hacer más que tener frío. Un frío tremendo, un frío de los huesos y del alma. Vi entonces recuerdos, vi momentos, me volví a ver con ‘ella’ siendo feliz como antes y en medio de la experiencia, una parte muy consciente de mi, sabía y se repetía una y otra vez que debía dejar ir todo ello, otra parte me pedía a gritos que no dejara que se

fuera y en medio solo estaba yo pidiéndole ayuda a Ciwa para digerir toda esa situación horrible. Después, un pasillo, un pasillo sin fin con puertas iguales a las de mi casa. De madera y con un vitral de girasoles y un colibrí en la parte de arriba. Una puerta se abría, solo había oscuridad [...] Llegó una vez más Ciwa a ayudarme, parafraseando, sus palabras fueron: ‘tienes el poder de cerrar la puerta y abrirla cuando te sientas listo para entrar en ella’. Entonces lo entendí, lo descifré, pude sentir el poder en mi espíritu de manejar la situación conforme a la voluntad y la fuerza de mi corazón a través de un ejercicio de auto percepción sobre mis propias capacidades. Cuando entendí eso no hubo más que me exprimiera ‘la abuela’, solo vino un abrazo, una abrazo al corazón que me dio una paz inmensa, sentí que todo cobraba sentido y podía dejar ir. Entendí las palabras de Ciwa antes de la ceremonia: ‘todo el dolor ha sido necesario para estar hoy aquí parados’. Lo entendí y entendí que esa fuerza monstruosa que te arrasa el corazón desde que la Ayahuasca fluye por el cuerpo es necesaria en cuanto puedes vislumbrar que viendo la magnitud de la finitud de la vida es como puedes entender y aceptar que las cosas tienen un fin y no está mal que así sea. (Z. Sandoval, comunicación personal, 12 de septiembre de 2024)

¿Cuál es esta fuerza monstruosa necesaria? Es la constatación de una ignorancia que se ignora a sí misma, una apertura para poder ver ese fondo “de malos hábitos, sobre un fondo de deformaciones y de dependencias establecidas y solidificadas de las que es preciso desembarazarse”. (Foucault, 1982, pp. 54-55) Una fuerza que conmociona y que grita por dentro del cuerpo y que sabíamos no podía quedar fuera a la hora de escribir. Partiendo de tomar estos influjos emocionales como un contenido de nuestra postura política al hablar de la experiencia con la ayahuasca, es como creemos haber conformado el primer órgano del cuerpo de nuestra escritura, un pensamiento, una lógica desde la conmoción que la experiencia nos dejó. Pensamos esta lógica de la conmoción como una reflexión sobre el acceso a la “verdad” que es capaz de realizarse en función de la transformación del ser del sujeto: un pensamiento capaz de pensarse a sí mismo en virtud de haber pasado por una transformación abrupta. Algo muy cercano a lo que retoma Foucault (1982, p. 76) sobre la conversión cristiana —*metanoia*— de los siglos tercero y cuarto en la que el ser del sujeto sufre una mutación rápida en tanto que suceso único —la conmoción en tanto que ruptura—. Ruptura que libera al sujeto en un acto de reminiscencia. *Conocerse es conocer lo verdadero.*

Validar la conmoción como puente entre el lenguaje y aquello que está fuera de él —fuera del mundo de las representaciones— es acercarnos a lograr un diálogo entre la reflexión epistemológica y el estado de constatación de mundos distintos al nuestro. He aquí un reto con el que nos enfrentamos; nos encontrábamos entonces preguntándonos qué seguía después de tomar lo *transformador* del campo para *elevarlo* hacia un diálogo entre aquello que nos *sujetaba* y este estado de constatación en el que ahora podemos vislumbrarlo, nos preguntamos qué nos movía, qué nos despertaba, qué nos *llamaba*, a qué orden de conocimiento inscribiríamos todas las horas y días usados para este trabajo. Sabíamos que queríamos dar cuenta de lo vivido en el campo y que hubo una transformación en nuestra perspectiva de las cosas, pero ¿cómo hacer coincidir todo ello sin convertirlo en una mera confesión de vida? La respuesta se nos hizo clara una vez dejando *pasear* nuestra escritura: con una crítica a esa realidad en la que vivíamos —y aún lo hacemos— y que se mostró sesgada en el momento que el campo nos dejó conmocionados. Después de todo, “la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma [...] es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer” (Foucault, 2006, p. 5) Así surgió el segundo órgano de nuestra postura política al escribir.

Una crítica en virtud de la *transformación*

“En la época moderna la verdad ya no puede salvar al sujeto. El saber se acumula en un proceso social objetivo. El sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto. El vínculo entre el acceso a la verdad —convertido en desarrollo autónomo del conocimiento— y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por el propio sujeto se ha visto definitivamente roto.” Foucault (1982, p. 41)

Para construir esa crítica a la realidad que antes dábamos por absoluta soltamos unas cuantas preguntas con una intensidad profunda: ¿cómo fue posible que en algún punto de nuestra historia de vida asumimos el camino del *conocer* como un fin que otorgara no más que objetos intelectuales que nos abrierían camino en el mundo moderno? ¿En qué momento la transformación de nuestro ser se mostró intimidante y como algo melancólico? Creemos que las respuestas van más allá de una dificultad para soltar nuestros anclajes a la realidad conocida. Vemos un horizonte, un algo a lo cual podemos identificar como aquello que ha ido desplazando a otras formas de sentir, otras formas de ser, otras formas de ver al mundo, otras formas de conocimiento.

“Desde la perspectiva ilustrada, todas las demás voces culturales de la humanidad son vistas como ‘tradicionales’ o ‘primitivas’ y se encuentran por ello fuera de la historia del mundo. [...] De este modo, las muchas formas de conocer están ubicadas en una concepción de la historia que deslegitima su coexistencia espacial y las ordena de acuerdo a un esquema teleológico de progresión temporal. Las diversas formas de conocimiento desplegadas por la humanidad conducirían paulatinamente hacia una única forma legítima de conocer el mundo: la desplegada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad.” (Castro-Gómez, 2005, p. 45)

El autor continúa añadiendo:

[...] los discursos de las ciencias humanas se sostienen sobre una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha subalternizado las otras voces de la humanidad desde un punto de vista cognitivo, es decir, que ha declarado como ‘ilegítima’ la existencia simultánea de distintas formas de conocer y producir conocimientos. (p. 47)

Cómo no conmocionarse ante ese habernos dado cuenta que estábamos inmersos en una verdad creada a través de discursos que han subalternizado esas otras verdades que hablan de la tierra, del amor, del sol que sale para dar cuenta de la transformación del espíritu, cómo no incorporar esas intensidades que se hicieron presentes cuando al irse la noche uno puede entender que la comunidad sostiene al corazón que cuelga de un hilo y que confronta las ideas de la modernidad sobre la individualidad. Derivado de esta ruptura de la realidad —una que ubicamos su creación en las antípodas de discursos modernizadores y coloniales— y la conmoción proveniente de ello, entendimos que será privilegiando la voz propia del campo a la hora de hablar de su propia realidad —sin sobreponer una verdad sobre otra— que podemos conformar una política de la escritura que haga frente a todo ello que pudimos ver que estaba atravesándonos; concepciones y discursos sobre una sola forma de ver la vida, la *modernizante*.

¿Cómo no ser gobernado? pregunta que Foucault (2006) tácitamente sitúa a la par de los procesos de gubernamentalización desde los siglos XV y XVI. Misma que extrapolamos a nuestra área para hablar de que, si bien hay discursos y prácticas de la modernidad que dan sustento a una forma de gubernamentalidad sobre nuestro espíritu que nos hace asumir un cierto tipo de verdad sin discutirla, a la par, emerge un pensamiento crítico o bien —como Foucault lo llama— una actitud crítica como compañera y adversaria de las artes de gobernar. Por lo que al situar una crítica como órgano de nuestra escritura, estamos situando, al igual que el autor,

a ese arte de no ser de tal modo gobernado. ¿Qué buscamos con ello? En primer lugar, otra relación distinta de la que está ligada a la producción de conocimiento desde el conocimiento mismo como lo propone la tradición científica y, en segundo, posicionarnos frente a esos discursos y su obediencia que exigen una sola forma de hacer y pensar el conocimiento. Buen momento para citar a Foucault (2006): “Yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad”. (pp. 10-11). La modernidad es la antitradición; es un choque brusco entre los modelos anteriores de la cultura y la sociedad respecto del nuevo ordenamiento; planteamos así que este es un proceso que no puede ser pensado a parte sino en complementación directa.

La modernidad significa la anti-tradición, el trastrueque de las convenciones, las costumbres y las creencias, la salida de los particularismos y la entrada en el universalismo, o también la salida del estado de naturaleza y la entrada en la edad de la razón. (Touraine, 1992; p.203).

En el mundo moderno, la salud mental y las prácticas de sanación han estado mayoritariamente dominadas por un enfoque racionalista, materialista y centrado en la corporeidad. Esta visión, anclada en el paradigma científico, considera que la enfermedad es una anomalía a ser corregida en el organismo mediante tratamientos objetivos y medibles biológicamente. Sin embargo, prácticas ancestrales como las del chamanismo y el uso de medicinas sagradas como la ayahuasca, los hongos o el peyote desafían esta perspectiva limitada de la salud al expandirse más allá del cuerpo y enfocarse en el espíritu, la mente y las relaciones del ser con su entorno. En ese sentido, explorar cómo las prácticas de sanación chamánicas pueden reivindicarse no solo como una alternativa médica, sino como una forma de terapia espiritual capaz de resignificar al ser humano en su totalidad, se vuelve un objetivo claro.

Abrirse a estas formas de interpretar el mundo, basadas en cosmovisiones no occidentales, conlleva la misma transformación profunda del sujeto. En las ceremonias de sanación de *La comunidad del ser*, dirigidas por María Ciwa, el sujeto no solo enfrenta un proceso de *desubjetivación*, entendido tanto como el cuestionamiento sobre la percepción como la disolución temporal del ego y la identidad personal. Este proceso va más allá: conduce a una resignificación del psiquismo y de la realidad material, donde el consultante se reintegra a una nueva concepción de sí mismo en relación con el otro, la comunidad y la naturaleza. De tal

forma que el sujeto deja de verse como un ente aislado que sufre en un vacío, para reconocerse como parte de una red de conexiones sociales, metafísicas y espirituales.

Este cambio en la subjetividad implica una ruptura ontológica. Al entrar en contacto con otras realidades que las medicinas ancestrales revelan, se dismantelan las estructuras tradicionales con las que el sujeto había definido su existencia. La enfermedad, el sufrimiento y la salud dejan de ser conceptos aislados, meramente físicos; para convertirse en expresiones de un desequilibrio emocional y espiritual que debe ser procurado a través de un viaje introspectivo y colectivo. Dicho esto, ¿cuáles son los contenidos de la modernidad que buscamos enunciar con nuestra crítica? Esa confianza que se da a sí misma una ciencia positivista que ha desplazado a la actitud crítica de la constitución de los sujetos para poder *pensar sobre su pensamiento*, esa racionalidad profunda de la historia que se ofrece a sí misma como razón de la sutura entre el positivismo científico y los mecanismos de poder Estatal que han legitimado sus discursos y desplazaron aquella forma de hacer conocimiento en virtud de la transformación del sujeto y sus prácticas de la espiritualidad, ese ejercicio que vino con la legitimidad de sus discursos que despliegan conocimientos ancestrales y tradicionales al ámbito de lo subalterno y exótico.

Si bien nuestra crítica a la modernidad parte sobre todo de hacer visible esa existencia de discursos que sustentan una sola forma de hacer conocimiento y una vía única para llegar a la verdad, se vuelve necesario entonces explicar esa otra relación con la verdad de la cual puede accederse no sin antes haber pasado por la transformación del *ser* del sujeto y que dista de las prácticas modernas de conocer y hacer conocimiento sobre el mundo. ¿Por qué? para crear un diálogo y trazar un puente entre dos mundos, dos ontologías, para proponer un diálogo entre las formas de acceder a la *verdad*.

La espiritualidad

“Conforme fue amaneciendo, una perspectiva nueva comenzó a surgir. Las tragedias de mi vida parecían alinearse, como si todas ellas hubieran sido necesarias para desembocar en aquella experiencia. Eso las hacía cobrar un sentido jamás reconocido con anterioridad”. (E. Liquitaya, comunicación personal, 14 de septiembre de 2024)

“Se trata de liberarnos de las tinieblas y conducirnos hasta el lugar del que proviene la luz. Se trata, por tanto, de un movimiento real del alma que se eleva así por encima del mundo y que es liberada de las tinieblas de este mundo”. (Foucault, 1983, p. 81)

Para hablar de espiritualidad tomamos como inspiración el cuestionamiento que daría de qué hablar a Foucault a lo largo de su obra: ¿Qué es lo que hace que exista lo verdadero? Pregunta Foucault en la Lección del 6 de enero de 1982. Se vuelve necesario así incorporarnos a la visión foucaultiana de espiritualidad como las técnicas para llegar a la verdad empezando por introducir los aspectos más importantes para llegar a entender esta visión. Llamamos filosofía a esta peculiar forma de pensamiento que se plantea la interrogante sobre lo que es verdadero y lo que es falso y aquello que hace que exista. Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad. Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía, se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad. (p. 38)

La noción de espiritualidad que trabajamos hace frente a ese *saber* y ese *conocer* propios del mundo moderno, en donde el conocimiento se tiene como finalidad a sí mismo y no hace hincapié en la transformación del ser en tanto sujeto de conocimiento que es capaz de renunciar a sí. Para la espiritualidad, la verdad no es en efecto simplemente aquello que le es dado al sujeto para recompensarle en cierto modo por el acto de conocimiento y para completar este acto de conocimiento. La verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le proporciona la tranquilidad de espíritu. En suma, existe en la verdad, en el acceso a la verdad, algo que perfecciona al sujeto, que perfecciona el ser mismo del sujeto o lo transfigura. Para la espiritualidad un acto de conocimiento en sí mismo y por sí mismo nunca puede llegar a dar acceso a la verdad si no está preparado, acompañado, duplicado, realizado mediante una cierta transformación del sujeto; no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto. (p. 39)

Retomar el trabajo de Foucault (1982) para hablar de *espiritualidad* fue el resultado de una discusión en la cual nos preguntamos cómo articular la *conmoción* de la experiencia en ayahuasca con una *crítica* a la modernidad y la construcción de una subjetividad sobre sus discursos. Nuestra postura política está constituida así de haber pasado por una transfiguración que permite una crítica a los esquemas que sostenían una forma de ver y pensar previa a la experiencia. Hablamos desde el *haber sido afectados*. Foucault (p. 82) plantea las siguientes características de la espiritualidad: Este movimiento es una huida, un desprendimiento en relación a uno mismo, un movimiento que nos conduce hasta Dios, no bajo la forma de la pérdida de uno mismo en Dios, sino bajo la forma que nos permite reencontrarnos en una especie de connaturalidad o co-funcionalidad en relación a Dios, en este movimiento nos elevamos hacia el punto más alto, el alma alcanza de este modo el jirón más íntimo de la naturaleza, en el momento mismo en el que captamos el secreto de la naturaleza, podemos comprender lo muy poco que nosotros somos. Esta noción de espiritualidad contrastaría con la visión del mundo que *La comunidad del ser* plantea y el hacer *comunidad* como el resultado de constatar lo minúsculo de nuestra existencia individual en el cual nuestra relación con los *otros* nos acerca a la comprensión de ser parte de un todo que no es posible sin la existencia en *conjunto*. Conocernos a nosotros mismos en relación con los otros nos acerca a una *verdad* que

“nos revelará que no somos más que un punto cuyo único problema consiste precisamente en situarse a la vez allí donde se encuentra y aceptar el sistema de racionalidad que lo ha insertado en este lugar del mundo. ¿En qué sentido puede decirse que este efecto del saber es liberador? El primer efecto de este saber de la naturaleza es establecer una tensión máxima entre uno mismo, en tanto que razón, y uno mismo en tanto que punto en el universo. Y, en segundo lugar, el saber de la naturaleza es liberador en la medida en que nos permite no tanto desviarnos de nosotros mismos, alejar nuestra mirada de lo que somos, sino por el contrario afinar aún más esa mirada y adoptar continuamente sobre nosotros mismos un determinado punto de vista, asegurar una contemplación de nosotros mismos mostrándonos que estamos ligados a un conjunto de determinaciones y de necesidades cuya racionalidad comprendemos”.
(p. 84)

Foucault opone “método intelectual” y “ejercicio espiritual”. Este último consiste en “dejar que se despliegue espontáneamente el hilo y el flujo de las representaciones”. Movimiento libre de la representación y trabajo sobre ese movimiento. A diferencia del método intelectual que

consistirá “en plantearse una definición voluntaria y sistemática de la ley de sucesión de las representaciones”. (Allouch, 2007, p. 44)

La primera consecuencia del desplazamiento cronológico del cuidado de uno mismo — desde finales de la adolescencia a la edad adulta— es por tanto esta crítica de la práctica de uno mismo. La segunda consecuencia va a ser una aproximación muy clara y muy marcada entre la práctica de uno mismo y la medicina. La práctica de uno mismo es concebida como un acto médico, como algo terapéutico. Los terapeutas se sitúan en la intersección entre el cuidado del ser y el cuidado del alma. Se produce aquí una correlación cada vez más marcada entre filosofía y medicina, entre práctica del alma y práctica del cuerpo (Epicteto consideraba a su escuela filosófica como un hospital del alma). (Foucault, 1982, pp 54-55)

De tal modo que nuestra postura política en nuestra escritura es a la vez una política construida a través del sentido, a través de reconocer nuestro lugar en el universo y escribir desde esa constatación, desde la libertad del flujo de las representaciones sin atarse a ese lenguaje que las sostiene como verdad absoluta.

Un acercamiento psicoanalítico

Partamos del hecho de que iniciar un análisis es tener cuidado de sí mismo, del propio ser. Solicitar un análisis, comprometerse en él, llevarlo a su término, es haber percibido, por la insoportable gracia del síntoma, que la manera en que uno cuidaba de sí mismo hasta entonces era calamitosa [...] Un psicoanalista no podría menos que sentirse afectado por la extrema cercanía del ejercicio psicoanalítico con esas prácticas antiguas del cuidado de sí presentadas por Foucault. (Allouch, 2007, p. 31-33)

No es casual que el término de “sujetivación” se encuentre tanto en Foucault como en Lacan. En la medida en que implica el pasaje de un estado del sujeto a otro estado del sujeto. “Sujeto”, “verdad”, dos términos que han sido introducidos por Lacan como conceptos capitales del psicoanálisis. No se los encuentra en Freud. Vale decir que Lacan, al hacerlo, habría hecho evidente el carácter espiritual del psicoanálisis. (p, 48)

Cuando Foucault resume sus afirmaciones sobre la espiritualidad y dice: “En suma, en la verdad y en el acceso a la verdad, hay algo que efectúa al sujeto mismo, que efectúa al ser mismo del sujeto”, un acercamiento psicoanalítico a la espiritualidad corresponde a un diálogo

entre posturas sobre las prácticas del ser que dan cuenta al sujeto del lugar que él mismo ocupa en el mundo.

Presentar estos cuatro órganos del cuerpo de nuestra escritura que no son sino nuestra politización sobre nuestra forma de escribir del tema, busca abrir la puerta del entendimiento para nuestros lectores con el fin de que puedan vislumbrar desde dónde hablamos, desde dónde escribimos y pensamos a lo largo de los siguientes apartados. Cabe recalcar que la organización en la que hemos decidido construir lo presentado en este trabajo, resultó de haber pensado un camino en el cuál conjuntar de la mejor manera un diálogo entre discursos de distintas ontologías, de ahí la forma de articular apartados teóricos que resaltan esa necesidad de representaciones para el entendimiento y un énfasis poético que retoma las narrativas vividas durante el campo así como el discurso de las personas que cruzaron camino con nosotros durante este tiempo, discurso que deja entrever los influjos emocionales que se movieron en la experiencia de campo y que son necesarios para dar cuenta de aquello que no se mueve en el plano de las representaciones.

2. La Comunidad del Ser: Un puente hacia otras realidades

Resultaría redundante inscribir a la Comunidad del Ser en el marco de entendimiento de la categoría *communitas*. Proponemos, en cambio, la delimitación de su entendimiento desde nuestro estudio etnográfico, el cual pretende develar las formaciones simbólicas y afectivas propias del campo.

Para la Comunidad del Ser, la vinculación se establece en torno a un fin en común: la sanación del círculo. Existe, desde su mirada metafísica, una teleología que se plantea en términos de una conciencia cuyo propósito es expandirse hasta un punto cúlmine; de modo que el círculo que compone cada ceremonia se modula en torno a una extrapolación metafórica que abarca la totalidad del orbe. “Durante la ceremonia, representamos al mundo”, dice Ciwa y, en consecuencia, “a veces hallamos cosas que no son de nosotros” (Ciwa, 2024). La cohesión parece efectuarse en función de un performance hospitalario -en términos de Derrida (2001)- por parte de la *mujer medicina*. Cada integrante es referido por su nombre de pila desde su llegada, a la vez que es recibido con un discurso personalizado. Posteriormente, se le asignan una serie de tareas, con lo cual se le otorga, al mismo tiempo, un lugar simbólico al interior del

círculo; la integración en éste representa la pérdida de la individualidad en la conformación de algo más grande. *He yama yo*, dice un fragmento de una canción medicina (2019), cuya traducción es “todos somos uno”, frase que es recurrentemente enunciada por los participantes. Habría, por tanto, lo que Maffesoli (1990) describe como estética del sentimiento, la cual “por su misma esencia, es apertura a los demás, al Otro” (p. 43). Siendo así en la cual se comparte un destino en común.

Por otro lado, como marco del mismo marco hospitalario, Ciwa suele proceder desde un encuadre colérico en su presentación ante los participantes, mediante el cual solicita no juzgar lo que se mira al interior del recinto. Además, previo a la toma de la medicina ancestral, establece las reglamentaciones para efectuar la misma, siempre de manera enérgica y directa, la cual puede llegar a ser intimidante. A diferencia de la propuesta práctico-racional kantiana, la vinculación entre los integrantes parece producirse desde formas pre racionales y ésta es colegida *a posteriori*. Tampoco hay un pacto consensuado mediante un contrato rousseano, pero sí quizá uno establecido a través de los afectos. Como lo establece la metodología de la afectación, la entrega al proceso parece conducir de manera automática al vínculo con el otro; durante esos momentos, Ciwa (2024) suele afirmar: “[la Comunidad] es real. ¿Pueden sentirlo?”, en alusión a que existiría una cualidad en la certeza del vínculo más verdadera que otras formaciones.

Quizá adhiera a la noción weberiana de “comunidad emocional” y su aspecto efímero, en tanto composición cambiante, ausencia de organización y estructura cotidiana (Maffesoli, 1990; p. 38), pues, como se propone, hay integrantes de una sola ocasión. Por otro lado, hay participantes que (de algún u otro modo) perduran. Raúl, por ejemplo, es un joven cocoyoquense que, a pesar de que ya no participa en las ceremonias, se ocupa del rol de llevar el registro documental de cada una mediante fotos y videos, las cuales edita y sube a las redes sociales de la comunidad. Julio, por otro lado, es habitante de la Ciudad de México y suele aportar donativos a distancia cuando la comunidad lo llega a requerir.

No hay, como lo propone la filosofía moral, un juego de “convicciones morales compartidas”, la heterogeneidad de ideologías y credos en los integrantes no lo permitiría. Sin embargo, el trabajo colectivo y las delimitaciones de Ciwa parecen establecer un marco de convivencia ante el cual se puedan sobrellevar las diferencias.

2.1 **María Ciwa Maíz Azul, una mujer medicina**

“Y eso es a lo que yo me dedico ¡Aho! a curar gente de estas cosas y soy una experta tanto que en un solo día y una noche puedo librar a las personas de cosas como estas. ¡Aho! Actualmente ustedes dieron parte ¿verdad? Ahora ¿entienden? Cuando yo les dije: ‘yo te puedo ayudar a salir de ahí’ es porque yo salí de ahí. A mí me costó toda mi vida”. (María Ciwa, mujer medicina, comunicación personal, 2 de agosto de 2024)

Ciwa, mujer medicina. En su identificación oficial aparece registrada como María de Lourdes Arellano Recillas. Pareciera, por un momento, que coexisten dos personalidades encarnadas en un mismo cuerpo. Por un lado estaría Ciwa, sanadora, aquella que ostenta una conexión con lo sobrenatural; un puente hacia lo divino. Portadora de amuletos y demás prendas protectoras, un amplio collar de concha, un paliacate que cubre su cabeza, dueña de siete bastones, número no casual, sino mágico. Estudiante de taoísmo, psicoterapia de la escuela de Gurdjeff, el humanismo y la danza conchera. Misteriosa, de ojos delineados y mirada profunda; su pupila no divaga, siempre busca un objetivo, lo alcanza y lo fija. Asimismo, su voz no titubea, su discurso es firme y al punto; muchas veces, emotivo. Suele abrirse emocionalmente frente a la comunidad; se suelta en llanto cuando el proceso de sanación alcanza su clímax:

En nuestra última visita etnográfica, aconteció un suceso conmovedor y extraterrenal. Una pareja de esposos asistió a la ceremonia con una petición concreta y descomunal: sanar el duelo por haber perdido a su hija al escaso mes de su nacimiento. La fallecida contaba con una gemela quien afortunadamente a la fecha continúa con vida.

Los esposos habían asistido a ceremonias previas de ayahuasca; esta vez lo intentarían con híkuri. El protagonista del ritual de esa velada eran los niños santos, que consumimos los integrantes de este equipo. En algún punto de la velada, a la señora le ofrecieron también una toma de niños santos, la cual aceptó. Aquello era digno de perplejidad; asombro y admiración. Consumir una sola sustancia, dialogar con un espíritu, ya era lo suficientemente fuerte como para encima considerar la ingesta de algo adicional, lo cual a su vez es un posible referente para pensar el malestar que atravesaba a la mujer y su valeroso intento por salir adelante.

Al terminar el proceso y externar la palabra en el típico círculo, la mujer manifestó su descontento al no poder alcanzar su objetivo de sentir un alivio. Ciwa comprendió la

protesta y, antes de aceptar el fracaso del proceso¹, le ofreció una toma de bufo alvarius, el enteógeno más fuerte del mundo.

Debemos confesar que, como equipo, en ese momento nos manteníamos renuentes a la categorización del bufo al interior de la noción de “medicina ancestral”, pues considerábamos que éste era derivado de una oferta neo-chamánica vinculada a la comercialización de la espiritualidad en el sistema neoliberal. No obstante, Ciwa argumentaba que éste era usado como práctica milenaria por la tribu Seri del desierto de Sonora, quien además era “protectora del sapito”, cuyo veneno es contenedor del 5-MeO-DMT, la sustancia psicoactiva.

La pareja aceptó la propuesta; irían juntos, uno seguido del otro, el señor después de la señora.

Se colocaron dos colchonetas juntas en el centro, las cuales se recubrieron de sábanas. Ciwa pidió hacer un círculo entre los presentes, a manera de contención; solicitó, textualmente, entregar nuestras energías durante el proceso.

Primero le dio instrucciones a la mujer, tenía que inhalar el humo en cuanto éste comenzara a salir por la boquilla de la pipa de cristal, contenerlo diez segundos y después soltarlo. Y repetir este proceso tres veces, las cuales son las tomas establecidas consuetudinariamente para el ritual de bufo. Después de la tercera —dice Ciwa— el cuerpo naturalmente se cae y la mente despeg.

Así procedieron, no obstante, tuvieron que suministrarle una cuarta toma a la señora para que finalmente pudiera “despegar”. Ciwa inhalaba los excedentes de humo, inmediatamente después de despegar la boquilla de los labios de la mujer. Tenía que estar en el mismo estado de éxtasis para poder producir la sanación.

Después pasó a suministrarle bufo al esposo, al que igualmente le hicieron falta cuatro tomas. Ciwa continuó inhalando los excedentes de cada una y entró, cada vez más a fondo, en el estado requerido.

Mientras la señora estaba en trance, una de las participantes le tomó la mano. Permanecieron así todo el proceso. La contención era necesaria en estos casos, una mano tomando la tuya puede representar un sostén concreto mientras en tu interior te fundes en lo desconocido.

¹ Ciwa siempre solía externar esas garantías, a manera de crear un ambiente de confianza: la sanación estaba garantizada y la salida del Sol misma sería una prueba irrefutable de ella. La romantización del proceso, en este sentido, era un factor fundamental: para sanar los casos severos era menester idealizar el proceso mismo, a grado de llevarlo a una dimensión sobrenatural. Sólo lo divino podría lidiar con dolores fuera de este mundo, como era el caso de perder a una hija.

Habiendo pasado un cuarto de hora, la mujer comenzó a descolocarse y a gritar desenfadada: “Me estoy muriendo, por favor, ayúdenme [...] Allí está mi niña, no quiero que se vaya [...] Por favor, no te la lleves [...] Me estoy volviendo loca, por favor, ayúdenme”.

Ciwa replicaba: “Habla con ella, pregúntale por qué se fue [...] Ve con ella, ve con tu niña [...] Déjate morir”.

Devino el llanto por ambas partes, y algunos consultantes lo acompañaron. Ciwa le ofreció hacer unas tomas adicionales y también excepcionales. De forma inverosímil, la mujer aceptó. Nuestros ojos no daban crédito a lo que veían. Después de haber manifestado un exacerbado estado de malestar, locura y acercamiento a la muerte, la mujer decidió continuar e ir más a fondo en la experiencia.

Procedieron bajo la misma ritualidad de tres inhalaciones establecidas más una adicional. De igual manera, Ciwa continuó ingiriendo los excedentes de humo.

La intensidad se mantuvo durante la segunda etapa de la sanación. Para este momento, Ciwa tuvo que solicitar ayuda para no caerse de lado. Su llanto se exacerbó: “Dales misericordia, mi señor”, solicitaba una y otra vez, mientras posaba hincada sobre la colchoneta.

“[Mi niña] me está diciendo que se tiene que ir”, decía la señora, hacia el final del proceso.

Algunos consultantes afirman que pudiera ser ostentadora de poderes sobrenaturales, pues parece saber con cierta precisión lo que piensan sus consultantes y se anticipa a sus posibles malinterpretaciones:

El día en que fuimos a realizarle la entrevista, nos acompañó Fernanda, compañera de la carrera. Ciwa, en un momento, solicitó hacer una pausa en la interlocución para sumistrarse ella misma rapé, que consiste en una medicina compuesta de tabaco molido con otras hierbas, la cual se inhala a través de un aplicador llamado kuripe.² En el mismo instante de hacer la sugerencia, extendió la mano con el recipiente de rapé en dirección a nuestra compañera. “Pásenselo a Fer, para que no piense mal”, dijo y después procedió con la inhalación. El suceso cobró mayor relevancia cuando Fernanda misma nos

² Debido a su similitud con el proceso de consumo de cocaína, el rapé ha pasado a ser denominado “el perico de los hippies”.

confesó que, efectivamente, estaba pensando mal respecto al procedimiento y su irremediable semejanza con el proceso de inhalación de la cocaína.

Esta posible clarividencia resultó más notoria en la medida en que nos sumergíamos en la experiencia de éxtasis a través del consumo de medicinas ancestrales:

Durante la primera visita en que asistimos a la comunidad para hacerle un planteamiento formal a Ciwa respecto al proyecto de investigación, ella interrogó a nuestro compañero Erick Liquitaya sobre su sentir, en cuanto a su salud y su estado de ánimo. Él confesó estar atravesando problemas debido al retorno del cáncer de mama de su abuela, el cual se encontraba en fase terminal.

Un par de semanas después, en plena ceremonia de ayahuasca, Erick comenzó a sentirse muy mal en el proceso, después de ahondar en sus irresolubles conflictos amorosos, anunció: “Quiero cerrar esto [...] ¿Puedo hacer un cierre, por favor?”. Ciwa lo asistió y le dijo “Sí, pero primero cuéntale lo de tu abuela... Anda, pláticale”.

En ese momento, nuestro compañero comenzó un viaje introspectivo en el que no sólo se produjeron metafóricas respuestas en torno al mal de su abuela, sino que bajo el signifiante “cáncer” le devinieron otras formulaciones que rondaban la histórica afectación de esta enfermedad en su línea materna, a la vez que trajo a flote su propio temor a morir a causa de la misma. Ciwa se percató de su proceso interno y le dijo: “Ves, y tú que querías cerrar”. Erick sonrió y continuó con su batalla interna durante varias horas. En algunos momentos, solicitaba sostener la mano de Ciwa para su contención.

Al finalizar, Ciwa se acercó a su espacio y le dijo: “Ahora sí, ya puedes dejar ir a la abuela”.³

Ciwa acompaña su pseudónimo con una referencia al híkuri, su medicina favorita: Maíz Azul, como coloquialmente se le conoce por su tonalidad azulada semejante al maíz referido. Se trata de una mujer multifacética pero congruente. Amorosa hacia sus consultantes: los abraza, se aprende sus nombres y los pronuncia siempre acompañados de un adjetivo afectivo. A veces, también, colérica, pone límites en pos de sostener el orden comunal —la teórica consistencia

³ Durante esta enunciación se manifiesta la posibilidad del discurso de abarcar dos entendimientos en una misma frase que no estarían necesariamente disociados, a la manera de un texto y un subtexto. Recordemos que a la ayahuasca también se le denomina “la abuela”; durante la ceremonia y bajo el estado de éxtasis, el sentido de la frase parece bifurcarse para alcanzar dos concepciones en el oyente. En este caso: Puedes dejar ir a la abuela ayahuasca y puedes dejar ir a la abuela materna.

circular—. Organiza: otorga roles y fomenta un quehacer activo en torno a la ritualidad; lidera desde un posicionamiento no opresivo.

Por otro lado, coexiste junto a ella María de Lourdes Arellano Recillas, egresada del Instituto Politécnico Nacional, galardonada con la medalla al mejor promedio de su generación. Becada en la maestría por el Tecnológico de Monterrey. Extrabajadora de la compañía Procter & Gamble. Casada dos veces y también madre de un par de hijos, Sol y Venus, estudiantes de secundaria.

La liminalidad entre ambas personalidades parece ser efecto de la muerte prematura de Daniel, su primer esposo, tras 12 años de relación. Fue, entonces, cuando tuvo que comenzar una búsqueda para subsanar su pérdida y entró más a fondo en las vías de la espiritualidad, las cuales siempre le atrajeron. *La comunidad del ser*, en un principio Comunidad Yo Quetzalcoatl, fue fundada a partir de aquella tragedia —nos relató—.

A los conflictos dicotómicos del abordaje del proyecto se le suma la propia dualidad María Ciwa Maíz Azul-María de Lourdes Arellano Recillas, propuesta que ella misma llegó a poner sobre la mesa durante una ceremonia de híkuri... a la vez de que aprovechó el momento para resolverla con ironía e ingenio: “La gente piensa que hay dos Ciwas, pero yo soy la misma, la *meesma*. Al igual que Dios, se le nombra de muchas maneras pero sólo hay uno y es el *meesmo* siempre” [sic].

Partimos del supuesto de que María Ciwa actúa como puente entre dos mundos: uno enraizado en una sincrética convergencia de credos y religiones y otro caracterizado por la racionalidad del pensamiento moderno. Ciwa además, nos hace pensar en la relación con uno mismo y las prácticas del cuidado del sí, lo que nos lleva a esa casilla vacía en la que la relación con el *otro* nos hace repensar su existencia como mediador para lograr la transformación del ser del sujeto y sus prácticas de uno mismo. Al principio del trabajo ahondamos en el estado de constatación de ignorancia como resultante de haber pasado por una conmoción abrupta en la experiencia de campo, sin embargo, se vuelve necesario hacer hincapié en la necesidad de un guía, un maestro que funge como un operador “en la reforma de un individuo y en la formación del individuo como sujeto [...]”. (Foucault, 1982, p. 58)

El *saber* que el sujeto adquiere después de haber pasado por la *conmoción* de la experiencia - en las prácticas espirituales- no es un saber que sustituye a su estado de ignorancia, sino un estatuto de sujeto que el sujeto mismo nunca ha llegado a conocer para llegar así a la plenitud de la relación consigo mismo. Este estado de ignorancia -polo opuesto al cuidado de uno

mismo- puede entenderse desde el concepto de *estulticia* en Foucault (1982, p. 59), es una recepción absolutamente acrítica de las representaciones del mundo, un estado tal en el que el sujeto solo se deja llevar sin ocuparse de nada y por lo tanto, dirige su voluntad hacia ningún fin: “su voluntad es una voluntad que no es libre, una voluntad que no siempre quiere, una voluntad que no es una voluntad absoluta”. Para que este individuo *stultus* logre darse cuenta de su estado de ignorancia es necesaria la relación con un *otro*.

Ese *otro*, concebido por Foucault como la filosofía misma en tanto conjunto de prácticas y principios con los que uno cuenta, es un estado de conocimiento del sujeto que lo convierte en consejero de la existencia. Sería necesario recalcar que la profesión del filósofo se desprofesionaliza entre mayor es su importancia.

“La práctica de la dirección de conciencia (cf.Plinio) se convirtió así en una práctica social; comenzó a desarrollarse entre individuos que no pertenecían en sentido estricto al oficio propio del filósofo. Existe toda una tendencia a practicar, a difundir, a desarrollar la práctica de uno mismo fuera del marco de la institución filosófica y a convertirla en un cierto tipo [...] de establecimiento para el individuo de una relación consigo mismo que va a encontrar su punto de apoyo, su elemento de mediación, en un otro [...]” (Foucault, 1982, pp. 62-63)

La práctica del sí mismo conlleva así una reflexión de las prácticas sociales que constituyen ramificaciones de las relaciones de uno mismo con respecto a los otros. Aquí es donde el papel de Ciwa frente a *La comunidad del ser* cobra relevancia y puede entenderse como fundamental para guiar -en medio de la conmoción- esa transfiguración del ser de los sujetos en calidad de *estulticia* hacia una estado de constatación de la ignorancia en la que se encontraban sujetos. En las ceremonias de sanación de *La comunidad del ser*, dirigidas por María Ciwa, el individuo no solo enfrenta un proceso de *desubjetivación*, entendido tanto como el cuestionamiento sobre la percepción (casi como desarmar las creencias y el contexto): como la disolución temporal del ego y la identidad personal. Este proceso va más allá: conduce a una resignificación del psiquismo y de la realidad material, donde el consultante se reintegra a una nueva concepción de sí mismo en relación con el otro, la comunidad y la naturaleza. De tal forma que el sujeto deja de verse como un ente aislado que sufre en un vacío, para reconocerse como parte de una red de conexiones sociales, metafísicas y espirituales.

En las páginas siguientes, se analizarán los testimonios de las personas que han sido parte de la comunidad de María Ciwa y se examinará cómo estas experiencias han transformado no solo sus concepciones de la enfermedad y el desequilibrio, sino también sus identidades como sujetos en constante cambio.

2.2 La espiritualidad como una praxis de sanación: los consultantes

Desde un inicio nuestra intención al llegar a esta comunidad conocida como “*La comunidad del ser* ” era poder apreciar cuál es su dinámica como grupo, su cosmovisión, comprender realmente qué definen como espiritualidad y sanación, cómo es que estos conceptos se relacionan y por medio de qué ritos, prácticas y procesos esta sanación puede ser alcanzada.

Al integrarse y formar parte de esta comunidad no sólo como investigadores y observadores, sino también siendo partícipes realizando los rituales y vivenciando las mismas experiencias, las barreras que existieron en un principio entre los miembros de la comunidad y nosotros se borraron lo que nos permitió una experiencia más íntima al fomentarse una apertura entre los integrantes de la comunidad hacia nosotros. Esta apertura nos permitió dialogar con ellos a modo de entrevista para poder conocer las razones por las cuales se encuentran en una búsqueda de sanación, cuáles son las expectativas con las que llegan para poder alcanzarla, y cuál es su postura ante dichas prácticas.

Retomando a Foucault (1982) y su noción de espiritualidad como la búsqueda del cuidado de sí y del mundo a través de experiencias que modifican profundamente la subjetividad y el ser del individuo, es como partimos para abordar las reflexiones sobre lo arrojado durante las entrevistas. Una de las consultantes, la señora Marta (2024) padecía fuertes cuadros de ansiedad, fue por esta razón que buscó un tratamiento, por medio de su familia contactó a Esmeralda (ayudante de Ciwa) quien la invitó a un temazcal. Nos comentó que lo que le interesaba obtener de esta experiencia es su sanación, la cual definió como personal después de agregar que sus problemas se derivan de una constante preocupación por su familia.

Nos comentó que, desde que llegó con Ciwa, estos ataques de ansiedad han ido disminuyendo, tanto en frecuencia como en intensidad hasta el punto de no haber experimentado ningún episodio en el último mes.

La señora Marta (2024) recalcó que sus problemas de ansiedad venían derivados de la continua preocupación que tenía por el resto de su familia, no existía esta preocupación o un cuidado

por uno mismo, este era relegado a segundo plano. Fue a partir de estos ataques de ansiedad que se encontró en la necesidad de hacer algo al respecto y buscar un tratamiento para recuperar su tranquilidad, como nos comenta, su intención era conocerse a sí misma para encontrar una sanación.

Algo que también comentaba la señora Marta (2024) que cobró relevancia fue que se sentía muy nerviosa por el temazcal y el uso de ayahuasca. Hacía énfasis en el miedo que estaba sintiendo. Un miedo que lograba entenderse después de seguir escuchándola hablar sobre su contexto. Nos contó que donde ella vive, la gente de su alrededor tiene la creencia de que estas prácticas son malignas. Algo que Ciwa buscó desmentir al decir que estas prácticas están arraigadas en nuestra cultura. Nos comentó que durante su trayecto hasta llegar al recinto donde se realiza la ceremonia, ha presenciado muchas “imágenes” que le resultan desconocidas para ella, lo cual le causó angustia y temor, aseverando ser católica.

Era claro en el discurso de la señora Marta cómo se ha ido permeando una lógica modernizadora que relega los conocimientos y costumbres originarios de los pueblos por un pensamiento que condena y sataniza estas prácticas. Sin embargo, había una clara intención por parte de la señora Marta no solo de formar su juicio desde sus vivencias y su propia experiencia sino una búsqueda por el autoconocimiento y una transformación de su pensamiento, un entrelazamiento entre su espiritualidad y su sanación.

Otra persona que nos permitió realizarle una entrevista fue Fernanda (2024), ella nos comentó que experimenta una fuerte depresión al grado de encontrarse en un tratamiento médico. Fernanda mencionó que cuando se encuentra en estos periodos, busca a Dios. Después del haber estado en ceremonia, relata que lo que experimentó fue un acercamiento real a Dios. Comentó que pudo sentir su presencia. El cuestionamiento que tuvo por mucho tiempo de si *él* la había abandonado, se transformó en una plegaria para que no desapareciese, para que mantuviese cercanía. Tuvo un entendimiento en el cuál vislumbró que las adversidades que hasta la fecha había experimentado, tenían sentido. No era que Dios la hubiese olvidado sino que estas dificultades eran parte de un proceso el cual la acercaría con seres amados, le aportaría experiencias y conocimiento, un proceso el cual le daría las herramientas para afrontar el día a día, que pase lo que pase, ella estará bien. Ella dijo haber logrado entender que esto es parte del proceso que Dios le ha enviado como forma de dejar alguna enseñanza y establecer el sendero que recorrerá a futuro. Fernanda se encontraba en un principio escéptica de que Ciwa, por medio de esta ceremonia, pudiera encaminar un cambio en ella, no comprendía el porqué

de que las personas llegaran en búsqueda de respuestas para sus problemas, pensaba que esto solo era una medicina alternativa sin más. Perspectiva que quedó anulada al final. Dentro de esta introspección, Fernanda mencionó que esta atmósfera de seguridad y complicidad creada por la Comunidad del Ser, les facilita a los integrantes expresarse, dar testimonio del porqué se encuentran en esta búsqueda de sanación y ritual sin preocuparse por su vulnerabilidad, les permite identificarse o empatizar con el grupo, uno puede expresarse libremente sin repercusiones manteniendo una responsabilidad ética en la relación entre el “yo” y el “otro”.

Por otra parte Fernanda finaliza comentando que considera que la ceremonia y la toma de medicina ancestral no es algo definitivo sino es parte de un proceso con una profundidad y complejidad mayor a la aparente. Ella sostiene que posterior al proceso de *comuna* con Dios e introspección para que exista un verdadero cambio y una sanación es necesario mantener un proceso constante que permita una verdadera transformación.

Por otra parte, podemos apreciar otra perspectiva gracias a la señora Rosa María (2024) quien en su entrevista nos comentó que ella acude en busca de una sanación emocional ya que no presenta ningún tipo de padecimiento. Platicaba que su mayor aflicción proviene por su familia, la cual se compone por 11 hermanos en los cuales las enfermedades han estado presentes. Uno de ellos padece de leucemia y pese a que fue detectada a tiempo, se encuentra renuente a realizarse los tratamientos que le permitirían curarse. Por esta razón nos comenta que ella viene a sanar por él, comentaba: “primero sano yo para poder transmitirle que la vida sigue”. Considera que si ella está bien entonces puede permitirse ayudar a los demás. Para lograr esta transformación o más bien, lograr esta sanación, nos comenta que Ciwa ha sido quien le ha enseñado lo que es la tranquilidad, el cómo expresar sus emociones y dejar ir sus resentimientos, sanar su alma pidiéndose perdón porque es uno mismo quien la lastima con el pensamiento, con acciones, de modo que esto le permita tener una mejor calidad de vida denotando así una reflexión más profunda sobre su verdad.

Refiriéndose a las transformaciones experimentadas por los partícipes con estos tratamientos o rituales consideramos importante acercarnos a la perspectiva de Françoise Jullien (2013) quien sugiere que en lugar de cambios abruptos o revolucionarios, la verdadera transformación ocurre de manera gradual y silenciosa, esto podría tener implicación en cómo se entiende el proceso de cambio psíquico, no como un evento traumático o drástico, sino como una transformación progresiva por parte del sujeto.

En el caso particular de la señora Rosa María (2024), nos cuenta que ella sufre de claustrofobia, bajo ninguna circunstancia podía estar encerrada o en lugares reducidos, apenas hace 6 meses auxiliada con la terapia brindada por Ciwa pudo entrar a un temazcal lo cual consideraba como un gran logro para ella. Este no ha sido el único cambio que ha observado, de la misma forma, 2 meses anterior a la ejecución de la ceremonia de Ayahuasca, ya era capaz de acudir a eventos públicos. Lo que antes hubiera sido imposible ahora no era más que una prueba superada.

Podemos comprender que mediante este proceso de transformación donde ha afrontado y hasta cierto punto superado sus fobias, su discurso se mantiene en una constante búsqueda de estabilidad. Como nos mencionó, su ideal es ella encontrar un estado de paz, buscando su tranquilidad, sanando su alma, superando su tristeza, su dolor, de esta forma alcanzando una sanación que le permita transmitir este estado de iluminación a sus seres amados, a su hijo, a sus hermanos, a aquellos con los que comparte esta experiencia.

Retomando la espiritualidad desde Foucault (1982) es como podemos interpretar que las terapias empleadas por Ciwa han tenido un impacto significativo sobre la vida de Rosa María. Realizando las entrevistas también nos encontramos con el caso de Pacheco (2024) quien nos comenta que el motivo por el cual acudió a *“La comunidad del ser”* fue por un dolor persistente que experimenta en el rostro. Nos relató que fue diagnosticada con neuralgia (como ella denomina, “neuralgia de teteming”) derivado de este padecimiento ha acudido con diferentes médicos, ha probado diferentes tratamientos pero ningún método le había auxiliado a mitigar este dolor constante en el cual se encontraba, desde esta angustia y explorando posibles causas del padecimiento se llegó a considerar que podía ser desencadenado por una situación emocional y al no contar con una mejoría empleando métodos tradicionales optó por un tratamiento holístico, fue entonces cuando por medio de la recomendación de su vecina conoce a Ciwa.

Comenta que este dolor surge a partir del fallecimiento de su madre (el cual tiene aproximadamente 4 años) desde que se presentó la molestia. Al principio llegó a pensar que se debía a una muela por lo cual acudió al dentista para su extracción, pero al no notar cambio alguno acudió para una segunda extracción, no solo no hubo mejora sino que este dolor que describe solo se agravó. Por medio del tratamiento realizado por Ciwa, asegura que si bien el dolor no ha desaparecido, este sí ha disminuido registrando un avance. Dentro de esta misma terapia fue que se le propuso el uso de ayahuasca para auxiliarle en su proceso de sanación, de inicio se opuso a la idea, si bien no contaba con información de la ceremonia, esta era una actividad que no le resultaba correcta por el estigma que se presenta en nuestra sociedad. Fue

su hijo quien la motivó para vivir esta experiencia esperando pueda encontrar alguna forma de sanación. Si bien era consciente de que este dolor podía o no desaparecer, tenía toda la disponibilidad a transformarse y experimentar una nueva vivencia por medio del uso de la ayahuasca, en busca de un alivio y una sanación.

Otro punto muy importante a considerar dentro de estos discursos por parte de la Señora Marta y la señora Pacheco (2024), es el temor o estigma que se relaciona con el uso de medicinas ancestrales ya sea el temazcal o la ayahuasca; retomando un abordaje propuesto en *La hybris del punto cero* de Castro Gómez (2005), es como podemos entender que se ha impuesto sobre nuestra cultura un discurso eurocentrista con la pretensión de establecerse como universal y objetivo, situándose en un “punto cero” desde el cual observa y juzga presentando sus verdades como naturales e inapelables.

Castro Gómez (2005) analiza esta perspectiva como una forma de violencia epistemológica que ignora y suprime otras formas de conocimiento, particularmente de los pueblos colonizados. Este tipo de violencia ha sido perpetuado a través de las instituciones, ya sean educativas, religiosas, culturales, etc. En este caso los ritos y las prácticas ancestrales de nuestra cultura prehispánica han sido víctimas de este discurso.

Para existir una transformación como se ha presentado en la señora Marta y la señora Pacheco (2024), es necesario cuestionar los fundamentos del conocimiento moderno y reconocer la diversidad de saberes existentes, desmantelando así las jerarquías epistémicas que han dominado históricamente. El realizar este tipo de prácticas de *sí* y tradiciones en *La comunidad del ser* ha permitido una modificación en su estilo de vida, una transformación en sus ideologías, en su verdad, trayendo consigo una transformación y una resignificación por medio de una reflexión e internalización de sus vivencias. En el siguiente apartado se busca hablar de esa transición entre el estado de *stultitia* a un estado de constatación en el que el sujeto es capaz de ver por sí mismo aquello a lo que estaba sujeto.

2.3 Más allá de los saberes: Ruptura ontológica

En la medicina moderna, la enfermedad es principalmente vista como una disfunción física del organismo que puede ser identificada, medida y tratada con métodos científicos. Esta visión limita la concepción de la enfermedad a términos biológicos y fisiológicos, ignorando las dimensiones espirituales y emocionales que podrían influir en el bienestar del sujeto. En contraste, la sanación en *La comunidad del ser* propone una ontología diferente que abarca no

solo el cuerpo físico, sino también el espíritu y las conexiones cósmicas del ser. Con este ejemplo, podemos pensar la ruptura ontológica como la forma en la que nosotros como investigadores, los consultantes y propiamente María Ciwa, sufrimos un proceso de resignificación sobre nuestras percepciones del ser; de la subjetividad, la enfermedad y la filosofía misma, respecto de los modelos ortodoxos que se nos han referido en la vida cotidiana. En el campo de la psicología social, las metodologías tradicionales han tendido a privilegiar un enfoque objetivista, donde el investigador se sitúa como un observador neutral y distante, buscando verdades universales que puedan ser verificadas empíricamente. Sin embargo, esta aproximación ha sido crecientemente criticada por su incapacidad para captar las complejidades de fenómenos sociales que trascienden la lógica occidental de conocimiento. La crítica poscolonial, encabezada por autores como Santiago Castro-Gómez, ha denunciado la "hybris del punto cero", es decir, la ilusión de una racionalidad deslocalizada que invisibiliza otras formas de saber y experiencia. Desde esta perspectiva, los procesos de sanación chamánica, que involucran elementos espirituales, corporales y colectivos, desafían los marcos epistémicos tradicionales, abriendo la puerta a nuevas formas de comprensión e interacción que implican una reconsideración profunda de la alteridad y la subjetividad en la investigación de campo.

Partiendo de esta premisa, en este capítulo se expondrá nuestra experiencia personal en donde exploramos los desafíos éticos y epistémicos que surgen en la investigación de procesos de sanación chamánica en *La comunidad del ser*, donde las barreras entre el yo y el otro, el investigador y el sujeto, se difuminan. A través de una experiencia personal en un ritual, se expondrá cómo las dinámicas de poder, el encuentro con la alteridad y la ruptura con preconcepciones eurocéntricas transformaron tanto la subjetividad de uno como investigador, como la comprensión del fenómeno investigado. Asimismo, la colectividad, que se sitúa en el corazón del ritual, será considerada como una dimensión clave de la sanación, en contraposición a las concepciones individualistas predominantes en Occidente.

A continuación, las experiencias de cada integrante:

Erick Noé Guerrero Olvera (2024)

Todo lo que soy
todo con lo que soñaba
No quiero nada para mí

Quédate hasta mi alma
La vida empieza hoy
En este anochecer de plata
Tengo la extraña sensación
De no pertenecer a nada
- Selene, canción de Rufus T firefly, 2021.

Mi experiencia comienza en el momento en que ingresé por primera vez a la casa Tonantzin (casa de curación de María Ciwa) el sábado 13 de abril del presente año, pues incluso desde el encuadre no pude dejar de pensar que estaba presenciando un espacio algo completamente distinto de lo que estaba acostumbrado a percibir. Pues más allá de la fachada de una típica casa descuidada y desaliñada, había un sentimiento de pertenencia en los consultantes. Es decir, al llegar y presentarme con otros miembros que ya se encontraban en la casa, pude notar que se trataba de personas que estaban más que dispuestas a dejar de lado los prejuicios sobre el espacio donde nos encontrábamos. Sin embargo, no puedo negar el hecho de que en algún punto me sentí incómodo con el lugar; las personas estaban en sus propios asuntos, era un día bastante caluroso, no había agua suficiente en la casa aunado a un proceso de espera indefinido, pues la chamana había ido a conseguir las medicinas (la ayahuasca en este caso). Sin embargo, al llegar y ser recibida la Chamana por la comunidad, comenzó por presentarse seguido de presentar a sus hijos (también miembros de la comunidad) y presentarnos a mis compañeros y a mí como investigadores hacia los demás miembros del círculo. Este acto, que en un inicio comenzaba por desarrollar la performatividad del ritual, sirvió como una herramienta de diálogo y reconocimiento para una mayor integración social del círculo.

Recuerdo muy bien que hubo actividades en conjunto, como el acomodamiento de las piedras, el encendido del fuego, el montaje del temazcal y la limpieza del área ceremonial que posibilitaron una pertenencia a dicho círculo; me hizo comprender que, desde un inicio, el ritual se inscribía en la comunidad y no tanto en la realización individual. En la tarde-noche, aproximadamente a las 7:30 pm se dio el ingreso al Temazcal; un preparativo adicional y previo a la ingesta de la medicina o el enteógeno. Se trataba de cuatro puertas o bien, cuatro tiempos del ritual que manifestaban la

introspección, la comunicación, la contención y la asimilación de un proceso de curación sobre los traumas latentes en cada sujeto del círculo.

Me recuerdo un tanto confundido sobre lo que debía manifestar en el círculo; pues a mi alrededor vislumbré el sufrimiento, escuchaba el dolor y la pena; la vergüenza y la cólera, frente a mi discurso que no evidenciaba más que mis limitaciones relacionales-afectivas –cosa que ni siquiera yo consideré ser acorde a una lógica del sufrimiento y el malestar–. Me sentí fuera de esa atmósfera, sin embargo, con todo y ese extrañamiento pude comprender de antemano que había situaciones de la vida más complicadas para los consultantes de lo que pude imaginar; realmente había una necesidad por tratar aquello que desborda la razón y los sentimientos. Al finalizar el Temazcal, en verdad se sentía una paz y tranquilidad por haberle dado nombre al malestar, una cualidad indispensable para poder dar el siguiente paso, la toma de ayahuasca.

Lo curioso y lo interesante sobre consumir enteógenos –cualesquiera– es que nunca se está lo suficientemente preparado para entender qué se está percibiendo y qué cosas parecen tener aspectos relacionales superpuestos. Es decir, con la toma de ayahuasca, se nos enfatizó viajar de forma personal para reconocer lo que la abuela tenía que contarnos; pues se trataba de aquello que debíamos entender; más no lo que queríamos saber. Tanto mis compañeros como yo consumimos una primera toma de la ayahuasca, que en aproximadamente 25 minutos ya estaba surtiendo efecto en mis compañeros, pero no en mí. Recuerdo haberlo comentado con Ciwa, quien me aconsejó dormir un poco y esperar a que la abuela me llamase, seguí su consejo y empecé por reposar mi cuerpo sobre mi tapete; me fue difícil conciliar el sueño inmediatamente puesto que escuchaba la somatización del viaje en múltiples ocasiones por parte de los consultantes, aunado a los cánticos ceremoniales y armonizadores de Ciwa.

Recuerdo que mi viaje comenzó casi una hora y media después de la ingesta; lo sentí y me desperté de forma abrupta por las sensaciones extracorporales. No tenía idea de qué estaba sucediendo, pero por más que el enteógeno doblegaba mi cuerpo, mi mente seguía firme y en apertura a esa extrañeza. Cuando tuve oportunidad de incorporarme y quedarme sentado, pude notar que muchas personas del círculo lo estaban pasando fatal; la tristeza, los sollozos y los gritos ahogados me dieron una idea del malestar profundo con el que estaban trabajando. Pero cuando regresé en mí, me di cuenta que yo no compartía esa intensidad en la experiencia, sino que, por cuestiones del azar o por

mi preparación singular, mi viaje de introspección fue bastante ameno y muy revelador; sentí una profunda conexión entre diversos planos de la percepción y de la existencia. Mi mensaje fue una oda por redescubrir mi subjetividad, de apartarme de la incertidumbre y vislumbrar mi experiencia en la efímera conexión con el gran Otro.

En la siguiente ceremonia, la cual fue de hongos alucinógenos o niños santos, no fue muy distante esa sensación de extrañeza sobre el malestar colectivo. Ni en mi viaje con ayahuasca ni en mi viaje con los hongos sentí la repentina necesidad de expresar un malestar; yo sabía que en el fondo ni los más significativos dilemas de mi ser distaban lo suficientemente de la percepción inmediata del sufrimiento psíquico. No digo que no lo exista, ni que como sujeto sea ajeno a tal malestar subyacente en lo más recóndito de mi ser, sino que tal vez tuve la claridad necesaria y suficiente para percibirme dentro del conjunto de relaciones, dentro del puente entre ontologías y por sobre todo, de reconocermé a través del otro.

Mi reflexión sobre lo acontecido en el campo y lo que se puso en juego al pertenecer y dar cuenta de los procesos subjetivos me atravesó más allá de mi posición como psicólogo; me hizo profundizar en mi perspectiva y me abrió la posibilidad de entender desde una mirada ontológica distinta (totalmente nueva para mí), que existe toda una interpretación del Ser y de la realidad que se escapa de la cognición cotidiana y que me demostró además, que no todo puede ser comprendido desde la hegemonía del raciocinio y la filosofía aristotélica clásica; pues hay múltiples formas de interpretar el mundo por descubrir más allá de lo que se nos enseña habitualmente; más allá de cualquier configuración psicológica que nos define como seres humanos y como individuos. En ese sentido, verdaderamente sufrí un proceso de afectación que modificó totalmente mi búsqueda de sentido y mis inquietudes más profundas y latentes. Pues ahí donde las palabras parecen limitar la experiencia, el recuerdo es mi única forma de posibilitar un aprendizaje trascendental: un viaje casi psicodélico de introspección desplegada sobre todo lo que yo creía ser hasta ese momento.

Y no niego que dicha transformación me produjo un temor al cambio: pero en el fondo de mi ser, despertó ese gran Otro del profundo letargo de la incertidumbre. Y es en ese momento que comprendí de una forma sin igual el planteamiento de muchos autores a los cuales me he aproximado. Retomando el planteamiento de la alteridad del rostro de Levinas; sí había llegado a un punto de mi praxis en la que entendí que el

reconocimiento se juega desde dentro y fuera del Yo: que lo que se manifiesta es el reconocerse a sí mismo y reconocer al otro no como un yo alterno sino como un yo igual, ahora entiendo la existencia de un gran Otro más allá de la inmediatez del sujeto, o bien, un otro que trasciende la corporeidad y la subjetividad. Mi propuesta singular está depositada en la creencia de aquello que nos interpela más allá de la cognición y el psiquismo: hay verdaderamente algo que nos conecta a todos los seres humanos y que reside en lo más profundo de nuestros seres.

Erick Liquitaya Montiel (2024)

Llegué a *La comunidad del ser* por invitación de un amigo en diciembre de 2022. En aquel momento me encontraba siendo abrumado por un malestar inconmensurable, pues fue en ese año que perdí a mi madre, la última miembro de mi familia nuclear que me quedaba con vida. Además, también atravesé una ruptura de pareja y, ante el cese de la pandemia, tuve que mudarme a la Ciudad de México para asistir a clases presenciales. Fue un año de muchos cambios en mi vida, y los tuve que afrontar yo solo, junto con todas las contrariedades implicadas.

El resultado fue depresión severa y una extraña somatización expresada en malestares estomacales crónicos. La academia se volvió mi refugio y mi única motivación era acumular saber de manera obsesiva.

En aquel momento llevaba tres años de terapia psicoanalítica. En cada sesión le remarcaba a mi analista la terrible mierda que era el mundo y la vida misma. La única alternativa para mí era aprender a navegar entre esa deposición. “Esa es mi definición de psicoanálisis: el arte de vivir entre la mierda”, mencioné en alguna ocasión.

Toda mi perspectiva pesimista de la vida parecía retroalimentarse con los supuestos psicoanalíticos y posmodernos que se instruyen en la carrera. Conceptos como la castración, la incompletud, la falta, la posverdad, daban explicación cabal a mi gigantesco vacío, mi sinsentido de la vida, el absurdo dolor que no se fundamenta en nada, pero que es más real que lo que pudiera expresar sobre mí mismo.

Cuando mi amigo me invitó a la que sería la primera ceremonia de ayahuasca de *La comunidad del ser*, recordé que mi hermano ya me había hablado de la abuela. Múltiples veces me sugirió acudir a ella y yo, escéptico, me negaba por ciertos

momentos; en otros, las circunstancias no me lo permitían, la falta de coordinación en los horarios con el chamán. O quizás eran simples resistencias. En fin.

Terminé aceptando, sin esperar algo a cambio. Se trataba de simple curiosidad ante la reciente popularidad del ritual con ayahuasca. Cuando hablé con Ciwa la primera vez, me pidió llegar con la abuela con una pregunta y una petición concreta sobre lo que deseaba sanar, debido a que de otro modo me extraviaría.

Como buen lacaniano en ese momento, aseveraba que la salud psíquica era una utopía, una propuesta atravesada por discursos de poder que sirven a los intereses de ciertas agendas. De modo que no le pedí a la abuela salud, sino orientación. En cuanto a mi pregunta, ésta consistía en el sentido de la vida: ¿existía acaso algo concreto a lo cual me pudiera sostener?

Hice la preparación correspondiente, como un modo más de afianzar mi disciplina obsesiva. Habiendo llegado el día, salimos por la carretera libre de Xochimilco, la cual me sorprendió por sus hermosos paisajes verdes, plegados de cerros, y su viento gélido y refrescante. Cuando llegamos a casa de Ciwa, ella misma nos recibió y me saludó por mi nombre en un cálido abrazo. Hicimos un círculo de bienvenida en el cual nos ofreció unas palabras personalizadas a cada uno de los integrantes y nos deseó buenos augurios para la noche. Después nos sahumó con hierbas medicinales y purificadoras. Mientras todo eso ocurría, yo no podía dejar de despegar la mirada del altar de Ciwa; en él convivían ídolos y deidades de distintas religiones: Jesucristo, Quetzalcóatl, Shiva, Buda, entre otros, se hacían presentes, lo cual en un principio me pareció ridículo.

Desde mi primera visita, descubrí que en *La comunidad del ser* todos nos tenemos que organizar para realizar los preparativos para la ceremonia. A veces Ciwa nos hacía encargos específicos y nos delegaba uno de sus siete bastones, lo cual era una suerte de señal de responsabilidad. Otras veces entre los mismos miembros nos poníamos de acuerdo para repartirnos las tareas, las cuales consistían mayormente en limpiar el círculo para despejarlo de las hojas secas, colocar la leña para encender el abuelo fuego e introducir ochenta piedras en su interior, vestir al temazcal con sábanas para que no se escape el calor y poner los cuatro altares en dirección a los puntos cardinales.

A lo largo de mis visitas a la comunidad, ingresé a incontables temazcales. Estos siempre fueron largos, más de dos horas; ponían a prueba mi ansiedad, mi prisa constante por pasar a la actividad siguiente. A medio proceso, después de la segunda

puerta, era cuando finalmente conseguía relajarme. Finalmente, a la salida, uno suele sentirse mucho más tranquilo, si es que existía algún temor previo por la realización de la toma de medicina; de modo que, desde mi punto de vista, el temazcal es un preámbulo para la experiencia con enteógenos.

Cuando hablé con la abuela la primera vez, ella me mostró un despliegue de imágenes majestuosas y coloridas; éstas eran inconcebibles y extremadamente complejas; parecían provenir de una inteligencia superior. Me pareció increíble que todo ello se proyectara al interior de mi cabeza. En algún punto, comencé a tener sensaciones exacerbadas, una inmensa alegría que provenía de contemplar un lugar compuesto de fractales. Esas figuras se traducían en un parque de diversiones donde los niños jugaban. Me dio la sensación de que yo ya había transitado en alguna ocasión por aquel lugar que me estaba mostrando.

También me condujo hacia la muerte: mis sensaciones, mi yo, se concentraba en una parte de mi estómago y el resto de mi cuerpo caía por su propio peso. Pude sentir el calor proveniente del abuelo fuego junto con sus antagónicas, las ventiscas frías de la noche. Nada de ello me incomodaba, pues yo me sentía completamente relajado.

Después Ciwa ofreció una segunda toma de ayahuasca y yo, por querer profundizar más en la experiencia, acepté. Durante la segunda toma comencé sentí que hablaba con una presencia: un punto luminoso que se movía y creaba figuras. De esos movimientos surgían mensajes que lograba captar y traducir en palabras. Así, hablé con ella sobre la muerte y mi postura de que ésta se oponía a la vida. Entonces me respondió que en realidad era la muerte lo que hacía posible al amor: uno sólo puede amar lo efímero, afirmó y continuó: “El amor termina con las diferencias; acaba con la ideología. En el amor todos nos encontramos”, dijo a su extraña manera. En ese instante sentí que toda la realidad se unificaba en una totalidad coherente y sin paradojas, y yo era esa misma totalidad. Fue maravilloso.

Al exterior, en el círculo de sanación, comenzaron a surgir algunas disputas. Ciwa se puso a gritar y a regañar a sus ayudantes; todo ello sentía que me afectaba directamente y empecé a sentirme exageradamente mal. Abrí los ojos y me di cuenta de que no sabía dónde estaba. No podía distinguir el círculo de sanación y el abuelo fuego, siempre presente, se había esfumado. Pedí ayuda y llegaron un par de asistentes a auxiliarme. Me sentía aterrado. ¿Dónde estoy?, pregunté. Veía a los otros como sombras. Todo

estaba sumamente oscuro y la escena que percibía estaba impregnada de fosfenos color violeta que eran casi palpables. Toda la realidad había cambiado y eso me aterraba. Comencé a sentir que mi consciencia se fundía en algo más grande. Supe que si no lo detenía iba a morir de verdad. Solicité ayuda una vez más y Ciwa me preguntó si quería llegar hasta allí. Contesté con un sí rotundo. “Dile a la abuela que hasta aquí quieres llegar”, replicó. Lo hice e inmediatamente vomité. Después le pedí a Ciwa que me diera su mano. Necesitaba contención, afianzarme de algo.

Estuvimos muchas horas tomados de la mano. Durante esos momentos no pude dejar de llorar. Poco a poco volví a visualizar el círculo de sanación y al abuelo fuego, aunque todas las formas lucían pixeladas. El mundo apareció ante mi vista como una ficción, como un juego de computadora; en algún punto sentí que podía manipular a placer esa misma realidad para hacerla a mi gusto, más lúdica, menos asfixiante, y lo conseguía.

Instantes después, sentí la presencia de mi difunto hermano y la abuela me informó que él se encontraba allí, conmigo. Yo lo busqué por todos lados y presentí que en cualquier momento saldría de entre los árboles que nos rodeaban, mas no lograba encontrarlo. Seguí expectante esperándolo, quería ver su rostro una vez más. Estaba convencido de que estaba cerca, muy cerca de mí. De pronto, caí en cuenta de que llevaba puesta la chamarra de mi hermano, inmediatamente después vi que también traía sus guantes y su gorro; entonces noté que incluso el sleeping bag sobre el que estaba recostado le había pertenecido. Claro, me dije, está conmigo, y yo estoy aquí gracias a él.

Conforme fue amaneciendo, una perspectiva nueva comenzó a surgir. Las tragedias de mi vida parecían alinearse, como si todas ellas hubieran sido necesarias para desembocar en aquella experiencia. Eso las hacía cobrar un sentido jamás reconocido con anterioridad. Casi hacia el final de la ceremonia, ocurrió un fenómeno excepcional. La línea que divide el adentro y el afuera, la interioridad y la exterioridad, se borró. Mientras surgían en mis pensamientos ideas e interrogantes, éstas eran inmediatamente replicadas por los diálogos y las acciones de las personas del círculo; ellas mismas eran parte de mí; por tanto, no podía existir nada ajeno. Sentí entonces una gran conexión con todo, una verdadera unidad. Y esa fue la manera de la abuela de decirme: “El mundo no es una mierda, Erick; el mundo es sagrado”.

Encontré arrastrándome por soslayo las coordenadas a una realidad en la que puedo sentir un desierto en el corazón y tener la claridad del agua en mis ideas al mismo tiempo, un lugar fuera del tiempo en el que el calor del pasado se convierte en frío del presente, un espacio que no tiene nombre porque las palabras se quedan cortas al intentar enmarcarlo, un lugar que para entrar nos pide enteros y para salir nos deja rotos. Un lugar sin tiempo donde el fuego baila y entiendes su danza, un lugar donde los susurros del viento se convierten en verdades, un lugar donde el miedo abraza a los huesos y la cadencia del pasado inspira a ver nuevos horizontes dejando atrás todo lo vivido. Qué más podrían hacer la palabra, la oración y la certeza sino quedarse mudas en una realidad en la que no habían estado nunca. ¿Qué más podría hacer yo sino dejarme abierto para ser examinado por el poder del cosmos?

Permítaseme hablar primero, resumidamente, del miedo profundo que he arrastrado toda mi vida. Ese miedo entró en mis huesos un día de mi infancia alrededor de mis 6 o 7 años cuando, por la tardanza de mis papás para llegar a casa, me encontré por primera vez cara a cara con el estado de incógnita más grande que hasta ese entonces nunca había sentido; la soledad. La soledad con su silencio sepulcral ante la carencia de la palabra de mi mamá, la presencia siempre distante de mi papá, solo. Yo y nada más. ¿Por qué me remito a esta experiencia de hace muchos años? porque el miedo que conocí ese día es el mismo que me ha recorrido las venas durante todos estos años y me hizo temer, a la muerte, en primer lugar, al abandono, en segundo. ¿Será la incertidumbre de ambos estados la sustancia que alimenta mi miedo? puede ser. En esos años el miedo no tomaba cuerpo aún y sólo figuraba como un miedo metafórico al saber que existía un campo de lo desconocido que me aterraba, pero realmente aún no conocía. Sería hasta los 13 años cuando mi papá se fuera de casa cuando sentí el poder real de un miedo que hasta entonces solo cargaba en mis pensamientos. Sería hasta mis 19 años cuando mi tío -quién tomaría el lugar de mi papá en su ausencia- fallecería dándome a ver que la muerte tiene un poder enorme sobre el cuerpo de quienes quedan con vida para sostener el recuerdo de quienes ya no están. Muerte y abandono, estados que solo vislumbré de niño, serían la cruz siempre latente que definiría el rumbo de mis años siguientes en los que en virtud de la experiencia y el reconocer de la finitud de la vida, me dejarían un ímpetu por experimentar todo lo que fuera un nuevo destino del que observé en la vida de quienes me dejarían marcado. Mi primera vez reconociendo la existencia de realidades distintas al devenir progresista de “esfuérzate para tener más”

o el “prepararse para entrar al mundo laboral y así tener más”, fue cuando me percaté que a mi tío no se lo llevó el covid, se lo llevaron sus ideales sobre cimentar una vida desde la acumulación de riqueza material y el descuido a su salud y así mismo que justificaba siempre desde una lógica material que parecía normal y universal para él, fue cuando me percaté que mi papá se fue de mi vida después de años de no encontrar la libertad que su ser le pedía a gritos encontrar, libertad que quedaba enjaulada por el discurso heteronormativo de lo que un hombre “deber ser”. Cuando pude darme cuenta de ello entendí que la realidad que hasta entonces ví y asumía como total, no era universal, pues si de ella empezaba a dudar debía ser porque había algo más, entonces sentí una necesidad de entrar a esa búsqueda de algo más. En mis años después de estos sucesos encontré un soporte enorme en la creación artística: música, pintura, dibujos, escritura, no sabía cómo, pero en mi piel y mis adentros sospechaba ya que había una realidad lejos de la palabra y lejos del orden lineal de las cosas que saca al espíritu de la alienación del cuerpo y lo deja materializar sus necesidades más primordiales: el amar, el ser amado, sentir, ser sentido. Cosas que hasta entonces solo eran ideas en el aire que no podía entender fueron la sospecha de una vida distinta. El 2022 me dejaría una nueva experiencia indescifrable, la muerte del hermano de mi mamá. No hay más que agregar, solo recalcar que ver el cuerpo sin vida de alguien que vivía conmigo me dejó en un estado de sequedad enorme y con un sentimiento abismal que hacía preguntarme a diario a dónde irá todo lo que construya, a dónde quedarán todas las cosas que en el camino hice. Constituirme ante la pérdida se mostraba como algo atroz para entonces. En mi camino académico encontré respuestas a mis inquietudes, la teoría se convirtió en un abrazo cuando comprobé que han habido personas que han visto esas otras realidades distintas al día a día y fuese como fuese yo quería entrar a descifrar todo lo que en vida quisieron llegar a exponer, todo lo aprendido nunca fue para tener más de lo cual ser, más de lo cual hablar, yo buscaba una transformación, buscaba entender de dónde vino ese miedo que nació ese día de mi infancia cuando mis papás tardaron horas en llegar a casa, buscaba entender de dónde nacían las ideas que afianzaban un mundo que impedía cuestionamientos a su orden de vida. Y cuando creí abrazar la incertidumbre por primera vez, cuando creí haber montado a la deriva y haber encontrado una paz con la vida, llega 2023, conozco a Diana, se va y me deja con un shock enorme, un nuevo miedo avivado; quien pensé me abrazaría fue quien me negó primero el abrazo.

Un estado de desmoronamiento enorme, los duelos de mi juventud recobraron fuerza, la música de todos mis años dejó de tener sentido, la teoría sólo confirmaba más que la certeza más grande sería la pérdida, la muerte real, la muerte simbólica. Con esto en el pecho me encontré ante la crisis más perturbable para mí en todos mis años de vida hasta ahora. Un esbozo de otro mundo se hizo presente de nuevo como si el orden del cosmos buscara darme un abrazo. Se presentó Erick con la invitación a un tema de tesis que al escucharlo mi corazón no dudó en aceptarlo. Fue un miércoles y para el sábado tendríamos que ir a campo. Con todo lo anterior encima, muerte y abandono, llegué a *La comunidad del ser* y conocí a Ciwa. Desde que llegué lo único que tenía en mente era la frase “ayúdame a sostener mi corazón”, no sé a quién se lo pedía, si a dios, si a mí mismo, si a Ciwa, solo lo dije durante todo ese tiempo. El tiempo se hacía largo, mi espíritu se sentía encerrado y quería escapar de un cuerpo cansado que se sentía desechado.

Entonces entró Ciwa. El primer encuentro con ella fue como si ella supiera cómo estaba yo por dentro, sus ojos parecían ver un dolor que no se expresaba en palabras, tuve miedo y entonces pronunció las mismas palabras que dice mi mamá cuando los papás de los niños de quienes es maestra le expresan su miedo por dejar solos a sus niños en un mundo desconocido para ellos: “no tengan miedo que los cuidaré como cuido a mis hijos”. Me derrumbé por dentro y por fuera solo me contuve a través de unas lágrimas sueltas con cautela. La sequedad que tenía en mi espíritu fue yéndose con las lágrimas que poco a poco soltaba. Un temazcal en el cual expresar qué había dentro del propósito de estar presentes ahí fue el paso antes de comenzar una experiencia que aún la siento como indescriptible. Para la noche, saliendo del temazcal, llegó la hora de cambiarse. Era hora de tomar la Ayahuasca. Tomé del vaso, el cansancio me hizo quedar dormido y al abrir los ojos, ese otro mundo de donde la inspiración toma sus nutrientes se hizo visible ante mí. Fuego, susurros y un monstruoso desconcierto, eso fue lo primero que capté con los ojos abiertos, un mundo de mil formas, mil pasillos y luces, eso había cuando los cerraba. Donde sea que estaba ya no era ningún lado que pude haber conocido antes, sin embargo, sí había algo, sí estaba presente algo, eso mismo que he cargado toda mi vida desde ese día que encaré la soledad por primera vez cuando niño: el miedo a perderlo todo, el miedo a ser abandonado. La abuela me estaba exprimiendo la angustia más grande de mi vida y mi cuerpo no podía hacer más que tener frío. Un frío tremendo, un frío de los huesos y del alma. Vi entonces recuerdos, vi momentos,

me volví a ver con ella siendo feliz como antes y en medio de la experiencia, una parte muy consciente de mi sabía y se repetía una y otra vez que debía dejar ir todo ello, otra parte me pedía a gritos que no dejara que se fuera y en medio solo estaba yo pidiéndole ayuda a Ciwa para digerir toda esa situación horrible.

Después, un pasillo, un pasillo sin fin con puertas iguales a las de mi casa. De madera y con un vitral de girasoles y un colibrí en la parte de arriba. Una puerta se abría, solo había oscuridad. Oscuridad profunda. Todo esto pasaba en ese mundo con los ojos cerrados, en el mundo con los ojos abiertos veía ojos en el fuego, escuchaba sollozos, una figura oscura parada detrás del fuego, rostros en las piedras que daban fuerza al fuego. Y en el cuerpo solo sentía más y más frío. Cerré los ojos, quería comprender qué había detrás de la puerta que se abría, pero el miedo era increíblemente enorme. Llegó una vez más Ciwa a ayudarme, parafraseando, sus palabras fueron: “tienes el poder de cerrar la puerta y abrirla cuando te sientas listo para entrar en ella”. Entonces lo entendí, lo descifré, pude sentir el poder en mi espíritu de manejar la situación conforme a la voluntad y la fuerza de mi corazón a través de un ejercicio de auto percepción sobre mis propias capacidades. Cuando entendí eso no hubo más que me exprimiera la abuela, solo vino un abrazo, un abrazo al corazón que me dio una paz inmensa, sentí que todo cobraba sentido y podía dejar ir. Entendí las palabras de Ciwa antes de la ceremonia: “todo el dolor ha sido necesario para estar hoy aquí parados”. Lo entendí y entiendo que esa fuerza monstruosa que te arrasa el corazón desde que la Ayahuasca fluye por el cuerpo es necesaria en cuanto puedes vislumbrar que viendo la magnitud de la finitud de la vida es como puedes entender y aceptar que las cosas tienen un fin y no está mal que así sea. Me curé ese día al amanecer. ¿De qué me curé? Al pasar los días y pensar con claridad lo sucedido ese día en ceremonia me figuré entendiendo algo que me pareció increíble. Mi ser -atravesado por una vida de lógica occidental, con ataduras a un pensamiento romántico idealizado que a su vez está atravesado por una cultura carente de educación emocional, junto a una tendencia individualista que esfuma el cuidado de los vínculos con los otros en comunidad y la representación aterradora de la muerte propiamente cercana a la concepción occidentalizada de la nada- había sufrido una conmoción tan fuerte al ingerir Ayahuasca porque en el estado extático vi una realidad que irrumpía con mi concepción de la vida. En el trance en el que pude sentir la finitud de todo y el sentirme igual a la piedra, a la flor y al dolor de los demás, apareció una ruptura de todo lo que conocía que agitó todo conocimiento de mí mismo y me puso

en una igualdad clara con todo lo existente. ¿De qué podría decir que me curé? sí podría decir algo sin que se me permitiera decir más, respondería que me curé al ver mis propias ataduras a una concepción de vida que hasta entonces no podía vislumbrar.

Pero si se me permitiera ahondar en mi respuesta diría lo siguiente: la conmoción proveniente de la experiencia extática fue un golpe directo a mi concepción de vida, en el trance no solo sentí sino me encontré arrojando al fuego todo lo que me ataba, al amanecer sentí una transformación, sí, un renacer, también, regresé a casa sin haber regresado como partí a *La comunidad del ser*, definitivamente. Pero la realidad predominante del siglo para la juventud de México golpea y también golpea fuertemente. Tan es así que al paso de unos meses mi corazón sintió derrumbarse una vez más y el miedo de la muerte y el abandono regresaron. ¿Qué pasó? Pienso firmemente que, para hacer frente a una cotidianidad llena hasta el tope de lógicas productivistas, representaciones de amor líquido y esa individualidad carente del sentido de comunidad, es necesario un trabajo de seguimiento después de la experiencia con el uso de la Ayahuasca. Necesario y pertinente porque pareciera que hay mucha vulnerabilidad en soledad navegando por el inmenso mar contemporáneo al grado de que sus olas pueden hundir y tragarse nuestro barco. Sin embargo, sostengo que después de haber vivido una experiencia como el dialogar con la abuela, sería un horrendo acto no guardar para la vida lo aprendido en ese diálogo, entrar al otro mundo y regresar a este ignorando lo vivido sería, para mí, un crimen contra el propio espíritu. Conformar un diálogo entre ambos planos, creo que por ahí habría mucho que pensar. Para finalizar, tuve un sueño el otro día, algo que me hizo entender que aún me espera algo en ese otro lado, soñé a mi tío después de meses sin soñarlo. Me regañaba con coraje por las cosas que han pasado, sentí que me regañaba por la tristeza que no he podido soltar. Pero me sorprendió lo que me dijo en el sueño y con esto termino. Él me dijo: “cruza ya la puerta cabrón”

Andrea Ramírez Fuentes (2024)

En la psicología social, buscamos romper con los enfoques tradicionales y academizados que han predominado en diversas ciencias e instituciones, reconociendo que muchos fenómenos sociales no pueden ser completamente comprendidos sin una profundización que vaya más allá de las metodologías objetivistas. Como investigadores, nuestro deber es cuestionar y superar estos límites y preconcepciones,

aportando nuevas perspectivas a nuestro campo de estudio, al tiempo que reconocemos la alteridad del otro como parte integral de nuestra práctica investigativa.

Para nuestro trabajo de campo, nos enfrentamos a diversas problemáticas: ¿Cómo abordar el campo de manera que no reproduzca las relaciones de poder subyacentes a la colonialidad del conocimiento? ¿Cómo mantener una posición ética que no sea una mera pretensión de neutralidad, sino una apertura real a la diferencia radical del otro?

Nuestra investigación sobre la sanación mediante procesos chamánicos en *La Comunidad del ser* expuso la dificultad de mantener una neutralidad en un contexto donde nuestras propias subjetividades fueron cuestionadas desde el primer momento, esto puesto a que el acercamiento inicial con *La Comunidad del ser* no fue armonioso ni cálido, el lugar se encontraba en ruinas, los integrantes del grupo se encontraban segregados, Ciwa, la líder de la experiencia quien llegó tarde, al momento de presentarse lo realizó de una manera combativa culpando a los participantes por su demora.

Su discurso de forma inicial me resultó contradictorio para lo que se hubiera esperado en un ambiente de sanación, pedía que no se le hiciera menos por las condiciones del lugar (el cual se encontraba deteriorado), que no se le hiciera menos por su apariencia, ella era una persona que contaba con estudios, propiedades, etc., pero había dejado todo esto atrás por mantener una tradición y una cultura que con el paso del tiempo se ha ido extinguiendo por las prácticas modernas y un pensamiento colonizador y eurocentrista. Esta experiencia resuena con las ideas de Santiago Castro-Gómez en *La hybris del punto cero* (2005), donde critica la pretensión de una racionalidad universal que invisibiliza otras formas de conocimiento.

Desde mi perspectiva esto no tenía sentido, si bien (yo creía que) debemos mantener una neutralidad al realizar nuestra investigación de campo, de la teoría a la práctica es complicado separar nuestras experiencias vivenciales, al encontrarnos no solo como observadores sino como partícipes de la misma experiencia y haber pagado por lo que en ese momento percibía como un servicio, uno esperaba ser bienvenido, un recibimiento pero debido a las acciones de Ciwa se antepuso una barrera para la integración del grupo, por causa de este confrontamiento no se percibía una atmósfera de apertura ni de comunidad, al ser este un lugar de sanación al haber crecido en una sociedad influenciada mayoritariamente por un pensamiento occidental y eurocentrista con nuestras preconcepciones fácilmente pudimos haber perdido de vista el mensaje que su lenguaje transmitía, el cual posteriormente demostró tener un significado...

Al presentarse ella, lo que en un principio percibí como hostil, toma relevancia cuando uno comprende la vitalidad de establecerse como autoridad o guía en una experiencia como la toma de ayahuasca, si bien el hecho de nosotros tener que realizar los preparativos necesarios para la ceremonia no me parecía correcto ni relevante en un inicio, ya fueran tareas de limpieza, preparar fogata, temazcal, etc., esto progresivamente nos integraba como un grupo, fomentaba un dinamismo, ya no éramos meramente observadores sino realizábamos una integración vivencial por lo cual al dar comienzo con las presentaciones de los integrantes del grupo, el resto que se mostró en un principio escépticos o renuente a compartir sus aflicciones o motivos por el cual estaban en una búsqueda de un proceso de sanación con nosotros, al volvernos partícipes y compartir nuestras aflicciones y motivos por los cuales también realizar dicho proceso de sanación se experimentó una aceptación y creación de comunidad, se experimentó un acercamiento entre el yo y el otro, siendo el yo éticamente responsable de respetar al otro. Este acto no solo nos involucró en una dinámica vivencial, sino que también empezó a disolver la dicotomía entre el yo y el otro, creando un espacio donde nuestras identidades fueron negociadas constantemente.

Una vez experimentada esta aceptación la comunidad puede seguir con un proceso de reafirmación, al ya haber una responsabilidad por parte del yo, se fomenta un ambiente de apertura con el cual el grupo se acercó a nosotros como investigadores y partícipes de este ritual para realizar entrevistas, ya no existía una separación entre investigador y sujeto, sino existía una reciprocidad entre participantes, no solo esto sino también el hecho de compartir ofrendas como comida, bebida, etc. en comunidad fortaleció una noción de pertenencia al grupo.

Ya realizadas las entrevistas e integrados con esta preparación para fortalecer estos lazos que se habían formado, pudimos dar inicio al ritual de sanación. Cuando tomé la ayahuasca en un principio no podía dar sentido a lo que estaba observando, formas, sonidos, olores, nada tenía sentido pero conforme fue progresando, estas visiones comenzaron a formar una historia, traían consigo angustias de mi pasado, traumas que creía superados u olvidados, un profundo sentimiento de soledad en el que no sabía si me encontraba viva o muerta y solo podía observar a los seres amados que estaba dejando atrás, por momentos observaba a mi alrededor y veía que el resto de la comunidad se encontraba en su propio viaje, observaba qué hacían, dónde estaban, qué era lo que me expresaban y de manera espontánea estos procesos se entrelazaban y nos

reafirmábamos mutuamente que no estábamos solos, que todo este dolor era temporal pero mientras avanzaba la noche y me adentraba más en el viaje perdía la noción de cuál era la realidad, quería que todo esto parara, no quería sentir este dolor, en mi desesperación Ciwa y Esmeralda se acercaron a mí, me recordaban que no estaba sola, que todo esto que cargaba tenía que dejarlo ir, toda esta carga de rencor, miedo, dolor, enojo, toda esta carga emocional se encontraba corroyendo mi alma, tenía que dejarlo ir, mediante canciones, rezos, compañía te daban fuerza, una seguridad de que podía afrontar toda esta carga que sin darme cuenta había reprimido, llegó un punto en el cual sentí tanto frío que lentamente me fui acercando a la fogata, este era un fuego voraz que consumía todo, un fuego abismal que me llamaba, comencé a tomar tierra y echármela encima a modo de sepultura, creí que mi vida había terminado hace tiempo, que los últimos años que viví no eran más que “lo que pudo haber sido” pero cerca del amanecer llegué a sentir la presencia de mis seres amados, mi familia, algo superior a nuestro entendimiento, sea Dios o algo que desconozcamos, además de una compañía por los integrantes de la comunidad.

Acepté todo aquello que había reprimido y lo dejé ir, solté todo aquello que lastimaba mi alma, mi mente, mi corazón, conforme regresé en mí (a modo de resurrección) sacudí la tierra que tenía encima, regresé con una aceptación, una nueva perspectiva de mi vida, una apreciación a mi cotidianidad acompañada por una transformación en mi subjetividad y de cómo percibía mi verdad. Mientras asimilaba lo que había ocurrido, pude presenciar cómo las personas que restaban en salir de su viaje expresaban diferentes emociones, como alegría y tranquilidad, pero aquellos que aún seguían experimentando angustia o algún tipo de agonía eran socorridos por el Ciwa y el resto de la comunidad, se les recordaba que no estaban solos, eran acompañados en este proceso, cada quien lo había experimentado a su modo pero comprendían por lo que estaban pasando, tenían que soltar todo aquello les afligía y una vez logrado, esta expresión de dolor y angustia en el rostro era sustituida por una serenidad y paz.

Puedo afirmar que este ritual rompió con las preconcepciones que tenía, no fue solo ir a un temazcal, no fue solo consumir un psicotrópico, es algo que va más allá de concientizar el subconsciente, a diferencia de lo que hemos estudiado en un modelo más eurocentrista de que la sanación al yo es de manera individual, claramente en este ritual se presenciaba algo distinto, si bien cada quien se encontraba en su camino de sanación en el cual no se tenía un estado consciente, este se entrelazaba con el del resto del grupo formando una conciencia colectiva o una red de apoyo. Si bien cada quien era

responsable de sanar su yo, el mismo era responsable del otro, nos habíamos aceptado como grupo y esto se traducía en una complicidad.

Aparte de esta sanación grupal, algo que cobró mucha relevancia en la experiencia fue el rostro, para referirme a él partiré desde la misma premisa que nos explica Olivia Navarro (2008):

Emmanuel Lévinas define el «rostro» negativamente, porque definirlo implica borrar su estatus de «rostro». Así, la primera aproximación que hace siempre de él es negativa, valga como ejemplo la siguiente afirmación: El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto ni tocado... Un «rostro» no es el conjunto de una frente, dos ojos, una nariz, una boca y un mentón, en la medida en que su significación desborda su imagen. Pero tampoco hay que pensar que la corporalidad del otro es información de su mundo interior o exterior. (E. Lévinas 1999, como se citó en O. Navarro 2008, p.180)

Considerando esto, los rostros durante el ritual conformaron una parte muy importante, al ser estos una forma de lenguaje, con la expresión del rostro conlleva una interpretación por parte de quien lo observa, existe una aceptación de mensaje o diálogo lo cual nos invitaba y permitía relacionarnos entre integrantes en este proceso de sanación colectivo, si bien se daba una significación a lo transmitido, esto era respetando la corporalidad y alteridad del otro sin someterlo a un dominio del yo. Al ser el rostro el que inicia el discurso, este suscita una responsabilidad por parte del yo, no se debe de reducir su corporalidad ni su alteridad, como se refiere el principio ético de “No matarás”, somos moral y éticamente responsables de garantizar el potencial expresivo del otro. Dicho esto, durante el ritual, al estar influenciados por la ayahuasca y no contar con un estado de conciencia le permitió al rostro contar con una desnudez al momento de expresarse. El dolor, la soledad, angustia, las afecciones experimentadas por los partícipes pudieron ser manifestadas e interpretadas en comunidad sin que se realizara una deshumanización ante el dolor del otro, al contar con una red de apoyo siendo el yo responsable del otro, se pudo dar una significación a las aflicciones dando así lugar a un proceso semiótico, pudimos ser guiados en este proceso por parte de Ciwa, lo cual una vez finalizado el viaje nos permitió reflexionar en lo vivido.

Antes de esta vivencia no hubiera considerado que un proceso de sanación pudiera realizarse en colectivo, consideraba que este mismo era un proceso individual y ciertamente no hubiera expuesto mi sentir ante desconocidos desudando mi alma y exteriorizando mi vulnerabilidad. Para poder comprender el significado de estos rituales tuvimos un formar parte de la comunidad, si bien hay muchas formas de expresar el lenguaje, tenemos que ser conscientes de nuestra posición, de nuestra neutralidad, mantener un estado de aceptación protegiendo al otro de una imposición o reducción por parte del yo, somos moralmente y éticamente responsables de respetar la alteridad y corporalidad del otro, a diferencia de lo que se normaliza en nuestra sociedad que es deshumanizar y ser indiferente ante el dolor y sufrimiento de otros, es posible generar una conciencia y ambiente de aceptación lo cual nos permita avanzar y superarnos en comunidad, no por ser diferentes las costumbres, tradiciones, ideologías etc. Diferentes a lo que conocemos como nuestra normalidad, significa que tengamos la capacidad de reducir y despreciar aquello que distan de lo ya conocido.

Conforme fue pasando el tiempo desde el ritual, experimenté diferentes cambios, en un principio me encontré en un estado de shock por todo lo que había visto durante el ritual, necesitaba tiempo para poder asimilarlo ya que trajo un cambio muy abrupto a mi subjetividad, si bien estaba viviendo en un estado de paz, esto también trajo consigo otros miedos, cuando lo consultaba con Ciwa a modo de seguimiento ella me comentaba que se había liberado mucha energía, que rezara y empleara una vela para purificar toda esta carga. Todo esto, desde la preparación del ritual, el temazcal, la toma de ayahuasca y lo presenciado, me hizo entrar más en contacto con mi espiritualidad, si bien esta no desde algo trascendental o divino, sino desde un conjunto de prácticas que transformaron mi perspectiva de la verdad, por medio de nuevos conocimientos, me hizo cuestionar hasta qué punto era real lo que había presenciado, que es lo que existe más allá de nuestro entendimiento, creo yo que debido a la elaboración de nuestra tesis, esta vivencia siguió siendo relevante durante un periodo prolongado de tiempo, de mismo modo podía observar que lo que Ciwa decía tenía un impacto sobre mis compañeros de tesis y sobre de mí, ya pasados los meses considero que si bien fue una experiencia importante la cual me auxilió a desenmarañar un cumulo reprimido de emociones y resentimientos, esta aparente sanación que obtuve no fue algo mágico ni espontáneo, este tipo de ritual o medicinas ancestrales, este acercamiento más holístico debe de ser acompañado por una terapia, un seguimiento, algo que nos permita mediar con estas vivencias manteniendo un cuidado por el uno mismo, esto de forma que las

transformaciones experimentadas sean progresivas, sean constantes, no un cambio abrupto que pasado el tiempo volvemos a nuestros viejos hábitos y patrones de comportamiento sino realmente lograr si bien no una trascendencia o una iluminación espiritual, sí una catarsis y un crecimiento, un cambio que modifique nuestra subjetividad estando receptivo a nuevos conocimientos que enriquezcan nuestra alma, nuestra perspectiva, nuestros conocimientos en esta continua búsqueda de nuestra verdad.

Ante estos relatos podemos dar cuenta que las experiencias vividas en *La comunidad del Ser* y lo que conllevó la participación en las ceremonias, nos condujo a una profunda ruptura que desafía las concepciones tradicionales del conocimiento y el cuidado de sí. A través de nuestra inmersión en las ceremonias realizadas por Ciwa, hemos observado cómo las prácticas de sanación que parecen lejanas de los enfoques académicos convencionales, proponen una visión holística que interrelaciona al yo con el otro de una manera radicalmente diferente.

El concepto de *epimeleia heautou*, o cuidado de sí, tal como lo estudió Foucault (1982), se expande en este contexto para abarcar no solo la introspección individual sino también una dimensión colectiva y ética. La experiencia en *La Comunidad del Ser* demuestra que el cuidado de uno mismo no puede ser comprendido aisladamente, sino que está intrínsecamente ligado a la responsabilidad y el apoyo mutuo dentro de una red comunitaria. Las ceremonias, la toma de medicinas ancestrales y la participación en el temazcal revelan cómo la sanación personal se entrelaza con el proceso colectivo, creando un espacio en el que el yo y el otro coexisten y se transforman en reciprocidad. Esta ruptura ontológica cuestiona las nociones eurocéntricas y objetivistas del conocimiento, revelando la importancia de reconocer y respetar otras formas de sabiduría y experiencia; la integración y participación en estas ceremonias nos ha llevado a una comprensión más profunda de la alteridad y la interconexión humana, mostrando que la sanación y el cuidado de sí son procesos que requieren una apertura al otro y una disposición a compartir y aprender en comunidad.

En última instancia, esta experiencia nos invita a reconsiderar nuestras propias prácticas investigativas y teóricas, abogando por una aproximación que valore la alteridad y la reciprocidad en la búsqueda de la verdad.

3. Ida y vuelta de lo metafísico a lo contingente: propuesta de diálogo entre dos mundos

En este debate contemporáneo sobre la sanación que abordamos, la tensión entre las cosmovisiones chamánicas y el pensamiento racionalista revelan un profundo diálogo entre lo metafísico —aquello que está fuera del mundo de las representaciones y el lenguaje no alcanza a abarcar— y lo contingente —entendido como lo que constituye a los esquemas de representaciones materiales y observables del mundo—. Este encuentro ofrece una oportunidad singular para reflexionar sobre la relación entre la dicotomía modernidad-tradición tan abordada desde la antropología, cuestionando cómo cada una contribuye a una comprensión determinada del sujeto. En ese sentido, lo metafísico y lo contingente deben ser pensados en sincronía pese a las limitaciones del lenguaje para lograrlo.

De lunes a viernes fuimos estudiantes de licenciatura. Leímos a Foucault, Levinas, Derrida, De Certeau, Foucault otra vez, Butler y Preciado, Ranciere, Parrini, Baz, Borges y finalmente Foucault; se nos hizo énfasis sobre la contingencia de los procesos del mundo, la inconsistencia del signo lingüístico, la particularidad de las culturas y de las épocas, la relatividad de las verdades. Los fines de semana, sin embargo, en el distanciamiento oportuno de nuestra cotidianidad, parecía que entrábamos en otro mundo, uno que hablaba de arquetipos, del amor y de Dios como verdades últimas y definitivas. Entre semana fuimos relativistas; los fines, en cambio, trascendentales. El presente proyecto se funda en esa aporía ¿Cómo hablar de un mundo desde el otro? Y ¿desde cuál se debería de hablar para describir al otro y por qué tendría que ser esa la dirección? ¿Por qué no invertir esta operación? ¿Cuál es la propuesta de diálogo entre dos mundos tan opuestos? Una respuesta que busque horizontalidad tendría que plantear la idea de un puente (asimismo horizontal) entre ambas ontologías; no otorgarle prioridad a una en detrimento de otra, sino darle cabida a un marco de referencia en que ambas instancias confluyan. Así, enunciar aquella postura que se opone a crear un diálogo entre perspectivas se vuelve una necesidad propia del trabajo. Segato (2016) argumenta que la antropología desde su posicionamiento racional y relativista se encuentra imposibilitada de abordar la riqueza y la complejidad de la experiencia sagrada, más propia de la fe y las emociones. En consecuencia, todo intento de transliteración del discurso del campo resultaría, por efecto de su antagonismo, una traducción fallida en su pretensión de hacer lógico y comprensible algo que, por su naturaleza, no puede serlo. Como si esto fuese equiparable a la idea de tratar de definir la concepción de un círculo cuadrado.

En este dilema introducido por la razón occidental al enfrentarse con los ámbitos variados que forman los marcos de referencia de lo vivido, la experiencia, siempre sometida a examen, siempre verificada, pierde su vitalidad, es impedida de fluir. Esto es particularmente cierto en el caso de la experiencia de lo sagrado, es decir, la experiencia sensorial y afectiva asociada a las imágenes mítica [...] En nuestro mundo domina la intelección, que no trabaja de la misma manera para la experiencia, construyéndola, sino sustituyéndola por un símil ideacional, siempre más esquemático y más pobre que ella (*ibid*, p.48).

Para hacer una contraparte a esa postura de antropologías clásicas, propone apuntar a remarcar las diferencias en vez de disolverlas; a esbozar planteamientos sobre la pluralidad de manifestaciones en el mundo desde la imposibilidad del mutuo entendimiento. Resolver la diferencia —argumenta— sería “caer en el nihilismo destructivo, que transforma inexorablemente lo exótico en familiar” (*ibid*, p. 58). Para Segato, las herramientas de la antropología por decreto cuasidivino se reducen a dos: el martillo de la razón y el taladro de la relativización. Por lo que, su postura deja vislumbrar un portal entreabierto que le da cabida a la diferencia, la alteridad radical que ella misma defiende:

Esto me llevó a pensar que, aunque es cierto que al buscar la inteligibilidad de un conjunto de creencias es posible acceder a aspectos que le son concomitantes y, a pesar de que estos aspectos pueden proporcionar informaciones relevantes sobre una determinada sociedad, es necesario tener presente que no es así cómo se accede a la cualidad básica de la creencia o, al menos, a la cualidad considerada fundamental por aquellos que creen. (p.29)

Como alteridad radical de Segato adviene Viveiros de Castro, quien se adelanta al relativismo y propone el perspectivismo [ontológico]. En su obra *Metafísicas Caníbales* plantea su postura desde la infinita interrogante por la existencia al declarar que “Hay mucho más mundo en el cielo y en la tierra de lo que sueña nuestra antropología” (p.44). Para él, intentar leer a la alteridad desde las convenciones teóricas propias es un reduccionismo políticamente mezquino; además de que cae en lo que denomina “monismo ontológico” cuyo peligro recae

en la formación de “dualismos epistemológicos” (*ibíd*, p. 44).⁴ Desde esta corriente se propone destronar la dicotomía naturaleza-cultura, pregonada históricamente por la antropología (ciencia de occidente por excelencia) y se plantea la formulación espíritu-naturaleza, entendida como una sola alma manifestada en múltiples formas de expresión natural (multinaturalismo). De modo que la pregunta por el *ser* trasciende su especificidad humana y alcanza a contemplar a otros agentes animados e inanimados: animales y cosas. Las implicaciones de esta corriente invitan a pensar las diferencias más allá del ámbito de la cultura, entendida como una construcción humana por fuera del ámbito del decreto apriorístico de lo natural, y plantea la posibilidad de pensarla como una expresión más del espíritu en su infinita capacidad de manifestarse desde distintas naturalezas. Su marco epistemológico —propuesto a través del estudio de chamanes— resulta contrario a la objetivación del fenómeno que busca abstraer las cualidades intrínsecas para conocerlo, pues en cambio enuncia que “conocer es personificar, tomar el punto de vista de quien es preciso conocer” (*ibid*, p.41); de modo que el sujeto de conocimiento no se suprime en la pretensión de observar y comprender al objeto en su forma más pura, sino que propone un “máximo de intencionalidad a través de un proceso de abducción de la agentividad” (*ibid*, p.42). En otras palabras, el agente de conocimiento debe adoptar un rol activo para buscar trasladarse hacia la perspectiva del fenómeno.⁵

En síntesis, la postura propuesta por Rita Segato (que es una digna representante de todo un movimiento de autores que miran la antropología bajo la lupa de la relativización) apuesta a remarcar la diferencia de la alteridad, desde su edificación de una ontología que lo conceptualiza como inalcanzable e “infinitamente otro” y, por ende, la praxis sólo podría ejecutarse desde la aceptación de que la distancia cultural es irreductible y rechaza todo intento de “familiarización”; lo que deriva en un marco epistemológico que consiste en el estudio de la tensión de la relación dinámica producida en el encuentro entre sujeto investigador y sujeto de estudio. Viveiros de Castro propone en cambio una ontología en que se entiende al otro como parte integral de un mismo espíritu, pero manifestado bajo la máscara de otra naturaleza. El *otro* —desde esta corriente— no se reduce a un agente humano, sino que se le suman animales y objetos inanimados. Desde esta posición la diferencia se concibe como un simple ángulo proveniente de otra perspectiva, de modo que para el jaguar la sangre es cerveza. La epistemología derivada consiste en conocer al otro a partir del desplazamiento del investigador

⁴ O razón o sentimiento, pero nunca los dos juntos, parece decir Segato; ante lo cual —paradójicamente— se absolutiza el mandato antropológico relativista.

⁵ El nahualismo, la transformación de un ser humano en animal, resultaría una clara y, para algunos, drástica ejemplificación de la abducción de la agentividad. Proponemos también el trabajo del analista en su proceso de ubicar las coordenadas subjetivas de su analizante.

hacia su perspectiva, propuesta que luce equiparable al planteamiento de *epimeleia heauteu* teorizado por Foucault, en tanto que este mismo requiere de un movimiento por parte del sujeto para acceder a la verdad. Sería, entonces, desde el planteamiento de Viveiros de Castro, que estaríamos ubicándonos en el sostén de una corriente antropológica que abiertamente da cabida al retorno de la metafísica a los planteamientos de la disciplina, en la cual —al mismo tiempo— se insinúa una suerte de proceso espiritual para acceder a la perspectiva del otro, sin olvidar que el fundamento ontológico de la corriente es la concepción de un mismo espíritu manifestado a través de múltiples naturalezas. ¿Puede ser este el origen de una suerte de esbozo de giro espiritual en la antropología?

De ser así, no sorprende su carácter decolonial en su rechazo a la propuesta de encajar a toda costa a la alteridad en las concepciones teóricas propias. La espiritualidad misma, en este sentido, se hace presente pues buscaría impulsar el encuentro con el otro desde una renuncia al Yo y sus nociones, en vez de remarcar las diferencias, al asumir que la alteridad debe permanecer ajena y extraña para siempre.⁶

En sintonía con lo anterior, entrevemos que la propuesta antropológica defendida por Segato puede estar vinculada con la tendencia de la modernidad a rechazar la inmersión de formas de conocimiento ajenas a la racionalidad y, más allá, su renuencia al cambio mismo. Para ahondar en ello, retomaremos el análisis de Bolívar Echeverría expuesto en su libro *La modernidad de lo barroco* (2000).

La actualidad de lo barroco no está, sin duda, en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en cambio en la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa. (*ibid*, p.15)

Esta postura nos exhorta a repensar las cualidades intrínsecas de la actualidad epistémica en función del devenir de un proceso crítico socio-histórico del movimiento barroco —que es además una forma de interpretación sobre la metáfora del intercambio y la alteridad ontológica—, explicando que la condición limitante de la modernidad está dada por una renuencia al cambio; una constante negativa desde las ciencias sociales a percibir la otredad de la cultura como márgenes de interpretación, a no más que una vil domesticación del discurso y

⁶ Véase el capítulo 8 para un mayor desarrollo al respecto.

la experiencia. Es manifiesta la necesidad de hablar desde una posición otra; “ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa [...] en su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación” (p.16). Sobre estas ontologías que parecieran contrapuestas, pero que en realidad una no puede ser percibida sin la otra, e inversamente una no puede generar crítica sobre la otra sin percibir su existencia; es que se inscribe la necesidad de ubicar un nuevo horizonte del saber capaz de integrar el mundo de la representación racional y el mundo de la representación experiencial.

En ese sentido es que la performatividad del ritual y la sanación inscritas en las prácticas de *La comunidad del ser*, son posibles si y sólo si las pensamos ya no desde una división directamente con el pensamiento occidental (pues se encuentra hoy más que nunca en todos lados), sino en entender que se inscribe aún dentro de ese racionalismo por más que lo niega, quizá como un acto de resistencia.

Desde una perspectiva filosófica que toma estos planteamientos contrarios a la antropología clásica, nuestra propuesta de diálogo cuestiona la dicotomía entre lo metafísico y lo contingente. Reconociendo que la visión fragmentada de la realidad que separa el mundo de las cosas y el mundo de las emociones, puede ser vista como una limitación que impide una comprensión más completa del sujeto. Aceptar que estas realidades no son necesariamente excluyentes, sino que pueden ser interdependientes, abre la posibilidad de una visión más inclusiva y enriquecedora del diálogo ontológico. El desafío radica en encontrar un punto de partida que permita a cada enfoque aportar sus fortalezas sin desestimar la validez del otro. El pensamiento racional y el chamanismo, al dialogar entre sí, pueden contribuir a una visión mayormente integrada y multidimensional de la realidad; en la que el cuerpo, la mente y el espíritu se consideran partes interconectadas de un todo más grande. En última instancia, la propuesta de diálogo entre lo metafísico y lo contingente, busca trascender las barreras epistemológicas y hermenéuticas —además de ofrecer un marco en el que ambos enfoques produzcan una relación de mutua percepción—; esta integración no solo enriquece nuestra comprensión de la salud y el sufrimiento, sino que también promueve un enfoque extraordinariamente holístico para abordar las dimensiones alternas de la cognición del sujeto. La reflexión sobre estas realidades interconectadas nos exhorta como equipo investigador a reconsiderar la forma en cómo interpretamos y tratamos la experiencia humana, abriendo nuevas posibilidades para el desarrollo psíquico y el crecimiento interpersonal.

Sin más, admitimos que nuestra propuesta pueda lucir extravagante si es leída desde las concepciones canónicas de la antropología previamente especificadas, mas la consideración de

un puente nos obliga a transitar en él y deambular —ida y vuelta— para considerar las posiciones de los distintos mundos lo cual, a la manera que propone el perspectivismo ontológico y la noción de *epimeleia heauteau*, nos conmina a mover nuestra subjetividad misma y nos despoja parcialmente de la etiqueta de investigadores académicos. A lo largo de nuestro proceso etnográfico fuimos a campo en representación de una ciencia social, a la vez que nos volvimos parte misma de la comunidad. Nuestro resultado pretende honrar todo ello, desde la lectura racional y la mística, desde la coherencia lógica de un marco de interpretación social y aquello que resulta insólito e inexplicable para el pensamiento, desde lo concreto y desde la fe.

4. La completud y la existencia del Otro

En los rituales chamánicos de *La comunidad del ser*, la práctica de María Ciwa pone un énfasis significativo en la relación entre el sujeto y el “otro”, ya sea nosotros, sus miembros consultantes, la naturaleza o una entidad de otros planos de la percepción. En cada caso conviene destacar el papel fundamental que juega la cognición despersonalizada que permite descolocar un sentido inmediato de la percepción habitual para así poder vislumbrar formas más trascendentales del encuentro, el reconocimiento y la producción de esa relación con el *otro* quien no es más que un mirar sobre el espejo. Y es aquí donde creemos pertinente hacer una diferencia sobre el concepto habitual del otro, respecto del *Otro* con mayúscula; puesto que nuestro interés expresa una suerte de alteridad sobre esa figura, es decir; la existencia de un gran Otro, planteamiento que se desarrollará más adelante.

Esta visión se alinea de manera profunda con el planteamiento que Oliva Navarro (2008) retoma sobre la teoría ética del reconocimiento del filósofo Emmanuel Levinas, quien argumenta que la esencia de la ética radica en el reconocimiento del otro como un igual, la sensibilidad del rostro y en la responsabilidad y el respeto en condición de irreductibilidad que surgen de este encuentro entre dos figuras de una misma representación. Es decir, aquello que se pone de manifiesto al momento de encarar y reconocer a los sujetos en tanto nuestros iguales nos abre la posibilidad de pensar el encuentro como una disposición espacio-temporal y afectiva -además de emocional- que tan sólo percibimos como un pequeño algo dentro de la compleja red de relaciones humanas. Igualmente, la metáfora sobre *el rostro* nos hace pensar la pertinencia de preguntarse por la sensibilidad en el encuentro con el otro.

Levinas sostiene que la ética comienza en el encuentro con el otro; en lugar de enfocarse en la cognición o el conocimiento objetivo, el autor nos propone que la verdadera ética surge de la

relación asimétrica entre el yo y el otro. De forma que, metafóricamente hablando, no debemos pensar el encuentro desde una verticalidad -lo inmediato y lo común- sino desde una horizontalidad que nos permita percibir los matices y contrastes que surgen desde tal observación. Este encuentro no es meramente un intercambio de saberes, de información o de conocimiento, sino una experiencia profundamente transformadora en la que el yo se confronta con la alteridad radical del otro. La ética, está en la responsabilidad y la apertura, reconociendo de antemano la dignidad y singularidad de ese otro.

[...] en principio, Emmanuel Levinas diferencia dos tipos de sensibilidad: la sensibilidad cognitiva y la sensibilidad del gozo [...] la sensibilidad del gozo, hace referencia a las sensaciones en tanto que experimentadas. La vivencia, con todos sus matices sensoriales no es siempre, por decir nunca, reductible a un contenido de conciencia. Esa sensibilidad concentra la significación de ese desbordamiento afectivo, sensorial, en una palabra, sensitivo, que se pierde en la representación. (2007: pág. 179)

Navarro (2008) expone que, si bien Emmanuel Levinas no profundiza en la conceptualización de un tercer tipo de sensibilidad, si apuesta por mencionarla como un posible devenir a futuro respecto de su teoría. Este tercer tipo, la sensibilidad del rostro, apuesta justamente por develar la forma en como el reconocimiento del rostro —metáfora de la alteridad— expresa una vulnerabilidad y una desnudez que clama por la existencia para el otro. Así, el simple acto de mirar al otro juega un papel fundamental, pues se superpone una gran responsabilidad de reconocimiento y a la vez, un respeto sobre la expresión misma. La ética del reconocimiento está puesta entonces en términos de entender que eso que se mueve en el campo, esos actores que hay en el campo indudablemente tienen una necesidad de ser escuchados, de ser reconocidos y por sobre todo de ser resignificados como sujetos de conocimiento. Además, la metáfora que aborda Levinas respecto al rostro es justamente una forma de entender al sujeto; de aproximarse a ese encuentro trascendental donde la escucha, el lenguaje y la mirada se privilegian por encima de los prejuicios e ideales de los imaginarios sociales. Con un sujeto que cobra importancia más allá del plano de lo simbólico y de lo real, pero sin apartarse de su condición específica; es verdaderamente *el encuentro* en donde lo que se pone en juego no es más que el reconocimiento del otro a través de uno y que uno mismo se reconozca a través del otro.

En el contexto de la sanación chamánica al servicio de María Ciwa, esta filosofía se manifiesta directamente en la forma en que la sanación se conceptualiza como un proceso mutuamente

relacional en lugar de un acto aislado. La sanación no ocurre de manera independiente, sino dentro de un sistema interconectado de relaciones que abarcan tanto el cosmos (o lo metafísico) como el mundo material (lo contingente). Para María Ciwa, el proceso de curación involucra una profunda conexión con los espíritus, la naturaleza y la comunidad, reconociendo y honrando la presencia y el papel del otro en la restauración del equilibrio. Puesto que no sanamos de forma individual, sino que, al igual que en la sociedad, estamos profundamente conectados hacia nuestros iguales, somos parte de un mismo ser en el lenguaje: el sujeto.

En las prácticas chamánicas, el encuentro con el otro no se limita a los seres humanos, sino que se extiende a entidades espirituales y elementos de la naturaleza. María Ciwa actúa como mediadora entre estos mundos, reconociendo la presencia de los espíritus y la influencia de las fuerzas sobrenaturales en la salud y el bienestar de sus consultantes. Este reconocimiento implica una responsabilidad ética de respetar y colaborar con estas entidades, entendiendo que la sanación es un proceso que involucra el equilibrio y la armonía en un sistema más amplio respecto a las creencias particulares de los sujetos.

La sanación no es un acto individual sino una experiencia compartida que afecta y es afectada por el entorno social, cultural y político. María Ciwa fomenta una comunidad en la que la interrelación y el apoyo mutuo son fundamentales. En este sentido, la sanación se convierte en un proceso comunitario que reconoce la importancia de las relaciones humanas —y la influencia recíproca que estas tienen en el bienestar de cada sujeto—. Sin embargo, la puesta de *La comunidad del ser* está dada por reconocer no solo al otro en tanto sujeto, sino también en reconocer que hay un orden trascendental del encuentro que abarca la naturalidad y otras dimensiones de la percepción o bien, exhortar a la comprensión de un Otro que nos conecta a todos por igual.

En resumen, el reconocimiento del otro como un igual es esencial para la integración holística y la sanación. En el círculo ritual de la práctica chamánica, este reconocimiento se manifiesta en la forma en que Ciwa y sus consultantes se relacionan con las entidades espirituales, la naturaleza y entre sí mismos. La sanación entonces, se basa en una relación de respeto y reciprocidad, en la que cada parte del conjunto, ya sea trascendental, natural o humana, es valorada y reconocida en su singularidad para dar paso a un entendimiento mayor de la interrelación con ese *gran Otro*. Este enfoque ético transforma el acto de sanación en una experiencia que trasciende al individuo y se convierte en un proceso de co-creación y equilibrio en un contexto más amplio.

El rostro es un enunciado performativo *sui generis* que se encuentra fuera del horizonte cognitivo del yo, cuya validación comunicativa, o aceptación de su fuerza ilocucionaria, depende de su validación o sinceridad que señala a su presencia y, o corporalidad. (...) Tesis que simplemente quiere decir que el otro apartir de su rostro se presenta como otro polo o fuente de significación, que se caracteriza por su capacidad de cuestionar o hacer cara a los poderes del yo. (2007: pág.182)

La sanación, al enfocarse en la interrelación con el gran Otro y en el reconocimiento de la alteridad radical, ofrece una perspectiva que enriquece la comprensión de la salud y el bienestar. Al integrar la teoría de Levinas en este contexto, se resalta la importancia de la ética en las prácticas chamánicas y la manera en que estas prácticas reconocen y responden a la presencia y el papel del otro. Esta integración no solo proporciona una visión más completa de la sanación, sino que también propone una reflexión profunda sobre la interconexión de todos los aspectos de la existencia y la responsabilidad que surge de nuestras relaciones con el mundo y con los demás.

Finalmente, la completud debe ser entendida como un proceso más allá del reconocimiento y encuentro con el otro, que manifiesta una necesidad por sentir una pertenencia totalitaria sobre un gran Otro. De modo que este supuesto puede ser entendido como la forma en la cual nosotros, al ser sujetos inmersos en las redes de relaciones sociales, estamos constantemente pensando y percibiendo la existencia del otro como nuestro igual y como nuestra presencia en general. Pero no alcanzamos a percibir desde un estado de *stultitia* que puede haber afectos y emociones que desbordan con creces la singularidad de la experiencia del reconocimiento. Es decir, ¿acaso es posible pensar en un estado de percepción elevado que trasciende por completo las limitaciones del encuentro con el otro, en tanto sujeto de la realidad material y simbólica? Nosotros, como equipo investigador proponemos sencillamente que puede y debe haber una dimensión aún más trascendental del encuentro; una dimensión donde todos los sujetos (al despertar un estado de consciencia mayor) se reconozcan, pero a demás que sepan reconocer esa presencia y afecto que surgen al concebir la existencia de un gran Otro que nos conecta sobre una misma base de la experiencia humana y espiritual. Se trata, en resumen, de pensar que la alteridad del encuentro va más allá de la cognición de la figura humana, y que puede cobrar una pertinencia sobre lo metafísico aun más allá del encuentro entre sujetos. Casi como si habláramos del gran Otro como una presencia divina que, aunque no podemos mirar, si podemos sentirla, dejarnos afectar por ella y por sobre todo, reconocerla en nuestros otros aledaños. Pues la completud apunta a pensar una trascendentalidad sobre nuestra posición

como sujetos de las relaciones interpersonales, para dar paso a la apertura del psiquismo y revelar por fin un estado de conexión profunda entre cuerpos, almas y espíritus.

5. Ometeotl: Dualidad, la apariencia de la realidad

*Y sabían los toltecas
Que muchos son los cielos,
Decían que son doce divisiones superpuestas.
Allí [sobre ellas] vive el verdadero dios
Y su compañera
El dios celestial se llama Señor de la dualidad
Y su compañera se llama Señora de la dualidad,
Señora celeste.
Quiere decir:
Sobre los doce cielos es rey, es señor.*
- Códice matritense, 1907, VIII, fol. 175 v.

En la cosmología mexicana, Ometeotl representa una noción fundamental de dualidad, algo que encapsula la esencia de dos principios opuestos que, al mismo tiempo, forman una unidad. Es una figura divina que representa la dualidad intrínseca que se manifiesta en todos los aspectos de la existencia. Como dios dual, Ometeotl encarna la interrelación de opuestos que no son del todo contrarios, sino complementarios y necesarios para el equilibrio del cosmos. Esta dualidad no se ve como una contradicción sino como una dinámica fluida y equilibrada, en la que cada principio complementa y completa al otro. En el contexto de la medicina y la sanación, la noción de Ometeotl nos ofrece una perspectiva profunda sobre el dualismo entre el cuerpo y el espíritu, la enfermedad y la sanación; sobre esta visión, los extremos del dualismo no son entidades separadas, sino aspectos interrelacionados de un mismo ser. La enfermedad puede verse como una manifestación de un desequilibrio en esta dualidad, donde el cuerpo y el espíritu no están en armonía. La sanación, entonces, no se limita a tratar únicamente los síntomas, sino que busca restaurar el equilibrio entre esa dualidad del sujeto: misma que encarna los aspectos tanto positivos como negativos, el yin y el yang, la vida y la muerte. De esta forma, la idea de que la dualidad es fluida en lugar de fija refleja cómo las experiencias pueden cambiar y evolucionar, así mismo se pueden considerar como aspectos de un continuo dinámico. La sanación implica un proceso de ajuste y restauración de la armonía entre las fuerzas opuestas, donde el equilibrio puede ser alcanzado y perdido a lo largo del tiempo.

En el margen de las prácticas chamánicas y otras tradiciones de sanación, la dualidad representada por Omēteotl se manifiesta en la forma en que se abordan los malestares y las prácticas de sanación. Los sanadores reconocen que la enfermedad puede tener causas tanto físicas como espirituales y que dicho proceso de sanación requiere una intervención que aborde ambos aspectos. Las prácticas de sanación buscan restablecer el equilibrio al trabajar con las energías místicas latentes del sujeto, así como con los aspectos materiales de la salud.

La dualidad como realidad aparente ofrece una reflexión sobre cómo entendemos la salud y el bienestar. La visión de Omēteotl -más como una dialéctica- nos exhorta a reconsiderar la dicotomía entre cuerpo y espíritu, partiendo del supuesto de que ambos están intrínsecamente conectados y que la sanación es un proceso de restauración sobre el equilibrio entre estas dimensiones. En lugar de ver la salud en términos de oposiciones absolutas, se puede adoptar una perspectiva más integrada que reconozca la fluidez y la interdependencia de todos los aspectos de la existencia. La noción de Omēteotl y su representación de la dualidad como realidad aparente ofrece una visión enriquecedora para comprender una posible holística del sujeto. Esta perspectiva desafía las divisiones tradicionales y promueve una visión más integrada de la realidad, donde el equilibrio y la armonía son el objetivo de la sanación y el bienestar.

En el principio era el Uno, la experiencia de la totalidad en primera persona. Fundamento del ser y la realidad. El Uno omnipotente y omnipresente. Eterno y solitario. Creado por sí mismo; en términos de Aquino, motor primero. Contenido en éstas, sus cualidades inmanentes y absolutas, se desdobló en Ome: dos.

Omēteotl, Dios de Dos, es un principio dual de los nahuas y su deidad suprema. Representación de la Madre y el Padre; lo masculino y lo femenino; Tezcatlanextia y Tezcatlipoca, el espejo del día y de la noche; también conocido como Yohualli-ehécatl, noche y viento, metáforas de sus atributos metafísicos: invisibilidad e intangibilidad (León Portilla; 1956). O Moyocoyatzin, “el señor que a sí mismo se piensa y se inventa”; pensador y pensamiento; sujeto y objeto (*ibid*, p. 163).

Hay una serie de mitos que se sostienen en este principio alrededor de corrientes de pensamiento y religiones de todo el mundo. Para los hinduistas la unión de la dualidad recibe el nombre de Ardhanarīshwara y lo componen Parvati y Shiva. Esta figura hermafrodita representa a opuestos que no pueden ser separados e insinúa la exclusiva posibilidad de existir en función de contar con una contraparte. Esa contraparte no anula, sino que complementa, de manera que se presenta como la resolución de los conflictos, de las paradojas. Espiritualidad y

materialidad. Shiva y Parvati son el ser que se compone de opuestos (Chakravarti.; 1986). Bifurcado, es en tanto lo constituye la coexistencia de lo que es y no es y en virtud de ello sigue siendo.⁷ En la cosmogonía griega, la diosa Gea, representación de la madre, la Tierra, creó de su propio ser a Urano, el Cielo. Esta dualidad surgió para contraponerse al caos; el sinsentido y la inexistencia. Lo desposó y juntos procrearon a titanes y cíclopes; de su dualidad devino la multiplicidad de expresiones del ser que —nuevamente— surgieron de la Unidad primordial. El caos desde este mito griego no connota el sentido de dispersión al modo del concepto de “entropía” de la física, sino que se refiere en cambio al vacío en su imposibilidad de contener sentido, pues aquello que puede inscribirle contenido a la existencia sólo podría ser entendido en el plano de la existencia misma. La propiedad inmanente del ser, en tanto anulación de la nada, es el sentido. Desde el pensamiento occidental, Hegel (1807), máximo exponente del idealismo, desarrolla en la Fenomenología del Espíritu su concepto *Geist*, el espíritu. Éste es consciencia en desarrollo por obra del proceso dialéctico planteado por la superación de los opuestos, la tesis y la antítesis, para alcanzar una síntesis. Su movimiento dialéctico es metafísico, y apunta a una vía constante de integración de las contradicciones. Este flujo estaría determinado a desplegarse en el tiempo hasta la síntesis final que, nuevamente, volvería a la Unidad primordial, como conocimiento absoluto y realidad última.⁸

Lévi-Strauss define al mito como “una historia del tiempo en que los hombres y los animales todavía no eran distintos” (1988: 193). Viveiros de Castro desarrolla esta propuesta y la representa en la figura de un pre cosmos en que estarían superpuestas figuras humanas y no humanas en un régimen de multiplicidad cualitativa. En tanto están contenidos en una discontinuidad atemporal, es imposible la denominación y demarcación de sus propiedades intrínsecas, más su potencialidad es infinita. A gracia de la cualidad anhistórica del mito, éste no cuenta con causa material ni eficiente; tal vez por ello propone que la metamorfosis mítica, la “figuración de un devenir” es un acontecimiento, retomando la definición de Žižek como “el

⁷ *Contraria sunt complementa* inscribió el físico Niels Bohr en su escudo de armas; frase que hace referencia a su principio de complementariedad, perspectiva que contempla la concepción de progreso desde la paradoja; la resolución de la tensión a través de la yuxtaposición de opuestos. El científico seleccionó la figura del yin-yang como representativo de este modelo. Nótese que los colores negro y blanco no se funden en este símbolo para alcanzar un tono grisáceo a la manera de una síntesis superadora y homogeneizante, lo que connota una posición epistemológica respecto al alcance de la verdad; ésta no es efecto de la fusión de dos contrarios, sino de la resolución de la tensión de las diferencias desde el equilibrio de estos opuestos.

⁸ Mientras que para Hegel el desarrollo del espíritu es teleológico, pues apunta a una concreción de una meta mediante la promesa de la “síntesis final”, en la concepción del Omēteotl se vislumbra un estado permanente de transición entre ciclos. La deidad dual en tanto es infinita resulta ilocalizable e incontenible. Del mismo modo que la expansión de la conciencia, propuesta por *La comunidad del ser*, consistiría en un proceso *ad infinitum* de integración de la totalidad, como un intento asintótico de aproximación al Omēteotl durante toda la eternidad, en la que el *todo* es inabarcable e imposible.

efecto que parece exceder sus causas” (2014) en que coexiste una “superposición de estados heterogéneos”: Omēteotl.

Para Freud (1913-1914), el mito funge como un agente subjetivante. Desde esta mirada, éste sería el punto de encuentro entre la realidad y la ficción; entre la idea y la materialidad; como lo reflexiona De Certeau (1998), para hablar de una verdad tenemos que construir un marco ficcional en que esa idea de verdad se inscriba y cobre sentido, porque quizás la realidad humana está sujeta a las historias que se narran: Omēteotl.

La creación del universo, en cualquiera de sus versiones, resulta ser el fenómeno acontecimental por antonomasia, encierra en sí mismo el decreto de que no puede ser de otra manera. Es y posiblemente siempre será una incógnita, un suceso acausal. La realidad irrumpe violenta en su origen, como una Gran Explosión, constante que se mantiene, incluso, en el discurso científico.

“Omēteotl” se hace escuchar, en una voz unísona y colectiva en *La comunidad del ser*, seguido de un “que así sea”, cada que un miembro termina de externar su petición hacia la fuente primordial. La primera vez pudiera lucir como un (in)significante vacío de sentido, pero es a través del atravesamiento de los procesos rituales, la integración comunitaria, el vínculo con el otro, que el término se dota de una propiedad trascendente a grado de pasar a ser un punto de inflexión ontológica. El origen dialéctico del lenguaje, del sujeto. El yo que se constituye a partir del otro. La delimitación categorial de lo que forma una identidad a partir de lo que no es, su contrario. La expansión de la conciencia desde lo inconsciente se manifiesta en la posibilidad de dejar de ser Yo y con ello renunciar a mi síntoma. Bueno y malo; frío y caliente; luz y oscuridad; cielo e infierno en principios opuestos. En los mitos propuestos, la realidad perceptual nace de la dicotomía, la cual, sin embargo, en un nivel fundamental sigue estando unificada. Omēteotl —de este modo— aparece como una extraña forma de irrupción ontológica, un despertar, un entendimiento de lo constitutivo del yo desde el otro, donde la abstracción de la individualidad resulta imposible; yo es el otro y el otro es yo en una superposición de estados, de potencialidades. Entonces cuando estamos en círculo de temazcal y resuena un anhelo de sanación, una súplica de bienestar, un deseo de tregua, no hay distinción de las voces individuales; se pronuncia el yo, el otro, la sociedad y Ciwa dice “el círculo es la representación del mundo”. Porque ¿Qué somos sino un mito? ¿Qué somos sino Omēteotl?

6. El círculo: orden, comunidad y temporalidad

En las prácticas chamánicas, el círculo se erige como un símbolo fundamental que encarna la estructura del orden, la organización comunitaria y una concepción cíclica del tiempo. Este símbolo, omnipresente en las ceremonias y en la vida cotidiana de las comunidades que practican la sanación espiritual, representa un retorno continuo al espíritu y a la interconexión entre todos los seres. Contrasta profundamente con la visión lineal y fragmentada del tiempo que predomina en la cultura occidental, ofreciendo una perspectiva rica y compleja sobre la existencia y la temporalidad. En el contexto de las ceremonias chamánicas al servicio de *La comunidad del ser*, el círculo no es solo una figura geométrica, sino un símbolo del orden y la cohesión. Los rituales a menudo se realizan en un círculo, donde los participantes se colocan alrededor de un centro sagrado, referido igualmente por los puntos cardinales, creando un espacio en el que todos están igualmente conectados y en armonía. Este arreglo circular refleja un sentido de igualdad y comunidad, donde no hay jerarquías ni distinciones (a excepción de Maria Ciwa por ser la guía en el proceso), y todos los consultantes están unidos en un propósito común. El círculo actúa como un espacio de inclusión y de equilibrio, donde cada individuo es parte integral de un todo mayor.

Advertimos que, como supuestos del campo, explicamos una perspectiva singular sobre el funcionamiento simbólico del círculo. De tal forma, el tiempo en las prácticas chamánicas se percibe de manera cíclica, en contraste con la visión lineal predominante en la cultura occidental. En esta visión, el tiempo es un ciclo continuo de nacimiento, muerte y renacimiento, donde cada ciclo es una repetición y una renovación constante. Es así que el círculo simboliza este proceso de eterno retorno, donde el final de un ciclo da paso al inicio de otro, y donde el pasado, el presente y el futuro están interconectados en una serie interminable de transformaciones y retornos.

En la práctica chamánica, el círculo también se interpreta como una metáfora del retorno al espíritu y al origen, pues se representa la idea de que todos los seres están en un proceso de búsqueda y reencuentro con su esencia espiritual. Este retorno no es simplemente un regreso físico, sino un viaje profundo de introspección hacia la comprensión y la integración de la espiritualidad en la vida cotidiana. El círculo simboliza este viaje continuo hacia el centro espiritual, donde cada ciclo de vida, cada ceremonia y cada experiencia es una oportunidad para reconectar y reafirmar la relación con lo sagrado.

En la cultura occidental, la concepción del tiempo suele ser lineal, caracterizada por una progresión constante de eventos desde el pasado hacia el futuro. Este enfoque fragmenta la experiencia temporal en unidades discretas y separadas, donde el énfasis está en el avance y el progreso. El círculo, por otro lado, ofrece una visión holística y conectada del tiempo, donde

cada evento y experiencia está entrelazado con los demás en un continuo espacio temporal. Este contraste pone de relieve cómo diferentes culturas y, en especial las ontologías del ser pueden entender y experimentar la temporalidad de maneras profundamente distintas, influenciando su visión del mundo y su práctica espiritual. En el ámbito de la sanación espiritual, el círculo actúa como un espacio de restauración y conexión. Al reunir a los individuos en un entorno circular, se crea un espacio sagrado donde la energía y la intención fluyen de manera equilibrada y armoniosa. Este espacio fomenta la cohesión comunitaria y el sentido de pertenencia, permitiendo que los consultantes se sientan parte de un todo mayor y experimenten un profundo sentido de unidad y propósito. El círculo, así, se convierte en un símbolo poderoso de la sanación que abarca tanto el aspecto individual como el comunitario. En el círculo, al encarnar el retorno continuo al espíritu y la interconexión entre todos los seres, el círculo ofrece una comprensión profunda sobre la percepción otra del tiempo y de la existencia. Esta perspectiva no solo enriquece nuestra comprensión de la sanación espiritual, sino que también invita a una reflexión más amplia sobre cómo diferentes culturas y sistemas de pensamiento pueden ofrecer visiones alternativas y complementarias del mundo.

7. El Hayocan⁹

Tradicionalmente, se le considera un enemigo o una fuerza adversa que los seres humanos deben enfrentar y superar. Sin embargo, al examinar al hayocan desde una perspectiva metafórica, podemos interpretarlo como una representación de las fuerzas inamovibles y resistencias internas que los sujetos enfrentan en su proceso de cambio y transformación. En lugar de ser un obstáculo externo, el Hayocan puede ser visto como una metáfora de los desafíos internos y las actitudes que impiden el crecimiento personal. El Hayocan, en su función tradicional como figura del inframundo, representa lo oscuro, lo inamovible y lo desafiante en la vida. Metafóricamente, puede ser interpretado como el influjo de fuerzas internas que bloquean el cambio y la transformación. Estos aspectos pueden manifestarse en forma de miedos, inseguridades, creencias limitantes o patrones de comportamiento que las personas encuentran difíciles de superar, cuanto menos imposibles. En lugar de ser una entidad

⁹ En la cultura Lakota, el heyoka representa la figura de un bufón, un payaso cuya función sería establecer una disrupción en el *statu quo* (DeMallie; 1984). Para la *Comunidad del Ser*, este personaje representa a un antagonista indeseado en cada ritual.

externa que debe ser vencida, el hayocan simboliza las resistencias internas que cada sujeto debe enfrentar para lograr un crecimiento y una evolución personal.

En el proceso de sanación y transformación personal, el devenir sobre el enfrentamiento con el Hayocan (metafóricamente hablando) implica confrontar y superar estas barreras internas. El sufrimiento, la enfermedad y otras adversidades, que tradicionalmente se ven como obstáculos a vencer, se pueden entender aún hoy más como oportunidades para el cambio y el crecimiento. En este contexto, el Hayocan no es simplemente un adversario a eliminar, sino una manifestación de los desafíos que deben ser comprendidos y atravesados para lograr una verdadera transformación. De algún modo, la figura del Hayocan y Ometeotl representan igualmente el principio de dualidad anteriormente explicado. Esta perspectiva invita a ver el sufrimiento no como un castigo, sino como una parte esencial del proceso de crecimiento personal.

Basados en estos supuestos y significantes otorgados por los sujetos, conjeturamos que, desde esta visión metafórica, el Hayocan cumple un papel crucial en el proceso de sanación. En lugar de ser una fuerza que debe ser erradicada, el hayocan sirve como un recordatorio de que el cambio es un proceso complejo que involucra confrontar y superar las partes más oscuras y resistentes del ser. La sanación, entonces, no es solo una cuestión de eliminar el sufrimiento o la enfermedad, sino de integrar y transformar estos aspectos en una nueva forma de comprensión y existencia. El hayocan simboliza la necesidad de enfrentar y trabajar con las partes más difíciles de uno mismo para lograr una verdadera sanación. Desde una perspectiva filosófica, la figura del hayocan como metáfora de resistencia y cambio ofrece una reflexión sobre la naturaleza del sufrimiento y la transformación personal. Al considerar al hayocan no como un enemigo externo, sino como una representación de las barreras internas, se abre un espacio para comprender cómo las personas pueden enfrentar y superar sus propias limitaciones. Esta visión permite una comprensión más profunda del proceso de cambio, donde los desafíos y las dificultades son vistos como partes integrales del viaje hacia la sanación y la transformación.

El Hayocan, al ser reinterpretado como una figura metafórica en lugar de arquetípica, ofrece una perspectiva enriquecedora sobre el proceso de sanación y transformación. Al simbolizar las resistencias internas y los desafíos que las personas enfrentan, el Hayocan destaca la importancia de confrontar y superar estos obstáculos para lograr un crecimiento personal y una evolución significativa. Esta perspectiva no sólo cambia nuestra comprensión del sufrimiento y el cambio, sino que también ofrece una visión más integradora y holística del proceso de sanación.

Conforme lo anterior, compartimos el siguiente relato:

El 26 de abril de 2024, mientras nos hallábamos tomando clases en la universidad, recibimos un mensaje de emergencia por parte de Ciwa. Nos solicitaba apoyo en modalidad de colaboración para la ceremonia de híkuri que se impartiría dos días después, el sábado veintiocho. Era frecuente que se comunicara con nosotros y con otros consultantes de la comunidad cuando consideraba necesaria la ayuda. El acuerdo consistía en ello, incluso antes que abordáramos en clases la ética de las posturas antiextractivistas de la antropología: debíamos de regresar algo al círculo, era una suerte de axioma —más allá de la ciencia— de la vida. Conforme nos fuimos integrando más en la Comunidad, con el transcurso de nuestras participaciones en ceremonias, vislumbramos que la posición tanto de Ciwa como de su comunidad no provenía de una cuestión ético-práctica de convivencia con el otro, tampoco era efecto de una estética moralina en que el ego se juega su reputación a partir de la imagen de buenos modales que proyecta ante el mundo, consistía, en cambio, en un modo de ser proveniente de una concepción ontológica de lo sagrada que es la comunidad, integrada por algo más que la suma de sus partes.¹⁰

Hacia no mucho, un par de semanas antes, cuando por suerte de un encargo yo, Erick Liquitaya, pasé a casa de Ciwa a dejarle un paquete que me pidió recolectar, me comentó sobre sus dificultades con el Marakame, pues éste le había puesto como requisito para la realización de la ceremonia de híkuri reunir un mínimo de quince personas. Ciwa, angustiada por no alcanzar a cumplir con la petición, tuvo que cancelar aquella ceremonia. En esta ocasión, en cambio, optó por hacer el rezo ella misma.¹¹

Sin haber realizado la preparación requerida yo acudí en representación de mi equipo. La llegada, como era usual, estaba establecida a medio día. Salí algo tarde considerando la distancia a la que me encuentro. Durante el trayecto me encontré con un embotellamiento derivado de los arreglos en el camino de la desviación a Cuautla de la carretera México-Cuernavaca.¹² Llegué, aproximadamente, hacia las 2:20 pm, y, al momento de ingresar a la

¹⁰ El algo más como una mayúscula incógnita (?), en que se habilita la posibilidad de la magia y lo sagrado.

¹¹ Ciwa solía referirse de este modo a la impartición de medicina: rezar la abuela, el híkuri, los niños santos. Durante este periodo, *La comunidad del ser* llegó a contar con todas ellas y pasó a anunciarse bajo la leyenda “patio de todas las medicinas”, ante lo que se llegaron a realizar rituales híbridos en que los consultantes podían escogerLa perspectiva de Ciwa respecto a las contrariedades que advenían en la vida diaria, pero —sobre todo— durante los días de ceremonia resulta una pista para ahondar en la cosmogonía planteada por el campo. Existía con qué espíritu dialogar.

¹² para ella un fenómeno que denominaba “resistencia espiritual” el cual se medía en términos de energías negativas. Éstas tenían como función boicotear los procesos rituales, abocados a la intencionalidad del sujeto en su búsqueda de sanar; la sanación a su vez ocurría en la transición por una vía espiritual. Imposible no asociarlo

casa, vislumbré a un pequeño grupo integrado por dos mujeres, un hombre y un infante. Ciwa me saludó y me puso al tanto de la situación: una de las mujeres, Isabel, la más joven, había llegado de manera insospechada, pues ella fue —hacía ya algunos años— una miembro recurrente de la comunidad, la cual sin embargo se alejó por motivos desconocidos. “Se comunicó conmigo en la madrugada”, agregó. “su caso es grave, su marido se suicidó hace un mes, por eso la invité a participar en la ceremonia”. Después salimos al patio y me presentó con el grupo; tomamos asiento alrededor de una pequeña mesa plástica próxima a su alberca. Como era usual, hicimos un círculo de palabra, la cual consistía en hablar un poco sobre nosotros y nuestra trayectoria al interior de la comunidad; después ofreció unas curaciones a través de rapé, xanga y bufo alvarius. La señora accedió a tomar bufo y el joven, xanga. A Isabel y a mí nos suministraron rapé. Ante la administración de tabaco en sus fosas nasales, Isabel se puso muy sensible y comenzó a llorar. Ciwa intentó contenerla, pero su malestar era asfixiante. Estuvieron dialogando en voz baja; entre los susurros alcancé a distinguir que Isabel estaba aludiendo al suicidio de su esposo y dijo que haría “lo propio” durante la ceremonia. Ciwa, elevando un poco la voz, contestó que no lo permitiría: “te cuidaremos, incluso de ti misma”, añadió con su característica firmeza.

Durante el proceso en que suministraban medicinas a cada uno de los integrantes, llegaron un par más, se trataban de un señor con su hijo de doce años, asistentes recurrentes de las ceremonias. El hijo de Isabel jugaba a un costado con una pelota que había hallado en el jardín. Hacia las 18:00 horas aproximadamente ingresamos al temazcal después de los clásicos preparativos del abuelo fuego y las abuelas piedras. Para sorpresa mía, el pequeño de a lo sumo un año de edad entró junto con su madre. No nos regíamos bajo parámetros normativos ni cuestiones del mal llamado “sentido común” y eso me sorprendía en una entremezcla de extrañeza y admiración. Se dice que a ese temazcal han ingresado hasta perros: Loqui, la mascota de la comunidad, mismo al que —se sigue diciendo— también le suministraban ayahuasca.

El infante comenzó a llorar al poco tiempo de arrancar con el proceso, con el brote del *atl-chinoli*, la agüita quemada, como le llamaba Ciwa al vapor caliente que surgía al bañar a las piedras con agua infusionada de hierbas medicinales.

con la noción de resistencia analítica, aunque sostendremos el posicionamiento de que debemos mantenerlos como fenómenos distintos, no homologables. Ambos fenómenos, sin embargo, en una concepción ontológica profunda del *unus mundus*, provienen de uno mismo, de modo que las condiciones externas, incluídas las energías negativas, son manifestaciones del estado anímico interno, de modo que queda anulada la intervención del azar o del caos y todo fenómeno, favorable o desfavorable, está a disposición de una integración coherente.

¿Qué era todo aquello?, me pregunté con incomodidad ante la escena y el atrevimiento de meter a un crío al interior de un temazcal. Ciwa decidió interrumpir el proceso para permitir que el niño saliese y le pidió a Isabel que lo llevara al cuarto de Venus, hija de Ciwa, quien —dijo— sería capaz de cuidar del pequeño.

A lo largo de nuestras visitas encontramos que los temazcales en *La comunidad del ser* siempre fueron duraderos. Al interior del vientre de la madre, recorriamos en conjunto a lo largo y ancho de la palabra de cada participante durante cuatro puertas, junto con canciones que solía entonar Ciwa desde la musicalidad de su corazón.¹³ Muchas veces me pareció que las ceremonias y sus preparativos implicados no se regían bajo la lógica de la precisión de un par de manecillas y, de hecho, nunca presenciábamos algún reloj al interior de la Comunidad. Parecía, de un modo extraño y alternativo, que nuestra orientación eran los astros, la luna y el sol, el día y la noche: la luz y la oscuridad. Yo siempre procuré desprenderme de los aparatos digitales; introducirme en el recinto era un abandono de la abrumadora vida citadina; así, se me escindía la concepción en dos mundos distintos: el cotidiano, con su bullicio, conflictividad y caoticidad, y *La comunidad del ser*, que cuadraba para mí en lo que Foucault (1986) denominaba un espacio heterotopológico; llegué a notar que mi misma personalidad cambiaba y se amoldaba a la armonía de la vinculación comunitaria con su espíritu colaborativo. Este proceso, que rebasaba el efecto de intervención de mi conciencia y mi voluntad, de mi yo. Resultaba un enorme alivio dejar de ser aquello a lo que estaba acostumbrado.

Transcurrimos las cuatro puertas temazcaleras e Isabel nunca retornó. Ciwa comenzó a extrañarse ante lo que consideró una resistencia por parte de la consultante. Después del característico conteo “*nahui, yei, ome, ce. ¡Puerta!*” salimos del vientre de la madre y nos preparamos para la toma de medicina.

En el patio de medicinas se colocan cuatro altares en orientación hacia los puntos cardinales. Estos llevan el cuadro de alguna deidad o de un ídolo representativo. Suelen ser imágenes de Jesucristo y de Emiliano Zapata, a quien Ciwa admira por su espíritu revolucionario y su carácter indómito. Además de los cuatro altares internos, se coloca uno externo, por fuera del círculo, ofrendado a las entidades malignas, aquellas que pudieran ocasionar un contratiempo. Al lado del trono de Ciwa, próximo al abuelo fuego, se colocan cuatro ánimas benditas, que son velas de cebo a las cuales se les hace un rezo y se les pide que nos cuiden durante el ritual.

¹³ Ciwa le llamaba “corazón” a su tambor chamánico. A veces lo encargaba con alguno de los participantes, a manera de producir un gesto afectivo simbólico.

El círculo finalmente se rodea con agua de ayahuasca, que, asimismo, tiene como función proteger el espacio.

El patio noctámbulo se tornaba un lugar misterioso para la realización de la toma. Los árboles circundantes tomaban un aspecto espectral. El abuelo fuego nos cobijaba de las pequeñas corrientes de viento frío, a la vez que apaciguaba nuestras ansias. Si la velada resultaba afortunada, podíamos observar la estampa de cielo estrellado. Se hacían presentes los altares como un actor más, los ídolos y deidades eran iluminadas por sus propias veladoras; desde sus cuadros, sus miradas se encontraban con las nuestras; nos protegían. No era inusual participantes optaran por acomodarse junto aquella deidad de su devoción. El encuentro con lo sagrado —aprendí— devenía de un cambio de perspectiva, de “mirar con los ojos del alma”. Nos acomodamos en el patio. Al ser pocos participantes había espacios vacíos considerables. A mi lado izquierdo se ubicaba el joven, quien a su vez tenía a su izquierda a la señora. Junto a ella se hallaba el señor junto con su hijo de doce años. Isabel optó por sentarse al otro extremo del grupo.

Instantes previos a la realización de la toma de híkuri, Isabel habló con Ciwa para hacerle saber que no podría realizarla debido a que aún se encontraba en proceso de lactar al niño y que la ingesta resultaría contraproducente. Ella asintió en respuesta y le propuso, en cambio, hacer una toma de bufo alvarius, la cual tendría un efecto considerablemente más corto, de 15 a 45 minutos, y a la vez sería más noble con su lactancia. Isabel aceptó la propuesta, pero con la condición de hacer la toma al día siguiente, al amanecer.

Después madre e hijo abandonaron el círculo, pues se fue a dormir al cuarto de Ciwa; los restantes hicimos la toma de híkuri, con excepción del señor y su hijo que tomaron ayahuasca en cambio.

El peyote es una especie de cactáceo que se da en el desierto de Wirikuta. Su espíritu —dice Ciwa— contiene energía solar. Ante la falta de Marakame, ella misma nos suministró peyote molido, el cual se coloca en porción de una sobreabundante cucharada sopera del lado de un extremo de la encía y se deja en un bowl hasta que se diluya con la saliva y se pueda tragar. Su gusto es extremadamente amargo y contiene notas saladas y tierrosas, por lo que el proceso de la ingesta resulta más largo e incómodo en comparación a la de otras medicinas.

Habiendo pasado un intraducible tiempo de la toma, comencé a sentir náuseas y dolor en la boca del estómago, ante lo que asumí que era efecto de la falta de preparación. No obstante, en ese mismo momento Ciwa manifestó que la medicina estaba particularmente fuerte, puesto que le había producido el mismo malestar que a mí.

En la primera parte de la experiencia, el malestar corporal estaba en sintonía con mis pensamientos. El viaje tomó rumbos oscuros. Mi cabeza no dejaba de hacer un intento por capturar la experiencia con enteógenos, el cual era mi propósito para describir en el presente trabajo. La narrativa durante un estado alterado de conciencia da giros constantemente, por lo que es imposible predecirla o inscribirla en alguna lógica; sin embargo, yo no paraba de hacer el esfuerzo por conseguirlo mediante la complejización cada vez más exacerbada de mis ideas y pensamientos. Después de incontables fracasos, su imposibilidad terminó por agotarme.

En algún punto de la ceremonia, Ciwa abandonó el círculo sin que yo lo notara. Me levanté para poder vomitar afuera del círculo. El joven —quien ahora se encontraba merodeando y vigilando el círculo— se acercó a mí y me interrogó sobre mi estado. Le dije que me hallaba bien y le agradecí el gesto. Entonces comenzó a repetir constantemente, a manera de mantra: “todo va a estar bien, todo va a estar bien”. Asentí y regresé a mi lugar.

Comencé a observar imágenes visuales en mi experiencia interna. Figuras geométricas muy nítidas que no enunciaban nada, pero cuya contemplación resultaba muy grata, por insólita. Sentí tranquilidad y un indescriptible pero confortable calor corporal. Esta es la energía solar del desierto de la que hablan, pensé, y me envolví entre mantas, enrosqué el cuerpo en posición fetal y dejé que la experiencia me transportara a donde quisiera.

Mientras caminaba por el desierto de tranquilidad, escuché que Ciwa había vuelto para reintegrarse en el círculo y comenzó a dar vueltas alrededor de éste; mojaba con una rosa bañada en agua bendita a los participantes. Mientras lo hacía se puso hablar en voz alta. “En toda ceremonia hay un Hayocan”, dijo. Sentí las gotas de agua sobre mi frente y abrí los ojos; ella me estaba mirando fijamente. Sus párpados estaban completamente abiertos. Su pupila se veía dilatada y estaba completamente encima de mí. Sentí que me atravesaba. Me incorporé. “¿Quién creen que es el Hayocan de esta ceremonia?”, continuó sin dejar de señalarme con la mirada. Me sentí inculcado y también expuesto. No le solté la mirada en ningún instante. “Isabel”, respondió la señora, a la izquierda: “para mí es Isabel”. Finalmente, su omniabarcante mirada me soltó y volteó en dirección de la voz. “Exactamente”, continuó Ciwa. “Isabel fue la Hayocan de la ceremonia... Ya no está... Escapó... Es una falta de respeto para la comunidad”. Nos explicó que tanto ella como su hijo abandonaron de manera escurridiza el recinto, en plena madrugada. “Venía a boicotear la ceremonia”, agregó; es el “enemigo espiritual”; aquel que impide que los demás logren su cometido: sanar.

Me resultaba extraño que estuviera interfiriendo en las experiencias de todos. Un precepto de toda ceremonia es justamente “cada quien su viaje”, por lo que está prohibido estar hablando durante el proceso.

En su exhibible molestia dijo que el tiempo estaba transcurriendo muy lentamente, que no estábamos sanando. Anunció que desde el comienzo de la ceremonia habían pasado solamente hora y media, ante lo cual quedé asombrado. Mi percepción era que había transcurrido mucho más, seguramente ya llevaríamos media ceremonia recorrida, pero resultó que no y mejor opté por cerrar los ojos y acomodarme nuevamente. No quería presionarme. Debido a que no atravesé la preparación de al menos una semana que implica el proceso, decidí no profundizar mucho en la experiencia personal, sino, más bien, hacer labor etnográfica y colaborar en lo posible con la ejecución del ritual. Habiendo pasado un tiempo, sin embargo, Ciwa ofreció realizar una segunda toma de híkuri y, contrariamente a lo acontecido en ceremonias previas en las que la intensidad de la experiencia llegaba a abrumarme y a aterrarme, yo en ese momento me sentí cómodo y fuerte para realizarla.

Cuando Ciwa puso la segunda cucharada sobre mi boca, el sabor se me hizo, asimismo, doblemente fuerte y, casi como un reflejo, tuve arcadas que hice un esfuerzo por controlar. Casi instantáneamente fracasé y devolví el estómago, ante lo cual me apresuré a levantarme para ir al rincón fuera del círculo a soltarlo todo. Ciwa me acompañó y me dio unas palmadas en la espalda. “Suelta a tus padres”, me dijo con su característica compasión.

La ceremonia continuó sin más, acompañada de los usuales cantos medicina que Ciwa entonaba con su voz afinada y tamborileando su corazón: *abuelito, abuelito, yo te quiero tanto, tanto*. Una oda de agradecimiento por haber logrado el rezo. *Yo te canto, canto, canto*. Durante el tiempo restante —nostálgica ella— siguió haciendo alusión a Isabel, la supuesta hayocan, y a la ausencia del Marakame. Esa noche hubo una falta, un círculo incompleto. *Inica inihuei temetzcaltzin*. Cocoyoc, un poblado mayoritariamente conservador. *¡Heya hey heyo! La comunidad del ser* luchando cada semana por concretar las ceremonias: por conseguir ingresos. *Esta historia se acabó; esto nuevo ya empezó*. Un ruego por el bienestar de Venus y de Sol. *Ipalnemohuani Ometeotl*.

Algo que caracteriza a la experiencia con plantas ancestrales es la unificación de la experiencia. El adentro y el afuera se funden en un solo proceso: conciencia de unidad, le llaman, por lo que la conmoción de uno termina irremediablemente afectando a los demás. Eso es notorio incluso durante un estado ordinario de conciencia, pero es mayormente manifiesto bajo la vulnerabilidad de un estado alterado de conciencia. Ante mi intento fallido de contener y entender el proceso, opté mejor por vivir el instante. Un instante sin preguntas, sin búsquedas, en que como observador lo contienen todo sin juicio alguno. Ometeotl.

¿Hay sentido más allá del millar de narrativas que podemos inscribir sobre los fenómenos? ¿Algo por fuera del discurso? Todas las plantas sagradas te empujan hacia un borde que te

obliga a formular estas interrogantes, pues te introducen en la *otra* posibilidad. El problema es justamente que no se puede hablar al respecto. Quizás era solamente eso de mi parte y todo lo que propongo se reduce a la búsqueda del decir... del ver si es que acaso es posible decir que existe algo impropio de un término, que no se plantea bajo los marcos teóricos de las ciencias sociales, ni de las biológicas, ni de ninguna otra, pero por un momento se puede llegar a vislumbrar como un sentido que ilumina tu vida.

Amaneció e hicimos el cierre de ceremonia mediante un nuevo círculo de palabra. Durante éste, se trajo a colación el extraño proceso de integración de los procesos externos en la experiencia interna. Yo hablé sobre la necesidad de sentir más y explicar menos, no por reprobar la cualidad pensante, sino por buscar retomar un equilibrio que —me parecía— estaba tendenciosamente inclinado hacia un lado por efecto de ciertas lógicas dominantes. Después Ciwa solicitó que agregáramos una palabra en torno a lo acontecido con Isabel. Antes de marcharme, ofrendé comida para los gatitos (quienes estuvieron acompañándonos toda la noche) y Ciwa me regaló un poco de su reserva de híkuri en polvo. Cuando revisé mi celular, noté que mi vista enfocaba con una nitidez impropia de mi miopía y mi astigmatismo; además de que los colores aparecían más vívidos.

Durante el efecto de éxtasis, la realidad parece desdoblarse y en ello podemos contemplar la mirada de dos ontologías, como un par de formas de ver y sentir el mundo que, no obstante, se encuentran inexorablemente conectadas. Interior y exterior. Consciente e inconsciente. Texto y subtexto. Como si hubiera un significado subyacente al interior de cada fenómeno aparente y, en la contemplación conjunta de ambos procesos, pudiéramos presenciar una majestuosa sincronía en movimiento que se conjuga en la formulación de un único sentido indescriptible, el despliegue de un orden.

¿Hay forma de crear un puente entre ambas ontologías? Nuestra apuesta primero apuntaba a un sí otorgado por la fe que se produce en virtud de la mística y la magia del campo, a ella se le sumaron las posibilidades polifacéticas de nuestra abierta disciplina; quizás el psicoanálisis es de manera inintencionada un lazo, en tanto que opera desde la polisemia de sentidos y busca las formas *del decir no dicho*. ¿Quién creen que es el hayocan?, preguntó Ciwa aquella madrugada, con su mirada centrada y sus pupilas dilatadas. Y sé que ella lo veía.

8. El antipsicologismo: la disolución del ego como fundamento ético y político

Posiblemente el Yo (Ego) sea la categoría más relevante en la historia de la psicología. Aproximarnos a un entendimiento de ésta resulta necesario para el esbozo de una teoría del psiquismo y, en consecuencia, poder planificar y ofrecer una clínica. Pero las indagaciones al respecto anteceden por mucho al origen de la disciplina. Desde la filosofía, distintas tradiciones se han confrontado a lo largo de la historia a la hora de conceptualizar a un Yo que encaje con sus sistemas de pensamiento. Para Descartes, por ejemplo, desde su *cogito ergo sum* propuesto, el Yo se reduce a la propiedad pensante, a manera de un atomismo irreductible que puede tener certeza de que *es* en virtud de su pensamiento, pues su existencia radica en el pensamiento mismo. Hume, por otro lado, en *Tratado de la naturaleza* (1739), propone la inexistencia de un Yo esencialista y defiende que éste es efecto de una mente voluble en la que surgen todo tipo de percepciones en formas de sensaciones, emociones y pensamientos. El Yo desde esta mirada no es más que el flujo incontenible que no puede ir más allá de la percepción, y sería, por tanto, todo lo contenido por la experiencia pero que a la vez está imposibilitado de ir más allá de ésta.

Desde la corriente existencialista, su máximo exponente Jean-Paul Sartre defiende la idea de un Yo que se iría produciendo a través de las acciones, de manera que es un devenir constante; un *yo siendo* que transita en una vía en la que es imposible inmovilizarlo. Desde su máxima “la existencia precede a la esencia” (1943), niega la postura de un Yo esencialista y lo concibe en cambio como una “nada”, un ente consciente (ser para-sí) que no cuenta con fijaciones naturales ni determinaciones; de manera que es libre de acción y su desarrollo es continuo e inconcretable.

Con el advenimiento del psicoanálisis y su propuesta de inconsciente, el Yo pasó a introducirse en una complejización teórica colosal. Dentro de su primera tópica —consciente, preconsciente, inconsciente— Freud propone que el aparato psíquico estaría constituido por algo inédito y oculto, con lo que se disiparía la conceptualización del Yo como instancia libre e indeterminada. “El Yo no es amo de su propia casa”, anunció, al mismo tiempo que inauguró la tercera herida narcisista del hombre (1979: p. 135).

En los antecedentes freudianos, dentro de su obra *el Yo y el Ello* (1923), define al Yo como el encargado de organizar de manera coherente los procesos anímicos del sujeto. Éste es el designado para controlar la conciencia y la motilidad, todo ello a partir del principio de realidad, por lo que busca garantizar la autoconservación a través de una regulación del sujeto con su entorno. El Yo, además, es una instancia mediadora entre los deseos del Ello (comandadas por el principio de placer) y la rigurosidad moral del Superyó. En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), el austriaco profundiza la extensión del Yo en el marco

social a partir de la(s) identificación(es) hacia un líder o un ideal de masas, ante lo cual se manifiesta la susceptibilidad del Yo de perder su consistencia identificatoria por el influjo de las influencias externas.

Décadas después, con llegada de las corrientes estructuralistas en las ciencias sociales, Lacan (1971) propuso el estadio del espejo como el proceso primordial constitutivo del Yo. Éste consiste en una fase del desarrollo, la cual ocurriría entre los 6 y 18 meses de vida, en la que el niño, al mirarse al espejo por primera vez, logra por fin reconocerse y comprenderse como una entidad individual y completa. La madre, entonces, pasaría a aprobar su imagen, legitimarla, ante lo cual el niño se comprenderá como objeto de deseo de la progenitora. Para la escuela lacaniana, el Yo es una construcción falseable, producida por las relaciones simbólicas y mediada por el Otro.¹⁴

En el desarrollo de la teoría crítica de las ciencias sociales, se ha producido como efecto de su complejización una demarcación entre los conceptos “subjetividad” y “Yo”. En el marco del presente trabajo, los diferenciaremos en tanto que el planteamiento presentado aparezca pertinente y consistente a los efectos deseados. Seguiremos la línea lacaniana que concibe al “Yo” como un fenómeno artificioso, efecto de una producción alienante y que necesariamente está inscrita en un cuerpo. En cuanto a la “subjetividad”, ésta contempla algo más que la identificación inmediata efectuada por la conciencia que puede producirse en un individuo. En cambio, sería una articulación significativa anhistórica, heredada, complejizada por procesos socio-históricos y ésta puede estar integrada a un cuerpo o no.¹⁵

Partiendo de lo anterior, proponemos que el Yo, como manifestación identitaria, se constituye y se va moldeando a partir de los procesos de subjetivación que son efecto múltiples variables que se confrontan caóticamente o que —siguiendo a Foucault (1975)— se establecen bajo el ejercicio del poder. Este poder cuenta con la capacidad de construir realidades, instituir saberes y producir identidades.

Para Foucault, el discurso es un instrumento del poder que construye “regímenes de verdad”. Estos producen marcos normativos que determinan la concepción que los sujetos tienen del mundo; además, instauran categorías identificatorias polarizantes: cuerdo-loco, sano-enfermo, normal-anormal. Para él, la misma concepción de la locura y la praxis regulatoria al interior de

¹⁴ Su propuesta clínica se funda en el deseocentrismo. El deseo de sujeto el cual es, de la misma manera, falseable, producido por relaciones simbólicas y mediado por el Otro.

¹⁵ Contrariamente a las posturas fisicalistas, proponemos que el sujeto puede existir sin consistencia material. Tal sería el caso de la figura del glorificado Che Guevara y su vigente relevancia en los movimientos revolucionarios, misma que no corresponde a quien en vida fue Ernesto Guevara.

los hospitales psiquiátricos es efecto de las medidas disciplinantes que son efectuadas desde el ejercicio del poder.

Bajo la mirada de Butler (1990), las identidades son producidas desde la performatividad del sujeto; es decir que se gestan a partir de la acción, la cual suele estar sometida a las normas sociales establecidas. Para ella, no existe un ser esencial y verdadero, dado *a priori* por un decreto biológico, sino que las categorías identitarias, como el género, son formuladas por expectativas sociales contingentes.

Desde la vanguardia posmoderna, se ha establecido un marco de pensamiento crítico estructurado en pos de cuestionar toda metanarrativa que pretenda instaurar un régimen de verdad. La verdad, desde esta mirada, se la entiende como una falacia totalizadora, con un contenido latente de opresión y de alienación. La verdad —se alega— no es más que una producción discursiva subjetivante. En consecuencia, la misma noción de “Yo” y sus propiedades identificadoras han sido puestas en duda. Lo que se es es derivado estrictamente del contexto en que se deviene, la cultura en que se es criado, lo cual a la vez determina los sistemas de creencias que nos han atravesado.

Para algunas propuestas progresistas, la verdad parece haberse desvinculado de su concepción universalista para pasar, en cambio, a ser aterrizada en el territorio de lo político. Ésta no es definitiva, sino transitoria, y puede ser funcional en medida en que logre ser aplicada para la formulación de políticas públicas que atiendan a problemáticas sociales concretas propias de un territorio específico. El “Yo”, entonces, es relativo y se encuentra siempre *en relación a*. Pero más aún: “Lo personal es político”, de modo que a la esfera de lo público se le integra lo que históricamente había quedado relegado al ámbito de lo privado. El malestar personal, la multiplicidad de yoes, pasan a estar en consideración de lo social.

Mientras que el posmodernismo parece apuntar a una relativización en pos del sinsentido; el progresismo parece tender hacia una relativización en pos de una practicidad siempre contingente, donde lo político se pluraliza para la inserción de movimientos identitarios crecientes *ad infinitum* y agendas particulares.¹⁶ Simultáneamente, la concepción del “Yo” se funde en estos dinamismos.

En el contexto de la espiritualidad, abordar al “Yo” resulta una tarea ardua y compleja. En primera instancia, no haría falta aclarar que no existe una suerte de movimiento espiritual unívoco y consensuado, a través del cual pudiésemos realizar un estudio para proponer

¹⁶ Es decir que se aboga por la pluralidad en vez de estar contenidos en una sola agenda estatista, la eutaxia de la polis.

afirmaciones aproximadas. Por demás, los movimientos espirituales son tanto múltiples como ambiguos y divergentes, pues la categoría de “espíritu” es propia de la rama de la metafísica, aquella que se encarga de lo es anterior a lo físico y verificable, por ello no sorprende que su abordaje haya sido menospreciado de los estudios de ciencias sociales desde inicios del siglo XX, pues pasa a ser relegada al ámbito de la mera especulación o, directamente, ficción. De igual manera, millares de credos a lo largo del orbe se anuncian como movimientos espirituales, aunque suelen confrontarse entre sí por la legitimidad de la etiqueta, lo cual resulta contradictorio con la idea de una espiritualidad reconfortante y pacifista que se tiene en el imaginario social.

Lo que proponemos a continuación es plantear nuestra propuesta de espiritualidad, conceptualizada desde la confluencia de teoría y experiencia. La lectura de Foucault de *epimeleia heauteau* y el perspectivismo ontológico de Viveiros de Castro en conjunción con las enseñanzas que tuvimos en nuestras visitas a *La comunidad del ser*. Sobra decir que este es un primer esbozo que en ningún momento apunta a una abarcación totalizadora de sentidos. Tampoco busca oponerse o contraponerse a otras posturas que se presenten bajo la misma o una afín designación. No obstante, sí consideramos que de nuestro planteamiento se pueden derivar implicaciones en otras áreas, próximas y lejanas, como la manera en que se piensa la disciplina de la psicología social, el fundamento del quehacer etnográfico, la función ciencias sociales en general o la enseñanza-aprendizaje misma. Como lo propone María Ciwa: “*La comunidad del ser es una escuela del ser*”. Entiéndase que la práctica espiritual conlleva una modificación del sujeto a grado de establecer una ruptura ontológica desde la cual el implicado termina entendiéndose y, en consecuencia, posicionándose de otra manera en el mundo. Como efecto de su nueva percepción de lo que es su *ser*, que abarca tanto al yo como al otro, se cimientan los rastros de una performatividad con implicaciones ético-políticas. Lo desarrollaremos para dejar todo ello a consideración de la aguda reflexión de los lectores.

Es en extremo común la propuesta de disolución del ego en muchas prácticas espirituales. La premisa de tal posibilidad no es en absoluto ajena a los planteamientos de la teoría crítica en ciencias sociales: al no existir un Yo sustancial o esencial, el ego es una ilusión burda considerada para su disolución, cual tintura en un vaso de agua. La metáfora utilizada nos puede ayudar a visualizar la imagen: diluir no significa desaparecer; en todo caso, la intensidad del pigmento se atenúa ante su inmersión en un vaso de agua clarificada; se entremezclan y pasan a conformar una sustancia líquida homogénea. El ego en este sentido conlleva una connotación peyorativa y sería un craso error abordarlo estrictamente como sinónimo de Yo, digamos, en su típica acepción freudiana de instancia que le da consistencia a un individuo determinado, en

tanto que funge como regulador entre demandas pulsionales del Ello y expectativas sociales del Superyó, todo ello desde la base de un principio de realidad. En cambio, el ego se entiende como la sobreestimación del Yo, usualmente en detrimento del No Yo: el otro. Narcisismo en menor o mayor grado.

Partiendo de lo anterior, queda más claro que la propuesta de disolver el ego no significa atentar contra las propiedades reguladoras del Yo durante la progresión de la vida cotidiana de una persona. El Yo —defiende nuestra propuesta espiritual— tiene su legítima función y su relevancia como instancia que está presente en todas las actividades de una persona. En todo caso lo que busca abiertamente es atentar contra el excedente de estimación propia, en tanto que este es propenso de conllevar al ensimismamiento del individuo y a entenderse como un *ser* en abstracto.¹⁷

La concepción de sanación propuesta por *La comunidad del ser* se ubica por fuera de las dicotomías tradicionales que abogan por un lado en detrimento de otro: lo bueno en contra de lo malo, lo correcto opuesto a lo incorrecto. Sanar es ajustar un equilibrio. Reestablecer la homeostasis. Desde este paradigma, el excedente de Yo desemboca en un malestar, así como lo haría el excedente de (casi) cualquier otra cosa.

¿Cuál es la consigna de esta propuesta?, surgirá la pregunta. La expansión de la consciencia, se defiende en múltiples círculos espirituales, dentro de los que se encuentra la misma comunidad mencionada. Este proceso pudiera aparecer como muy ambiguo, oscurantista, y con sobrada razón, por lo tanto resulta obligatoria nuestra intención que, en tanto busca dar respuesta qué es la “sanación”, apuesta a un aterrizaje inteligible; éste es, cabe aclarar nuevamente, una mera sugerencia dilucidada desde nuestro entendimiento de los procesos, el cual se produjo desde lo empírico y lo teórico.

Comenzaremos con lo evidente: la expansión de la consciencia implica un movimiento que busca llegar a contener un espacio adicional, previamente ajeno. La dirección no se piensa desde una lógica unidimensional ni unilateral, en cambio —cual *Big Bang!*—, se extiende en volumen a lo largo de todas las dimensiones. Sería por tanto semejante a un sentido de integración; es decir que la consciencia se expande en función de añadir algo que quedaba por fuera, lo cual no anula lo que previamente contenía.

¹⁷ El liberalismo es el respeto irrestricto al proyecto de vida del otro”, asevera el presidente de Argentina, Javier Milei, discurso bajo el que, se nos permite entrever, que la ontología liberal concibe al individuo como capaz de producir y producirse por fuera del ámbito social, con la posibilidad de no repercutir en terceros. Aislado, en su burbuja, sólo exige que los otros no se introduzcan en su espacio e interfieran en sus decisiones. Nuestra ontología, en cambio, defiende que el proyecto de vida del otro va a afectar irremediabilmente en nuestro proyecto de vida personal, ante lo cual el respeto hacia un proyecto determinado no puede ser irrestricto y sí, más bien, debe estar a consideración de qué tanto ese proyecto está respetando el de los demás.

No resultará sorprendente, por tanto, que las prácticas espirituales que apuestan por la disolución del ego, aboguen a su vez por la expansión de la consciencia, pues el ego, entendido como el excedente de Yo, el cual a su vez es una instancia inconsistente, falaz y extremadamente voluble, aparece como un obstáculo para la ejecución del movimiento de expansión, en tanto que se asevera a sí mismo como veraz, definitivo, y se defiende como imposible o indeseable de trascender.

Se vislumbra, a continuación, que queda una incógnita pendiente: ¿qué sería la consciencia en este contexto?

A comienzos del capítulo, hicimos una breve historicidad de la categoría del “Yo”, a través de la cual vislumbramos que algunas corrientes filosóficas, así como la postura psicoanalítica freudiana, entienden a la consciencia como parte o proceso del mismo “Yo”, lo cual parecería introducirnos en una seria paradoja al interior de nuestro planteamiento. Sin embargo, es aquí donde las propuestas espirituales más se separan de los supuestos teóricos esbozados en la tradición intelectual de occidente. Pues mientras que, para muchos de los autores mencionados, el Yo no va más allá de una instancia siempre ilusoria y contingente, siempre deseante y mediada por la cultura, el Yo planteado por otras perspectivas espirituales (Wilber, 1985; Bouchoux, 2018; Jung, 1951), no se opone a lo anterior, pero propone algo más: en tanto que esta instancia es ilusoria es, también, el velo que oculta algo en su exterior (por fuera de), lo trascendente o lo primordial. La realización *sunyata* en el budismo mahayana es la denominación del estado de realidad última: el vacío. El Yo sería la ilusión que nos impide ver que en un nivel fundamental, al no contar con propiedades fijas, somos en potencia cualquier cosa, un *ser* perpetuo sin delimitaciones. En la propuesta junguiana, el yo consciente es solamente una parte del sí-mismo, el cual comprende la totalidad de la *psique*: el inconsciente personal (la sombra) y el colectivo. Asimismo, su movimiento es integrativo: se renuncia al Yo identificador en pos de alcanzar el no yo, el inconsciente. Remarcamos, sin embargo, que la renuncia lo que implica es un desprendimiento, mas no una erradicación. Se supera al Yo aunque coexiste, latente, junto con el contenido superpuesto: se trasciende.

Continuando con la línea de la expansión de la consciencia, la sobreestimación del Yo aparece, entonces, como efecto mismo de la inconsciencia; para el budismo mahayana, ignorancia, ante la cual el Yo despierto se subleva a modo de desidentificación, disolución. De modo que, en síntesis, se trata de un movimiento de integración en múltiples dimensiones que busca llevar al Yo no identificador hacia el alcance de aspectos que con anterioridad le eran ajenos. O, en términos más simples: busca salir del Yo identificador para alcanzar al Otro, en un sentido

muy amplio en el que —siguiendo la postura de Viveiros de Castro— éste puede incluir animales y seres inanimados.

La conjunción del Yo y el Otro es lo conformaría ese sí-mismo fundamental, a manera de un Yo real, no dual, es decir: total, en una teórica aproximación asintótica que se extenderá *ad infinitum*... “por los siglos de los siglos”, lo que responde a la pregunta planteada previamente sobre la consigna de la expansión: la consigna es el otro, el Otro; el concreto y el abstracto sin contradicciones.

En conclusión, la ontología aquí propuesta surge de la concepción de que el *ser* sólo puede devenir a partir la dicotomía aparente yo-otro: Ometeotl, quien no obstante en un nivel fundamental de la realidad es el mismo ser, a la manera en que el perspectivismo ontológico habla de un espíritu manifestado a través de múltiples naturalezas. Ese *ser* es, en consecuencia, una potencialidad que va mucho más allá de las identificaciones del Yo, pues contempla al otro como parte de sí mismo: el otro es *otro* yo. La disolución del ego y la expansión de la consciencia se entienden como procesos concatenados y sinérgicos, pues a lo que apuntan es a ajustar un desequilibrio, lo cual luce muy prometedor en las realidades sociales donde el excedente de Yo identificatorio ha rechazado violentamente o ha sido indiferente ante la alteridad.

La ética y la política deducidas de este marco no consisten en aceptar al otro en tanto alteridad radical, sino en buscar integrarlo a través de un movimiento efectuado por el Yo hacia su perspectiva. Al tratarse de una expansión, el movimiento no efectúa una eliminación de las identificaciones, sino simplemente una renuncia en pos de trascenderlas, por lo que esto, a su vez, no implica convertirse en el otro, ni desplazarlo de su lugar, sino simplemente buscar conocerlo y comprenderlo, lo que se manifiesta como una práctica espiritual/de sanación, a través de la cual se diluye el excedente de ego y se reajusta el equilibrio. Al no ser unidimensional ni unilateral, la direccionalidad del proceso de expansión de la consciencia no discrimina, sino que, contrariamente, busca abarcar la totalidad, por lo que comprendemos y aceptamos que esta propuesta de espiritualidad contraste fuertemente con otras provenientes de sectores conservadores.

La psicología occidental, especialmente en su vertiente psicoanalítica y clínica, ha tendido a enfocarse en el individuo como el núcleo de la enfermedad y la sanación. En este marco, la enfermedad es comprendida principalmente como un fenómeno personal, en el que el sujeto se encuentra en el centro de su propia experiencia patológica. La terapia, entonces, busca el tratamiento a través de la introspección, la interpretación de los síntomas y el ajuste del comportamiento del sujeto. Este enfoque promueve una visión atomística del individuo y

considera la sanación como un proceso que ocurre en el interior del sujeto, muchas veces en aislamiento de su contexto social y cósmico. En contraste con esta perspectiva, las prácticas chamánicas y espirituales de sanación presentan una visión radicalmente diferente. La *desubjetivación*, entendida como la disolución del ego o la transformación del yo, es una práctica central en muchas tradiciones chamánicas. En lugar de centrar la sanación en la individuación y el ajuste personal, estas prácticas enfatizan la disolución del ego como una forma de conectar con una realidad más amplia y colectiva. En este sentido, la desubjetivación no se trata simplemente de renunciar al ego, sino de preguntarse sobre la vida y la experiencia, sobre superar la concepción individualista del sujeto para abrazar una visión más integradora de la existencia universal.

La desubjetivación, al cuestionar la primacía de la subjetividad, del ego y la individualidad, ofrece un fundamento ético y político que desafía la visión dominante en la psicología moderna. En lugar de centrarse en la autonomía del sujeto, promueve una ética de interconexión y responsabilidad colectiva. Esta perspectiva implica una crítica a las estructuras sociales que perpetúan la visión interpersonal y promueve una forma de sanación que aboga por el bienestar integral de la comunidad y el equilibrio con el entorno social, cultural y cósmico. La desubjetivación se convierte así en una práctica no solo espiritual, sino también política, que cuestiona y desafía las normas establecidas en la psicología y en la sociedad en general. La desubjetivación es además un proceso de resistencia y desprendimiento del yo, aunado a la visión política de la constitución del sujeto en la institución y la vida diaria, al respecto Luis Antonio Ramirez Zuluaga (2015) expone:

Así como la resistencia, el sujeto tendrá un papel activo en las relaciones de poder; sin embargo, es un papel que se juega en una situación indirecta con respecto al poder o, más bien, en el cruce de las prácticas políticas, éticas y estéticas de los modos en que el ser humano se convierte en sujeto, allí donde la subjetivación es además una práctica de libertad mediante la cual el sujeto puede transformarse a sí mismo.

Bajo esta perspectiva, es también factible la problematización de otra manera de resistencia que está relacionada con aquello que Foucault mismo ha concebido como una forma de "des-prendimiento de sí": procedimiento de desubjetivación -presente sobre todo en el lenguaje literario contemporáneo- que ha implicado no sólo una manera de rebasar la idea de sujeto originario y autosuficiente del conocimiento, sino también cierta función emancipadora en tanto comporta la búsqueda de una experiencia límite del sujeto y un supuesto carácter transgresor. (2015: pag.135)

El antipsicologismo en el contexto de la desubjetivación ofrece una reflexión profunda sobre el papel del ego y la individualidad en la comprensión de la salud y la enfermedad, además de estar inscritos al margen de una práctica liberadora de sí: del sentido habitual otorgado por las relaciones de poder erguidas desde las máximas de la academia y la psicología. Al descentrar el ego y promover una visión colectiva y cósmica de la subjetividad, se abre un diálogo sobre la posible naturaleza del sujeto y la posibilidad de una existencia más armoniosa y conectada. Este enfoque invita a reconsiderar de manera crítica sobre qué entendemos por la sanación, el equilibrio, el despertar espiritual y la integración con el otro, cuestionando las nociones dominantes en la psicología moderna y explorando nuevas formas de comprender y abordar la realidad.

En el antipsicologismo y la desubjetivación, al enfatizar la conexión con lo significativo y configurativo del ser, lo contingente y lo metafísico, sostenemos que estas prácticas —la performatividad del ritual chamanico— proponen una forma de sanación que trasciende el ego y la subjetividad, y aboga por una armonía amplia y profunda. Esta perspectiva no solo desafía las normas establecidas en la psicología moderna (como el psicoanálisis y su visión castrante del sujeto), sino que también ofrece una visión más integradora y conectada de la perspectiva y el pensamiento: la epistemología, la hermenéutica y la ontología.

9. Conclusiones

Esta investigación nació de la necesidad de explorar en las propuestas de sanación que se salieran del marco de los autores hegemónicos, avalados por el discurso académico y científico. Ante ello, la Comunidad del Ser y María Ciwa nos abrieron las puertas para su realización. A través de la propuesta de ser afectados, nos permitimos dejarnos introducir en una perspectiva mayormente discrepante respecto a la cotidianidad que nos atraviesa y en gran parte contraria a los saberes académicos que se nos enseñan. Desde el sesgo, nos sometimos al factor sorpresivo que produce una experiencia de consumo de medicinas ancestrales, siempre llenas de desconcierto, tanto emotivas como terroríficas.

De esta manera, buscamos alcanzar la conceptualización de la sanación desde un procedimiento que honrara la visión holística del campo y la articulamos en la triada experiencia Ciwa-Investigadores-Consultantes. Los resultados, sin embargo, nos fueron encauzando poco a poco en vías de una complejización teórica y conceptual inconmensurables. La realidad del campo nos rebasó ante su desmesura, pues no tardamos en vislumbrar que, para

entender la idea de sanación por parte de la Comunidad del Ser, tendríamos que introducirnos en otra perspectiva sobre el mundo.

Para algunos integrantes, la implicación en el proceso fue tan apasionada que terminó por descolocarlos, desde el juicio de una mirada normativa, lo cual puede ser entendido —siguiendo la propuesta perspectivista— que la sanación de unos luce como la locura para otros. Si las medicinas ancestrales ofrecen un *viaje* como un proceso de sanación, la intención sería no volver al mismo punto desde el cual se partió. Consideramos, pues, necesario quedarnos un poco en el viaje y, de este modo, poder continuar viajando, por los confines de las posibilidades del constante devenir del sujeto, más allá de un Yo, que dice identificarse mucho pero le creemos poco. En ese más allá es que se puede propiciar un encuentro con el Otro y es allí donde encontramos las posibilidades de *ser* de manera insospechada. Ser más vinculación y menos Yo.

Derivado de este posicionamiento con tintes ético-políticos e incluso clínicos, producimos la pregunta: ¿puede pensarse la certeza por fuera del ámbito de la psicosis?

Nuestras observaciones en campo contemplan que la convicción arraigada, aquella formulada en un sentido unívoco y consistente, ajena a la posibilidad de ser metaforizada, en una noción trascendental resulta funcional y posiblemente necesaria para producir un efecto de sanación en casos severos. La propuesta clínica del campo contempla abiertamente una idea de completud/totalidad que contrasta con la tradición psicoanalítica que absolutiza la castración del sujeto en casos deseables de neurosis. Es desde este otro marco que surge una suerte de garante que le daría sostén a la falta del sujeto, lo cual —más allá del resultado concreto respecto al síntoma— estimamos suficiente y alentador.

Consideramos prudente dejar lo anterior a criterio para ulteriores teorizaciones referentes a las psicopatologías, porque el devenir de su conceptualización parece circundar más la funcionalidad del sujeto en torno a la expectativa social y no, convengamos en cambio, que sea su capacidad de externar afectividad hacia el otro.

En cuanto a la cuestión social de la disciplina, seguimos a tono con la máxima freudiana “Toda psicología es social”. La propuesta terapéutica de la Comunidad del Ser, en consecuencia, propone una interesante visión ontológica, afín a la banda de moebius lacaniana. El interior y el exterior estarían interconectados de modo que la separación entre ambas resulta efecto de una vil ilusión. *Si te curas tú, me curo yo*, dice la letra de una canción medicina. La comunidad a través de la ritualidad fungiría como un puente mediante el cual el sujeto transita para poder comprenderse más allá de su individualidad. En ese deambular sería donde los síntomas, los duelos, los malestares, cobrarían un sentido novedoso, más allá de las palabras.

Consideramos además que de nuestro desarrollo investigativo se infiere una forma de pensar el quehacer etnográfico, en cuanto a que se le puede proponer aterrizaje en una finalidad que no cierra, sino que abre (dado que la consigna se encuentra afuera de uno mismo). Ésta sería, asimismo, fomentar el encuentro a través del movimiento del sujeto investigador hacia la perspectiva del otro, lo cual —siguiendo la argumentación del capítulo 8— puede ser conceptualizado como una práctica misma de espiritualidad.

En cuanto a qué es ese más allá tan enigmático que se traduce en un proceso de sanación, ahondamos en algunas posibles propuestas de entendimiento: puede ser la polisemia de sentidos que habilita el contemplar directamente la infinitud del rostro levinasiano, o el reencuentro con lo sensorial y lo afectivo tan vetados en nuestras sociedades racionalistas, puede tratarse del encuentro con una verdad ulterior, como lo propone la misma Comunidad del Ser: con el amor y con Dios. O quizás consista en la superposición de *todo* lo anterior en un retorno a la Unidad previa al Omteotl. Pero para no entrar en polémicas mejor diremos que es simple magia.

10. Bibliografía

- Boucheaux, J. (2018). *Por los caminos de Buda y Freud*. Editorial Arpa.
- Butler, J. (1990). *El género en disputa*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Castro-Gomez, S. (2005), *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana.
- Chakravarti, M. (1986). *The Concept of Rudra-Śiva Through the Ages*. Motilal Banarsidass Publ.
- De Certeau, M. (1998). “La historia, ciencia y ficción”. En “Historia y Psicoanálisis”. UIA – ITESO- 2ª Edición. México
- DeMallie, R. J. (Ed.). (1984). *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*. University of Nebraska Press
- Derrida, J. (2001). Sobre la hospitalidad. Entrevista a J. Derrida. En: ¡Palabra! Instantáneas filosóficas. Editorial Trotta. Madrid.

- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2000.
- Firefly, R. T. [UCnRI_xvD_lGBcnjflA5TqjQ]. (2021). *Selene*. Youtube. Recuperado el 17 de septiembre de 2024, de https://music.youtube.com/watch?v=IY_A6SfrRUk&si=GjRV_dSgz1Bs0CNy
- Freud, S. (1979). “Una dificultad del psicoanálisis” (1917). En *Obras Completas* (Tomo XVII). Amorrortu, Buenos Aires. Pág. 135.
- Freud, S. (1923). *El Yo y el Ello*. Amorrortu Editores
- Freud, S. (1913-1914). “Obras completas: Tótem y Tabú y otras obras”, traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editorial
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Foucault, M. (1982), *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (1986). *Desde espacios otros (J. Mieszkowicz, Trad.)*.
- Foucault, M. (1983) *¿Qué es la Ilustración?*
- Francois, J. (2013), *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*, El cuerno de plata
- Hegel, G. W. F. (1807). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica
- Hume, D. (1739). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos
- Jung, C. (1951). *Aion: Contribución a los simbolismos del sí-mismo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1975). *Escritos 1*. Siglo XXI Editores.
- León-Portilla, Miguel. (1963). *Filosofía Náhuatl*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Lévi-Strauss, C et al. (1988). *De pres et de loin, París, Odile Jacob*.
- Maffesoli, M. (1990). “La comunidad emocional” en *El tiempo de las tribus*. Icaria, Barcelona.
- Navarro, O. (2008), *El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas*, Universidad de la Laguna
- Sartre, J. (1943). *El ser y la nada*. Madrid: Editorial Losada.
- Segato, R. (2016). *(In)disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura/* coordinado por Frida Gorbach, Mario Rufer ; Rita Laura Segato y otros diez autores. - México, D. F. Siglo XXI Editores: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Ramirez, Zuluaga, L. A. (2015). *El sujeto en los juegos de poder: subjetivación y desubjetivación desde Foucault*. Revista de Psicología Universidad de Antioquia, 7(2), pp.133-145.
- S. Vignale (2019) Prefacio para una política de la escritura
- Touraine, A (1992). *Crítica de la modernidad*. El nacimiento del Sujeto (tercera parte). Ed.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Caníbales*. Katz Editores.
- Wilber, K. (1985). *Conciencia sin fronteras: Aproximaciones de oriente y occidente al crecimiento personal*. Kairos.
- Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Akal, España.