

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

AYAHUASCA EN LA URBANIDAD:

ESPACIO DE POSIBLES RESIGNIFICACIONES

**TRABAJO TERMINAL QUE PARA
OBTENER EL GRADO DE: LICENCIADOS
EN PSICOLOGÍA PRESENTAN:**

ADRIÁN EMILIO BENÍTEZ REJÓN

CARLOS DANIEL LUNA COVARRUBIAS

ASESORA:

CLAUDIA MÓNICA SALAZAR VILLAVA

LECTOR:

RAÚL CABRERA AMADOR

AGRADECIMIENTOS

Realizar esta investigación supuso un reto enorme dentro del cual me encontré acompañado, afortunadamente, por personas muy importantes para mí, personas de diferentes esferas y etapas de mi vida que, sin lugar a dudas, jugaron un rol de suma importancia para lograr este trabajo. Por lo tanto, quisiera comenzar agradeciendo a mi familia, a mi madre, a mis tíos, por estar siempre conmigo. Quisiera agradecer especialmente a mi tío Daniel, finado, cuya ausencia fue un catalizador y un motor para lograr hacer algo de esta investigación que lograrse mezclar lo académico y lo personal y conseguir así darle otra “dimensión” a la prosa de este trabajo.

Carlos Daniel Luna Covarrubias

A mi madre, Mayanín Rejón Lugo, quien siempre me ha brindado su amoroso e incondicional apoyo, y a mi compañera y amor de mi vida, Ixchel Uribe Alcántara, cuya presencia, apoyo, sacrificios y amor incondicionales no sólo me impulsaron a emprender este recorrido, sino que me permitieron concluirlo.

Adrián Benítez Rejón

Índice

Introducción	1
I. “Mercado ceremonial en crecimiento: la expansión del neochamanismo”	4
II. Tradición y modernidad: entre el mercado y la “cura”	9
III. Nuestros cimientos: principales fundamentos teóricos.....	13
IV. Haciendo visible lo invisible	17
Entrevista	17
Ser afectado.....	18
V. La ayahuasca y el neochamanismo en acción	21
VI. Ayahuasca y “más allá”: discusión alrededor de la experiencia de su toma y sus posibles implicaciones sociales.....	24
VI.1 “Como un rayo”: abreacción e <i>insight</i> como “espacios” de posible resignificación.....	26
VI.2 El regalo que no es nuestro: Lenguaje y experiencia como lugares de resignificación ..	40
VI.3 El faro de la resignificación: “más allá” de la experiencia	49
Conclusiones	53
Bibliografía	58

Introducción

Esta investigación plantea un acercamiento psicosocial y fenomenológico a la creciente oferta de ceremonias de ayahuasca, desde un abordaje interdisciplinario, con la intención de averiguar si el paso por la experiencia de estados modificados de consciencia en tal contexto supone un “espacio” de resignificación, entendida como un cambio sustancial en el sentido de alguna noción o idea.

En el primer apartado ofrecemos una descripción del creciente fenómeno de la toma de ayahuasca en el contexto de ceremonias “neochamánicas” que se han venido realizando particularmente en la CDMX y sus inmediaciones, dentro de una dinámica mercantil en la que la apelación a las supuestas propiedades sanadoras es el acento en su publicidad. Además, se aborda un vistazo a la psicología transpersonal, la cual desarrolla un modelo terapéutico basado fundamentalmente en el acceso a estados modificados de consciencia, así como algunas características de los chamanismos, prácticas antiguas que en determinadas circunstancias pueden valerse de estos mismos estados. Asimismo, se puntualizan algunas características del llamado “neochamanismo”.

Seguidamente, con la intención de mostrar que existen modelos terapéuticos en los que se utilizan sustancias psicoactivas, se ofrece un resumen del modelo clínico de la psicología transpersonal, el cual consiste en un proceso psicoterapéutico que se articula en tres momentos diferentes (inducción, experiencia de estados modificados de consciencia, integración), de los cuales el segundo es el de mayor relevancia; como análogo se brinda un resumen de un modelo chamánico, que también puede abordarse como tres momentos (consulta, diagnóstico, tratamiento) de un solo proceso; finalmente, uno del modelo neochamánico, que carece del desarrollo y la sistematización de los otros, y en el que se inserta el fenómeno que indagamos.

Asimismo, señalamos su relevancia social a partir del aumento de su oferta y consumo, que nos sugiere la posible presencia de cambios en algunos aspectos de la vida social y de las estructuras de sentido, por lo cual retomamos los conceptos castoriadianos de *significaciones imaginarias sociales* y de *crisis de procesos de identificación* como herramientas adecuadas para abordar la experiencia de los usuarios y poder dar cuenta de lo que pueda subyacer tras este fenómeno.

Todo esto nos lleva a plantearnos la siguiente: ¿Qué (re)significa la experiencia de la toma de ayahuasca para los usuarios en el contexto de ceremonias neochamánicas

realizadas en la CDMX y sus inmediaciones? Y como planteamientos secundarios, proponemos las siguientes preguntas: ¿Cómo se enteran de estas prácticas y qué los motiva a asistir? ¿Cómo fue su experiencia de los estados modificados de consciencia? ¿De qué manera trasciende la experiencia a su cotidianidad?

A continuación, se establecen nuestros “cimientos” teóricos, a partir de los cuales se pretende comenzar a mirar el fenómeno para responder nuestras preguntas. Como ya se mencionó anteriormente, parte de ellos proviene de Castoriadis, a saber, el concepto de *crisis en el proceso de identificación*, que se refiere al debilitamiento de ciertos soportes socialmente instituidos que él llama *pilares del proceso de identificación*, en el que se inscriben las *significaciones imaginarias sociales*, este entretejido de sentidos que otorga cierta cohesión interna a la sociedad, la permea, la dirige, y que se propaga a través de las instituciones. Por otra parte, se retoma el concepto de subjetividad, que se intenta comprender desde sus bases filosóficas, para después plantearla como un proceso en constante devenir que siempre se encuentra construyendo y reconstruyendo al sujeto mismo, proceso que, a su vez, es posible a partir del acto discursivo y la interacción con el otro.

En el siguiente apartado se elabora el dispositivo metodológico utilizado para esta investigación. Primero, por la naturaleza del fenómeno abordado, proponemos la entrevista como herramienta de acercamiento a la experiencia de los otros, como un espacio que se configura en función de los entrevistados con la intención de construir un lugar en el que ellos se sientan cómodos para compartirnos sus relatos. Después, proponemos el recurso teórico-metodológico del “ser afectado” como una vía no sólo adecuada, sino necesaria para una comprensión cabal de las implicaciones de pasar por una toma de ayahuasca o por cualquier estado modificado de consciencia. Este “ser afectado” implica la experimentación directa de un quantum o “golpe” energético inconsciente que no podría ser aprehensible de otro modo para el etnógrafo(a); es decir, va más allá de la mera relación “externa” con propósitos heurísticos de herramientas como la observación participante.

Más adelante, después de un breve pasaje por trabajo de campo, se proponen dos líneas interpretativas de los momentos de más relevancia para los investigadores, así mismo, previo al desglose propio de las líneas, se entabla una suerte de discusión alrededor de los discursos, al tiempo que se procura esclarecer o dar cuenta del porqué de la articulación de las líneas de interpretación, desde dónde se está pensando cada una y

una breve sinopsis de su contenido. En primer lugar, una sobre los afectos, de los procesos abreactivos y de los *insights* (darse cuenta) presentes durante el despliegue de la experiencia, a partir de la propia afectación del investigador. En segundo lugar, una interpretación del discurso de dos entrevistas, a partir del duelo narrado, que apunta a una discusión en torno a las significaciones, la reflexividad y su relación con la resignificación dentro y después de la toma de ayahuasca.

Al terminar las interpretaciones, se encuentra una tercera línea, en donde se abren discusiones alrededor de la resignificación, sus dimensiones, las distintas maneras en las que puede presentarse para el consumidor de ayahuasca dentro y después de su toma. Por otra parte, con la intención de entablar un diálogo a partir de los conceptos con más peso teórico ubicados en cada una de las líneas de interpretación, se retoman los conceptos de *insight*, abreacción y reflexividad para comenzar a dar cuenta de cómo es que dichos conceptos pueden dialogar entre sí y, por lo tanto, constituyen otra manera de pensar el fenómeno de las tomas de ayahuasca en contextos ceremoniales.

Finalmente, se presentan las conclusiones, en donde se busca matizar el carácter social de la investigación a partir de retomar puntualmente algunas discusiones que indudablemente quedan abiertas a la reflexión en torno a la experiencia de la toma de ayahuasca en centros ceremoniales “neochamánicos”. En este pasaje reflexivo nos preguntamos sobre el posible carácter “vincular” que parece tener el acercamiento a las tomas de ayahuasca, en función de lo obtenido en las entrevistas; a su vez, se abre la pregunta alrededor de lo que pueden suponer estas ceremonias para la sociedad contemporánea; por otro lado, una reflexión a partir de la figura del “neochamán” como producto de las vicisitudes de nuestra coyuntura social y el papel que, en este sentido, podría jugar dentro de la *crisis del proceso de identificación*. Por último, se elabora alrededor de la resignificación y la manera en la que permite pensar la experiencia de la toma de ayahuasca y el aumento de estas ceremonias de corte neochamánico.

I. “Mercado ceremonial en crecimiento: la expansión del neochamanismo”

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

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

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

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

intención de señalar que este tipo de prácticas se realizan en otros contextos, en estructuras de saberes diferentes, de cosmogonías y significaciones diferentes que, no obstante, reconocen el potencial de estas sustancias psicodélicas.

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

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

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

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

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

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

Los chamanismos representan “el sistema metodológico de curación mental y física más antiguo y extendido que se conoce” (Harner, 1997, p. 71) y son sistemas sociales que generan un modo concreto y único de realidad, una forma de pensar cierto tipo de enfermedades y una manera específica de referirse a ese precario equilibrio que llamamos salud. Fericgla (2000) nos dice que el “chamanismo es una realidad surgida de y centrada en un estilo de relaciones de ayuda que tienen su epicentro en el papel y en la función que desarrolla el chamán visionario dentro de su comunidad” y, en tanto el

chamán “es quien da sentido, contenido y eficacia a los valores que ordenan la realidad sobrenatural y natural de la sociedad a la que pertenece”, él mismo es el “centro de [ese] sistema de relaciones” (pp. 46-50).

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

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

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

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

Pero si el neochamanismo no es un chamanismo, ¿entonces qué es? La discusión al respecto aún continúa y presenta un amplio conjunto de enfoques y posturas acerca de él, algunas de las cuales ven un fenómeno superficial que se inscribe principalmente

dentro de una relación mercantil, que nada tiene que ver con las prácticas de los pueblos propiamente chamánicos y cuya visión está alejada de las cosmogonías animistas de estos.

II. Tradición y modernidad: entre el mercado y la “cura”

Tomando en cuenta que parte del eje discursivo central de las prácticas neochamánicas se apoya sobre la afirmación de las propiedades medicinales, sanadoras, de las plantas sagradas, presentamos una síntesis del modelo psicoterapéutico psicodélico propuesto por la psicología transpersonal y de una práctica chamánica con fines curativos, con la finalidad de situar las prácticas que nos interesan en el marco de dos modelos de naturaleza radicalmente distinta que utilizan sustancias psicoactivas como parte del repertorio de su terapéutica —entre otras técnicas y herramientas, para diversos fines—, que se presentan como espacios significativos en cuyo marco de sentidos se inscriben los procesos de sanación.

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

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

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

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

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

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

No queremos juzgarlas mejores o peores que las demás, sino presentar la situación —más o menos análoga— del proceso de un conjunto de prácticas con fines terapéuticos que recurren a estados modificados de consciencia inducidos por sustancias psicodélicas, cuyo acento tienden a ponerlo sobre la vivencia experimentada a partir de los efectos de estas.

Dicho esto, nos parece pertinente echar mano de un par de conceptos desarrollados por la psicología transpersonal que muestran la importancia de articular los tres

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

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

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

Como señalamos al principio, este modelo carece de cohesión entre los tres momentos en que se da el consumo de la sustancia en el contexto de las ceremonias, ya que sólo se instala en el segundo (el consumo), dejando fuera de su campo de acción la inducción y la integración, que sí poseen los otros dos, el chamánico y el transpersonal, por lo que los sentidos atribuidos a estas dos etapas de la supuesta

terapéutica neochamánica dependen completa y exclusivamente del consumidor y su experiencia, y de su inscripción en tales prácticas. Lo cual no quiere decir que no exista “la posibilidad de adaptar experimentados modelos indígenas para el uso seguro de enteógenos” (Fericgla, ..., p. 117).

Consideramos que esta investigación es relevante para el estudio de la psicología social, debido al creciente aumento tanto en el número de personas (de edades, géneros, condiciones socioeconómicas y culturales diversas) que buscan la experiencia de toma de ayahuasca como en el de grupos y centros que la ofrecen, lo cual sugiere la posibilidad de estar ante la presencia del cambio de algún paradigma social, ante el debilitamiento de alguna institución o ante un síntoma de algún tipo de cambio que esté operando en el seno de sectores cada vez más diversos de la población, en este caso concreto, de la CDMX.

Por lo tanto, para atender y complejizar la dimensión social de este fenómeno, lo observaremos a través de la lente de las *significaciones imaginarias sociales*, inscritas, a su vez, en el concepto de *crisis del proceso de identificación*, propuestos por Castoriadis con la intención de pensar y discutir la experiencia de los sujetos dentro de la toma de ayahuasca, la emergencia de posibles resignificaciones de ideas, nociones, creencias, emociones, así como los posibles alcances que la misma pudiera tener en su cotidianidad posterior a la toma. De manera que atender la idea de resignificación a partir de la toma de ayahuasca no sólo nos permite recuperar la experiencia del usuario, sino también observar y reflexionar sobre otras posibles aristas respecto al boom de este tipo de ceremonias más allá de su evidente carácter mercantil. Cabe aclarar que entendemos la “resignificación” como un cambio sustancial, importante, algunas veces radical, acerca de una idea o concepción que se tenía previamente, la cual puede apuntar hacia un rumbo opuesto o diferente.

Es por esto que nos planteamos la siguiente pregunta:

¿Qué (re)significa en los sujetos usuarios la experiencia de ayahuasca dentro del contexto de “ceremonias ‘neochamánicas’” realizadas en la CDMX y sus intermediaciones?

III. Nuestros cimientos: principales fundamentos teóricos

Una de las herramientas conceptuales de la que nos valdremos para abordar nuestro problema es el de las *significaciones imaginarias sociales*, que se inscribe en la propuesta de Castoriadis acerca de la crisis del proceso de identificación que mantienen cohesionada la sociedad. Esta crisis se dilucida en el debilitamiento de los “pilares del proceso de identificación, formados por diversas entidades socialmente instituidas, como el hábitat, la familia, el lugar de trabajo” (Castoriadis, 2001, pp. 124-125), los cuales, aunque en conjunto no son suficientes para justificar tal crisis, acusan a través de los sujetos qué pilar puede estar debilitado en su mundo. Castoriadis (2006) afirma que son “imaginarias”

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

Y son sociales en tanto que refieren a cierta “cohesión interna de un entretejido de sentidos, o de significaciones, que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen y la orientan”, y que le proporciona una unidad que descansa en y se propaga desde las instituciones (Castoriadis, 2006, p. 78) —las cuales entiende como “*el conjunto de herramientas, del lenguaje, de las maneras de hacer, de las normas y de los valores, etc.*” (Idem, p. 77)—, la primera de las cuales es la sociedad, que “*se crea a sí misma como sociedad, y se crea cada vez otorgándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas de la sociedad considerada*” (Castoriadis, 2001^a, p. 124). Aunque las personas creen que tienen un pensamiento incomparable, individual, en realidad este se nutre de la sociedad, de los sentidos convencionales, de los discursos y las opiniones sociales, que es lo que resulta de y da como resultado aquella “*cohesión interna*”.

Además, estas significaciones imaginarias sociales tienen una triple función: 1) proveen las estructuras específicas para las representaciones del mundo en general (el mundo de los habitantes de la CDMX no es el mismo que el de los shipibo konibo); 2) tales estructuras “designan los fines de acción, imponen lo que debe y no debe hacerse” (hay que consumir para ser feliz); 3) “tales estructuras establecen los tipos de afectos

característicos de una sociedad” (se debe mantener la fe en que las cosas mejorarán) (Castoriadis, 2001, pp. 126-127).

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

Ahondando un poco más en esto, Castoriadis (2006) que “La sociedad [...] establece su propio mundo, en el cual, evidentemente, también está incluida una representación de sí misma”, y que su propia organización —sus instituciones y las significaciones imaginarias— “es la que plantea y define cada vez lo que es considerado información para la sociedad, lo que es simple ruido y lo que no es nada en absoluto, o cuál es el peso, la pertinencia, el valor de una información determinada” (p. 81).

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

Consideramos, pues, que es posible que nos encontremos ante algunos indicios de una crisis en los procesos de identificación, ya sea con alguna institución, ya con alguno o algunos de los pilares del proceso de identificación, que estaría, a su vez, acusando un debilitamiento o pérdida de la cohesión social interna provista por las instituciones animadas por las significaciones imaginarias sociales.

En el caso de esta investigación, las ceremonias de toma de ayahuasca que se denominan como “neochamánicas” no solamente nos ayudan a dar cuenta de las circunstancias bajo las que ellas mismas se dan, sino también de todo el sistema de valores y creencias que las rigen y a las que, al final, de alguna u otra manera, quizá convicción o simpatía, se adhieren las personas que participan en ellas.

En tanto que estas significaciones imaginarias sociales funcionan como instrumentos para dar un sentido colectivo a la vida, los individuos también necesitan representarse a sí mismos, así como un rol, para lo cual tal vez buscan un sentido de pertenencia, un

espacio en el que puedan manifestarse y expresarse, espacio que quizá les ofrecen estas prácticas ceremoniales neochamánicas.

Al tratar de referirnos a la experiencia de los usuarios en estos grupos ceremoniales de toma de ayahuasca, también es importante tomar en cuenta esos procesos que generan una producción de contenidos para ellos mismos, impartidos desde un discurso que confeccionan los ofertadores en estas ceremonias. Es por eso que encontramos en la *subjetividad* una noción que abre aristas para pensar a profundidad este fenómeno.

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

La “subjetividad” puede ser definida como un concepto complejo que engloba diferentes significados y acepciones dependiendo del contexto en el que se utilice. En general, puede entenderse como el conjunto de experiencias, percepciones, emociones, pensamientos y acciones que constituyen la realidad subjetiva de cada individuo. Es decir, la subjetividad se refiere a la forma particular en la que cada persona interpreta y construye su realidad a partir de su experiencia y su forma de ser.

De acuerdo con Vargas (...), con “subjetividad” se intenta abarcar todos los fenómenos psíquicos. Desde la filosofía, se llama aspecto subjetivo de la conciencia a la voluntad y la sensibilidad, en oposición a la capacidad de saber, lo objetivo de la consciencia. En la visión psicologista la subjetividad se ha concebido como el punto de partida de toda investigación filosófica, al afirmar que todos los problemas deben pasar por la conciencia, conservando siempre el sello de la subjetividad. En la filosofía moderna, la subjetividad adquiere un nuevo matiz al hacer del sujeto un principio ontológico, es decir, una entidad fundamental en la realidad. En este sentido, se considera que la subjetividad es una proyección del yo, y el ser humano se entiende a sí mismo como un ser subjetivo en relación con el mundo y los demás (pp. 73-74).

En su arista social, la subjetividad es “producto específico de múltiples modos de *subjetivación* y procesos dialógicos, el “espacio” de construcción de cada *sujeto*. Así, los modos y contenidos en cada proceso de subjetivación generan subjetividades distintas” (Idem, p. 76). En otras palabras, la subjetivación se produce en la interacción, en la intersubjetividad; la subjetividad también puede entenderse como una construcción social y cultural. Por lo tanto, “Las ‘constelaciones’ simbólicas que nos producen intra e intersubjetivamente constituyen órdenes y procesos que confieren forma y contenido a la intersubjetividad y estructuras ‘realidades’ a partir de sistemas de significados que otorgan sentido a lo real” (Ibidem). Esto implica que la subjetividad está determinada por códigos simbólicos que nos construyen y nos permiten construir la realidad. Se sitúa en este lugar paradójico en el que la subjetividad necesita del otro para constituirse y, a la vez, es necesaria para constituir la subjetividad del otro.

Por otra parte, nos es pertinente pensar la subjetividad como un proceso en constante devenir y que tiene como principal lugar el lenguaje: “La subjetividad no es preexistente, sino que se hace en el acto discursivo, en una narración de sí mismo, del otro y del mundo, de su pasado, presente y futuro en el aquí y ahora de la palabra, en las narrativas de los otros.” (Ibidem).

IV. Haciendo visible lo invisible

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

Entrevista

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

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

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

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

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

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

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

Ser afectado

Otra herramienta que proponemos como un recurso adecuado para la presente investigación tiene que ver con la posibilidad de atravesar una experiencia similar a la de los entrevistados dentro de ese mismo tipo de contexto. La razón de esta postura puede parecer obvia cuando nos enfrentamos a experiencias que en su naturaleza, como

hemos visto, son subjetivas, personales, y en sus contenidos son cualitativamente inenarrables e inabarcables: “en el instante en el que uno es más afectado, no puede relatar la experiencia; cuando se la narra, no es posible comprenderla (Favret-Saada, 2014, p. 13). No obstante, más allá de lo aparentemente evidente, conviene dar razón del valor epistemológico que este acercamiento posee. Para ello, recurriremos al concepto desarrollado por la etnóloga francesa Jeanne Favret-Saada, “ser afectado”.

Mientras realizaba sus estudios sobre brujería, se percató de que, para lograr una comprensión más profunda de estas prácticas, las herramientas convencionales resultaban insuficientes e inadecuadas, incluso la observación participante, en la que se experimenta el mundo del otro durante un tiempo limitado con fines heurísticos (Favret-Saada, 2014, p. 2). Estos enfoques parten de una relación “externa” respecto al mundo que quieren conocer.

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

Con el ánimo de ser más precisa, Favret-Saada recurre a dos conceptos, uno inglés y el otro alemán, que se refieren a la empatía: *to empathize* y *empathie*, respectivamente. El primero se traduce como “empatía” e indica básicamente la capacidad de ponerse en los zapatos del otro, sentir indirectamente sus sentimientos, actitud que implica un distanciamiento y se adecúa más a aquella otra antropología. El segundo puede traducirse como “comunidad afectiva”, “la inmediatez de la comunicación, la fusión con el otro a la que se puede llegar a través de la identificación con él” (Ídem, p. 11). Esta noción es más adecuada a su propia concepción.

Así pues, en este sentido, es no sólo pertinente, sino incluso necesario, atravesar por la misma experiencia que nuestros entrevistados para acercarnos a ella no únicamente desde las teorías, anécdotas o nuestros propios supuestos, sino desde las condiciones mismas que propician esa afectación. Respecto al hecho de involucrarse con el otro de la forma que lo propone, Favret-Saada (2014) afirma: “Cuando se está en tal lugar,

somos bombardeados por intensidades específicas (llamémoslas afectos) que no se significan generalmente. Por tanto, esa posición y las intensidades que la acompañan deben ser experimentadas porque esa es la única manera que tenemos de aproximarnos a ella” (Favret-Saada, 2014, pp. 10-11). En nuestro caso, la experiencia de la ayahuasca en los contextos “ceremoniales” no comunicará propiamente la experiencia de nuestros entrevistados, ya que estas se desarrollan en función de su propia individualidad, de sus propias experiencias, de su propia historia, pero sí nos permitirá ser tocados, ser afectados, por aquello que los llevó a vivir lo que nos narran para así lograr una mejor comprensión del fenómeno abordado.

V. La ayahuasca y el neochamanismo en acción

Inicialmente, tuvimos la intención de hacer un acercamiento etnográfico a algún centro que provee ceremonias de ayahuasca. Pretendíamos recurrir a la observación participante, a las entrevistas y a la participación de la toma dentro de la ceremonia con la finalidad de conocer las dinámicas, las prácticas y los discursos que se desenvuelven al interior de estos espacios, tanto por parte de los organizadores como de los asistentes, así como la experiencia en tal contexto. Desafortunadamente, en este primer acercamiento hubo resistencia por parte del representante, quien expresó preocupación por una posible crítica hacia su grupo, debido a nuestra procedencia académica, y exigía a modo de condición que nuestro interés estuviera alineado con los ideales de su grupo. Además, preguntó por una posible retribución de nuestra parte sobre la que no precisó.

Este fracaso de nuestra pretensión inicial nos obligó a replantear el problema, ya que la construcción de campo en estos suelos parecía presentar resistencias y el tiempo apremiaba, así que decidimos redirigir nuestro interés hacia el sector de los usuarios para indagar en su experiencia en tales espacios. Tuvimos un acercamiento por medio de una plataforma de videoconferencia con una mujer integrante de una colectiva feminista, quien mostró un entusiasta interés en participar con nosotros sirviendo de puente con su grupo. Además, nos compartió el contacto de otro grupo ofertador, en Toluca, y nos sugirió asistir allí, pues los precios también eran más accesibles que en otros sobre los que nos habíamos informado. Nos indicó que, estando en ese centro, nos refiriéramos a la ayahuasca como “medicina” en señal de respeto a las creencias del centro y de las personas que lo operan. Desafortunadamente, esta mujer se mudó de estado y ya no fue posible continuar por ahí, ya que ella era nuestra intermediaria con este grupo.

En este punto es conveniente señalar que al inicio de la construcción de esta propuesta creímos que el grueso de los sujetos con quienes realizaríamos las entrevistas lo encontraríamos, sobre todo, entre usuarios más o menos regulares de sustancias psicodélicas. No obstante, nada más lejano de la realidad: la situación tomó un giro inesperado para nosotros, tanto que superó cualquier situación que pudiéramos haber imaginado.

Así, pues, la senda que se fue dibujando en nuestro camino hacia un campo adecuado, en nuestra búsqueda de sujetos que cumplieran con las condiciones

consideradas, surgió la posibilidad de entrevistar a la madre de un amigo, de alrededor de 50 años, ya que ella había asistido junto con sus hermanas a un retiro en el que se habría de consumir ayahuasca. Posteriormente, también hubo la oportunidad de charlar con otra mujer, de alrededor de 39 años, quien a su vez nos contactó con otra, de 60 años, en cuya compañía ella había asistido, precisamente, a la toma. Curiosamente, el siguiente contacto con el que pudimos acordar un encuentro fue también una mujer de 59 años de edad. De estas cuatro mujeres, ni una sola había tenido un acercamiento, conocimiento o interés por este tipo de experiencias, las sustancias que las catalizan o los contextos en los que se las utiliza. Finalmente, se presentó la ocasión de charlar con un usuario de sustancias, de 38 años, hombre, descendiente de la tribu yaqui, quien en los últimos años se ha acercado a su tradición, cuyos valores ensalza y defiende, y a partir de los cuales se posiciona respecto a las sustancias, a los discursos New Age, a los efectos y a las prácticas comerciales en torno a la ayahuasca. Sin duda, la conformación de este particular grupo fue una inesperada pero interesante coyuntura.

Esta situación también incidió en nuestro propio dispositivo. Inicialmente, habíamos considerado, si bien no un encuadre rígido, establecer puntos importantes para abordar durante la entrevista; sin embargo, a partir de este giro en el perfil de los interlocutores y del primer encuentro en campo, consideramos adecuado privilegiar una actitud un tanto más “casual” para acercarnos a los sujetos. Es decir, nos decidimos por una relación lo más horizontal posible sin caer en la mera plática casual. En este sentido, considerando el perfil de las entrevistadas, apelamos a lo que afirma Bleger respecto a la configuración de campo durante la entrevista: En la entrevista, “la regla fundamental es tratar de obtener que el campo se configure especialmente y en su mayor grado por las variables que dependen del entrevistado” (Bleger, 1972, p. 14).

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

otro queda reducida y su corporalidad es “mutilada” por el marco de una pantalla, con lo que se pierden de vista sus gestos, sus ademanes, quedando de lado un aspecto muy importante durante la comunicación como es la corporalidad, transmisora de sentidos que muchas veces quedan sepultados en las palabras y que, muchas veces, dicen lo que estas no se atreven a manifestar.

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

VI. Ayahuasca y “más allá”: discusión alrededor de la experiencia de su toma y sus posibles implicaciones sociales

Una vez terminada la incursión en campo, nos dimos a la tarea de determinar qué momentos de los relatos podrían ayudarnos a responder nuestra pregunta principal. Primeramente, hablamos de hacer un “análisis”, aunque considerando la naturaleza social de la investigación, que ha tomado este concepto de las ciencias fácticas, más convendría hablar de “interpretación”. Así pues, decidimos que cada uno de los integrantes del equipo plantearía una línea que se adecuara más a sus propios intereses y observaciones en campo. Esto también implica que, cada línea manejara la persona gramatical en primera del singular.

En esta misma lógica, la idea de bifurcar nuestras líneas interpretativas también trae consigo una discusión de carácter metodológico que determina la narrativa individual de cada una. Al momento de plantearnos atravesar por la toma de ayahuasca, si bien teníamos la disposición de pasar por la experiencia, realizarlo no fue posible debido a factores como el económico o la calendarización del centro ceremonial al que planeábamos acudir. Así, pues, nos vimos en la ineludible situación de cuestionar y replantear la dimensión que le otorgaríamos a la noción de “ser afectado” como estrategia metodológica, incluso como herramienta.

Entonces, nos preguntamos si era posible ser afectado más allá del acto mismo de la toma de ayahuasca. Para Favret-Saada la respuesta sería “sí”, pues el ser afectado trasciende lo corpóreo y se instala en la interacción sujeto-sujeto en la que se desenvuelve el trabajo etnográfico; es por ello que decidimos reflexionar acerca de las maneras en que fuimos afectados por los discursos obtenidos. Esto nos permite situar el lugar desde el cual nosotros, los investigadores, escuchamos y reescuchamos los discursos para darle un sentido a aquello que más nos interpela de los mismos. Así, cada línea interpretativa es reflexionada, articulada y escrita, no sólo desde los intereses de cada investigador, sino también a partir de aquello que dentro del trabajo de campo le resonó más.

Aunado a esto, nos concierne esbozar en primera instancia cuáles fueron las maneras en las que fuimos “afectados” por los discursos, para acentuar cuál es la lectura que se le da a los fragmentos rescatados y a sus subsecuentes interpretaciones. Por una parte, dentro de la primera línea, el investigador-narrador, a partir de la trágica pérdida de un

tío, se encuentra reflejado en el duelo por la pérdida de un hijo que motiva la toma de ayahuasca de una compañera de las entrevistadas, y la búsqueda por confrontar una pérdida a partir de una experiencia con estados modificados de consciencia, al tiempo que el posterior relato de esta experiencia devino en la reconsideración del atravesar la toma por parte del investigador.

Dentro de la segunda línea interpretativa, el investigador trabaja la idea del “ser afectado” no desde la toma en la temporalidad de esta investigación, sino regresando a su toma de ayahuasca en otro momento de su vida y poniendo de relieve la manera en la que, dentro de su experiencia, sus afectos fueron un vehículo que posibilitaron la emergencia de momentos significativos durante la toma.

La primera línea de interpretación consiste en un abordaje de los afectos o emociones, en un sentido junguiano, de los sujetos entrevistados implicados en la experiencia, de los procesos abreactivos catalizados por la ayahuasca que permiten la liberación energética de las cargas afectivas, como los concibe la psicología transpersonal, y de los *insights*, momentos en los que los sujetos de la experiencia “se dan cuenta” de algo, muchas veces relevante para ellos mismos, de lo que antes no se habían percatado o que no terminaba por integrarse por completo a la consciencia. La interpretación de estos aspectos se hará desde la “afectación” saadiana que supone el paso del investigador también por una experiencia de estados modificados de consciencia con ayahuasca.

En la segunda línea se aborda e interpreta la resignificación que puede suceder durante y después de la experiencia de la toma de ayahuasca a partir de la reflexividad que la misma favorece. Asimismo, se piensa el vínculo entre la experiencia y el lenguaje, valiéndonos de la construcción de una narrativa que busca recoger los relatos de dos entrevistas, de una de las cuales emerge una “tercera voz”, en la que el acento está puesto sobre un proceso de duelo.

VI.1 *“Como un rayo”*: *abreacción e insight como “espacios” de posible resignificación*

Una línea que podría ayudar a acercarnos a una respuesta más o menos satisfactoria de la pregunta principal es la correspondiente a la afectividad, a los afectos o emociones. Naturalmente, surgen las preguntas: ¿de qué forma puede el abordaje de los afectos dar cuenta de los posibles procesos de subjetivación y resignificación en los usuarios? ¿Cómo puede ser esto valioso para las ciencias sociales?

Primeramente, conviene dejar por sentado que la importancia que atribuyo al abordaje de esta línea subyace tras mi propia experiencia con estados modificados de consciencia y los efectos que estos tuvieron sobre mis propios afectos, por lo que mi posición y mi propia implicación respecto a este eje de interpretación han de ser comprendidas a partir de la noción de “ser afectado” de Favret-Saada.¹

En segundo lugar, considero pertinente ofrecer la siguiente aclaración: Puesto que el aparato conceptual utilizado en esta línea interpretativa proviene principalmente de marcos teóricos, si no del todo ajenos, poco relacionados con la indagación social, como es el caso de la psicología analítica junguiana y de la psicología transpersonal, pedimos al lector considerar que la noción de “afecto” aquí planteada proviene del campo de la psiquiatría, y que debe entenderse estrictamente en el sentido propuesto. No estamos usando el concepto ni desde la visión de Spinoza ni de las ciencias sociales o la filosofía; además, la aparente dicotomía entre procesos fisiológicos y psicológicos que acompaña la definición es estrictamente metodológica y resulta útil para dar cuenta de ciertos aspectos de la experiencia psicodélica.

Pues bien, el discurso popular que se ha desarrollado en torno a este tipo de sustancias, acerca de sus propiedades medicinales, sugiere que su búsqueda es motivada por algún malestar, presumiblemente, psíquico, emocional. Es decir, probablemente un gran número de personas que se han acercado a estos espacios con el fin de vivir la experiencia de la ayahuasca lo hayan hecho con la intención de resolver alguna tensión o afección que las aqueja.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de afectos? De acuerdo con Jung (2013), el afecto se manifiesta, por una parte, como “un estado afectivo psíquico y, por

¹ Véanse págs. 20-22.

otra, como un estado fisiológico de inervación, cada uno de los cuales tiene en el otro un efecto acumulativo y recíproco, de tal modo que al sentimiento intensificado se asocia, en otras palabras, un componente sensorial, por el que el afecto se aproxima más a las *sensaciones*” (p. 433). Esta inervación corresponde a un desplazamiento de cierta cantidad de energía, o libido, que es tomada de otros recursos psíquicos para concentrarse en un solo proceso, el cual muchas veces consiste en mecanismos defensivos ante los embates del contenido inconsciente que provocan malestar. Recordemos que para Jung la libido es energía psíquica en general, no energía exclusivamente sexual, como la concibe el psicoanálisis freudiano (Cfr. Jung, C. G. (2012). Sobre el concepto de libido. En *Símbolos de transformación*. Obra completa, vol. 5. Editorial Trotta)

O sea, a diferencia del sentimiento, que requiere una carga energética intensa que alcance inervaciones físicas para llegar a ser afecto, este alcanza la esfera de lo sensorial: la culpa punza, el resentimiento quema, la angustia oprime.

Con la intención de que esta diferencia quede lo más clara posible, echemos mano de las palabras de nuestros sujetos entrevistados para ilustrarla. Xóchitl cuenta que en algún momento de su experiencia sintió que dos de sus amigas, las más cercanas, estaban presentes, una manifiesta en la figura de una chica que tocaba un instrumento musical durante la ceremonia y la otra en la figura de la luna. Sentía como si les platicara todo lo que siente y ha vivido y como si las tres hubieran estado juntas siempre, como si fueran hermanas. Y sigue: “Lo más padre de esa experiencia fue... fue como (llanto contenido)... Ay, no había chillado. Fue como estar con mis amigas. Fue así como ¡ah!”.

La primera impresión sobre el nudo en la garganta que interrumpe el discurso de Xóchitl y las lágrimas que lo acompañan es que está rememorando un momento cargado con una fuerte tensión afectiva, tanto que la irrupción de estas emociones le arrebató la voz durante unos segundos y le arrancó unas cuantas lágrimas, pero en realidad ante lo que nos encontramos es con una manifestación de *sentimientos*. Estos sentimientos vinculados al recuerdo de la presencia imaginaria de sus amigas no han alcanzado una tensión que pudiera convertirlos en un malestar, como sí sucede con los afectos. Es decir, los afectos, en el sentido propuesto por la psicología junguiana, están inherentemente relacionados con una tensión que causa malestar. La psicóloga alemana Verena Kast (2019) nos dice que esta carga afectiva probablemente es evocada “por una colisión dolorosa del individuo con una exigencia o un acontecimiento en el medio que

le rodea, que supera sus capacidades” (p. 72). O sea, ante situaciones para las que las estructuras yoicas son insuficientes, el yo es lastimado y, por tanto, tiende a reprimir aquello que le causó el daño: los afectos van de la mano con una situación, en principio, dolorosa, difícil de asimilar.

En el ejemplo sobre Xóchitl, naturalmente no hay una experiencia dolorosa o difícil de integrar, sino que parece más bien, aunque profunda, la reafirmación del cariño, de los bellos sentimientos que tiene hacia sus amigas. Es, pues, una manifestación de sentimientos, un mejor reconocimiento de su importancia en su vida, si se quiere, mas no de afectos.

Veamos ahora un ejemplo en el que se presenta cierta carga afectiva. Cuando Carmen nos compartía detalles sobre las sensaciones y reacciones fisiológicas que puede provocar la ingesta de la ayahuasca, dijo “no me dio vómito ni nada, pero en un momento dado sí sentí ganas de volver el estómago, porque te dan muchas emociones”. Más adelante, nos cuenta que en un momento pensó en personas de su vida a las que le gustaría invitar a vivir la experiencia para recibir el aprendizaje que viene de la misma, pues “te llega mucho amor de sentimiento con muchas personas”, pero que, al mismo tiempo, “también me dio mucho coraje de otras cosas que me han pasado en mi vida, y esa fue la parte que sentía yo ganas de volver, de vomitar, pero me aguanté, fijate. *No saqué y debí haberlo hecho*” (las cursivas son mías).

¿Y qué es lo que sucede aquí que lo hace significativo? Para poder responder esta pregunta, primeramente hay que entender otra posibilidad en la expresión psicofisiológica propia del afecto. Este otro aspecto es la *abreacción*. Aunque tanto Freud como Jung abandonaron esta noción, cabe rescatar lo que considero un acierto del primero al dar cuenta de sus características. Freud (1985) habla de “reacción”, que entiende como “toda la serie de reflejos voluntarios e involuntarios en que [...] se descargan los afectos”. Continúa afirmando que “Si esta reacción se produce en escala suficiente, desaparece buena parte del afecto”. Esto es consistente, como veremos, con la definición planteada por la psicología transpersonal. Concluye señalando que “Cuando no se produce esa reacción de obra, de palabra, o mediante el llanto en los casos más leves, el recuerdo del hecho conserva en principio su tinte afectivo” (p. 34). Esta liberación de los afectos ligados a una experiencia dolorosa, en el sentido planteado por Kast, es propiamente la abreacción.

Los motivos por los que fue abandonada esta noción radican principalmente en la dificultad de evocar tales afectos por procedimientos convencionales, o sea, verbales, dialógicos, y en el hecho de que los afectos supuestamente descargados volvían a aparecer con igual intensidad después de un tiempo, muchas veces breve. No obstante, la experiencia psicodélica es cualitativamente distinta a la experiencia psicoanalítica, y los transpersonales se percataron de que, a diferencia de las complicaciones en la terapia hipnótica o dialógica propias de la propuesta psicoanalítica, la experiencia de estados modificado de consciencia *per se* es capaz de propiciar por sus propios mecanismos estos procesos abreactivos.

Al respecto, Grof (2002) confirma la eficacia de la abreacción como un momento en el que se sueltan las tensiones. Nos dice al respecto que “Las tensiones que acumulamos en nuestro cuerpo pueden liberarse de dos maneras diferentes. La primera supone *catarsis y abreacción*: descarga de energías bloqueadas mediante temblores, torsiones, dramáticos movimientos corporales, toses, arcadas y vómitos. También incluye la liberación de energías bloqueadas mediante el llanto, gritos y otros tipos de expresiones vocales” (p. 256). La segunda consiste en liberación de energía reprimida por medio de fuertes contracciones musculares, pero no se presentó en ninguno de nuestros interlocutores.

Pues bien, retomando el ejemplo anterior, cuando Carmen reconoce indirectamente que fue un error haber evitado el vómito, parece reconocer que perdió una importante oportunidad en la que pudo haberse liberado de tensiones. Afirmo, no sin cierto pesar, “*No saqué y debí haberlo hecho*”. En este caso, la sensación de estar a punto de vomitar pareciera mostrar que la carga afectiva asociada a esos recuerdos “de otras cosas que me han pasado en mi vida” y por los que igualmente “me dio mucho coraje” era relativamente débil o, al menos, no tenía la suficiente fuerza para tensionar hasta la ruptura (la abreacción). Pero cabe hacer una puntualización para tener una idea más amplia de lo que pudo haber pasado en este caso. Con base en los múltiples estudios realizados con estados modificados de consciencia, se sabe (Cfr. Grof, 2001, 2005; Fadiman, 2017) que la intensidad de la experiencia psicodélica tiende a ser directamente proporcional a la dosis suministrada, y que en estados profundos cualquier resistencia psíquica puede ser fácilmente franqueada por los procesos intrapsíquicos mismos del sujeto de la experiencia (aunque con relativamente poca frecuencia puede pasar lo opuesto, y una dosis baja puede catalizar una experiencia profunda y una alta ser

incapaz de franquear las resistencias); igualmente, se sabe que la experiencia difícilmente asimilable, o “malviaje”, cobra su aterradora numinosidad debido a los intentos del ego por negar como ajeno a uno mismo aquello que emerge del inconsciente por efecto de la sustancia (Cfr. Grof, 2005). Además de unas estructuras egoicas tenaces, una manera relativamente efectiva de oponerse al material emergente y evitar el “malviaje” puede darse cuando la dosis ingerida es insuficiente para alcanzar un mayor grado de profundidad.

En este sentido, Carmen nos da una pista cuando cuenta que, a causa de su visible ansiedad, el guía solicitó que a ella sólo le dieran la mitad: “Nos sentaron a todos, e iban pasando uno por uno por su dosis. Es así como un caballito; así nos lo ponían a todos, llena, pero en mi caso, yo creo que el señor Armando [el guía] vio que yo estaba como nerviosa y a mí me dio la mitad nada más”.

Así pues, es difícil suponer si fue esta, aquella u otra razón, es decir, si un ego fuertemente afianzado o una dosis insuficiente fue lo que impidió la resolución de lo que parecía ser una importante inervación energética y favoreció la oposición de la voluntad yoica a los síntomas que anunciaban la liberación de la tensión. Tal vez la condición grupal de la ceremonia movilizó angustias y favoreció represiones, o quizá incluso la carga afectiva vinculada a esos recuerdos era insuficiente; sin embargo, parece que la coincidencia entre el “coraje” de lo que vivió y las “ganas de vomitar” sugiere que, en cierto modo, los procesos abreactivos estaban cerca de ser alcanzados y que, por alguna razón que escapa a nuestra vista, se vieron entorpecidos.

Ahora bien, abordemos una situación en la que podemos observar con mayor claridad la presencia de los afectos, así como el proceso de su abreacción. Mayra nos cuenta que, durante la ceremonia, cuando les dan la bebida, les mencionan que esta “sacará sus demonios”, e inmediatamente pasa a referirlos. Estos demonios, dice, “son el miedo, la ira la injusticia...”, y señala que los suyos probablemente se deban a cosas que vivió en su juventud:

pues yo tuve una violencia de muchas formas en la juventud. Era otra época y, pues, era normal que a las mujeres las golpearan, que a las mujeres las abandonaran, que a las mujeres muchas cosas.[...] Yo me fui de mi casa a los 14 años porque nunca estuve de acuerdo con las cosas que pasaban en mi casa. Mi padre era muy machista y yo no aguanté eso y me fui. Entonces, obviamente, yo creo que yo

cargaba muchas cosas en ese sentido y cuando empiezo a experimentar todos mis demonios y sé todos esos demonios y miles de otros demonios que traigo adentro, pues empiezo vomitar como ustedes no tengan idea.

Nos encontramos nuevamente —como en el caso de Carmen— ante la interpretación de un vínculo directo entre las emociones (demonios) y el acto de vomitar. En este caso, Mayra no se contuvo y permitió que tales afectos abreaccionaran. Igualmente, enfatiza la naturaleza biográfica de tales emociones al ubicar su génesis en su vida temprana:

Esto te hace experimentar hacia tu pasado. Fue algo hermoso, porque había cosas que yo ya había olvidado, pero en ese momento se regresaron a mí como un rayo. Experimenté cosas que jamás había pensado o no me había detenido a meditar, que para mí habían sido muy dolorosas, muy rudas, pero que yo había pasado por alto, y en ese momento cobraron sentido. Vomité y vomité y vomité, tuve que ir al baño y ni siquiera me podía parar. [...] Vomité cosas, muchas cosas violentas, muchas cosas rudas que no sabía o que ya había borrado, que había experimentado, porque eran dolorosas.

La referencia hacia la experiencia de lo pasado es un claro indicador de la noción sobre el origen de esas emociones que, pese a haber permanecido largo tiempo olvidados, tal vez reprimidas por haber sido muy “dolorosas, rudas y violentas”, emergen a la consciencia “como un rayo”, indudablemente por virtud de los efectos de la ayahuasca. Mayra afirma que en ese momento cobraron sentido. Quizás esto se deba a la experiencia imaginaria (es decir, acompañada de vívidas y significativas imágenes) propia de los estados modificados de consciencia, gracias a la cual puede “verse” a qué imágenes, sensaciones y recuerdos permanecen adheridos ciertos afectos concretos. Es decir, mientras uno vomita como parte del proceso abreactivo, es consciente —en la medida y en la dimensión en que se puede serlo durante el despliegue de este tipo de experiencia— de que tal o cual arcada corresponde a tal o cual recuerdo o que tal imagen simbólica está cargada con tal tensión afectiva, de que esta sensación se corresponde con esa emoción.

Otro aspecto que quisiera abordar, ya que guarda cierta relación con lo anterior, es el concerniente al entendimiento repentino de ciertos aspectos de la vida, de la existencia, de la cultura, etc., que pueden emerger durante una sesión con psicodélicos; un “darse cuenta”, generalmente referido como *insight*. Este darse cuenta consiste en un acto o

instancia de percepción de la verdadera naturaleza de algo, especialmente a través de un entendimiento intuitivo, o de generar un significado que permite una sensación de esclarecimiento.

¿De qué forma el *insight* puede dar cuenta de las posibles resignificaciones durante la experiencia de estados modificados de consciencia? No es raro, durante el despliegue de la experiencia psicodélica, que caigamos en cuenta de aspectos de nosotros mismos, de la gente cercana y de la cultura en general de los que no nos habíamos percatado antes. No es que vengan como revelaciones infundidas desde el exterior por una fuerza sobrehumana, ni siquiera que surjan como una iluminación interior, aunque se parece más a esto. Más bien, el *insight* posibilita que ideas incipientes que rascaban la superficie de la consciencia cobren una forma más definida y puedan pasar plenamente a la consciencia; igualmente, permite que diversas ideas que ya nos rondaban, consciente o preconscientemente, se conjuguen con otras dando como resultado un nuevo entendimiento. No obstante, cabe recalcar que el *insight* no es exclusivo de la experiencia con estados modificados de consciencia, sino que es algo que todos, invariablemente, experimentamos en diversos momentos de nuestra vida. No obstante, su frecuente presencia en diversas sesiones de estados modificados de consciencia sugiere una fuerte correlación con estos.

Así pues, podríamos considerar que el entendimiento que tuvo Carmen, posterior a la toma, acerca de haber debido permitirse vomitar aquellos recuerdos que le causaban coraje es un *insight* que no dependió de la experiencia propiamente, sino de la ulterior reflexión de la misma. Pero este no es el tipo de *insight* que nos interesa, sino el que se da a la par, o después, de la abreacción.

Para ilustrar esto, apelaremos nuevamente a Mayra. Ella cuenta que tenía una especie de juego en el que a sus amigos les “regalaba” la luna, aunque sólo por una noche, ya que a la siguiente se la daría a alguien más. Entonces, un corto rato después de haber vomitado,

me fui hacia la luna, a un lugar hermoso, hagan de cuenta como una playa virgen en donde había unos árboles gigantes, la Luna y yo. La Luna me reclamó por qué razón soy tan irreverente y por qué la regalo. Yo, hasta ese momento, no había pensado que había sido tan ruin. ¿Cómo puedo obsequiar algo que no es mío? Entonces la Luna me hizo pensar que, o yo empecé a platicar con la Luna de que

tengo que cambiar hábitos. No puedo regalarles a otros lo que no es mío. Yo puedo regalar lo que es mío. ¿Y por qué no puedo diferenciar algo que es mío de algo que no es mío? Y que tengo que poner orden y tengo que poner cuidado y saber qué es lo mío. Y entonces fue algo mágico porque entré en un estado como de hibernación, yo creo, porque empecé a recordar más y más cosas, y entonces, pues en ese momento yo me doy cuenta que tengo una terrible perversión sexual; me doy cuenta de cosas que, de verdad, yo suponía que eran normales, pero no son normales. Entonces, logré pensar en mis demonios, en quién soy yo y por qué me atrevo a regalar cosas que no son mías. Este momento fue tan hermoso, pero a la vez tan difícil de procesar que... pues he ido a terapia muchas veces y jamás había logrado entenderme conmigo misma. Fue difícil, fue doloroso, pero fue esclarecedor”.

Vemos en este fragmento que hay una elaboración simbólica de lo que Mayra llama irreverente, ruin, perversión, no normal en su comportamiento. A través de este “diálogo” con la luna ella se da cuenta de que se ha estado comportando de maneras que ella consideraba normales, aunque no necesariamente lo fueran, y que esta actitud no ha sido la adecuada porque estaba disponiendo de lo que “no es mío”, una forma de referir el egoísmo. Todo esto cobra mayor sentido cuando, más adelante, retoma la cuestión de la “perversión sexual” y la del cambio de hábitos. Así, pues, su relato sobre su (des)encuentro con la luna parece cobrar mayor sentido con otra parte de su testimonio. Retomando nuevamente su experiencia desde otra perspectiva, nos contó lo siguiente:

Yo quería huir de mí misma, y pues no pude huir de mí misma, que fue lo mejor, porque es tan rudo lo que descubres de ti que es terrorífico: tus demonios son brutales. Descubrí que tengo adicción al sexo. Yo no lo sabía, lo supe esa noche, y obviamente entiendo a mi compañero, pues él en realidad... yo no entendía porque... pues amanece y él se echa a correr de la cama y ese día supe que pues no tiene que correr de la cama, debo respetarlo.

Evidentemente, Mayra ha alcanzado un *insight*: se ha dado cuenta no sólo de que su comportamiento está profundamente determinado por aspectos inconscientes de ella, aspectos que no había logrado percibir a causa del dolor y las dificultades vinculadas a su propia biografía, sino también de que el comportamiento matutino de su esposo ha sido influido por tales aspectos, que ni ella misma había sido capaz de notar. Y no sólo eso, sino que esto conlleva a la comprensión de la solución de tal situación indeseable: “no tiene que correr de la cama, debo respetarlo”.

Otro *insight* podemos encontrarlo cuando reconoce su relación inadecuada con la comida: “Pero cosas como esa que son muy difíciles de entender. [...] Mi demonio de la comida es precisamente por eso [su adicción al sexo] [...]. Obviamente, pues he estado subiéndome a la caminadora, tratando de comer más vegetales; estoy, pues, en remisión”. Lo que ella considera una obviedad lo relaciono con que ella en su fuero interior se asume como plenamente consciente de lo que descubrió aquella velada. Para ella es obvia la relación entre darse cuenta y hacer algo al respecto. Más adelante continúa con su reflexión: “Pues experimenté el horror de saber quién soy, el monstruo que soy, y [...] ya sabiendo que eres un monstruo, pues que los demás ya no tengan la culpa del monstruo que eres, porque yo era muy dada a repartir culpas. [...] Entonces, entender que tú no eres lo que crees que eres pues es muy duro”. Darse cuenta de lo que es uno, reconocer que no se es lo que se pretendía ser es difícil, pero también se presenta como una posibilidad para hacer algo al respecto, para tomar decisiones y moverse de “lugar”.

Pues bien, a través de este recorrido hemos visto cómo los afectos se ponen en juego durante una experiencia psicodélica, cómo pueden simbolizarse a través de visiones (que abarcan todos los sentidos) y cómo la abreacción permite por diversas vías liberar cargas afectivas vinculadas a ciertos recuerdos, vivencias, experiencias pasadas, así como la presencia de *insights*, de momentos de claridad, en los que cuestiones que permanecían ocultas o desarticuladas en nuestra mente logran formarse y presentarse como un nuevo entendimiento sobre algún aspecto importante de la propia vida.

Y aquí surgen nuevamente las preguntas que planteamos al inicio de este breve análisis: ¿De qué manera puede el abordaje de los afectos dar cuenta de los posibles procesos de subjetivación y resignificación en los usuarios? ¿Cómo puede ser esto valioso para las ciencias sociales?

La primera pregunta podemos responderla de la siguiente manera: una vez comprendida la relación existente entre la abreacción de los afectos y los *insights* que emergen durante o después de la descarga, propongo que la experiencia de los estados modificados de consciencia inducidos por sustancias psicoactivas puede presentarse como un “lugar” en el que una posibilidad de resignificación puede presentarse en virtud del entendimiento, del “darse cuenta” que puede, o no, surgir durante el despliegue de los efectos de la sustancia.

Así, en el caso de Mayra, ella puede nombrar aspectos que reconoce como propios, pero que no había sido capaz siquiera de ver. Es —dice ella— irreverente, ruin, perversa, anormal. Durante su “encuentro” con la Luna, posterior a la abreacción de sus emociones y como consecuencia de esta, fue capaz de nombrar aquello de su ser que no había reconocido hasta ese momento. Sugiero que lo segundo se da como un posible resultado de lo primero; es decir, que el *insight*, el darse cuenta de quién es uno, es posible en gran medida gracias al previo vaciamiento de las tensiones, de las cargas afectivas a las que subyacían tales aspectos. Dicho de otro modo, fue posible ver el trasfondo de los afectos e incluso ponerle nombre gracias a que previamente se redujeron por efecto de la abreacción. Las telarañas emocionales que cubrían aspectos reprimidos u olvidados de su vida son retiradas, con lo que es posible ver aquello que las subyacía y reconocerlo, apelarlo, llamarlo por un nombre y aprehenderlo.

No pretendo sugerir que la experiencia *per se* produzca tal situación: hay diversos elementos involucrados en las condiciones suficientes para que así sea, desde la información que posea el sujeto respecto a la experiencia y la sustancia, su propia condición y actitud, hasta el lugar donde se da la toma, como se indicó al inicio de la investigación. No obstante, las características cualitativas de la experiencia psicodélica, en este caso de la ayahuasca, son un potente y eficaz catalizador de las fuerzas abreactivas, puesto que facilita la emergencia de contenidos inconscientes a un nivel en el que la consciencia, aun modificado su estado habitual, permanece presente y capaz de reconocer, a veces de manera directa, a veces intuitiva, la raíz de esos emergentes, muchas veces vinculados a cargas afectivas de carácter negativo ocasionadas por vivencias traumáticas o dolorosas reprimidas o pobremente integradas.

Algún conocedor de estos estados modificados podrá objetar que tanto la abreacción como el *insight* son posibles aun cuando no hay una carga emocional vinculada a un recuerdo o vivencia dolorosa, sino que es posible también la abreacción de energías positivas, como la alegría, el amor al prójimo, sea humano o no; y que el “darse cuenta” de igual manera puede aparecer “como un rayo” incluso en momentos de la experiencia donde el sosiego y la calma son el tono principal del momento. Efectivamente, todo esto y más es posible, pero en esta indagación lo que apareció en la incursión al campo ha sido con lo que hemos trabajado. Sin embargo, he considerado importante hacer esta puntualización, ya que la experiencia psicodélica es tan amplia y de posibilidades tan grandes que limitarla exclusivamente a su posible efecto terapéutico ha sido un mero

recurso metodológico que nos permitió hacer un corte del fenómeno para abordarlo solamente desde ese costado.

En este punto surge la duda de si este análisis del relato de un grupo reducido de sujetos es suficiente para dar cuenta de las posibilidades de resignificación que brinda la experiencia de estados modificados de consciencia. Más que dar cuenta de la presencia de una cualidad inherente a estas experiencias, esos relatos reflejan parte de mi propia experiencia con estos estados, me muestran rasgos claramente delineados de mi propia “afectación” —en sentido saadiano—, de cómo yo mismo he atravesado momentos semejantes en los que la confrontación con experiencias dolorosas y emociones reprimidas devenía en una eventual descarga, ya fuese a través de llanto, de gritos y lamentos, de vómito, de movimientos corporales involuntarios, de largas caminatas, etc., para terminar en una mejor comprensión de la situación concreta y una consciencia más clara de lo que convendría hacer o dejar de hacer para moverse del lugar desde el que la afectación ha sido posible. En otras palabras, lejos de ser la milagrosa panacea que habrá de aliviar cualquier afección o malestar psíquico o fisiológico anunciada por este creciente mercado New Age, la experiencia permite comprender o intuir las condiciones involucradas en el malestar y las acciones que habrán de tomarse para remediarlo. No ofrecen una cura, en el sentido que se entiende desde la medicina como la eliminación de los síntomas, sino que permiten una cierta claridad respecto a cómo convendría comportarse para cambiar la situación una vez liberados los afectos.

Es por esto que propongo, como parte de mi interpretación, hablar de la experiencia con estados modificados de consciencia como un “lugar” en el que la posibilidad de resignificación es factible, pero no garantizable. Existen múltiples factores que pueden incidir en la resignificación, como las resistencias, incredulidad ante lo experimentado, la inmadurez incluso de las estructuras egoicas y otras cuyo mecanismo permanece aún oculto, y que por los alcances de la presente investigación es imposible abarcar, como las experiencias religiosas, la experiencia de muerte y renacimiento, los recuerdos de la primera infancia y de los procesos perinatales, entre otras.

En cuanto a la segunda pregunta, ¿cómo puede ser esto valioso para las ciencias sociales?, podemos argumentar lo siguiente. Castoriadis (2001), como hemos visto, señala la existencia de una crisis del proceso de identificación, que se puede elucidar, si no explicar, por referencia a los pilares del proceso de identificación.

A través del cristal castoriadiano podríamos pensar que la imagen que la sociedad tiene de la institución de la salud —incluso de la mera recepción de la institución de la salud mental— se presenta débil y borrosa, poco confiable y hasta digna de las mayores suspicacias. Por un lado, la idea popular de que la atención a la salud mental es para los “locos”; por otro, la dificultad de acceder a ella a causa de diversos factores, entre los que destaca, claro está, el económico: asistir a psicoterapia es muy costoso, sin mencionar las dudas y los temores que pueden acompañar a la decisión de iniciar un tratamiento psicológico, ya sea por desconfianza a su efectividad, ya por recelo sobre las capacidades del terapeuta. Se suma a esto la actitud tenaz de las élites políticas y económicas, quienes hallan en el miedo, en el prejuicio social y en el capital farmacéutico un sólido soporte para oponerse a cualquier acción que amenace la estabilidad de esas ya frágiles y en crisis estructuras de sentido que apenas los sostienen. Ejemplo de esto es el torpe progreso mundial respecto a la permisión de los estudios clínicos sobre este tipo de sustancias para seguir investigando sobre sus potenciales.

Tres de nuestros cinco interlocutores fueron invitadas directamente por sus propios hijos, y en el discurso de cada uno de ellos estaba presente la alusión a sanar, a sentirse mejor. ¿Adónde solemos acudir cuando nos sentimos mal? Si es del cuerpo, al médico; si es del alma, de la mente, al psiquiatra o al psicólogo... o a ninguno. Si estas mujeres se sentían mal, ¿por qué no acudieron con un profesional? Podríamos asumir que la parte económica y los prejuicios están entre las causas principales, pero Mayra, por ejemplo, nos señaló que ha asistido y continúa asistiendo a psicoterapia, no obstante, reconoce una mayor eficacia de su experiencia con ayahuasca que de su proceso terapéutico. Igualmente, cuando su hijo la invita le dice que “de haber conocido esto antes, me hubiera ahorrado dos años de terapia”. Mi intención no es afirmar que un proceso sea mejor que el otro, sino apuntar a cómo se imbrica en todo el evento la presencia fantasmal de la institución de salud. Es decir, cuando estos hijos exhortan a sus madres a asistir, el discurso médico salta a través de sus palabras. En términos generales, se habla de bienestar, de soltar, de dejar ir, metáforas que apelan al proceso de “sentirse mejor”, que a su vez se vincula directamente con “estar sano”.

No obstante, estas son sólo suposiciones cuyo abordaje más detenido excede los límites de este trabajo. Podemos pensar, podemos preguntarnos cuántas y cuáles instituciones en crisis podemos reconocer en estos discursos, pero su esclarecimiento no podrá ser posible aquí. ¿Una pobre cohesión familiar y un ambiente incierto son suficientes para

empujar, por ejemplo, a los jóvenes a los espacios en los que se ofrecen estas experiencias? Probablemente, en algunos, pero ¿estos darían cuenta de la amplia difusión que las mismas están proyectando? Creemos que lo más seguro es que no.

Lo que parece tener más sentido es considerar que hay diversos pilares debilitados que no necesariamente están presentes en cada sujeto. Así, por ejemplo, el pilar escolar o laboral puede estar debilitado para un sujeto concreto, pero el familiar ser muy sólido y ofrecer el soporte que los otros dos no pueden aportar. Por el contrario, para otro sujeto puede ser lo opuesto y que encuentre en la escuela o el trabajo el apoyo que no recibe de su familia. Es decir, mientras que en la vida de un sujeto particular ciertos pilares están débiles o han desaparecido, en la de otro pueden estar presentes y lo suficientemente asentados para cumplir su función.

Tristemente, los límites del presente trabajo no alcanzan para indagar lo suficiente al respecto. Habremos de conformarnos de momento con plantearnos la pregunta acerca de las instituciones y los pilares cuyo debilitamiento puede acusarse en los relatos.

Otra cuestión de suma importancia que se va perfilando conforme intento dar cuenta de posibles momentos de resignificación dentro de la experiencia con ayahuasca es ¿cómo hablar en nombre de otro para afirmar acerca de una resignificación? ¿Cómo puedo hablar por nuestros interlocutores sin hablar en realidad desde mí mismo? Más que aseverar que haya habido tal resignificación en nuestros sujetos entrevistados, valiéndome del aparato conceptual que he presentado y de mi propia experiencia con estados modificados de consciencia, conviene hablar de “reconocimiento”: a través de sus relatos, reconozco aspectos de mi propia experiencia con estados modificados de consciencia, incluidos los inducidos con la sustancia en cuestión.

Existe un fenómeno acústico llamado “resonancia simpática”, especialmente notable en instrumentos de cuerda, que sucede cuando una nota vibra en respuesta a la vibración de otra nota que está afinada en la misma frecuencia o en una octava diferente. Lo que la escucha de sus experiencias me brinda no es propiamente la certeza de que han significado o resignificado algo en sus vidas, sino que hace vibrar las cuerdas de mis propios recuerdos, resuena, repercute en algún rincón de mí. Escuchar sus experiencias reaviva recuerdos, imágenes, sentimientos y sensaciones relacionadas con mi paso por esas mismas sendas.

Entonces, respondiendo esta última cuestión, no me es posible hablar por los otros en cuanto a si sanaron alguna herida o si resignificaron algo relevante o no en sus vidas. Lo que sí puedo es reconocer esos momentos, esos “lugares”, esas sensaciones, mis propias imágenes, mis propias representaciones mentales de ellas; los *insights*, la relativa claridad respecto a hacia dónde debía “moverme”, las decisiones que a partir de ello me trajeron hasta aquí, hasta este momento (en el que aún considero importante la apuesta de las emociones, de los afectos, en un acercamiento responsable a los estados modificados de consciencia); y desde ese reconocimiento afirmar —sin pretender que mi experiencia es “la” experiencia, sino sólo una más— que en esos “lugares” la resignificación es posible. ¿De qué depende que suceda así o no? Aún es un misterio sobre el que poco o nada se sabe. De lo que no cabe la menor duda es que una experiencia de estados modificados de consciencia, en especial con alguno de los llamados “psicodélicos clásicos” (entre los que se cuentan los hongos psilocíbicos y la DMT, molécula activa de la ayahuasca), dentro de condiciones favorables es una experiencia maravillosa y fascinante que, apelando a Terence McKenna, idealmente tendría que formar parte de la experiencia vital de cada sujeto; al menos ser accesible para quien lo busque.

VI.2 El regalo que no es nuestro: Lenguaje y experiencia como lugares de resignificación

*La muerte moviliza afectos poderosos,
redes de solidaridad y sociabilidad
que actúan en torno a una pérdida.*

Rodrigo Parrini

Me gustaría trabajar este último apartado construyendo, o reconstruyendo quizá, un momento dentro de nuestro trabajo de campo que considero que supone una vía muy interesante para interpretar de qué manera pueden resignificar los usuarios durante y después de la toma de ayahuasca en el contexto de ceremonias “neochamánicas” y cómo estas posibles resignificaciones encuentran un lugar en su cotidianidad a partir de colocar en el campo del lenguaje su experiencia.

Dentro de este intento de reconstrucción, retomaré el discurso de dos entrevistadas, Xóchitl y Mayra, quienes acudieron junto a otras tres amistades a la toma de ayahuasca dentro de un “centro ceremonial” ubicado en Xochimilco con la intención de apoyar a una amiga que dos años antes había perdido a su hijo en una cirugía de corazón y buscaba atravesar por la toma en un intento de afrontar dicha pérdida. En esta lógica, pienso el duelo como un faro que me permite iluminar un momento dentro de los discursos en donde se pone de relieve la noción de las significaciones y cómo es que pueden verse confrontadas.

Propongo construir una narración que facilite interpretar los discursos obtenidos y lograr conjugar los relatos de estas voces de una manera cohesiva que permita circundar los devenires de su experiencia. Es en este sentido que retomo las palabras de Pablo Oyarzun: “la narración no es considerada a partir de su condición de objeto literario autónomo [...] sino como la instancia en que puede ser ejemplarmente examinada la catástrofe de la experiencia en el mundo moderno” (Benjamin, 2008. p. 9).

Xóchitl, por su parte, es una abogada de 39 años, a quien realizamos la segunda entrevista. Nos relata por qué había acudido a la toma y su experiencia dentro de la misma. Después de su relato, y a partir de una pregunta por parte mía, nos cuenta cómo es que su amiga en duelo vivió su toma de ayahuasca, y si bien esta mujer permaneció anónima dentro de

su discurso, para fines de narración e interpretación, me referiré a esta “voz” con el nombre ficticio de *Antonia*.

Por otro lado, la tercera entrevista que realizamos fue a Mayra, una socióloga de 60 años, cuyo contacto fue posible gracias a que Xóchitl nos facilitó su número. Ella acude a la toma en cierta medida como apoyo a su amiga en duelo, y en otra, como un intento de hacer frente a los “demonios” que ella cargaba.

Durante el relato de su experiencia, Xóchitl nos habló de muchas cosas, no obstante, por ahora centraré mi atención en dos momentos: Primero, sobre cómo fue su transformación en una semilla, luego en un árbol, para al final volver a su propio cuerpo. Y segundo, la manera en la que ella asocia tal experiencia con una particular situación en su cotidianidad, alrededor de una serie de intentos fallidos por llevar a cabo un proyecto comunitario de siembra de huertos comunitarios en colonias de bajos recursos.

Poquito a poquito sentí que me hacía pequeña y, de repente, yo era una semilla, y sentía cómo pasaban debajo de mí las hormigas, todos los insectos que están abajo de la tierra [...] De repente, yo me hice como un árbol; yo primero tenía mucho miedo de crecer, yo iba como en la punta, iba viendo para abajo [...] después me relajé y me hice un árbol normal, porque yo me sentía inmensa, ya después me bajó el efecto, yo creo, y otra vez ya estaba en mí y fue como ¡woooooow!

Yo tengo mucho tiempo intentando hacer huertos comunitarios en las colonias, en las comunidades de bajos recursos. Incluso pertencí a una asociación civil. Lo primero era enfocado hacia el hambre, y como que estaba moviendo cielo, mar y tierra para que me donaran los insumos, el agua, buscando los terrenos, que me donaran las semillas [...] Entonces yo llevaba ese rollo ya de mucho tiempo, y ya había conseguido varios terrenos, había conseguido que los arreglaran, pero no conseguía la semilla, entonces yo creo que llevaba eso de, ¿por qué me hacen falta las semillas?

A partir de esto, me pregunto, ¿es posible dar cuenta de una resignificación en Xóchitl? —pensando la resignificación no desde la esfera de lo social que supondría un desplazamiento respecto a una significación ya instituida, sino desde una visión llevada hacia los procesos internos de cada sujeto que responden a su historia de vida, contexto,

etc.—. Quizá sería interesante pensar la manera en la que a partir de la reconstrucción de la experiencia, a partir de ponerla a merced del lenguaje, es que se le da un sentido más allá de la toma, es decir, cuando se relata lo que se vivió en la toma de ayahuasca, la experiencia va más allá de lo que se vivió en el momento de la ceremonia y vuelve a cobrar sentido, nuevo quizá, para el usuario.

Si bien Xóchitl presentaba dificultad para lograr que sus huertos florecieran, esa no fue la razón que la llevó en un primer lugar a la toma, por lo tanto, pensar de manera unilateral que su experiencia dentro de la misma es simplemente una manifestación de aquello que la motivó a ir sería un error increíblemente reduccionista. Tal vez sería más interesante pensar que posiblemente Xóchitl, al reconstruir su experiencia, al poner en palabras su alucinación extracorpórea es que logra otorgarle un sentido a la toma dentro de su cotidianidad.

Para precisar esto último, considero conveniente retomar el concepto de *reflexividad* del que habla Rosana Guber, pues para ella, “señala la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión. El relato es el soporte y vehículo de esta intimidad” (2015, p. 43). En esta misma línea, Guber señala que los sujetos en función de la racionalidad son capaces de transformar la realidad social para comprenderla en la medida que tenga coherencia para ellos. (2015) Es entonces que propongo pensar la idea de reflexividad como una vía mediante la cual se puede dar cuenta de una resignificación dentro de una experiencia tan abstracta como lo es la experiencia de la toma de ayahuasca, al tiempo que permite pensar el relato más allá de su carácter meramente descriptivo.

Una vez que Xóchitl terminó su relato, me pareció interesante preguntarle sobre la experiencia de su amiga en duelo dentro de la toma. El relato que nos dio en respuesta resonó de tal manera conmigo que mi propia experiencia con sustancias psicodélicas se vio muy reflejada, por supuesto, no en función de la pérdida de un hijo, pero sí de la pérdida de un familiar cercano a causa de suicidio; por lo tanto su búsqueda por confrontar y entender ese duelo a través de una experiencia psicodélica fue todo menos ajena para mí.

Debo reconocer que al momento de escuchar el relato no pude evitar pensar en lo impactante que puede ser experimentar visiones como aquellas de Antonia y que, sin lugar

a dudas, me hizo replantearme la posibilidad de atravesar yo mismo por la toma. Esto fue lo que nos compartió Xóchitl respecto a Antonia:

“Carlos: ¿Oye y a tu amiga cómo le fue?”

Xóchitl: ¿A mi amiga que iba por lo de su hijo? Cabrón, le fue cabrón, dijo que ella como que bajó al infierno, eh..., se murió su hijo porque tenía síndrome de Down, entonces tenía algo congénito en el corazón, no respiraba, entonces tardó mucho tiempo para la donación del corazón y cuando ya le pusieron el corazón pues no resistió. Entonces ella cargaba mucho con esa culpa de decir que, pues, ella llevó a su hijo a ponerle un corazón que no le pertenecía y estuvo cargando eso dos años. Y dice que ella imaginó que iba a subir al cielo y en el cielo iba a ver a su hijo, pero ella bajó al infierno. Dice que se abrió el suelo y escuchó la voz de su hijo y se aventó. Que su hijo la llevó caminando por ahí, que ella veía gente sin manos, sin cabeza, llorando, eh..., desgarrada, pero que su hijo ya respiraba, que su hijo se sentía bien, que su hijo no tenía problemas y que no le importaba que ella bajara a donde fuera, que si su hijo estaba en el cielo o en el infierno o donde estuviera pero que su alma era libre y respiraba; que con eso ella se sentía llena. Su hijo la volvió a subir a la superficie y le dijo que ella tenía una misión, tenía que seguir siendo como era, que es una persona muy altruista, sobreprotectora, es como muy... muy humanitaria, y le dijo que ella tenía que seguir siendo como era, que él estaba bien y estaba feliz. Recordó también que cuando lo vio ya había crecido dos años más, el niño hablaba muy poco, entonces cuando habló con ella dijo que ya hablaba normal, que era la voz de su hijo y yo ¡aaaah!, pero sí jajajaja”.

Como mencioné, esta es la “ voz” correspondiente al relato de Antonia. Dentro de todo esto, considero que se puede dilucidar la manera en que las significaciones imaginarias sociales se mueven en el usuario que se acerca a la toma y, quizá en ese mismo sentido, la emergencia de una posible resignificación.

Contrario al relato de Xóchitl sobre su experiencia, en donde la reflexividad alrededor de la misma es una vía que posibilita pensar el lugar que ella le otorga a lo que vivió dentro de sí, lo significa. En otras palabras, en el caso de Antonia, al no tener acceso directo a su relato más allá de la interpretación y reconstrucción a partir de Xochitl, se puede pensar

en la manera que la reflexividad de Xochitl respecto a lo que vivió su amiga permea en aquello que decide relatarnos respecto a la experiencia de Antonia.

En este caso particular me encuentro ante una especie de “doble reconstrucción”, en tanto que Antonia le relata a Xóchitl su experiencia y, posteriormente, Xóchitl nos la relata a nosotros. Por consiguiente, es posible que la reflexividad ocurra en un primer momento cuando Xóchitl se apropia del discurso de Antonia, pues aprehende sus palabras desde que escuchó su discurso por primera vez, y, en un segundo, al reconstruir la experiencia de Antonia dentro de nuestra entrevista. No obstante, en el fragmento anterior me parece que no es posible dilucidar elementos para dar cuenta de todo esto de manera “certera”, pero indudablemente permite pensar la reflexividad más allá de las palabras de un solo sujeto, es decir, me parece que la experiencia de Antonia, aunque reconstruida desde las palabras y la subjetividad de Xóchitl, podría también trascender a la cotidianidad de esta última.

Asimismo, dentro de este relato hay momentos que inevitablemente me invitan a observar cómo es que se mueven las significaciones que tenemos respecto a la muerte y el duelo. Recordemos que Antonia de antemano esperaba encontrar a su hijo en el cielo, una asociación que tiene mucho sentido si se piensa lo que puede entenderse como ese lugar metafórico donde esperamos que vayan nuestros muertos, en este mismo sentido, tenemos lo que supone el infierno ---pensando en la

En este sentido, encuentro una interesante confrontación de estas significaciones, y me da una pauta para pensar en cómo dar cuenta de una posible resignificación dentro de la toma misma. Me parece que el elemento clave en este caso para intentar hablar de resignificación es el duelo de Antonia, más puntualmente, la carga afectiva que trae consigo su duelo; acá me interesa hablar un poco de lo que refiere Rodrigo Parrini (2018) respecto a este, la muerte y sus afectos, con la intención de esclarecer el punto anterior: “Presenciamos una fuerza transpersonal. No se trata solo de afectos que enlazan a unos individuos con otros, sino de relaciones sociales y flujos corporales densos, intensos y vivaces” (p. 425). Este mismo afecto es el que le permite a Antonia (su experiencia reconstruida por Xóchitl) separar la carga negativa del lugar en donde estaban ella y su hijo y resignificar al anteponer la alegría por verlo respirar, dos años más grande y al escucharlo decir, “estoy bien aquí”. Por consiguiente, el lugar se vuelve intrascendente para ella y así se resignifica.

Ahora bien, hay que tomar en cuenta que existe otra manera, entre tantas, en la que se puede pensar la idea del supuesto infierno para Antonia ---supuesto en tanto estas palabras vienen de Xochitl y de lo que ella aprehendió de la experiencia y lo que en ese mismo sentido decide contarnos---, una de ellas, el infierno interno, simbolizado desde ella por su duelo y la culpa por la muerte de su hijo, que se hace manifiesto en sus visiones. Esta propuesta valdría la pena pensarse desde una analogía, a partir de lo que Parrini refiere como *sombra*, aquella corona de flores que ocupa el lugar del difunto para realizarle los novenarios y, unas veces terminados, se coloca sobre su tumba: “el muerto se entierra dos veces, primero su cuerpo y luego su sombra” (Idem., p. 426) Asimismo, retoma a Carreón para precisar el concepto y dice lo siguiente: “sugiere que la presencia incorpórea del muerto pasa a ocupar su lugar correspondiente, o sea, el cuerpo” (nota al pie de p. 86).

Para trabajar esta analogía se podría pensar en la presencia incorpórea del muerto como la manifestación del hijo de Antonia, que pasa a ocupar su lugar correspondiente, en tanto la confrontación de no encontrarlo en el cielo, sino en el infierno, aceptando su presencia ahí (en la medida que él se encontraba “bien” en este lugar), puede pensarse —como ya dije anteriormente— como el infierno propio de Antonia, como el cuerpo al que regresa dicha presencia incorpórea. Por lo tanto, ella enterró el cuerpo de su hijo hace dos años, pero al verlo dentro de su tumba y atravesar toda la experiencia es que logró —podríamos pensar— enterrar su sombra.

Antes de continuar con el último relato correspondiente a Mayra, me hago la siguiente pregunta: ¿Por qué estoy centrando mi atención en este momento en particular? Si bien parte de la respuesta se encuentra en mi identificación respecto al duelo de Antonia y la búsqueda por darle sentido a mi pérdida desde los psicodélicos, fue a partir de reescuchar las entrevistas que comenzó a gestarse en mí la duda respecto a los discursos que obtuvimos por parte de Xóchitl y Mayra, en tanto que hubo un momento dentro del discurso de Xóchitl en el que nos hablaba de la experiencia de Antonia, donde dice lo siguiente:

Dijo que se abrieron todas las chinampas y por ahí su hijo la sacó, e iba caminando por el lodo y la maleza hasta que salió. Después volteó y la luna le dijo que no la perdonaba, porque ella cada noche que se le hacía algo chistoso decía, “te regalo la luna”, hoy te toca a ti, y después a otro, y la luna le dijo que no la regalara, que ella era su madre y era como si estuviera regalando a su madre.

En un segundo momento, fue en la reescucha del discurso de Mayra en donde me percaté que ella menciona esto:

Yo siempre he sido una irreverente de las cosas de todo y todo el tiempo se me hacía como muy bonito decirle a alguien en la noche “te regalo la luna”, porque estaba hermosa, ¿no?, “pero nada más por esta noche, para mañana se la regalo a otro”, y toda mi vida le he regalado la luna a todo el mundo por un día, como si la luna me perteneciera.

Esta resonancia en los discursos me hizo poner mucho en duda la escucha y reescucha que le di a las entrevistas, puesto que, si bien Xóchitl nunca hace mención expresa del nombre de la mujer que sufrió la pérdida de su hijo, con estos últimos dos fragmentos podría pensar que Xóchitl simplemente mezcló los relatos sin percatarse, o tal vez, Mayra sí fue quien perdió a un hijo y eligió darnos otro relato.

Es entonces que comencé a hacerme preguntas. ¿Realmente habría que regresar a campo para “indagar” un poco más respecto a la resonancia en los discursos? ¿Cómo regresar e interrogar a Mayra o Antonia respecto a una experiencia tan difícil como la muerte de un hijo? Estas preguntas, a la par que suponen un gran reto metodológico, me siguen haciendo cuestionar muchas de las aseveraciones propuestas a lo largo de esta reflexión, puesto que es complicado dimensionar hasta qué punto estoy haciendo uso de los relatos obtenidos solamente para hablar desde mi voz y hasta dónde realmente estoy logrando recuperar algo en su discurso que no sea anteponer mi voz a la suya.

Al principio estaba muy centrado en la omisión en sí misma, quizá asumiendo que Mayra había decidido construir otro discurso y omitir su duelo. Quizá por mi experiencia, quizá con la intención de hacer una narrativa más “interesante”, sin embargo, para esta reflexión no me interesa decantarme por uno u otro; lo que me interesa es más bien rescatar del discurso de Mayra los momentos que para mí reflejan la manera en la que pueden ponerse en juego al mismo tiempo determinadas significaciones imaginarias sociales y la reflexividad dentro de su toma de ayahuasca.

Todo iba muy bien, nuestro guía Tatanka nos dio una bolsa de seis litros y nos dijo que íbamos a experimentar la salida del cuerpo de estos demonios que traemos y pues hay que sacarlos. ¿Qué demonios son? Pues son el miedo, la ira, la injusticia, no sé... En mi caso yo creo que los demonios eran, pues, porque en

una etapa de la vida pues yo, eh..., tuve una violencia de otras formas en la juventud, era otra época pues era normal que a las mujeres las golpearan, las abandonaran pero yo nunca me dejaba, si tú me das una cachetada, yo te devuelvo dos y te persigo con el cuchillo, cosas así, y hubo una violencia fuerte de mi parte. Entonces, obviamente yo creo que yo cargaba muchas cosas en ese sentido, al momento de experimentar mis demonios y miles de otros demonios que traigo adentro, empecé a vomitar, pensé que los seis litros no me iban a alcanzar.

Yo me fui hacia la luna, a un lugar hermoso, hagan de cuenta como una playa virgen en donde había unos árboles gigantes, la luna y yo. La luna me reclamó por qué razón soy tan irreverente y por qué la regalo? Yo hasta ese momento no había pensado que había sido, pues, tan ruin. ¿Cómo puedo obsequiar algo que no es mío? Entonces la luna me hizo pensar que tengo que cambiar hábitos: no puedo regalarles a otros lo que no es mío, yo puedo regalar lo que es mío y porque no puedo diferenciar algo que es mío de algo que no es mío, que debo poner orden y saber que es lo mío.

Este par de fragmentos me parecen muy interesantes al pensarlos a partir de un contraste entre la reflexividad de Xóchitl y la resignificación de Antonia, puesto que, en este caso, me parece que ambos conceptos pueden verse conjugados al mismo tiempo. Primero habría que prestarle atención a lo que refiere Mayra como “demonios”, ya que desde aquí comienzan a asomarse significaciones alrededor de todas estas emociones y sensaciones, que en sus palabras, y en palabras de su guía “Tatanka”, pueden ser miedo, ira, entre otros. Al mismo tiempo, ella lleva al terreno de la reflexividad esta significación al poner en palabras la violencia que vivió en su pasado y colocarle a la misma el valor de sus demonios. Bajo esta misma lógica me pregunto, ¿vomitar los demonios, el sacarlos del cuerpo, podrá ser parte de el mismo proceso de reflexividad y resignificación? De momento, me parece que no podría darle una respuesta concreta a esta pregunta más allá de lo especulativo.

Dentro del segundo fragmento se pone al descubierto algo muy similar: me parece que aquí la luna se coloca dentro del campo de las significaciones, en tanto Mayra dice “yo toda mi vida le he regalado la luna a la gente”, y aunque no dispongo de elementos discursivos dentro de su relato para afirmar con total certeza de qué manera es que Mayra

significa la luna, me parece que a partir de esa frase puedo al menos suponer que hay una significación detrás.

Considero que la luna podría operar de dos maneras, un componente que en sí cataliza una resignificación y, al mismo tiempo, posibilita la reflexividad. Dicho en otras palabras, Mayra al preguntarse por qué regala lo que no es suyo, coloca en un lugar diferente a la luna, y prestando detenida atención a la manera en que formula las preguntas de esa reflexión es que me percaté de que todas se encuentran dichas en tiempo presente, volviendo entonces a dar cuenta de lo que Guber dice respecto a la reflexividad, ya que es en la puesta en palabras de sus preguntas que Mayra sigue colocando esa experiencia en su cotidianidad, como algo que no se va y que tal vez nunca lo haga.

A partir de todo lo desarrollado anteriormente y con la intención de intentar hablar de la toma de ayahuasca, la experiencia de su toma y el impacto que esta tiene en la subjetividad de sus usuarios, encuentro que tal vez la resignificación no es algo que se deba dar por hecho, mucho menos algo que sucede de manera “consciente” en el usuario. Al intentar dar cuenta de cómo es que los usuarios dan sentido a lo que vivieron dentro de la toma, mi concepción de este proceso dejó de ser tan lineal, ya que me hizo más sentido la idea de que el usuario revive de alguna manera su experiencia cada que la pone en palabras; en ese revivir vuelve a darle sentido, y es entonces que vuelve a trascender la experiencia a su cotidianidad, en otras palabras, se resignifica.

VI.3 El faro de la resignificación: “más allá” de la experiencia

En la medida que estas líneas interpretativas ofrecen distintas miradas del mismo fenómeno, retomamos los conceptos teóricos más fuertes dentro de cada una, con la intención de hacernos preguntas y construir una reflexión alrededor de ambas para ampliar nuestra mirada respecto a lo que se puede vivir dentro de la toma y a las maneras en las que los usuarios puede llevar dicha experiencia a su cotidianidad.

De esta manera valdría la pena regresar a la idea que ambas manejan en torno a la resignificación, pues si bien trabajan alrededor de este concepto, este se maneja de manera particular y en ese sentido cobra diferentes dimensiones. Por una parte, encontramos que, cuando se habla de abreacción e *insight*, estos conceptos pueden ser pensados como las maneras en las que la corporalidad y lo psíquico se yuxtaponen durante la experiencia para traer consigo momentos de importante descarga afectiva que posibilitan una resignificación. Por otra parte, después de la toma de ayahuasca la resignificación viene acompañada de la reflexividad, es decir, de la puesta en palabras de lo vivido en la experiencia, así, el lenguaje constituye un lugar donde la resignificación puede llevarse a cabo.

A partir de todo esto, nos parece pertinente puntualizar que no existe una sola manera de pensar la resignificación desde la toma de ayahuasca. De la misma manera, debemos precisar que la resignificación no es exclusiva del momento de la toma misma, pues, como se explicó anteriormente, esta también puede darse después de la toma en función de la remembranza y la verbalización de la experiencia.

Entonces nos preguntamos, ¿cuáles son las dinámicas de correspondencia mutua entre la reflexividad y el *insight* como momentos de posibles resignificaciones? Considerando que el *insight* puede emerger de contenidos que, por decirlo de algún modo, ya “rasgaban” la superficie de la consciencia, nos parece que la experiencia de la ayahuasca y, en general, de los estados modificados de consciencia inducidos por los psicodélicos clásicos, además de permitir tal emergencia, tiene el potencial de facilitar que otros contenidos que estaban más “enterrados” se acerquen un poco más a la superficie, de modo que la reflexividad —forma mediante la cual reconstruimos la realidad social y le otorgamos un sentido a partir del relato— funciona como aquello que puede permitirle al usuario un *insight* que no necesariamente se presenta en la abreacción, durante el momento más álgido del despliegue de los efectos de la

ayahuasca, sino también posibilita que este suceda en su cotidianidad al relatar lo que vivió.

Para ahondar más en lo anterior, consideramos pertinente retomar un momento dentro de la primera línea interpretativa: el *insight* de Carmen después de su toma de ayahuasca, al “darse cuenta” de que debió haber vomitado sentimientos que le causaban coraje cuando tuvo la oportunidad durante la ceremonia. Pero, ¿qué papel desempeña la reflexividad para posibilitar tal *insight*? La reflexividad en este sentido no necesariamente viene acompañada de un *insight*, ni viceversa, pues el *insight* también puede presentarse en el despliegue de los efectos, sin embargo, tomando en cuenta lo anterior, pensamos que el *insight* sí podría encontrar un lugar dentro de la reflexividad, como en el caso de Carmen, donde el “darse cuenta” viene a partir del relato de su experiencia. Con esto no intentamos decir que dicho *insight* ocurrió durante nuestra entrevista, sino en cualquier otro momento en donde su experiencia haya sido verbalizada.

Ahora bien, como parte de esta reflexión cabe plantear un breve “diálogo” entre las dos líneas interpretativas desarrolladas en este capítulo. Para ello, retomaremos aquella 3ª voz propuesta en la segunda línea para abordarla desde las perspectivas planteadas en la primera, es decir, el afecto, el *insight* y la abreacción. Xóchitl cuenta que Antonia se arrojó cuando el suelo se abrió y llegó al infierno, en donde su hijo la recibió y la condujo a través de personas mutiladas, que lloraban, etc., aunque ella esperaba encontrarse con él en el cielo. Naturalmente, como ya se mencionó, este lugar simbólico, metafórico, está asociado con paz, calma, tranquilidad; en general, con bienestar.

Podríamos interpretar que era Antonia misma quien anhelaba llegar a ese lugar de sosiego tras dos años de padecer la pena propia del duelo por la pérdida de un hijo sumada a la culpa por considerarse la causa de su fallecimiento y que tal ver los seres mutilados representaban de manera simbólica cómo ella misma se concebía, probablemente de manera inconsciente. Así, se nos ocurre que el afecto se elabora como una visión de aquello que el sistema de sentidos detrás de las significaciones imaginarias sociales ofrece como la imagen por antonomasia del sufrimiento. El infierno —según creemos— estaba en ella, en su padecer, en asumirse la causa de su propia pena. El cielo, en este sentido y como imagen antonomástica del bienestar, no era el lugar donde esperaba y deseaba que estuviera su hijo; era su propio anhelo por

encontrar sosiego tras todo aquel sufrimiento. No obstante, no existe manera si esto en verdad tiene que ver directamente con la experiencia de Antonia.

Así, pues, después de ese diálogo “imaginado” con su hijo y tras comprobar que él está bien, incluso mejor que en vida, Antonia afirma, de acuerdo con Xóchitl, que él “le dijo que ella tenía que seguir siendo como era, que él estaba bien y estaba feliz”.

Desafortunadamente, no contamos con el material suficiente para poder afirmar la presencia de un *insight* detrás de estas palabras, sin embargo, podemos pensar que es probable que en ellas se encuentre la conclusión del proceso abreactivo —que indudablemente se presentó durante toda la visión del descenso y el ascenso del infierno— que, como ya se discutió, puede favorecer la emergencia de ese “darse cuenta” no sólo durante la vivencia misma, sino como parte de la reflexión posterior que cada sujeto hace en torno a ella.

Entonces, podemos sugerir que quizá estas últimas palabras —supuestamente de Antonia según Xóchitl— dan cuenta de que ella se da cuenta de que debe soltar el dolor y la culpa que la han agobiado durante los dos años anteriores y “seguir siendo ella misma”, es decir, la persona que era antes de que su hijo “dejara de verla” por su partida. Conviene tal vez en este punto preguntarse acerca de la relación entre la experiencia psicodélica y el proceso de duelo. En este caso concreto, ¿toda esa elaboración metafórica imaginaria en el proceso de Antonia pudo haber hecho las funciones, respecto a la integración de las emociones implicadas, de un ritual funerario como el descrito por Parrini? Lamentablemente, esta pregunta no puede ser respondida en tanto que no fue posible escuchar de viva voz a Antonia misma.

Ciertamente, aún hay mucho que indagar sobre los efectos, los posibles usos que pueden dársele a este tipo de sustancias, así como de los campos a los que pueda llevarse, pero de momento es lícito plantear algunas preguntas. En este caso concreto, ¿la experiencia, con todas sus elaboraciones imaginarias, sus visiones, *insights* y abreacciones como momentos posibles de un proceso único, funge afectivamente como una alternativa a la elaboración de un ritual funerario?/¿toda esa elaboración metafórica imaginaria de Xóchitl sobre el proceso de Antonia se relaciona, respecto a la integración de las emociones implicadas, con un ritual funerario como el descrito por Parrini? ¿La experiencia psicodélica, en tanto favorece la elaboración simbólica entre procesos psíquicos y contenidos experienciales, podría estar complementando, a nivel simbólico y personal, al ritual social y significativamente instituido como forma de elaboración del

duelo? O dicho de otro modo, ¿puede una experiencia tan íntima y subjetiva favorecer individualmente el duelo o hacer las veces de una especie de “ritual” individual, pero con elementos personalmente significativos?

A modo de cierre de esta línea, nos parece interesante rescatar una reflexión alrededor del “ser afectado” como concepto teórico-metodológico y como recurso interpretativo, en tanto uno de los investigadores construye su interpretación en función de la remembranza de su propia experiencia de toma de ayahuasca, por consiguiente, esto inevitablemente se encuentra atravesado por la reflexividad misma. En otras palabras, el investigador, al poner su experiencia en función del lenguaje vuelve a traerla a su presente y por lo tanto, también está resignificando su experiencia. En esta lógica, habría que preguntarnos, ¿es posible encontrar una articulación entre el ser afectado y la reflexividad? ¿Dicha articulación puede suponer una herramienta interpretativa y de corte metodológico? Si bien esta discusión podría ser considerablemente amplia, nos decantamos por lo siguiente: como investigador, plantearse el ser afectado debe suponer una construcción en la que el lenguaje —la reflexividad— tiene que encontrarse presente de manera constante, con la intención de lograr aprehender las maneras en las que las experiencias dentro del trabajo etnográfico nos afectan y, en ese mismo sentido, que también supongan una resignificación para nosotros como investigadores, resignificación que, como en el caso de la toma de ayahuasca, puede ayudar a dilucidar un fenómeno social más complejo.

Conclusiones

Al inicio de esta investigación creímos más factible reunir un grupo de usuarios de psicodélicos para entrevistarlos, pero en el camino terminamos con este grupo compuesto principalmente por mujeres ajenas a estas prácticas. Por lo tanto, hubo desplazamientos de todo tipo: teóricos, metodológicos, inclusive personales en cuanto a nuestras posturas individuales ante la interpretación del fenómeno y de los discursos. Pasamos de acentuar el aspecto mercantil, que sin lugar a duda está presente y es una arista fundamental del fenómeno, a centrar nuestra atención en la experiencia misma. Sin embargo, aun con esta delimitación, dar cuenta de las vicisitudes que devienen de dicha experiencia (la toma de ayahuasca) supuso poner de relieve nuestras discusiones y representa la posibilidad de una reflexión abierta y continua alrededor de la misma.

Por otra parte, respecto a las vías a través de las cuales nuestros interlocutores tuvieron el primer acercamiento a estas prácticas, resulta significativo que tres de los cinco entrevistados, mujeres las tres, fueron informadas específicamente por sus propios hijos, mientras que los otros dos por amistades muy cercanas. Esto supone que, a diferencia de las vías con las que creíamos más probable que habrían interactuado para tener una exposición a la publicidad de la múltiple y variada oferta de las ceremonias, fue a través de vínculos familiares directos que tuvieron su primer encuentro no con la experiencia solamente, sino con cualquier aspecto relacionado con la sustancia, sus potenciales, las ceremonias, etc. Era la primera vez que escuchaban de la ayahuasca y de las prácticas urbanas “neochamánicas” desarrolladas en torno a ella.

Naturalmente, sabemos que aún las relaciones interpersonales son importantes en cuanto a la propagación de información y al conocimiento de otras formas de hacer, pensar, de construir, pero el hecho de que tres mujeres adultas de entre 50 y 60 años, que crecieron en un contexto en el que la demonización y la criminalización de este género de sustancias y de sus consumidores estaba en uno de sus puntos de, quizá, mayor vehemencia, o en otras palabras, que sujetos que se han desarrollado en un marco de significaciones sociales adversas y estigmatizantes para cualquier asunto relacionado con las “drogas” hayan tenido una apertura hacia una sustancia que ha sido denigrada y condenada al ostracismo dirige nuestra atención hacia la cuestión de estos vínculos.

Al mismo tiempo, bajo la discusión en torno a vínculo como el motivante principal de las entrevistadas para acudir a la toma de ayahuasca, nos interesa llevar esta idea que

yace en el vínculo y circunscribirla en el marco de las ceremonias donde se realizan estas tomas. Así, pensamos en aquello que Michel Maffesoli (1990) llama “paradigma estético, en el sentido de experimentar o sentir en común” (p. 35) como otra manera de establecer vínculos en un espacio determinado con sujetos que no necesariamente son conocidos entre sí. Por esto nos preguntamos, ¿realmente se puede hablar de vínculos en el contexto de estas ceremonias? De ser así, ¿qué impacto podría tener dentro y después de la toma? ¿De qué manera podría crearse el vínculo en espacios en los que no se permanece más allá de la velada durante la que se vive la experiencia de la ayahuasca?

A su vez, pensar la toma de ayahuasca dentro de un marco ceremonial pone de relieve muchas otras aristas que, de igual manera, valdría la pena investigar más a profundidad, como son la cuestión acerca de la apropiación cultural por parte de estos grupos y centros ofertadores, los discursos en torno a la espiritualidad y la consciencia que envuelven no sólo a estas prácticas, sino a todo el imaginario New Age en el que se inscriben, los mecanismos de exportación de la ayahuasca desde el Amazonas y las probables relaciones con el narco, la explotación con fines comerciales de las plantas que componen el ayahuasca, hasta el uso arbitrario de símbolos de culturas ajenas y lejanas entre sí para la construcción de una imagen identitaria que muchas veces no es más que un collage de accesorios que se asumen como propios de “lo espiritual”. No obstante, de momento nos conformamos con mencionarlas.

Asimismo, a lo largo de nuestro paso por campo notamos que algunas de nuestras interlocutoras se referían al guía de la ceremonia como “chamán”. Desafortunadamente, el material pertinente para esta cuestión no fue profundizado, ya que nos pareció que este punto particular excedía los límites planteados para abordar el asunto que nos compete. A pesar de ello, consideramos importante señalar algunos aspectos que llamaron nuestra atención alrededor de la figura que puede suponer el “neochamán” en el contexto de tales ceremonias. Desde una mirada de corte social podríamos retomar a Castoriadis y su planteamiento en torno a la crisis en los procesos de identificación. Así pues, nos preguntamos, ¿de qué manera se relaciona la irrupción de esta figura con la crisis del proceso de identificación?

Figuras como la del psicólogo, el psicoterapeuta, el médico, etc., parecen estar siendo desplazadas —quizá por desconfianza, falta de credibilidad, dificultad de acceso— ante la sociedad, por lo que tal vez puedan encontrarse las causas de la popularización de esta figura que promete la “sanación del alma” y la “evolución espiritual”, o de figuras

que garantizan algún tipo de solución exprés a cualquier tipo de conflicto por el que el individuo pueda estar atravesando, como en los casos de la amplia oferta de diversos modelos de *coaching*, del aumento de la importación del exotismo de culturas prehispánicas y orientales, de la aparición de “alternativas terapéuticas” con cristales u otros objetos, las “cirugías” astrales, etc. Ante esto nos preguntamos, ¿qué pilares e instituciones están involucradas en la configuración del fenómeno de las ceremonias de ayahuasca y, en general, de plantas sagradas? ¿En qué medida están debilitados u obsoletos tales pilares e instituciones? ¿Son estas prácticas un mero fenómeno económico, una alternativa mercantil ante las dificultades de supervivencia y crecimiento económico impuestas por la despiadada maquinaria capitalista o son un epifenómeno del debilitamiento de los pilares del proceso de identificación y de las instituciones sobre las que se construyen?

Así, en la medida en que dichas ceremonias se encuentran en aumento, posiblemente también la figura del “neochamán” esté adquiriendo mayor relevancia en tanto se asume como parte central e integral de la parafernalia ceremonial que se asocia a las mismas. Por consiguiente, valdría la pena retomar a Castoriadis cuando dice que

“La instauración de estas tres dimensiones —representaciones, fines, afectos— corre siempre pareja con su concreción a través de todo tipo de instituciones particulares, mediadoras [...] Mediante todas estas formas, se da en cada caso un tipo de individuo particular, es decir, un tipo antropológico específico.” (2001, p.127).

De esta manera podríamos preguntarnos si el “neochamán” puede constituir un tipo antropológico particular en la coyuntura contemporánea que posibilita para los sujetos el acercamiento a nuevos contenidos simbólicos que le permitan navegar las inciertas y caprichosas aguas del devenir y sobrellevar los malestares propios de la existencia y de la vida en sociedad —pues no podríamos pensarlos de manera separada—al tiempo que otorga otro sentido a la realidad social.

La experiencia de la toma de ayahuasca, sin lugar a dudas, nos abre un abanico de posibilidades que permiten ver o matizar muchos de los fenómenos sociales alrededor de la misma, si consideramos el aumento de estas ceremonias “neochamánicas” quizá como la posible emergencia de un nuevo espacio que atiende a su modo la crisis de identificación, en donde ya no acuden a estas prácticas únicamente quienes pertenecen a

cierto nicho del consumo de psicodélicos de manera lúdica, sino también abre la posibilidad de que acudan personas de otros contextos y sectores sociales, una especie de yuxtaposición entre la expansión del mercado de estas ceremonias y la creciente búsqueda por adherirse a nuevos contenidos simbólicos. En esta misma lógica, podríamos pensar que, en cierta medida, el creciente acercamiento y búsqueda de estos espacios, de estas experiencias, quizá responda a un impulso por encontrar nuevos pilares de sentido, nuevas significaciones imaginarias sociales, que le permitan a los sujetos inscribirse en otros espacios y adquirir la identificación que las tambaleantes instituciones, particularmente la institución de la sociedad, ya no es capaz de proveerles.

Aunque tampoco resulta disparatado —sería incluso ingenuo no hacerlo— pensar en que el aumento de estas prácticas esté íntimamente relacionado con las lógicas y las prácticas mercantiles, de acuerdo con las cuales, si se puede sacar un provecho económico, hay que hacerlo o, de lo contrario, se es un cretino. En ese mundo vacío de sentido, ajeno a nosotros y repleto de objetos inertes e inanimados que por alguna práctica virtud pueden ser mercantilizables, en ese mundo raro y desencantado que se presenta hostil y a la vez indiferente, amenazando a cada instante con destruirnos o abandonarnos; en ese mundo mecánico y gris que el discurso hegemónico nos ha ofrecido como la imagen de la existencia, poco sorprendería que la popularización de estas prácticas “neochamánicas” con esas dinámicas mercantiles que percibimos como naturales e, incluso, necesarias.

Por último, pensamos pertinente preguntarnos, ¿qué lugar tuvo la resignificación para entender la experiencia de la toma de ayahuasca y el auge de las ceremonias “neochamánicas” en donde se ofertan? A partir de todo lo desarrollado anteriormente, podríamos decir que, en la medida en que la experiencia con estados modificados de consciencia que estas ceremonias ofrecen trae consigo la posibilidad de resignificar diferentes aspectos de la vida de cada uno, su aumento no puede únicamente asumirse como consecuencia de su marcado acento mercantil, sino que el hecho mismo de que estas ceremonias ofrezcan este tipo de resignificaciones para el usuario constituye otra cara del *boom* de estas tomas, en tanto que pueden representar un espacio otro para el sujeto en el que no sólo es posible atender un “malestar”, sino también un espacio en el cual inscribirse, enunciarse e identificarse con otros. Por consiguiente, estas ceremonias y las experiencias que ofrecen —creemos— dan cuenta de que los discursos médico-

hegemónicos, así como las “curas” que ofrecen, parecen ya no ser suficientes para atender el constante devenir o atenuar las inquietudes del sujeto contemporáneo.

Bibliografía

- — Baz, M. (1999). La entrevista de investigación en el campo de la subjetividad. En *Caleidoscopio de subjetividades*. Cuadernos del TIPI México DF: UAM-X, CSH, Educación y comunicación; 1999 2ª. edición ISBN: 9706545883. Disponible en: <https://publicaciones.xoc.uam.mx/Recurso.php>
- Benjamin, W. (2008). El narrador. Ediciones/metalespesados.
- Bleger, J. (1979). Temas de psicología (entrevistas y grupos). Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (2001). La crisis del proceso de identificación. En *El ascenso de la insignificancia*. (pp. 124-128). Editorial Frónesis.
- (2001^a). Institución primera de la sociedad e instituciones segundas. En *Figuras de lo pensable*. (pp. 115-126). FCE.
- (2006). Las significaciones imaginarias. En *Una sociedad a la deriva*. (pp. 75-106). Katz.
- Del Fresno, M. (2011). Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online. (pp. 36-58). UOC.
- Doore, G. (ed.). (2006). El viaje del chamán: curación, poder y crecimiento personal. Kairós.
- Fericgla, J. M. (2006). *Los chamanismos a revisión*. Kairós.
- Freud, S. (1985). *Obras Completas, vol. II*. Amorrortu editores.
- (1986). El malestar en la cultura. En *Obras completas, vol. XXI*. Amorrortu editores.
- (2001). *Obras Completas, Titivillus ediciones*.
- Geertz, C. (2003). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. (pp. 19-40). Gedisa.
- González Rey, F. (2008). *Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales*. ISSN: 1794-9998. Vol. 4. No 2. (pp. 225-243). Centro Universitario de Brasilia.
- Guber, R. (2015). La etnografía. Método, campo y reflexividad. Siglo XXI.
- Grof, S. (2001). Psicología transpersonal: Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia. Kairós.
- (2002). *La psicología del futuro*. La liebre de marzo.

- (2005). *Psicoterapia con LSD*. La liebre de marzo.
- Harner, M. (1987). *La senda del chamán*. Editorial Swan.
- (2006). ¿Qué es un chamán? En Doore (ed.), *El viaje del chamán: curación, poder y crecimiento personal*. (pp. 24-35). Kairós.
- Jung, C. G. (2013). Tipos psicológicos. En *Obra completa*, Vol. IV. Editorial Trotta.
 - Kast, V. (2019). La dinámica de los símbolos. Fundamentos de la terapia junguiana. Sirena de los vientos.
 - Lawrence, G. (2009). El corazón de los Estudios Culturales: Contextualidad, construcción y complejidad. *Revista Tabula Rasa*. No.10, 13-48.
 - Maffesoli, M. (1990). La comunidad emocional. En *El tiempo de las tribus*. (pp. 33-67). Icaria.
 - Parrini, R. (2018). La escritura y su sombra. Etnografía, deseo y subjetividad. En *Deseografías. Una antropología del deseo*. (pp. 425-426). UAM; DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA; UNAM; CIEG-UNAM.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos en investigación. La búsqueda de los significados*. Ed. Paidós. Disponible en: http://www.webquestcreator2.com/majwq/files/files_user/65293/Taylor%20y%20Bogdan%20Introduccion%20a%20los%20metodos%20cualitativos%20de%20inv.pdf
- Townsend, J. B. (2006). Neochamanismo y el movimiento místico moderno. En Doore (ed.), *El viaje del chamán: curación, poder y crecimiento personal*. (pp. 108-122). Kairós.
 - Vargas Isla, L. E. (2003). ¿La subjetividad del sujeto o el sujeto de la subjetividad? En I. Jáidar (comp.), *Tras las huellas de la subjetividad*. (pp. 61-78). UAM-X.
- Zapata, L. & Genovesi, M. (2013). Jeanne Favret-Saada: “ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá*, (23), 00. Recuperado en 17 de diciembre de 2022, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942013000200002&lng=es&tlng=es