



Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião

ISSN: 1518-4463

ISSN: 1982-2650

Universidade Estadual de Campinas

Rio, M. Soledad del
“PSICOLOGIZACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD”: CRUCES ENTRE PSICOLOGÍA,
VEGETALISMO AMAZÓNICO Y ANTROPOLOGÍA EN UN CENTRO
COMUNITARIO Y TERAPÉUTICO DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES 1

Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e
Religião, vol. 20, núm. 28, 2018, Enero-Julio, pp. 158-171
Universidade Estadual de Campinas

DOI: <https://doi.org/10.20396/csr.v20i28.12466>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717975893011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

“PSICOLOGIZACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD”:
CRUCES ENTRE PSICOLOGÍA, VEGETALISMO AMAZÓNICO Y
ANTROPOLOGÍA EN UN CENTRO COMUNITARIO Y TERAPÉUTICO
DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES¹

M. Soledad del Rio

Universidad Nacional de San Martín - Argentina

RESUMEN Este trabajo explora cómo las ceremonias de ayahuasca han sido apropiadas por un Centro Comunitario y Terapéutico de la Ciudad de Buenos Aires que resalta los efectos curativos/sanadores y psicoterapéuticos de dicho brebaje. Para dar cuenta de estos efectos utilizaremos el concepto de “psicologización de la religión” de Pablo Semán (2000) pero cambiaremos “religión” por “espiritualidad”. Ya que, si bien no se trata de un grupo que se autodefine como religioso, aparece una preocupación por la “espiritualidad”. Por otro lado, estos efectos sanadores no aparecen como meras “creencias” o “representaciones” sino que surgen de la experiencia, de una situación de encuentro entre humanos y la planta de ayahuasca. A partir de las “teorías nativas” y de mi propia inmersión en el trabajo de campo intentaré mostrar cómo la relación humano – no-humano construye una manera de pensarse a “sí mismo” a partir de la categoría nativa del sentir.

Palabras clave: ayahuasca, psicologización, sentir, experiencia

ABSTRACT

This work explores how ayahuasca ceremonies have been appropriated by a Community and Therapeutic Center of Buenos Aires City that highlights the healing/psychotherapeutic effects of the ayahuasca. To account these effects I will use the concept of "psychologization of religion" by Pablo Semán (2000) but changing "religion" to "spirituality". Although it is not a group that defines itself as religious, there is a concern for "spirituality". On the other hand, these healing effects do not appear as mere "beliefs" or "representations" but arise from experience, from a situation of encounter between humans and the ayahuasca plant. Starting from the "native theories" and from my own immersion in the field work, I will try to show how the human-non-human relationship constructs a way of thinking the “self” from the native category of “*el sentir*”.

Key words: ayahuasca, psychologization, feel, experience

Introducción

Este trabajo analiza, partiendo de las teorías nativas, cómo las ceremonias de ayahuasca han sido apropiadas por un Centro Comunitario y Terapéutico de la Ciudad de Buenos Aires resaltando sus efectos curativos/sanadores y psicoterapéuticos. Para dar cuenta de estos efectos utilizo el concepto de “psicologización de la religión” de Pablo Semán, pero como veremos más adelante, cambiaré “religión” por “espiritualidad”. Ya que, si bien no se trata de un grupo religioso (ni se autodefine como religión), sí existe en la gran mayoría de los ayahuasqueros, una preocupación por la “espiritualidad”. Además estos efectos sanadores, como veremos en el presente trabajo, no son meras “creencias” o “representaciones” sino que surgen de la experiencia, de una situación de encuentro (una relación) entre agentes humanos y la planta de ayahuasca (a la cual reconoceré su capacidad de agencia como agente no-humano). Es decir, el objetivo es establecer una distancia de las metáforas de la representación para, en cambio, proponer un diálogo y una lectura de las ceremonias de ayahuasca que parta de la propia reflexividad de los actores involucrados, reconociendo la capacidad de agencia de humanos y no-humanos.

De esta manera, la propuesta del presente texto parte de la idea de la antropología como el estudio de las relaciones que los humanos y no-humanos entablan en el acontecer de la vida. Esta idea se expresa en dos sentidos que se encuentran sumamente entrelazados tanto en el trabajo de campo como en el momento de la narración etnográfica. En primer lugar, me implicó reconocer que ese mundo es habitado por todos, incluso por el/la antropólogo/a. Así, siguiendo a Tim Ingold, considero que el rol de la antropología es hacer de la vida humana una conversación que dé cuenta de las relaciones que se despliegan en el mundo que todos habitamos (incluso el/la antropólogo/a):

La única manera en que uno puede conocer las cosas, esto es, desde el mismo interior del ser de cada uno, es a través de un proceso de auto-descubrimiento. Para conocer las cosas, uno tiene que crecer dentro de ellas y dejarlas madurar en uno, de modo que se vuelvan parte de quien uno es (INGOLD, 2015, p. 220).

Así fue como al insertarme en ese acontecer de la vida de los ayahuasqueros con la planta de ayahuasca, aprendí a prestar atención a lo que el mundo (o los ayahuasqueros en este caso) tenían para decirme. Fue a partir de esta “educación de la atención” (Ingold, 2015) que comencé a distanciarme de las teorías de la representación. Cuando un ayahuasquero me decía que la ayahuasca es una “*Planta Maestra*”, una “*medicina*” o que es “*terapéutica*” y “*sanadora*”, comencé a ver en eso el resultado de una eficacia, ya no simbólica, sino relacional, es decir, fruto del flujo de una relación entre humanos y no-humanos.

Entonces, para conocer fue necesario aprender a ver y aprender a escuchar dejándome “ser afectada” (Favret-Saada, 2014) por mi propio campo y por la ayahuasca. Este “dejarme ser afectada” implicó por un lado, como afirma Favret-Saada, aprender a tolerar la escisión, es decir, aprender a dar prioridad, según la situación, a aquella parte de mí misma que es afectada, modificada por la experiencia de campo, o dar prioridad a esa otra parte que quiere registrar la experiencia para comprenderla “científicamente”, entendiendo que hay momentos para “ser afectado”, momentos para registrar y momentos para analizar. Por el otro, implicó construir un conocimiento a partir de mi experiencia directa que entró en diálogo con las experiencias de los ayahuasqueros. De esta manera, el “dejarse ser afectado” significó “indirectamente, poder experimentar las sensaciones, percepciones y pensamientos de otro” (Favret-Saada, 2014), ya que, cuando no se está en el lugar del otro se intenta imaginar o representar lo que sería estar allí:

Posiciones, no obstante, que hay que ocupar en lugar de imaginarlas, por la sencilla razón de que lo que ocurre en su interior es literalmente inimaginable – al menos para un etnógrafo acostumbrado a trabajar con las representaciones -. 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 ellas (FAVRET-SAADA, 2014, p. 63).

Al haber pasado por mi propia experiencia con ayahuasca no necesitaba representar ni imaginar nada; podía dar cuenta de cómo me afectó a mí misma y así entablar un diálogo con las afectaciones de los ayahuasqueros que me han relatado sus experiencias. Yo me encontraba en una posición similar a la de los ayahuasqueros, sacudida por sentimientos de ansiedad, miedo y curiosidad, característicos de los momentos previos a beber ayahuasca. Pero, como aclara Favret-Saada, encontrarme en la misma posición no me informaba sobre los “afectos del otro”, ocupar ese lugar sólo me afectaba a mí. No obstante, ocupar ese lugar abre un tipo de comunicación específica con los actores: entre personas igualmente afectadas por el lugar que están ocupando se producen cosas que resultan inaccesibles para la percepción del etnógrafo, se hablan de cosas que los etnógrafos no hablan, o también puede darse el caso de que las personas callen pero aún así se trata de una forma de comunicación (Favret-Saada, 2014).

En segundo lugar, me implicó retomar la idea de una “antropología pos-social” o “antropología simétrica” propuesta por Bruno Latour. Siguiendo a Marcio Goldman, la “antropología simétrica” se propone renunciar de modo riguroso a todo presupuesto sobre la mejor adecuación de nuestras categorías frente a las de las personas con quienes trabajamos. Según Goldman, este objetivo lleva, por un lado, a plantearnos el grado de veracidad que estamos efectivamente en condiciones de aceptar en el discurso “nativo”. Por el otro, nos lleva a reconocer lo frágil que es lo que creemos que sabemos acerca de los demás, es decir, reconocer que aquello de lo que hablamos nunca es exactamente la realidad que está “allá afuera”, sino más bien es el resultado de un diálogo explícito e implícito entre lo que pensamos y lo que nos proponen las personas con quienes convivimos (Goldman, 2016). En palabras del autor:

Lo que propongo es explorar la posibilidad de practicar una antropología que, de la manera más radical posible, no pase por la descalificación de la práctica y el pensamiento de aquellos y aquellas con quienes trabajamos. (...) En última instancia, la posibilidad de practicar la antropología a partir de un “desconocido” fundamental o de una especie de no sabemos trascendental, en el sentido filosófico del término. Procedimiento que, lejos de paralizar el trabajo de investigación, funcionaría, por el contrario, como su impulso dinámico (GOLDMAN, 2016, p. 30).

Así es como las ceremonias de ayahuasca se me presentaron como “una realidad vivida” y no como meras representaciones. La relación que el humano establece con *La Planta* aparece como un hecho real, como un fenómeno que nos “metamorfosea”, nos transforma. Es, partiendo desde una “antropología simétrica”, que las ceremonias de ayahuasca aparecen como teorías que implican ontologías, métodos y conocimientos específicos; implica, siguiendo a Goldman, una “cosmopolítica” específica. Ya no se trata, como dice el autor, de establecer qué existe y qué no existe, sino que tenemos que reconocer que lidiamos con relaciones y no con sustancias o esencias. Entonces, el problema pasa por “cómo incluir la realidad definida por las personas con quienes vivimos en el conjunto de las relaciones que describimos y analizamos sin que, subrepticamente, la realidad de esa realidad sea negada” (Goldman, 2016:34). De hecho, como postula Latour:

Lo más compartido en el mundo no es la razón “en todo caso cartesiana”, con seguridad tampoco es la Ciencia, sino que son las elaboraciones sutiles inventadas por todos los colectivos (LATOURE, 2013, p. 202).

Antes de presentar los resultados del flujo de estas relaciones entre ayahuasqueros y ayahuasca, y a su vez de ellos conmigo, pasemos a presentar muy brevemente al Centro Comunitario y Terapéutico, el lugar donde estas relaciones se despliegan.

1. Un Centro Comunitario y Terapéutico en la ciudad de Buenos Aires

El Centro Comunitario y Terapéutico² nace como una asociación civil hace a aproximadamente 13 años a partir de la iniciativa de sus fundadores: un matrimonio de psicólogos. Iniciativa que surge del primer encuentro de uno de ellos con las ceremonias de ayahuasca. Así, el CCT se presenta como un “*espacio ecléctico*” que a partir de la combinación de distintas técnicas de la psicología³ con el curanderismo amazónico (ceremonias de ayahuasca y soplado de tabaco) se propone brindar herramientas para que las personas puedan alcanzar su “*bienestar emocional y espiritual*” o, como suelen decir, “*conectarse con su sentir*”.

En el CCT se realizan dos actividades, orientadas a ese *sentir*, que se encuentran sumamente imbricadas: las ceremonias de ayahuasca y, lo que ellos denominan, “*meditaciones chamánicas*”. Ésta última se organiza los días miércoles y viernes por la noche con una duración de una hora. Se trata de un espacio gratuito, al que se puede colaborar con la cantidad de dinero a consideración de cada uno, destinado a la relajación y a la conexión con el *sentir*. Allí las personas que participan se sientan sobre el piso de una de las habitaciones del centro. Con las luces apagadas, la meditación consiste en dejarse soplar sobre la cabeza y el pecho con el *mapacho*. Este tipo de tabaco, denominado *Nicotiana Rústica*, es utilizado en CCT por sus propiedades medicinales. Entre ellas los fundadores del CCT destacan que puede soplar sobre los ojos para curar la conjuntivitis, puede usarse tomado para desintoxicar y limpiar el cuerpo y por último, mencionan que la pasta de tabaco que queda en las pipas se puede poner sobre una herida para ayudar a cicatrizarla. Sin embargo, en el contexto particular de la meditación y la ceremonia, lo soplan para relajar la mente, para tranquilizar y, en las ceremonias, para apaciguar los efectos de la ayahuasca.

Esta actividad del soplado de tabaco es acompañada por cantos o también conocidos como “*icaros*”⁴, que en algunos momentos son claros y definidos y, en otros, sonidos que al oído resultan ininteligibles. Los cantos resultan de suma importancia tanto en las meditaciones como en las ceremonias. Además, estos cantos, van acompañados de una serie de instrumentos que son tocados delante de cada una de las personas, como por ejemplo, cuencos tibetanos, el didgeridoo, un gong, cascabeles, palo de lluvia, flautas de madera y el *trueno* (se trata de un instrumento hecho con una lata y una especie de manguera por la cual se sopla y simula el sonido del viento en una tormenta).

Otro objeto central en las meditaciones y en las ceremonias de ayahuasca es la *shacapa*. Se trata de un ramo de hojas secas que se pasa por sobre la cabeza haciendo un movimiento como de barrido. La *shacapa* siempre es pasada al principio de la meditación; y además, el movimiento de barrido es acompañado por cantos y en algunas ocasiones por la imposición de la mano de quien está barriendo por sobre la cabeza o la frente de aquel que se encuentra meditando.

Las *meditaciones chamánicas* en el CCT aparecen siempre ligadas a las ceremonias de ayahuasca. En este sentido, son presentadas por sus fundadores como un paso previo o una preparación para aquellas personas que se acercan por primera vez con la intención de realizar una ceremonia de

ayahuasca. Así, la meditación es vista tanto como una preparación para, y también como una recreación de. En muchas ocasiones, la meditación ha sido presentada como una actividad en la que se recrea lo que sucede en una ceremonia de ayahuasca pero sin el brebaje. Incluso la ceremonia es presentada como un tipo de *meditación plena*. Este concepto de plenitud aparecería ligado al hecho de que beber ayahuasca permite un conocimiento y un *sentir* del cuerpo más directo.

Las ceremonias de ayahuasca se realizan los fines de semana, generalmente los días sábado. En el CCT se ofrecen dos tipos de ceremonias. La primera, que podríamos definir como “tradicional”, se realiza durante la noche entre las 22hs hasta la mañana del día siguiente. Estas ceremonias pueden ser oficiadas por curanderos peruanos que son invitados al CCT o por los propios fundadores del Centro. La segunda, es lo que los agentes definen como “*ceremonia diurna*” o “*ayahuasca suave*”. Éstas sólo son oficiadas por los fundadores del CCT sin ayuda de ningún curandero. Según sus fundadores ellos son los únicos que realizan este tipo de ceremonia. En cuanto a procedimiento no hay ninguna diferencia entre estos tipos de ceremonias. No obstante, la única diferencia que podríamos marcar entre una y otra es, por un lado, el horario, ya que las *ceremonias diurnas* comienzan entre las 16 y las 18hs y finalizan a las 00hs aproximadamente. Por otro lado, el valor monetario asignado, ya que las *ceremonias diurnas* tienen un valor menor a las nocturnas. Y por último, en las *ceremonias suaves* el brebaje es rebajado con un poco de agua. No obstante, según los fundadores del CCT y los propios ayahuasqueros, esto no modifica la capacidad del brebaje de inducir visiones. Incluso muchas personas que han asistido a ambos tipos de ceremonia han encontrado a la diurna como más intensa a nivel emocional que la “tradicional”. Ambas ceremonias además, se realizan en plena oscuridad. Las luces son apagadas y las cortinas de las ventanas se cierran. Incluso la puerta de salida es cerrada con llave. Si en algún momento de la ceremonia alguien quisiera ir al baño, se le recomienda que no encienda la luz. Para poder ver dejan una vela encendida. Esto es así para evitar que las personas vean su reflejo en el espejo ya que, según afirman, esto podría ocasionar que la persona se asuste porque podría no reconocerse a sí mismo. Cuando las ceremonias se dan por finalizadas se ofrece un espacio para compartir las experiencias de cada uno acompañadas por té, galletas de arroz y distintas frutas.

Por otro lado, es necesario aclarar que los “ayahuasqueros” son las personas que participan de las ceremonias de ayahuasca del CCT. Si partimos de la observación participante podemos ver que el público que asiste al CCT es bastante heterogéneo en lo que refiere a género, edad, profesiones y trabajo. No obstante, para darle peso cuantitativo a esta afirmación, para mi futura tesis de maestría he realizado hasta el momento unos 66 cuestionarios de 10 preguntas cada uno los cuales se repartieron (a aquellos interesados en responder) todos los viernes al finalizar la meditación durante el 2016. El cuestionario es anónimo y cuenta con preguntas centradas en cuestiones biográficas (referentes al género, edad y profesión de la persona) y en las actividades (referidas a el primer acercamiento al CCT, el tiempo que llevan participando de sus actividades y a su participación en otras actividades “similares” en otros lugares). En resumen, gracias a este pequeño cuestionario puedo realizar una primera caracterización de las personas que asisten al CCT. De esta manera, puedo decir que mujeres y hombres de edades que oscilan entre los 13 y los 62 años de profesiones y oficios variados se han acercado al CCT a través de recomendación de un familiar y/o amigo o porque encontraron el centro por Internet, de los cuales más de la mitad ya habían participado de otras actividades perfiladas, por autores como Carozzi, pertenecientes al “circuito alternativo”: actividades tales como yoga; meditaciones; ceremonias de ayahuasca, hongos, San Pedro y wachuma, temazcales; danzas; reiki; sanación femenina; círculos femeninos; registros akashicos y canalizaciones.

2. Ayahuasca: la “*Planta Maestra*”. Una teoría del Poder

En quechua ayahuasca significa “*liana de los muertos*” o “*liana de los espíritus*”. Originaria de la zona Amazónica y de amplia utilización a lo largo de toda esta región, su nombre varía de diversas maneras de acuerdo a las comunidades que la utilizan. Entre sus otros nombres podemos destacar: *Yagé* o *Yajé* para los Tukano de Colombia, *natém* para los Shuar de Ecuador, *Daime* en Brasil o *hoasca* como adaptación del término quechua a la lengua portuguesa (Apud, 2013).

La ayahuasca es una bebida habitualmente compuesta por dos alcaloides: por un lado, los alcaloides beta-carbolinas, harmina, harmalina y tetrahydroharmina (aportados por la liana *Banisteriopsis caapi*) que actúan como inhibidores de la monoaminoxidasa y que potencian la acción de la dimetiltriptamina; y el otro, el DMT aportado por las plantas aditivas (como las hojas de *Psychotria viridis* (Viegas y Berlanda, 2012). No obstante, como afirma Oscar Calavia Sáez, no se trata de la suma simple de dos fármacos, sino del resultado de la interacción de dos especies vegetales e incluso tal vez constituye “la mejor demostración de la profundidad, la eficacia y la extensión de la ciencia indígena” (Calavia Sáez, 2014, p. 10).

Es esta idea de interacción, y no de compuesto químico, la que más se acerca a lo que quiero presentar en este trabajo: las teorías de la acción. Si empezamos a prestar atención a lo que el CCT tiene para decirnos; si restituimos a los actores la capacidad de crear sus propias teorías de lo que compone lo social, entonces veremos que estas teorías ya no son meras “representaciones” o “metáforas” sino que constituyen un corpus de conocimientos válidos que ordenan lo social y que se van construyendo en la cotidianidad de los actores.

Es decir, los actores tienen su propio “metalenguaje” elaborado y plenamente reflexivo; ellos también hacen antropología o como postula la etnometodología “todos somos sociólogos en estado práctico” (Coulon, 1988). Los actores tienen sus propios métodos para dar sentido y, al mismo tiempo, para realizar sus acciones de todos los días (Coulon, 1988). En el CCT este conocimiento abarca, por un lado, la incorporación de un “conocimiento otro” (el vegetalismo amazónico) y, por el otro, un conocimiento acerca de qué hacer en las ceremonias de ayahuasca. Así como los actores de Becker (2016) “aprendieron a fumar marihuana para tener un buen viaje”, en el CCT también hay un conocimiento, un saber, en torno a cómo afrontar la experiencia con ayahuasca.

Participar en una ceremonia implica por un lado, aprender lo que *la planta* hace: es decir, entender cuáles son sus efectos farmacológicos y fisiológicos; pero también resulta central entender sus efectos sanadores y terapéuticos ya que, como la definen muchos ayahuasqueros, se trata de una experiencia visionaria fuerte de sanación espiritual y psicológica. Al igual que los fumadores de marihuana de Becker, en el CCT podemos ver que existe un corpus de conocimiento compartido (el cual es construido y no es fijo, sino que puede ir cambiando de acuerdo a las experiencias) acerca de lo que es la ayahuasca, cómo beberla eficazmente y qué experiencias (corporales y visuales) podría producir su consumo.

De esta forma, cuando una persona se acerca al CCT a tomar ayahuasca por primera vez, se lo invita a una entrevista previa con los fundadores. Luego, se lo invita a participar de una meditación ya que para el CCT las meditaciones son recreaciones de las ceremonias de ayahuasca. Entonces, generalmente, el primerizo con ayahuasca que se acerca al CCT se informa acerca de todo lo que implica la experiencia (vómitos, malestares físicos, visiones, el despertar de sensaciones, sentimientos, miedos, etc.). Además, para que la experiencia con ayahuasca sea fructífera es necesario seguir una dieta alimenticia de limpieza.

Dicha dieta consiste en la abstención de frituras, picantes, carne de cerdo, atún, embutidos, comidas grasas, quesos, café, mejillones, alcohol, estimulantes y/o sustancias psicoactivas (como marihuana por ejemplo). Por otro lado, no se recomienda la participación de personas con ataques de pánico, patologías cardíacas o crónicas, hipertensos de carácter severo, gastritis o úlceras gástricas, personas con cuadros psicóticos o de epilepsia, personas medicadas con antidepresivos o ansiolíticos. Sugieren además, llevar ropa cómoda, una bolsa de dormir abrigo y una botella de agua para el día de la ceremonia; y abstenerse de tener relaciones sexuales 48hs antes a la toma de ayahuasca. Para muchos ayahuasqueros del CCT la dieta es entendida como un “sacrificio”. Esta noción de sacrificio está relacionada con la noción de tabú. Para Van Genep (1986) el tabú es una prohibición, una orden de no hacer, de no actuar, responde a la no voluntad. En este sentido, las ceremonias de ayahuasca implican una prohibición, un sacrificio que viene dado de seguir una dieta estricta. El tabú existe pero esto no quiere decir que sea cumplido al pie de la letra. Dentro del tabú existe cierta flexibilidad que lleva a los sujetos a romper la dieta en algunas circunstancias.

Lo que quisiera resaltar en esta sección es la existencia de un conocimiento compartido basado en las propias experiencias con la planta; y que durante esa misma experiencia/relación la persona se forja una concepción del significado de dicha práctica y adquiere también percepciones y juicios, que posibilitan y vuelven deseable la experiencia (Becker, 2016). Después de la experiencia y luego de un tiempo de reflexión, la persona decidirá si continua o no con la práctica. Cabe destacar que a diferencia de lo que Becker señala para la marihuana, el consumo de ayahuasca, al menos en el CCT, no es recreativo, sino más bien de “sanación”.

Ahora bien, si seguimos estas teorías entonces debemos reconocer que los humanos no son los únicos actores: los no-humanos también son actores activos. Éstos ya no son “simplemente los infelices portadores de una proyección simbólica” (Latour, 2008, p. 26) sino que se les reconoce un tipo de iniciativa más abierta que la mera causalidad natural tradicional (Latour, 2008). Si seguimos estas teorías entonces veremos que la ayahuasca ya no es una simple sustancia psicoactiva sino una “Planta Maestra”, una “guía” y una “medicina ancestral”. Para el CCT, al igual que para el vegetalismo amazónico, la ayahuasca tiene capacidad de acción, “hace hacer”.

Entonces, la acción ya no se encuentra limitada a lo que los humanos con intenciones y con significado hacen; la acción se amplía: “cualquier cosa” que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor (Latour, 2008). Además de “determinar” y de servir como “telón de fondo de la acción humana”, las cosas podrían autorizar, permitir, dar los recursos, alentar, sugerir, influir, bloquear, hacer posible, prohibir, etc. (Latour, 2008).

Explicaré esta ampliación de la agencia a partir de una anécdota del trabajo de campo. Durante una entrevista en el año 2015 la fundadora del CCT me habló de Doña Asencia, una curandera shipibo que ofició varias ceremonias de ayahuasca en el CCT. Con esta curandera, la fundadora tuvo su primera ceremonia de ayahuasca la cual resultó central para ella ya que, según me dijo, “*trabajó la confianza*”. Según sus palabras, se considera una persona “*muy estructurada*” y comenzar a abrir un centro destinado al bienestar a partir de la ingesta de ayahuasca le generaba muchas dudas en ese entonces. Durante esa ceremonia, y relacionado con su intención de disipar esas dudas, me relató un episodio con la policía.

El suceso comenzó con una mujer que había participado de dicha ceremonia como recomendación de su madre. Al beber ayahuasca, según palabras de la fundadora, “*la chica se brotó, comenzó a patear las puertas, se quería ir, salió y desde la reja gritaba que la querían matar*”. La fundadora, también bajo los efectos de la ayahuasca, intentó calmarla y comenzó a buscar el carnet de la obra social de la mujer para llamar una ambulancia y así poder asistirle.

Mientras tanto, me comentaba que “*la planta*” (la ayahuasca) le decía que debía estar arriba dónde se estaba realizando la ceremonia. Luego de un rato, logró llamar a la madre de esa mujer y, por teléfono, le contaron lo sucedido con su hija. La madre de esta mujer no se tomó bien la noticia y se dirigió hasta el lugar de la ceremonia junto con la policía. Mientras tanto, la fundadora me comentaba que “*la planta*” continuaba hablándole; le decía que “*todo iba a salir bien, que ella había armado toda esta situación para que aprendiera a confiar*”. Antes que la madre de esa mujer, llegó la ambulancia con un médico de nacionalidad peruana que sabía cómo bajar los efectos de la ayahuasca. El fundador y una persona más se quedaron con la mujer, y la fundadora subió hasta dónde se estaba oficiando la ceremonia. Allí, Doña Asencia comenzó a cantarle y la fundadora del CCT, según sus palabras, empezó a sentir como el canto de Asencia se metía por su boca, pasaba por todo su cuerpo y volvía a salir en forma de canto con su propia voz. Según ella esa fue la primera vez que comenzó a cantar. Nunca cantaba porque consideraba que lo hacía mal, de hecho me comentó que la última vez que cantó fue a los 12 años. A partir de ese día la fundadora del CCT canta en cada meditación y en cada ceremonia de ayahuasca.

Esta anécdota muestra cómo la ayahuasca a través de la aparición de una voz, que la fundadora del CCT definió como la voz de una mujer (una voz a la que no le podía atribuir ningún cuerpo presente en la ceremonia), intentaba “influir”, “orientar”, “direccionar” su acción. Es decir, la ayahuasca tiene el poder de transformar o, como diría Latour (2013) de “metamorfosearnos”. Cada experiencia con la ayahuasca transforma ontológicamente a las personas que la beben, las convierte en otros, las libera de los “seres de la psicogénesis” que los “poseen” (miedos, traumas, búsqueda de soluciones, de equilibrio emocional y satisfacción con lo que se siente, problemas emocionales y espirituales).

La Planta, y también las emociones y sensaciones, ejercen poder pero éste no es un poder coercitivo, alienante o limitante, no es un “poder disciplinario”, al contrario, es un poder que abre, que amplía, que posibilita la propia acción. Es *La Planta* la que extiende su poder hacia quienes ofician las ceremonias de ayahuasca (los curanderos y también los fundadores del CCT) y de esta manera puedan sanar a las personas que participan de la toma. Muchas veces los ayahuasqueros del CCT suelen realizar una distinción entre los curanderos peruanos y los fundadores del CCT. De esta manera, muchos de ellos si bien reconocen que el trabajo de ambos es “*muy bueno*” cada uno desde su propio lugar, afirman que “*los curanderos tienen mucho poder*”. Y aquí aparecer una relación saber-poder. Más que a una persona en particular, el poder aparece asociado a un saber y a la propia naturaleza (las *Plantas Maestras*, ellas enseñan, guían, muestran, curan, sanan, ayudan, influyen, abren, modifican...) a un conocimiento sobre el uso de determinadas plantas psicoactivas.

No obstante, en este conocimiento de las *Plantas Maestras*, parecería que los curanderos peruanos llevan la delantera, ya que, para muchos ayahuasqueros, éstos son personas que han dedicado toda su vida al conocimiento de las plantas. Este saber, más que estar apoyado en las técnicas de la razón (cartesiana) y el lenguaje, se apoya en las técnicas del “sentir”, de la contemplación, de la experiencia. Estas ideas se encuentran marcadas por cierto “romanticismo” por las prácticas ancestrales. Con respecto a este punto, Alhena Caicedo señala que la expansión del consumo ritual del yajé hace evidente un cambio de percepción de las tradiciones y prácticas indígenas. El chamán ha sido construido como el “fetiche occidental” que sustenta el exotismo del mundo indígena, hoy paradigma de sabiduría y ejemplar de modelo de desarrollo sostenible (Caicedo, 2009). El “brujo”, el “médico”, el “sacerdote”, el “mago”, revive para convertirse en la “inefable alteridad que cura” (Caicedo, 2009). El “neo-chamanismo” posiciona al chamán como fuente de alivio o salud (Caicedo, 2009).

De esta manera, el ayahuasquero del CCT considera que el curandero “tiene poder” porque aprendió de las propias plantas todo lo que sabe. Su poder viene asociado, por un lado (y fundamentalmente) a la ingesta de *Plantas Sagradas*, por el otro, a la pertenencia a un linaje étnico. No obstante, nuestros fundadores del CCT también son vistos como “*gente que sabe*”. En este caso, el saber también se encuentra ligado a la toma de ayahuasca, pero también a la construcción de un Currículum Vitae: sus títulos como psicólogos. Se trata aquí de una legitimación heterogénea y múltiple, que confiere autoridad desde diversas líneas de transmisión (Apud, 2013). De esta manera, sus conocimientos de la psicología y del mundo amazónico los convierte en personas capaces de “contener”, “tranquilizar” y “adaptar” la práctica a “nuestro contexto”.

En resumen estas teorías acerca de la acción y del poder muestran cómo la experiencia con ayahuasca para el CCT ya no implica un simple hecho farmacológicamente inducido, sino más bien, es el resultado de las reflexiones que los actores realizan acerca de la práctica de beber ayahuasca. Para el CCT, los efectos visionarios no son lo central y lo característico de la experiencia con ayahuasca. Aquello que hace a la experiencia es más bien la reflexión que resulta de participar en dicha práctica: aquello que lleva a entender a las ceremonias de ayahuasca como sanadoras y transformadoras (como psicoterapéutica). Luego de la experiencia, entonces, el sujeto se transforma. Cabe destacar, que esta transformación no siempre es instantánea, muchos ayahuasqueros señalan que se produce después de un tiempo de la toma en dónde pueden reflexionar acerca de lo que se les presentó en sus visiones, e incluso otros señalan que les llevó varias tomas de ayahuasca. De este modo, el CCT se distancia de las visiones botánicas y farmacológicas de la ayahuasca y centra la mirada en la experiencia (los efectos terapéuticos y de sanación). Teniendo en cuenta estas cuestiones generales acerca de la ampliación de la acción, pasemos a continuación a presentar más de estas teorías.

3. El *sentir* como categoría de acción

Al comienzo de este trabajo mencionamos que las “*meditaciones chamánicas*” y las ceremonias de ayahuasca son entendidas por el CCT como actividades/herramientas destinadas a la conexión con el “*sentir*”. Este concepto resulta central para responder a nuestra pregunta inicial (cómo son apropiadas las ceremonias de ayahuasca) ya que engloba y da nacimiento a la teoría nativa del CCT.

El *sentir* constituye, como concepto, un híbrido que se encuentra permeado por las influencias del CCT: ciertas corrientes de la psicología y por la propia experiencia con ayahuasca. De esta manera, siguiendo a Carl Gustav Jung (Alonso González; 2004), el CCT afirma que el ser humano puede orientarse en el mundo a través de cuatro funciones básicas: el sentimiento, el pensamiento, la intuición y la sensación. El CCT, por su parte, entiende que las personas representan una unidad entre estas cuatro funciones. Estas cuatro funciones son reconocidas y diferenciadas entre sí. Para el CCT “*nuestra cultura*” pone el acento en el pensamiento racional dejando de lado el desarrollo de las otras tres funciones. En este sentido, el Centro se propone despertar los sentimientos y las sensaciones, el *sentir*, a partir de las meditaciones y de las ceremonias de ayahuasca. Estas sensaciones son las que, según el CCT, permiten “*estar presentes*”, llevan al “*aquí y ahora*”.

El *sentir* aparece como una categoría que todo lo abarca, que no se puede explicar con palabras y que debería guiar el accionar de cada uno. Pero esta categoría no está sola, es entendida a partir de su contra cara “el pensamiento racional”. Éste último es entendido por el CCT como un pensamiento que fragmenta, que divide y, por lo tanto, no permite que las personas se relacionen entre sí, ya que entre ellas mediaría el juicio. Desde esta perspectiva, el pensamiento crea personajes que nos impedirían actuar desde la autenticidad. Así, el “*pensamiento racional*” solo percibe representaciones, reconstrucciones, es decir, no percibe a los seres desde su propia autenticidad. Por el contrario, el *sentir* permite que las personas pueden actuar, ya que no reaccionarían más ante los hechos, sino que fluirían con ellos. Para la visión “nativa”, el *sentir* es liberador ya que libera de la identificación con las ideas, permitiendo así la simple contemplación de las mismas y, de esa forma, la verdadera comunicación con los otros. El *sentir* une a las personas porque les muestra que, como dicen los fundadores del CCT y los ayahuasqueros, “*todos somos uno*”. Esta categoría, entonces, también implica la noción de unidad, de pertenencia. Durante las tomas, muchos ayahuasqueros afirman que sienten una interconexión con todos los que se encuentran allí presentes. De hecho, muchos afirman que aquel que llora o vomita durante la ceremonia no sólo está “limpiando” y “sanando” por sí mismo, sino que también lo está haciendo por todos los que se encuentran allí presentes.

Esta noción de unidad acerca al CCT hacia las tradiciones románticas. Siguiendo a Dias Duarte (2014), podemos ver que la psicología y la antropología son disciplinas que oscilaron en una tensión entre Iluminismo y Romanticismo. Este autor define a la tradición romántica como toda contrafuerza frente a los valores del Iluminismo desde finales del siglo XVIII. Esta tradición, afirma Dias Duarte, se encuentra formada por toda una serie de valores y/o nociones: “totalidad”, “flujo vital”, “pulsión”, “diferencia”, “singularidad”, “experiencia” y “comprensión subjetiva”. Según Dias Duarte, la “unidad” se encuentra estrechamente relacionada a una noción de “totalidad”. En este sentido, la “totalidad” (el *sentir*) aparece contra el privilegio de la parte, de la fragmentación y segmentación del mundo característica de la tradición Iluminista (el *pensamiento racional*).

El *sentir* del CCT, representa una “totalidad” que asume la connotación de “unidad” ya que, siguiendo la lógica nativa, el *sentir* nos recuerda que constituimos una totalidad con la naturaleza y que, a su vez, como seres humanos representamos una totalidad en sí mismos. En tanto seres humanos, en el caso del CCT, más que hablar de “individualidades”, tendríamos que hablar de “singularidades”. Porque esta noción de “singularidad” refleja la interrelación entre cada persona en singular (con su historia de vida personal) con el grupo en su totalidad, con el cual sienten empatía y pertenencia ya que representan una “totalidad-unidad” que se refleja en esa frase que suelen repetir continuamente “*todos somos uno; somos parte de lo mismo*”.

El *sentir* aparece entonces como una ontología que, según Pablo Wright (2008), incluye dos instancias de nuestra instalación en-el-mundo: el ser y el estar. De esta manera, en tanto ser, el *sentir* aparece como un universal y como productor de nuevas singularidades; ya que el encuentro con la *Planta Maestra* transforma a la persona. En tanto estar, implica una nueva manera de habitar en-el-mundo, por lo tanto, implica una manera de accionar. Ahora bien, el *sentir* no viene a sustituir al *pensamiento racional*. Podríamos decir que el CCT no trata de romper con el *pensamiento racional* sino más bien complementarlo con aquello que consideran olvidado, con el *sentir*. Éste parecería estar ligado al cuerpo en su totalidad (y no solamente a la mente) y a los sentidos. Es decir, se intenta romper con la famosa dicotomía cuerpo/espíritu. Pero también es una forma de pensamiento ligado fundamentalmente a la experiencia. Aquí, el aprendizaje es a partir de la experiencia propia, de una relación con la planta, y no del raciocinio.

La experiencia en el CCT implica cuerpo y mente, sentimientos y razón trabajando como uno, como “totalidad” y no separadamente. Esto nos lleva a la siguiente teoría nativa: el desarrollo de corpus de conocimientos acerca del sí mismos.

4. Las “Tecnologías del Yo”: una lectura en clave psi

En la sección anterior hemos visto que esta construcción se encuentra mediada por la categoría nativa del *sentir*. Pero también mencionamos que esta categoría surge a partir del encuentro con la *Planta Maestra*. Veamos ahora, cómo la incorporación de la ayahuasca, esa situación de encuentro entre el humano y el no-humano, produce saber, produce un corpus de conocimientos sobre el sí mismos.

En una de nuestras primeras charlas, el fundador del CCT me comentaba que las personas se acercan allí porque “*buscan soluciones*”. Ésta búsqueda, según él, aparece asociada a una “*pérdida de identidad*” que llevan al sujeto a iniciar un “*camino del ser*” para recuperarla y así poder, finalmente, “liberarse”. Parecería que para alcanzar el bienestar, primero hay que buscar. Y en ese camino algunas personas se encontraron con la ayahuasca. Y aquellos que pudieron proyectar la práctica en términos de “terapia”, de “liberación”, de “autoconocimiento”, continuaron con las tomas de ayahuasca. Aquí lo que aparece es una fuerte vinculación de la ceremonia de ayahuasca con la idea de una sanación/cura psicoterapéutica que es a su vez espiritual. Es decir, la búsqueda aparece como una búsqueda de bienestar espiritual y emocional. Esta asociación nos lleva a pensar en el concepto de “psicologización de la religión” que Pablo Semán desarrolla en su tesis de doctorado.

La noción de psicologización implica por un lado, el uso de un recurso psicoterapéutico y el desenvolvimiento de categorías que problematizan y valorizan el procedimiento de una búsqueda interior (Pablo Semán, 2000). A diferencia del uso de la función psicoterapéutica, la psicologización implica un discurso cuya significación es localizada: se trata de sujetos que no agotan su experiencia en el “yo” sino que no dejan de pensarse como dependientes de una orden divina en la que viven y postulan como antecedente lógico y cronológico y también experiencial: la construcción de una interioridad se marca en el contexto de un círculo encantado del cual el sujeto sigue constituyendo (Pablo Semán, 2000). En la mayoría de los ayahuasqueros que asisten al CCT podemos ver quizá no una “psicologización de la religión” pero sí una “psicologización de la espiritualidad”.

Al igual que los sujetos psicologizados y religiosos de Villa Independencia (localidad de Buenos Aires donde Semán realizó su trabajo de campo), aquí los ayahuasqueros median la influencia de “lo sagrado” (la ayahuasca y sus visiones) a través de prestaciones de la psicología, y a su vez, también proporcionan nuevas lecturas de “lo sagrado” y “lo espiritual” y nuevos modos de vivirlo. Entender a las ceremonias de ayahuasca en clave “psi” (una de las tantas posibilidades que señalan los ayahuasqueros) implica el desarrollo de ciertas “tecnologías del yo”. Es decir, de saberes desarrollados por los seres humanos acerca de sí mismos: “el cuidado de sí”, “la preocupación por sí”, “el sentirse preocupado, inquieto por sí”, “el ocuparse de uno mismo”, “el cuídate a ti mismo”, “el conócete a ti mismo”. Estas tecnologías abarcan el respetar la dieta alimenticia antes de incorporar a la planta, la importancia de la preparación para la ceremonia, el desarrollo de rituales personales y personalizados de “limpieza” anteriores a la toma de ayahuasca, lecturas acerca de la ayahuasca, las charlas previas informativas con los fundadores del CCT,

charlas con alguno de los curanderos que han visitado el CCT, entre otras técnicas que cualquiera de los ayahuasqueros pudiese desarrollar.

Estas lecturas en clave psi llevan a muchos ayahuasqueros del CCT a pensar a la toma de ayahuasca, por un lado, como un “*viaje al interior de uno mismo*”. Por el otro, nos lleva nuevamente a esa noción de *Planta Maestra*, la cual, también conlleva una separación entre lo que entienden por “droga” y lo que se entiende por ayahuasca. Así, las “drogas” aparecen como sustancias químicas producidas por el hombre, sustancias artificiales que en su mayoría califican de adictivas y dañinas. En cambio, la ayahuasca aparece relacionada a la naturaleza y a una medicina ancestral indígena de fuertes poderes curativos y sanadores. Esta división además sirve como fuente de legitimación de la propia práctica frente a una “cultura occidental” que utiliza el término “droga” de manera peyorativa para referirse a una práctica des-organizadora de lo social y por lo tanto susceptible de ser prohibida o sancionada. Por el contrario, el seguimiento de estas teorías nos ha mostrado, que la ayahuasca lejos de des-organizar, organiza e integra la sociabilidad de las propios ayahuasqueros.

Conclusiones

Las ceremonias de ayahuasca del Centro Comunitario y Terapéutico de la ciudad de Buenos Aires habilitaron un intercambio entre la medicina tradicional indígena (el vegetalismo amazónico) y ciertas corrientes de la psicología (la psicología de Carl Gustav Jung, la psicología cognitiva, la psicología conductista, la terapia gestáltica y el análisis transaccional). De esta intersección el CCT planteó su propio proyecto antropológico, su propia preocupación por la diferencia. Así, el CCT tomó una práctica amazónica y se encauzó en la tarea de “traducción” planteando su propio “etnométodo”, su propio corpus de conocimientos retomando ciertos valores de las tradiciones románticas y planteando una lectura en clave “psi” de la propia práctica.

Aprender a escuchar lo que me decía el propio campo llevó a distanciarme de las ideas de “representación” y “metáforas” para, por un lado, proponer una lectura de las ceremonias de ayahuasca que parta de la propia reflexividad de los actores involucrados, reconociendo la capacidad de agencia de humanos y no-humanos. Por el otro, proponer un diálogo simétrico entre la reflexividad de los actores, el vegetalismo amazónico y mi propia reflexividad como estudiante de antropología.

Estos conocimientos y reflexiones me han llevado a dar cuenta de ciertas teorías de la espiritualidad, del poder y de la otredad. Cada experiencia-relación con la planta de ayahuasca habilitó para cada ayahuasquero un espacio de reflexividad acerca del “sí mismos”. Este espacio de reflexividad se tradujo como corpus de conocimientos centrados en el principio del “conócete a ti mismos” que les han permitido a los sujetos cierto número de operaciones sobre sus cuerpos, almas, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación ontológica con el fin de alcanzar cierto estado de “felicidad”, “pureza”, “sabiduría”, “bienestar”.

Bibliografía

- ALONSO GONZÁLEZ, J. C. “La psicología analítica de Jung y sus aportes a la psicoterapia”. En *Universitas Psychologica*, 2004, vol. 3, núm. 1, enero-junio, 2004, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. pp. 55-70.
- APUD, I. “*Ceremonias de ayahuasca: entre un centro holístico uruguayo y el curandersimo amazónico peruano*”. 2013. Tesis de Maestría. Departamento de Humanidades y Arte. Metodología de la investigación científica. Universidad Nacional de Lanús.
- BECKER, H. “*Cómo fumar marihuana y tener un buen viaje: Una mirada sociológica*”. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.
- CAICEDO FERNÁNDEZ, A. “Nuevos Chamanismos Nueva Era”. En: *Universitas humanística* n. 68 julio-diciembre de 2009 pp: 15-32. Bogotá, Colombia, 2009.
- CAROZZI, M. J. *Nueva Era y Terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*, Buenos Aires, EDUCA, 2000.
- CALAVIA SÁEZ, O. “Teoría, actores y redes de la ayahuasca”. En *ILHA*. Vol 16, N°1. Pp. 7-40. 2014.
- COULON, A. *La etnometodología*. Ed. Cátedra, Madrid, 1988.
- DIAS DUARTE, L. F. “Antropología y psicoanálisis: retos de las ciencias románticas en el siglo XXI”. En *Revista Culturas Psi*. Vol 1. Pp. 45-63. 2013.
- FAVRET-SAADA, J. “Ser Afectado”. En *Avá. Revista de Antropología* N°23. Posadas. Traducción de Laura Zapata y Mariela Genovesi, 2014, Pp. 49-67.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Edissá. Madrid, 1980.
- _____. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. 1ª ed. Paidós. Buenos Aires, 2008.
- GOLDMAN, M. “Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica”. En *Cuadernos de Antropología Social* N° 44. Pp. 27-35. 2016
- INGOLD, T. “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”. En *Etnografías Contemporáneas* 2 (2), pp. 218-230. 2015.
- LATOUR, B. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. 1ª ed. Manantial. Buenos Aires. Pp.13-127. 2008.
- _____. Capítulo 7, segunda parte, “Restituir los seres de la metamorfosis”. En: *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Adaptado por Alcira Bixio – 1º ed. – Buenos Aires. Paidós. 2013.
- SEMÁN, P. A “*Fragmentação do cosmos*”: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro de Grande Buenos Aires. Tesis de doctorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2000.
- VAN GENEP, A. “Introducción y Conclusión”. En: *Los ritos de paso*. Madrid. Altea. Taurus. Alfaguara, S.A, 1986.
- VIEGAS, D. y BERLANDA, N. *Ayahuasca medicina del alma*. Biblos. Buenos Aires, 2012.
- WRIGHT, P. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires. Biblos, 2008.

Notas

¹El trabajo aquí presentado surge de una investigación aún en curso realizada para la Maestría en Antropología Social del Instituto de Altos Estudios Sociales de la UNSAM y el Instituto de Desarrollo Económico y Social.

²En adelante nos referiremos al Centro Comunitario y Terapéutico como CCT.

³Por cuestiones de espacio no nos detendremos aquí en las influencias que hacen al CCT. Simplemente nos limitaremos a mencionar aquellas corrientes de la psicología que les sirvieron de inspiración tanto para la práctica como para delinear los objetivos del Centro. Se trata de un híbrido entre la psicología de Carl Gustav Jung, la psicología cognitiva, la psicología conductista, la terapia gestáltica y el análisis transaccional.

⁴Del quechua, *Ikaray* significa “soplar”; “humo para curar” (Apud, 2013). Según Ismael Apud son canciones transmitidas por las “*Plantas Maestras*” que permiten conectar con el “mundo de los espíritus”. Pueden ser cantados, silbados o susurrados. a su vez, pueden ser entonados en quechua, algún dialecto local, castellano o “lenguajes no humanos de animales o espíritus”. Los “*ícaros*” constituyen el “lenguaje de las plantas”, el modo que el curandero tiene de comunicarse con los espíritus (Apud, 2013). Su importancia no radica en la letra de lo que se canta sino en la intención (Apud, 2013).