UNIVERSITAT ROVIRA i VIRGILI

ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Hacia una ontología emergente. Cuerpos permeables y procesos transformativos en encuentros entre saberes amazónicos, experiencias psicóticas y ayahuasca

Annalisa Valeri



TESI DOCTORAL- TESIS DOCTORAL-DOCTORAL THESIS
2026

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Hacia una ontología emergente. Cuerpos permeables y procesos transformativos en encuentros entre saberes amazónicos, experiencias psicóticas y ayahuasca

Annalisa Valeri

ADVERTIMENT. Laccés als continguts daquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials dinvestigació i docència en els termes establerts a lart. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix lautorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No sautoritza la seva reproducció o altres formes dexplotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des dun lloc aliè al servei TDX. Tampoc sautoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes

Annalisa Valeri

Hacia una ontología emergente. Cuerpos permeables y procesos transformativos en encuentros entre saberes amazónicos, experiencias psicóticas y ayahuasca

TESIS DOCTORAL

Bajo la supervisión del Dr. Martin Correa-Urquiza Vidal
y del Dr. Ivo Quaranta

Programa de Doctorado en Antropología y Comunicación
Departamento de Antropologia, Filosofia y Trabajo Social (DAFITS)
Universidad Rovira i Virgili

Almastudiorum – Università di Bologna
Dipartimento di Storia Culture Civiltà.

Tarragona · 2026

UNIVERSITAT ROVIRA i VIRGILI

ALMA MATER STUDIORUM UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

CERTIFICO que aquesta tesi, titulada “Hacia una ontología emergente. Cuerpos permeables y procesos transformatvos en encuentros entre saberes amazónicos, experiencias psicóticas y ayahuasca", presentada per Annalisa Valeri per optar al Jtol de Doctora, ha estat realitzada sota la meva supervisió al Departament d’Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili.

CERTIFICO que la presente tesis, titulada “Hacia una ontología emergente. Cuerpos permeables y procesos transformatvos en encuentros entre saberes amazónicos, experiencias psicóticas y ayahuasca”, presentada por Annalisa Valeri para optar al titulo de Doctora, ha sido realizada bajo mi supervisión en el Departamento de Antropología, FilosoRa y Trabajo Social de la Universitat Rovira i Virgili.

I HEREBY CERTIFY that the present thesis, entitled “Hacia una ontología emergente. Cuerpos permeables y procesos transformatvos en encuentros entre saberes amazónicos, experiencias psicóticas y ayahuasca”, presented by Annalisa Valeri in order to obtain the degree of Doctor, has been carried out under my supervision at the Department of Anthropology, Philosophy and Social Work of the Universitat Rovira i Virgili. Tarragona, [date] /

Tarragona, [fecha] / Tarragona, [date] La supervisió de la tesi doctoral / La supervisión de la tesis doctoral / The supervision of the doctoral thesis

Martín Correa-Urquiza Vidal Freyre - DNI 49322109N (TCAT)

Firmado digitalmente por Martín Correa-Urquiza Vidal Freyre - DNI 49322109N (TCAT)
Fecha: 2026.06.10 07:39:08 +02'00'

Dr. Mar1n Correa-Urquiza Vidal

Dr. Ivo Quaranta

Resum

Aquesta tesi analitza com les experiències que en la psiquiatria occidental sovint són definides com a psicòtiques, veus, visions, presències, sensacions de persecució o alteracions corporals són viscudes, interpretades i tractades al Centro Takiwasi, a l'Amazònia peruana. A partir d'un treball etnogràfic realitzat entre 2023 i 2025, la recerca explora un context terapèutic on dialoguen psicoteràpia occidental, medicina tradicional amazònica, rituals amb plantes mestres i pràctiques de cura quotidianes. La tesi no pretén substituir les explicacions biomèdiques per etiologies espirituals, sinó mostrar com el malestar pot adquirir sentit dins d'una ontologia relacional, en què cos, esperits, plantes, territori, història familiar i vincles socials participen en la producció de l'experiència. Mitjançant una metodologia recursiva i situada, el material etnogràfic permet elaborar conceptes com cos permeable, discerniment, cura transformativa i trobada amb l'alteritat. El cos apareix no com una entitat tancada, sinó com un lloc de pas, afectació i transformació, travessat per forces humanes i no humanes. La cura, en aquest marc, no es redueix a la desaparició dels símptomes, sinó que implica processos de reorganització de la persona, de les seves relacions i del seu lloc al món. La recerca mostra també la importància del discerniment per distingir entre dimensions psicològiques, espirituals, emocionals i corporals sense reduir-ne cap a una explicació única. Finalment, la tesi proposa un diàleg crític amb la biomedicina i la psicoteràpia occidental, pensant-les com a sabers situats i no com a marcs universals. Així, l'estudi obre una reflexió sobre formes plurals de comprendre el sofriment psíquic, la cura i les relacions entre humans, plantes, esperits i mons.

Resumen

Esta tesis analiza cómo las experiencias que en la psiquiatría occidental suelen definirse como psicóticas, voces, visiones, presencias, sensaciones de persecución o alteraciones corporales, son vividas, interpretadas y tratadas en el Centro Takiwasi, en la Amazonía peruana. A partir de un trabajo etnográfico realizado entre 2023 y 2025, la investigación explora un contexto terapéutico donde dialogan psicoterapia occidental, medicina tradicional amazónica, rituales con plantas maestras y prácticas cotidianas de cuidado. La tesis no busca sustituir las explicaciones biomédicas por etiologías espirituales, sino mostrar cómo el malestar puede adquirir sentido dentro de una ontología relacional, en la que cuerpo, espíritus, plantas, territorio, historia familiar y vínculos sociales participan en la producción de la experiencia. Mediante una metodología recursiva y situada, el material etnográfico permite elaborar conceptos como cuerpo permeable, discernimiento, cura transformativa y encuentro con la alteridad. El cuerpo aparece no como una entidad cerrada, sino como un lugar de paso, afectación y transformación, atravesado por fuerzas humanas y no humanas. La cura, en este marco, no se reduce a la desaparición de los síntomas, sino que implica procesos de reorganización de la persona, de sus relaciones y de su lugar en el mundo.La investigación muestra también la importancia del discernimiento para distinguir entre dimensiones psicológicas, espirituales, emocionales y corporales sin reducirlas a una única explicación. Finalmente, la tesis propone un diálogo crítico con la biomedicina y la psicoterapia occidental, pensándolas como saberes situados y no como marcos universales. Así, el estudio abre una reflexión sobre formas plurales de comprender el sufrimiento psíquico, la cura y las relaciones entre humanos, plantas, espíritus y mundos.

Riassunto

Questa tesi analizza come le esperienze che nella psichiatria occidentale vengono comunemente definite psicotiche — voci, visioni, presenze, sensazioni di persecuzione o alterazioni corporee — siano vissute, interpretate e trattate presso il Centro Takiwasi, nell'Amazzonia peruviana. A partire da un lavoro etnografico svolto tra il 2023 e il 2025, la ricerca esplora un contesto terapeutico in cui dialogano psicoterapia occidentale, medicina tradizionale amazzonica, rituali con piante maestre e pratiche quotidiane di cura.

La tesi non mira a sostituire le spiegazioni biomediche con eziologie spirituali, bensì a mostrare come il malessere possa acquisire significato all'interno di un'ontologia relazionale, nella quale corpo, spiriti, piante, territorio, storia familiare e legami sociali partecipano alla produzione dell'esperienza.

Attraverso una metodologia ricorsiva e situata, il materiale etnografico consente di elaborare concetti quali corpo permeabile, discernimento, cura trasformativa e incontro con l'alterità. Il corpo emerge non come un'entità chiusa, ma come un luogo di passaggio, di affezione e di trasformazione, attraversato da forze umane e non umane. La cura, in questa prospettiva, non si riduce alla scomparsa dei sintomi, ma implica processi di riorganizzazione della persona, delle sue relazioni e del suo posto nel mondo.

La ricerca mostra inoltre l'importanza del discernimento nel distinguere tra dimensioni psicologiche, spirituali, emotive e corporee senza ridurle a un'unica spiegazione. Infine, la tesi propone un dialogo critico con la biomedicina e la psicoterapia occidentale, considerate come saperi situati e non come quadri interpretativi universali. In questo modo, lo studio apre una riflessione su forme plurali di comprendere la sofferenza psichica, la cura e le relazioni tra esseri umani, piante, spiriti e territorio.

"Dedico questo lavoro a Leonardo, che mi ha insegnato le cose che so, per tutte le avventure che abbiamo vissuto e per l'affetto che continua a unirci nel corso degli anni"

"*Più tutto è liquido, più sento forte la sete*"
"Sete", Mezzosangue, rapper italiano

"*Cuanto más líquido es todo, más fuerte siento la sed*"
"Sete", Mezzosangue, rapero italiano

Impacto social de la investigación

Esta investigación busca contribuir a una comprensión más amplia, humana y situada de las experiencias que en la psiquiatría occidental suelen ser clasificadas como "psicóticas". A través del diálogo entre antropología médica, psicoterapia y medicina tradicional amazónica, el trabajo intenta abrir espacios de reflexión sobre otras formas posibles de acompañar el sufrimiento psíquico, reconociendo la importancia de las relaciones, el cuerpo, la dimensión espiritual, comunitaria y territorial en los procesos de cura. La investigación promueve además el diálogo intercultural entre sistemas médicos diferentes, favoreciendo una mirada menos reduccionista y menos estigmatizante sobre determinadas experiencias humanas. En este sentido, el estudio puede aportar herramientas de reflexión tanto para profesionales de la salud mental como para investigadores, usuarios de los servicios y contextos comunitarios interesados en construir prácticas de cuidado más abiertas a la complejidad de la experiencia humana.

Publicación científica

Parte de las reflexiones desarrolladas en esta tesis fueron publicadas en el artículo *Verso un'ontologia emergente. Corpi, incontri multi-specie e mediazioni delle piante Maestre in Amazzonia*, publicado por la Rivista Sperimentale di Freniatria, FrancoAngeli. En este trabajo se exploran las relaciones entre cuerpo, plantas maestras y experiencias de transformación en contextos rituales amazónicos, proponiendo una reflexión situada sobre las formas en que los encuentros entre humanos y no-humanos participan en la construcción de la experiencia y de los procesos de cura. El artículo constituye una de las bases teóricas y etnográficas del capítulo de esta tesis dedicado al cuerpo y a las relaciones más-que-humanas.

Financiación

Esta tesis ha sido posible gracias al apoyo financiero del Usona Institute con sede en Wisconsin (Estados Unidos) y de la Universitat Rovira i Virgili, cuyos fondos de investigación y movilidad permitieron la realización del trabajo de campo etnográfico, las estancias académicas y el desarrollo de las actividades vinculadas a esta investigación doctoral. Su apoyo ha contribuido de manera fundamental a la continuidad y consolidación de este proyecto.

Agradecimientos

Además de agradecer al Usona Institute y a la Universitat Rovira i Virgili por haber hecho posible materialmente este trabajo, quiero agradecer de corazón a mi director de tesis, Martín Correa-Urquiza, que estuvo a mi lado durante toda la investigación y me acompañó especialmente en los momentos más difíciles. También quiero agradecer con mucho cariño al profesor Ivo Quaranta, por su presencia, orientación y apoyo constante a lo largo de todo este recorrido.

Agradezco a la ASL Romagna por haber autorizado mi excedencia laboral y haberme dado la posibilidad de emprender este trabajo, especialmente en las personas de Riccardo Sabatelli y Simone Preti.

Un agradecimiento muy especial para Sylvia Santander y Martin Huamán, por haberme acogido como una familia y ayudarme siempre en todo lo que necesitaba. Su gentileza y generosidad quedarán para mí como uno de los regalos más hermosos de esta vida.

Agradezco también a Leonardo Montecchi, que formó parte de este camino a través de discusiones, reflexiones y largas conversaciones durante mis estancias en Perú, compartiendo conmigo su experiencia y su sabiduría.

Mi gratitud va igualmente para todo el equipo del Centro Takiwasi, que desde hace casi diez años me recibe tanto en procesos de cura como en proyectos de investigación. A Jacques Mabit, por haberme permitido acceder al material de investigación y por haberme mostrado caminos fundamentales tanto en los procesos de cura como en la investigación; a Jaime Torres, por el apoyo en la investigación, en el proceso terapéutico y por el cuidado durante las sesiones de ayahuasca; a Fabienne Bâcle, por la información compartida y la dulzura durante los rituales; a Veronika Kavenská, por el acompañamiento terapéutico a lo largo de los años; a María Virginia Erazo, por la entrevista concedida y las tantas conversaciones interesantes; a Uriel López Llegaria, por el Temazcal, la entrevista y el apoyo burocrático; a Bruno Peláez, por el acompañamiento en los rituales y las conversaciones compartidas; y a Guadalupe Arana, por la biodanza.

Un agradecimiento especial a los curanderos Thibault Luycx, por la atención y el cuidado en las sesiones y rituales, así como a Edgardo Tuanama, por la seguridad transmitida durante las sesiones y, junto con todos los curanderos, por los ícaros; a Carlos Ijuma, por la atención durante las Dietas; a Elbis García, por el cuidado y las plantas; y a Kaori Lozada, Aracelli Reátegui, Wilson Flores y Segundo Rojas, Liz Arévalo, Tania Arévalo, Luis Díaz por toda la ayuda logística y administrativa.

Un gracias muy grande a Matteo Politi, por haber supervisado la investigación y acompañarme durante todo este tiempo. También quiero agradecer a Gary Saucedo y a Fabio Friso por el importante apoyo en la investigación; y a Monica Gagliano y Giorgia Tresca, por los intercambios, las reflexiones y todos los momentos lindos compartidos juntos.

Siento una profunda gratitud hacia todos los curanderos que me abrieron las puertas de sus casas y aceptaron compartir sus saberes, conocimientos, prácticas y formas de cura: Jacqueline Flores y Maria Angela Sapienza, Jordy Traine, Juan Flores, Rosendo Gualima, Randy Chung y Winston Tangoa Chujandama, Feliciano Tuanama

Un agradecimiento también para la antropóloga Frédérique Apffel-Marglin.

Por sus conocimientos, experiencias de vida y la confianza al compartirlas, agradezco profundamente a las personas que aceptaron conceder entrevistas, aquí mencionadas con sus pseudónimos: Robert, Dante, Driew, Meren, Fred, Alvaro, Maxim, Claude, Adam, Raul, Walter, Damiano y Stefan. A estos dos últimos les estoy especialmente agradecida por la disponibilidad de seguir conversando a lo largo del tiempo y también por sus obras como artistas.

Quiero agradecer también a Martin Holbraad por haber dedicado una hora de su tiempo a una completa desconocida y haberme abierto la puerta a nuevas formas de pensar y nuevos conceptos. Del mismo modo, estoy profundamente agradecida a Gaetano Mangiameli por haber dedicado también su tiempo y haberme orientado generosamente sobre cómo avanzar en la investigación.

Agradezco a mi madre, por estar siempre presente y quererme incondicionalmente, a mi padre, dondequiera que esté en el universo, a mis hermanos Bruno y Patrizia, por el cariño y el apoyo que me han brindado durante todos estos años y a los amigos queridos que acompañaron este largo tiempo de trabajo y transformación.

Agradezco de corazón también a Alejandro Fasanini por la revisión del trabajo y la corrección de la lengua.

Tabla de contenidos

Sommario

Índice de figuras 16

Capítulo 1 17

Introducción 17

1. Prólogo 17
2. Introducción 18
3. Del encuentro clínico al campo amazónico 19
4. Implicación corporal y recorrido de investigación 19
5. Desorientación, método recursivo y giro ontológico 20
6. Estructura de la tesis 22

Capítulo 2 24

El Centro Takiwasi 24

1 El umbral. Acceso, límite y posicionamiento 24

2 La configuración situada de Takiwasi 25

2.a Colaboraciones con comunidades indígenas 28

2.b Relaciones, tensiones y negociaciones entre el Centro Takiwasi y las comunidades indígenas 30

3 Trayectorias terapéuticas y articulación de saberes en Takiwasi 32

3.a Articulación de saberes y posibles tensiones 38

3.b Más allá del sincretismo 39

4 Trayectorias de autorización y legitimidad en Takiwasi 40

5 Prácticas y procesos de transformación en Takiwasi 43

6 El enfoque interespecífico en Takiwasi 48

Capítulo 3 52

La cornisa teórica 52

1 Introducción 52

2 El estado del arte 54

2.a De la enfermedad como entidad natural a la enfermedad como construcción histórica y relacional 60

2.b Mundos otros y pluralidad ontológicas 65

3 Premisa a la cornisa teórica 73

4 La cornisa teórica 76

4.a Cuerpos permeables y relaciones no totalizantes 80

4.b Humano no-humano. Formas en devenir 81

4.c Líneas, trayectorias. Pensar en devenir 84
4.d Pensar el encuentro como fenómeno emergente 85
4.e Límites operativos entre lo material y lo inmaterial 88
4.f Temporalidades no lineales y procesos de transformación 91
4.g Más allá de la metamorfosis, encuentros que producen posibilidades 93
Capítulo 4 95
La metodología 95
1 Introducción 95
1.a Posicionamiento y atravesamiento de los roles 98
1.b Reflexividad radicalizada y transformación conceptual 99
2 Implicaciones éticas 101
3 Métodos y prácticas 101
3.a Del trabajo sobre el cuerpo a la recogida del material etnográfico 103
3.b Proceso de construcción de las microcategorías y de las constelaciones 106
3.c Análisis del material y método recursivo 109
3.d Conexiones parciales como postura metodológica 112
3.e El cuerpo como operador metodológico 115
3.f El discernimiento 116
4 Límitaciones metodológicas 119
5 Conclusiones 120
5.a Criterios de transcripción y uso de cursivas 121
Capitulo 5 122
El cuerpo 122
1 Introducción 122
2 Sobre el concepto de cuerpo en antropología médica 123
3 Análisis del material etnográfico y reflexiones sobre el cuerpo 127
4 El cuerpo permeable 128
4.a Encuentro entre visibles y invisibles 131
4.b El cuerpo colectivo 133
4.c El cuerpo en transformación 135
4.d Tránsitos entre lo inmaterial y lo material 137
4.e Continuidades entre artefactos y cuerpo 137
4.f Entre permeabilidad y protección 139
4.g Cuerpos y materialidad en diálogo con Karen Barad 140
5 Procesos históricos del cuerpo 141

5.a El cuerpo como proceso de inscripción genealógica y liberación ritual 141
5.b El cuerpo como trama viva y orientación relacional del pasado 144
6 Cuerpo como sujeto activo 146
6.a Asimilación y conocimiento 146
6.b Sustancia invisible y transmisión de conocimiento 147
7 Conclusiones 148
Capítulo 6 150
La curación 150
1 Introducción 150
2 La historia de Stefan 152
2.a La crisis como desarticulación del mundo 152
2.b El cuerpo como instrumento de transformación 155
2.c Estados no ordinarios como espacios de conocimiento y cura 158
2.d La consistencia de las energías y la decisión de disolver los vínculos 165
3 Pragmática de la cura 168
3.a El discernimiento 169
3.b El uso pragmático de lo sagrado 171
4 La curación como transformación de relaciones parciales 174
4.a Conexiones parciales 177
4.b Temporalidad relacional de la curación 179
5 Producción de mundos en la clínica 181
6 Conclusiones 186
Capitulo 7 187
Las experiencias psicóticas 187
1 Introducción 187
2 Un umbral experiencial en un estado no ordinario de conciencia 188
3 Definir las experiencias psicóticas 191
4 Hacia una posición que toma en serio la ontología del malestar en Takiwasi 195
5 Experiencias psicóticas como encuentro con una alteridad 195
5.a Perspectivas antropológicas que resuenan con esta lectura 198
5.b Aportes psicoanalíticos sobre la alteridad 199
6 Modalidades diferentes de encuentros 200
6.a Encuentros de interpenetración 200
6.b Encuentros que se manifiestan 201
6.c Alteridades dialogantes 202

7 La persona en una trama de conexiones parciales humanas y no humanas 204
7.a Relación con los acontecimientos biográficos 204
7.b Lineas transgeneracionales 206
7.c Relaciones vegetales, animales y con los elementos de la tierra 207
7.d Relaciones con invisibles 208
8 Concretización del malestar y transformaciones de los cuerpos 211
8.a Prender lugar 212
8.b Experiencias psicóticas y transformación del cuerpo 213
8.c Temporalidad de las experiencias psicóticas 214
9 Experiencias psicóticas entre aprendizaje y peligro 215
9.a Hacia un concepto situado de experiencia psicótica 218
10 La cura en las experiencias psicóticas 219
10.a Transformación de las tramas relacionales 219
10.b Discernimiento 222
10.c Medicina tradicional y relación con las plantas 223
10.d Relación con la Ayahuasca 225
10.e Los estados densos y transformativos de la ayahuasca 227
10.f Fármacos alopáticos 229
10.g Cura como posicionamiento en el mundo y performatividad de los mundos 230
Capitulo 8 232
Los encuentros 232
1 Introducción 232
2 Los encuentros 233
3 La transformación en los encuentros 235
4 Encontrar el tiempo 238
5 Temporalidad del trauma y límites del tiempo cronológico 244
6 Conclusiones 248
Capitulo 9 251
Conclusiones 251
1 Desplazar las categorías y ampliar la imaginación teórica 251
2 Pensar la experiencia desde las relaciones 253
3 Acompañar la crisis sin fijarla 256
4 Líneas de investigación futuras 259
5 Límites, devoluciones y continuidades 260
Capitolo 9 264

Conclusioni 264
1. Spostare le categorie e ampliare l'immaginazione teorica 264
2. Pensare l'esperienza a partire dalle relazioni 266
3. Accompagnare la crisi senza fissarla 269
4. Linee di ricerca future 272
5. Limiti, restituzioni e continuità 273
Bibliografia 277

Índice de figuras

Figura 1. Imagen de la cámara del motocar que nos transportaba pag.17
Figura 2 Cuadro dentro de la Casa principal pag.26
Figura 3 Lugar del ritual de compromiso pag.27
Figura 4 Capilla dedicada a la Virgen pag.45
Figura 5 Seminario realizado el 12 de enero de 2025 en el Centro Takiwasi pag.103
Figura 6 Seminario interno a Takiwasi del 27 de febrero 2026 pag.105
Figura 7 Proceso del trabajo de categorización pag.109
Figura 8 Dibujo de Driew en un report post ayahuasca pag.135
Figura 9 Detalle del escudo familiar Maxim pag. 142
Figura 10 Dibujo realizado por Stefan en el cuestionario después la sesión de ayahuasca pag.154
Figura 11 Dibujo de Stefan de un report post ayahuasca pag.175
Figura 12 Imagen de la curandera Jacqueline Flores pag.189
Figura 13 Dibujo de Claude en un report post ayahuasca pag.221
Figura 14 Dibujo realizado por Walter en el informe posterior a una sesión con ayahuasca pag.236
Figura 15 Dibujo de Walter en un report post ayahuasca pag.241
Figura 16 El dibujo es obra del propio Randy pag.243
Figura 17 Dibujo de Damiano sobre las herencias transgeneracionales pag.263
Figura 18 Dibujo de Damiano sobre el encuentro con energías espirituales pag.263

Capítulo 1

Introducción



Figura 1 Imagen de la cámara del motocar que nos transportaba, 23 de enero de 2026

1. Prólogo

"23 de enero de 2026, el día después de una sesión con ayahuasca, me siento débil y decido regresar antes del Centro Takiwasi. Hacia las 17:00 salgo y encuentro a un amigo. Decidimos tomar un motocar para volver a casa. Durante el trayecto, ambos intentamos adelantarnos en el pago y en la prisa, tomo la mochila pero dejo el ordenador en el motocar. El vehículo arranca de nuevo. Me doy cuenta de la ausencia del ordenador poco después, pero ya ha desaparecido.

Tarapoto es una ciudad de aproximadamente 180.000 habitantes y se estima que circulan entre 4.000 y 7.000 motocares, vehículos similares, intercambiables, que hacen que cualquier búsqueda sea difícil, como buscar una aguja en un pajar. En el ordenador he reunido artículos, notas, diarios, capítulos, gran parte del trabajo de tres años de tesis. Algunas cosas están guardadas en otros lugares, pero muchas existen solo allí. Me quedo pálida, me siento mal. Me maldigo y empiezo a pensar cómo podría recuperarlo, aun sabiendo que los vehículos son todos iguales y sin huellas evidentes. Algunos tienen matrícula, pero muchos otros no.

A partir de ese momento se activa una red de solidaridad inesperada que trabaja durante varias horas. A través de las personas que me alojan, Martin y Sylvia, accedemos a las grabaciones de las cámaras de la calle, facilitadas por los vecinos. La terapeuta Veronika sugiere pedir ayuda a los conductores de motocar, con las redes sociales hacemos pública la búsqueda. Al día siguiente, la búsqueda se desplaza hacia uno de los muchos estacionamientos de motocares. Los conductores, observando pequeños detalles en las imágenes e intercambiando información entre ellos y con su coordinador, reconocen al conductor y lo contactan. El joven tiene el ordenador en su casa, quizá había pensado venderlo. Le pido que me lo devuelva y lo recompenso con una gratitud difícil de medir.

En menos de veinticuatro horas recupero el ordenador".

Este episodio abre el trabajo y orienta la mirada, mostrando cómo una red de relaciones, compuesta por humanos, dispositivos técnicos, imágenes, infraestructuras y formas de colaboración, puede activarse y producir efectos concretos. Estas dinámicas constituyen una trama urbana, de humanos y no humanos, en la que toma forma aquello que inicialmente parecía prácticamente imposible. La narración de este evento introduce y vuelve operativos algunos de los conceptos que se desarrollarán en las páginas siguientes.

2. Introducción

Las experiencias que, en los contextos clínicos occidentales, se definen generalmente como psicóticas continúan planteando preguntas sobre las posibilidades de comprensión y de cuidado. Voces, angustias intensas, ideas inusuales, vivencias de transformación o de fragmentación parecen no dejarse contener por las categorías a través de las cuales son interpretadas, dejando a menudo abierta una distancia entre lo que ocurre y las posibilidades de atribuirle un sentido compartido. Diferentes disciplinas han profundizado el conocimiento del fenómeno desde perspectivas nosográficas, psicológicas, bioquímicas y antropológicas, por citar solo algunas, iluminando ciertos aspectos y dejando abiertos interrogantes y áreas de opacidad.

A lo largo de mi experiencia como psicoterapeuta, primero en el ámbito de las adicciones patológicas y posteriormente en un Centro de Salud Mental, esta distancia se ha hecho particularmente evidente. En diversos casos, la intervención terapéutica permitía una reducción significativa de los síntomas más perturbadores, como las voces o las ideas delirantes, sin producir, sin embargo, una comprensión suficiente de la experiencia vivida. Para las personas implicadas y para sus familias, lo que había ocurrido mantenía una fuerte carga de significado, permaneciendo, al mismo tiempo, en gran parte incomprensible.

El enfoque de la atención, en mi experiencia en la salud pública, se ha orientado a menudo hacia la contención y la estabilización, privilegiando instrumentos farmacológicos y trayectorias terapéuticas dirigidas a restablecer equilibrios previos a la crisis. Sin embargo, el carácter enigmático de la experiencia vivida tendía a permanecer intacto, tanto para los profesionales como para las personas directamente implicadas. Es precisamente en esta brecha, entre la reducción de los síntomas y la falta de sentido, donde ha tomado forma la pregunta de la que nace este trabajo.

En este contexto, la necesidad de ampliar las perspectivas a través de las cuales comprender estas experiencias ha hecho central el diálogo con la antropología médica. Más que ofrecer un nuevo marco interpretativo unitario, esta disciplina ha hecho posible cuestionar las categorías biomédicas asumidas

como evidentes, abriendo un espacio de reflexión en el que diferentes formas de conocimiento y prácticas de cuidado pudieran ser consideradas en su especificidad y en las relaciones que las vinculan.

3. Del encuentro clínico al campo amazónico

Paralelamente al recorrido profesional clínico, a partir de 2010, comencé a entrar en contacto con contextos y prácticas de medicina tradicional en América Latina, a través de algunos viajes. Estos encuentros, inicialmente ocasionales, han ido abriendo progresivamente la posibilidad de considerar las mismas experiencias desde perspectivas diferentes. En particular, el encuentro con el Centro Takiwasi, en Perú, ha hecho posible un primer diálogo entre modos de comprensión y de cuidado del sufrimiento que no se basan exclusivamente en categorías diagnósticas, sino en configuraciones relacionales que implican el cuerpo, las plantas, los espíritus y la historia de la persona.

A partir de estos recorridos, se han ido delineando progresivamente preguntas más precisas: ¿qué son estas experiencias en contextos diferentes al biomédico occidental? ¿De qué modo son vividas, nombradas y tratadas? Y sobre todo, las categorías a través de las cuales las definimos, como la de "psicosis", ¿mantienen su consistencia cuando se ponen en relación con otros sistemas de conocimiento y de práctica?

Estas preguntas requieren una ubicación situada y no pueden ser abordadas de forma general. Por esta razón, la investigación se centra en el contexto específico del Centro Takiwasi, donde prácticas de medicina tradicional amazónica y enfoques psicoterapéuticos se articulan en formas de colaboración y tensión, en la atención de las adicciones patológicas y de malestares emocionales.

El objetivo de esta investigación es analizar cómo las experiencias denominadas psicóticas son vividas, significadas y tratadas dentro del contexto del Centro Takiwasi, prestando atención a las narrativas sobre los efectos que tales prácticas producen y a las transformaciones que implican en el plano del cuerpo, de la persona y de las categorías analíticas utilizadas para describirlas.

4. Implicación corporal y recorrido de investigación

Al mismo tiempo, el acceso a este campo ha implicado un compromiso directo del cuerpo. La participación en prácticas rituales y procesos de aprendizaje vinculados a las plantas, entre ellos la ayahuasca, ha hecho evidente cómo, en estos contextos, el conocimiento se produce a través de una experiencia corporal situada y no solo a nivel reflexivo. Este elemento constituye una de sus condiciones de posibilidad, que será profundizada en el capítulo metodológico.

El acceso al campo de investigación ha requerido condiciones específicas ligadas a las prácticas del Centro Takiwasi. La posibilidad de llevar a cabo una investigación etnográfica con pacientes, curanderos y operadores ha estado subordinada a la participación directa en una serie de prácticas rituales. Este elemento señala cómo, en este contexto, el conocimiento es inseparable de una implicación corporal y situada.

A lo largo de los tres años de doctorado he pasado un total de ocho meses en el Centro Takiwasi, en Tarapoto, Perú, distribuidos en tres periodos separados entre sí por aproximadamente un año. Cada estancia ha permitido recoger datos progresivamente más articulados, inicialmente a través de la observación de la vida cotidiana del Centro y de su funcionamiento, posteriormente mediante entrevistas a pacientes, curanderos y operadores, en una fase posterior, a través de un trabajo recursivo entre las reflexiones surgidas de la investigación y el diálogo con los interlocutores, desarrollado mediante discusiones colectivas, diálogos individuales y formas de colaboración.

La inmersión prolongada en la selva y la participación continuada en los procesos con las plantas han contribuido a alimentar este diálogo, haciendo posible una profundización progresiva del conocimiento.

El encuentro con estos mundos ha producido un desplazamiento en mi manera de entender el cuidado, el cuerpo y el conocimiento. Más que una adquisición lineal de nuevos contenidos, se ha tratado de un proceso transformador que ha vuelto inestables algunas de las categorías a través de las cuales interpretaba la experiencia. En este sentido, el concepto situado de "encuentro", que será desarrollado a lo largo de la tesis, no indica simplemente una relación entre elementos distintos que permanecen iguales, sino un proceso que modifica los propios términos implicados.

5. **Desorientación, método recursivo y giro ontológico**

Este proceso ha implicado también una fase de profunda incertidumbre. En los primeros momentos del doctorado, la confrontación entre experiencias vividas, narraciones recogidas en el campo e instrumentos teóricos disponibles ha producido una situación de desorientación que no encontraba una formulación adecuada. Las categorías de las que disponía se revelaban insuficientes para comprender fenómenos que no se dejaban reducir a ellas.

Es a partir de esta tensión que el diálogo con algunos autores del llamado giro ontológico adquiere un papel relevante. Más que proporcionar respuestas, estas perspectivas permiten formular con mayor precisión las preguntas de investigación, abriendo un espacio en el que las categorías analíticas pueden ser puestas en cuestión a partir del material etnográfico.

Algunas reflexiones de Eduardo Viveiros de Castro (2004b) sobre la legitimidad de sistemas conceptuales distintos a los occidentales y sobre la irreductibilidad del equívoco controlado han contribuido a clarificar la dirección de este trabajo, permitiendo poner en tensión las categorías habituales y dejar que los propios materiales etnográficos orienten el análisis.

El método recursivo (Holbraad, 2012) ha resultado útil para sostener este proceso, posibilitando un movimiento continuo entre datos etnográficos y reflexión teórica que constituye el núcleo del análisis desarrollado en los capítulos centrales.

Los capítulos de análisis del material etnográfico fueron, en orden cronológico, los primeros en ser redactados y constituyeron el punto de partida de las reflexiones. A menudo partían de formas de asombro y desorientación surgidas en el trabajo de campo o en el encuentro con los relatos de los interlocutores.

Releer, a la luz de estas experiencias, a los autores del giro ontológico contribuyó a aclarar progresivamente algunos aspectos del material. En este sentido, como se desarrollará en el capítulo teórico, el trabajo no se configuró como una aplicación de conceptos predefinidos, sino como un movimiento inverso, que parte de fricciones y perplejidades surgidas en los datos para encontrar, por resonancia, reflexiones teóricas capaces de acompañar su elaboración.

Por ejemplo, el modo en que se concebían, vivían y trataban aquellas que definimos como experiencias psicóticas ponía en evidencia tramas relacionales capaces de dar cuenta de ellas, dentro de un contexto específico. Estas tramas, aunque no generalizables, mostraban una consistencia propia que requería ser tomada en serio en los términos en que emergía.

En esta dirección, las reflexiones de Marilyn Strathern (1991) sobre las conexiones parciales y de Donna Haraway (1988) sobre los conocimientos situados han ofrecido herramientas para reconocer la legitimidad de los fenómenos observados y abrir un espacio de diálogo con formas de experiencia y de saber diferentes.

La conciencia del carácter situado del saber y de su no inmediata traducibilidad redefine las condiciones de la mirada. De este modo, se hace posible cuestionar una lectura individualizante, biológica y puramente sintomática de la experiencia psicótica, reubicándola dentro de una red de relaciones, visibles e invisibles, humanas y no humanas.

6. **Estructura de la tesis**

Los capítulos de la tesis se articulan del siguiente modo. Tras la parte introductoria, en estas páginas, se desarrollarán otros ocho capítulos.

En primer lugar, se presentan las características del Centro Takiwasi y su funcionamiento, con atención a los procesos y a las relaciones que lo atraviesan. El Centro es abordado como un campo en el que se entrelazan vínculos con el territorio, prácticas de cuidado y trayectorias de formación de los curanderos. Se describe el modelo terapéutico, basado en la articulación entre psicoterapia occidental, medicina tradicional amazónica y otros saberes. El capítulo se cierra con una reflexión sobre el papel de las plantas y del entorno en los procesos de cuidado.

El capítulo dedicado al marco teórico reconstruye el recorrido histórico del tratamiento de la enfermedad mental en Italia, a partir de la reforma psiquiátrica de 1978 y presenta algunas transformaciones en los modos de comprender el malestar psíquico. Posteriormente, se amplía la mirada al contexto europeo, a la etnopsiquiatría y la antropología médica contemporánea. En una segunda parte, se desarrolla el diálogo con el giro ontológico como conjunto de herramientas conceptuales que acompañan el análisis del material etnográfico. En este recorrido se incluyen también algunos estudios sobre la ayahuasca, considerada como parte de prácticas relacionales y rituales situadas.

El capítulo metodológico describe el proceso de investigación como un recorrido situado y progresivo, construido a partir del trabajo de campo. Se presenta el posicionamiento de la investigadora y su implicación en las prácticas del Centro, así como los distintos niveles atravesados. El enfoque se basa en el método recursivo, que permite que el material etnográfico oriente el análisis. Se explican también las formas de recogida y análisis de los datos, incluyendo la construcción de microcategorías y constelaciones conceptuales.

Los capítulos de análisis etnográfico se organizan en torno a cuatro ejes: el cuerpo, el cuidado, las experiencias psicóticas y los encuentros, entendidos como dimensiones que emergen del material y se desarrollan de manera relacional.

El capítulo dedicado al cuerpo presenta una reflexión a partir del material etnográfico. El cuerpo aparece como una realidad relacional, atravesada por presencias humanas y no humanas. Las experiencias recogidas muestran cómo puede ser entendido como lugar de transformación y de producción de conocimiento, en relación con historias biográficas, vínculos y prácticas de cuidado.

El capítulo sobre el cuidado se centra en las prácticas y procesos que emergen en el campo. El cuidado aparece como un proceso relacional en el que participan diferentes agentes, entre ellos pacientes, curanderos, terapeutas y plantas. A través de las historias de los pacientes, se observa cómo el malestar

es trabajado mediante prácticas que implican el cuerpo, las relaciones y los estados no ordinarios de conciencia. En este contexto, el discernimiento adquiere un papel importante en la orientación de los procesos.

El capítulo sobre las denominadas experiencias psicóticas parte del material etnográfico y problematiza esta categoría. Las experiencias de voces, visiones y presencias son analizadas como formas de relación que se inscriben en una trama más amplia. El malestar se configura en el cuerpo y en las relaciones y el cuidado se orienta hacia la transformación de estas configuraciones a través de prácticas terapéuticas y rituales.

El capítulo sobre los encuentros propone esta noción como eje transversal del análisis. Los encuentros son entendidos como procesos en los que se establecen relaciones entre humanos y otros elementos, produciendo efectos en la vida de las personas. El análisis considera también la dimensión temporal, mostrando cómo pasado, presente y futuro se articulan en estas experiencias.

Por último, el capítulo de conclusiones retoma las preguntas de investigación y presenta algunas reflexiones sobre los resultados. Se abren posibles diálogos con la biomedicina y la psicoterapia, así como líneas de investigación futuras relacionadas con los lugares de cuidado, el entorno y la dimensión espiritual.

Este trabajo se propone contribuir a la reflexión sobre las experiencias psicóticas, explorándolas como procesos relacionales situados, poniendo en evidencia algunas implicaciones para la comprensión del cuidado, del cuerpo y de las tramas temporales implicadas. El recorrido de investigación desarrollado a lo largo de estos tres años ha acompañado una transformación progresiva de las preguntas y de las herramientas analíticas. El objetivo es restituir, al menos en parte, el asombro que ha orientado este trabajo y contribuir a hacer emerger algunas pistas de reflexión a partir de los encuentros que lo han hecho posible.

Capítulo 2

El Centro Takiwasi

1 El umbral. Acceso, límite y posicionamiento

"El acceso que conduce a la casa principal de Takiwasi es un sendero de tierra que atraviesa el jardín y divide, a ambos lados, la selva que alberga árboles, arbustos y flores.

Al final del sendero se encuentra la casa principal de Takiwasi, la cual se abre con un atrio acogedor donde se puede esperar a ser recibido en amplios bancos de madera.

No se entra en la casa, incluso si la puerta está abierta. La casa es una estructura que alberga las oficinas de los operadores de Takiwasi, la cocina, donde los usuarios comen juntos, las oficinas administrativas y la biblioteca. Los pacientes llegan al ingreso, tocan el timbre y luego gritan "¡Terapia!" o "¡Cocina!" dependiendo del motivo por el cual desean ingresar. Después de un tiempo, alguien da permiso para cruzar el umbral. Hay una operadora, Ivone, que tiene una gran ventana que da al atrio y a la cual se dirigen los visitantes cuando llegan. Los visitantes tampoco entran, sino que esperan a que Ivone hable con los operadores y les dé permiso para acceder.

El lugar desde donde observo todo esto es la biblioteca, ubicada después del ingreso, a la derecha. También percibo que estoy sujeta a esta regla implícita. Puedo estar en la biblioteca, he ganado mi lugar durante este tiempo de permanencia, pero siento que no puedo moverme libremente por el Centro.

Muchos lugares están abiertos y son accesibles, pero al mismo tiempo presentan un límite invisible pero claro, poder acceder es un logro, el resultado de un proceso, de una relación respetuosa.

Es decir, cada lugar tiene funciones que se han formado a partir de las relaciones que las personas establecen al interactuar con él, aunque no siempre sean explícitas o claras. Por ejemplo, la cocina es el espacio donde se prepara la comida, pero también es donde se depositan y se conservan hasta la entrega las plantas para el proceso de curación, las cuales no pueden ser manipuladas por otros ni tratadas sin cuidado. Quien entra debe comprender la regla y respetarla. A menudo, las reglas no se expresan verbalmente, pero se comprenden a través de la comunicación no verbal de quienes operan en el lugar". (nota biográfica del 22 de diciembre de 2023)

El umbral de Takiwasi no se reduce simplemente en un espacio físico. Marca el ingreso en un campo relacional en el que los accesos, las funciones de los lugares y las posiciones de quienes lo habitan se entrelazan en la práctica.

Atravesar la entrada significa confrontarse con un paso que modifica las condiciones de la experiencia. En este sentido, cruzar el umbral implica entrar en un área inicialmente no del todo inteligible, en la que los referentes habituales cambian y se reorganizan en la práctica.

El trabajo de la tesis buscará dar cuenta de los procesos de transformación que han involucrado tanto a mi persona como al conjunto de conocimientos con los que llegué al campo, entendiendo estas transformaciones como parte de los procesos interactivos que configuran el propio campo.

A partir de aquí, el capítulo propone abordar Takiwasi como un tejido de relaciones en los que el acceso, el posicionamiento y la transformación se construyen en la práctica. El análisis sigue las trayectorias a través de las cuales personas, cuerpos, plantas y otras entidades entran en relación y producen efectos.

El recorrido se organiza en torno a cuatro dimensiones analíticas interrelacionadas:

1. Takiwasi aparece primero como una trama relacional situada, inscrita en un territorio específico y atravesada por dinámicas sociales, económicas y ecológicas.

2. En segundo lugar, el capítulo aborda las prácticas de cura como trayectorias de transformación corporal, relacional y perceptiva.

3. En tercer lugar, analiza cómo relatos, rituales y experiencias participan en la legitimación de saberes, posiciones y formas de intervención dentro de un campo híbrido.

4. Por último, abre una perspectiva más amplia sobre la red entre humanos y no humanos que atraviesa los procesos de cura en el Centro.

2 La configuración situada de Takiwasi

El Centro Takiwasi se sitúa en un terreno de 2,5 hectáreas en la ciudad de Tarapoto y dispone también de un terreno rural llamado *chacra*, con una superficie de 54 hectáreas, en el área de conservación regional denominada Cordillera Escalera, donde se realizan las *Dietas*[1].

Dentro de este espacio urbano se distribuyen los edificios donde se desarrollan las actividades principales del Centro, vinculadas al tratamiento clínico de la Comunidad Terapéutica, para personas con dependencias de sustancias psicotrópicas (cocaína, alcohol, marihuana), así como al tratamiento

[1] Rituales amazónicos de los que se hablará con mayor detalle en el párrafo siguiente

ambulatorio para personas con problemas psicológicos, de sustancias o crisis existenciales de diversa índole. Profundizaré en estos procesos de cura en el siguiente apartado.

Otra dinámica que organiza el funcionamiento del Centro es la investigación y la difusión de los resultados a nivel científico, y una tercera, de tanta importancia como las dos primeras, se refiere a la construcción de un puente entre mundo indígena y occidental, a la protección del medio ambiente y a la valorización de los conocimientos ancestrales y de las plantas que habitan en estos territorios.



Figura 2. Fotografía tomada personalmente el 12 de octubre de 2023, cuadro dentro de la Casa Principal

El modelo de tratamiento se presenta como una combinación original de psicoterapia occidental y medicina tradicional amazónica y es descrito por la propia institución como eficaz, con resultados que, según diversas publicaciones, superan el 50%, un porcentaje alto en comparación con los resultados de otras comunidades terapéuticas para adictos (Mabit, Friso, 2021) (Berlowitz, 2019) (Berlowitz, 2020) (Giovannetti, 2020).

A lo largo de los años, Takiwasi ha recibido numerosos reconocimientos por parte del Ministerio de Salud, de la Municipalidad de San Martín y de otras instituciones, en relación con su trabajo en el campo de la salud mental y de las adicciones. En este recorrido, un aporte relevante ha sido el de Rosa Giove (2016), cofundadora del Centro, cuyo trabajo favoreció el reconocimiento de los usos tradicionales de la

ayahuasca como Patrimonio Cultural de la Nación, mediante la Resolución Directoral Nacional nº 836/INC del Instituto Nacional de Cultura, que reconoce su valor como medicina tradicional.

La casa principal constituye un nodo central de estas actividades. En su interior se realizan reuniones, grupos terapéuticos, encuentros administrativos y momentos recreativos, además de los *chequeos*[2] con Jacques Mabit y la planta del tabaco, estos últimos rituales propios de la medicina tradicional.

La Casa de Silencio funciona como un instancia específica dentro de este conjunto. Allì se realizan las desintoxicaciones para ingresar a la estructura residencial, se permanece en aislamiento y se consumen plantas purgativas para el proceso de desintoxicación somato-psíquico-espiritual (descrito aquí como diferenciado sólo por claridad analítica). La estructura tiene una función liminal, separa los cuerpos, crea un tiempo "otro", moldea el sentido de transformación.

En otra casa de residencia habitan las personas en tratamiento, un espacio protegido donde los residentes viven relaciones de grupo que pueden contribuir al cambio terapéutico. En otros sitios, hay salas ceremoniales donde se llevan a cabo sesiones con ayahuasca, así como sesiones con purgas y otras ceremonias con distintos tipos de plantas (Mabit, 1998). Existen zonas exteriores donde se realizan algunos rituales (como el corte de cabello, el ritual de compromiso y la "sepultura"). Se profundizará en algunos de estos rituales en el párrafo sobre prácticas y procesos de transformación en Takiwasi. También estos pueden tener una función liminal, entre lo humano y lo no humano, lo terapéutico y lo espiritual.



Figura 3. Fotografía tomada personalmente del lugar del ritual, 24 de diciembre 2023

[2] El chequeo es una práctica diagnóstica que utiliza el tabaco como mediador del proceso. El curandero, en este caso Jacques Mabit, entra en un ligero estado no ordinario de conciencia, fumando mapacho, y en este estado recibe, según la tradición de la medicina amazónica, información relevante para la cura.

Hay una sala de meditación, una capilla cristiana, una cueva con una escultura de la Virgen María y un oratorio dedicado a San Martín de Porres. San Martín de Porres (1579-1639) fue un religioso peruano conocido por su humildad, compasión y extraordinaria dedicación al servicio de los demás, en particular de los pobres y marginados. Es venerado como patrono de la justicia social, de los enfermos y de los animales domésticos.

Algunos de estos lugares se utilizan para prácticas de medicina tradicional o para liturgias católicas, otros para tratamientos de psicoterapia y otros son mixtos. Por ejemplo, en la Casa de Silencio, se realiza la desintoxicación con ingesta de plantas, pero el terapeuta puede acudir en otro momento para una sesión terapéutica. En la sala ceremonial donde se realizan los rituales de ayahuasca, también se llevan a cabo las sesiones terapéuticas de biodanza o las reuniones colectivas de los operadores para las celebraciones.

Los espacios destinados a la investigación, bajo la dirección del Dr. Matteo Politi, se encuentran en las oficinas de la casa principal, en la biblioteca abierta al público y en el laboratorio.

Junto a los espacios para el tratamiento clínico y la investigación, se encuentra el laboratorio dirigido por el Dr. Gary Saucedo, donde se procesan las plantas provenientes de comunidades indígenas o cultivadas en el huerto del Centro, que entran en circuitos de uso terapéutico y de intercambio económico, se transforman en productos utilizados en los tratamientos terapéuticos y vendidos en la Boutique para clientes externos. Aquí se ponen en relación saberes indígenas y occidentales.

Este último espacio, el laboratorio, permite reflexionar sobre la inscripción del Centro Takiwasi en el entramado social de Tarapoto y sobre las relaciones de microeconomía y micropolítica que se han desarrollado. La relación del Centro Takiwasi con el territorio del área de San Martín, donde se encuentra la ciudad de Tarapoto, aparece como una red de interconexiones recíprocas de apoyo económico, intercambio de materias primas y conocimientos médicos.

2.a Colaboraciones con comunidades indígenas

El área de Tarapoto, situada en la Alta Amazonía peruana, es rica en conocimientos y prácticas de la medicina tradicional de varias comunidades indígenas locales (Lamistas, Chazutinas, Ese Eja, kichwas, Awajún**,** etc.), que tejen un entramado de relaciones en el que se inscribe Takiwasi. Otras comunidades como Asháninka, Shipibo, participan también en esta red, aunque desde territorios más alejados de la Amazonía.

Jacques Mabit habitó durante un largo periodo en estas tierras para aprender la medicina tradicional, antes de construir en el 1992, junto con Rosa Giove, el Centro Takiwasi, en el marco de un proceso de

aprendizaje situado y relacional con el entorno y sus habitantes. También Rosa Giove ha aprendido los saberes ancestrales locales, como relata el Dr. Jaime Torres en su entrevista:

"*Rosa trabajaba en los pueblos. Y ella también ha sido muy curiosa, muy sensitiva. Le gustaba saber por qué esta planta, por las parteras, por ejemplo. Rosa siempre estuvo muy afín, muy bien con las parteras. Y ahí aprendí las plantas que sirven para acomodar a los chicos, para la dilatación, para el parto, todo. Entonces empezó a nutrirse de conocimientos. Y todos esos conocimientos fueron como aportando acá, en Takiwasi*" (entrevista Jaime, 6.C)[3]

Los *curanderos*[4] locales han trabajado activamente en el Centro Takiwasi, compartiendo su saber, curando a los huéspedes y participando en procesos de transmisión y aprendizaje indígena, produciendo así intercambio y co-construcción de conocimientos.

Entre otros, se puede recordar a Aquilino Chujandama, indígena chazutino nacido en 1910 en Llucanayacu, cerca de la ciudad de Chazuta, quien se dedicó toda su vida a la medicina tradicional amazónica como *purguero*[5]. Famoso en Chazuta y con descendientes curanderos, colaboró con Takiwasi hasta su fallecimiento en 1993. Asimismo, Walter Cuñachi, médico vegetalista y maestro Awajún, originario de Nazareth (Amazonas), trabajó con el Toé (Datura) para tratar problemas óseos. En Takiwasi, junto a su esposa Doña Isabel, enseñó importantes prácticas de medicina tradicional amazónica. Guillermo Ojanama, también del grupo chazutino, fue un c*urandero y dietador*[6] con más de 60 años de experiencia en medicina tradicional amazónica. Apoyó a Takiwasi y fue conocido por su amplio conocimiento de plantas medicinales. Ignacio Pérez trabajó durante quince años con Takiwasi. Su conocimiento incluía el uso de perfumes, alcanfor y tabaco y enseñó cómo utilizar estos elementos.

Por su parte, Takiwasi presenta entre sus objetivos principales la "construcción de un puente entre el mundo indígena y el mundo occidental", (Noejovich, 2013) valorando los conocimientos recíprocos. Promueve un intercambio de saberes, de biocomercio justo, y de mejora de la calidad de vida de las comunidades indígenas, a través de prácticas concretas de colaboración, formación e inserción en redes locales (apoyo a poblaciones vulnerables mediante ofertas de trabajo en Takiwasi, precio reducido para tratamientos terapéuticos a campesinos, proyectos en las escuelas, becas para jóvenes, por ejemplo, de la

[3] En el capítulo metodológico se abordará con mayor detalle la clasificación y codificación de las entrevistas utilizadas en esta investigación.

[4] Un curandero es un especialista tradicional en prácticas de cura mediante plantas, rituales y conocimientos espirituales.

[5] Medico tradicional, especializado en la preparación y administración de plantas purgativas dentro de la medicina tradicional amazónica. Su práctica se orienta a provocar procesos de limpieza corporal, emocional y espiritual mediante la ingestión de decocciones vegetales que inducen vómito, diarrea u otras formas de expulsión, consideradas parte fundamental del proceso terapéutico y de restablecimiento del equilibrio de la persona.

[6] Medico tradicional, que aprendiò a traves de dietas con plantas maestras dentro de la medicina tradicional amazónica. Las Dietas son procesos de aislamiento, restricción alimentaria y relación con determinadas plantas, a través de los cuales la persona aprende, se limpia y transforma en un plano corporal, emocional y espiritual.

Comunidad Indígena Yutupis para la universidad, acogida de universitarios para prácticas en la institución).

En relación con el laboratorio, las comunidades indígenas colaboran activamente en la recolección de las plantas que luego serán procesadas. Esto se realiza siguiendo un proceso participativo que, como afirmaba el responsable Gary Saucedo en una conversación informal, apunta al fortalecimiento de las capacidades, al aprendizaje de herramientas tecnológicas que respete los valores de la cosmología indígena y a un comercio justo, mediando entre saberes locales, prácticas técnicas y circuitos económicos.

El Centro Takiwasi en el territorio de Tarapoto se presenta como parte de una red de relaciones en continua transformación, orientadas a la colaboración con comunidades locales y a la valorización de saberes y prácticas de la medicina tradicional. En este marco se inscriben también iniciativas como el reconocimiento de la ayahuasca como patrimonio cultural, en el que participó Rosa Giove.

En relación con estas dinámicas, el proyecto de biocomercio (Noejovich, 2013) plantea el desarrollo de una marca propia por parte de las comunidades indígenas para la comercialización de sus productos. Este proceso se ha llevado a cabo mediante talleres participativos en los que se definieron el nombre y el logo de la marca, posteriormente gestionada por la Asociación de Productores de Plantas Medicinales Ampik Sacha, compuesta por veintitrés productores kichwas. Según el proyecto, el conocimiento debe permanecer en manos de miembros elegidos de la comunidad, los *yachakkuna*, considerados depositarios de saberes sobre plantas, tejidos, música y cerámica.

2.b Relaciones, tensiones y negociaciones entre el Centro Takiwasi y las comunidades indígenas

A partir del material etnográfico recogido durante mi investigación, las relaciones entre el Centro Takiwasi y las comunidades indígenas no aparecen como un campo estable de colaboración, sino como procesos dinámicos atravesados por tensiones, negociaciones y ambivalencias.

A pesar de los valores compartidos y del esfuerzo continuo por construir formas de intercambio equitativas, estas relaciones se ven atravesadas por cuestiones económicas, relaciones de poder, memorias coloniales y sentimientos ambivalentes que oscilan entre la estima y la desconfianza.

Más que relaciones unidireccionales, en las que sería posible distinguir claramente quién ayuda a quién, el material muestra procesos en los que las posiciones de ayuda, dependencia, intercambio o apropiación se desplazan y se redefinen en la práctica

Algunas de estas tensiones emergen en la entrevista realizada con el curandero Winston Tangoa. Winston, 54 años y originario de Chazuta, comenzó su formación en Medicina Tradicional a los 14 años bajo la tutela de su abuelo, Aquilino Chujandama. Desde 1995, ha trabajado en el Centro Takiwasi como asistente terapéutico, dedicándose a la producción de remedios con plantas, dietas y seminarios. En 2004, fundó el Centro Situlli en Llucanayacu, cerca de Chazuta.

Después de un contacto telefónico obtenido gracias a Jacques Mabit, Winston me invitó a su casa, donde vive con su esposa y sus cuatro hijos. Su residencia se encuentra fuera del casco urbano de Tarapoto, en un barrio todavía rural. Las calles para llegar son de tierra roja y el acceso con el motocar puede ser difícil, especialmente cuando llueve. Sin embargo, en la tarde en que lo visité, no tuve problemas. Nos acomodamos en el comedor, mientras su esposa y sus hijos estaban en la cocina, viendo televisión. Me contó que la formación como curandero se explicaba en términos de descendencia familiar:

"*Mi abuelo era un curandero. Cuando me hacía dietar, a la edad de 14 años, yo dietaba con las plantas, ¿no? Y las plantas me daban la información. Sí, mis abuelos eran la igna de la tribu chazutina. Socialmente empezaba como a llegar a los hijos, los bisnietos, los nietos, seguían cultivando esta tradición de la planta de medicina, ¿no? Y ahí aprendía*". (entrevista Winston, 11.C)

Y me dijo que había contribuido a la transmisión de sus conocimientos indígenas en beneficio del Centro Takiwasi:

"*Yo con Takiwasi tenía a los 26 años ya. Conversaba con Jacques. Y ahí hemos empezado a entablar más con la medicina. Takiwasi ha aprendido mucho también de mí. Las plantas, más que todo. Muchas plantas.*" (entrevista Winston, 11.C)

Sin embargo, la versión que me contó el Dr. Jaime Torres ofrece otra lectura:

"*Jaime me cuenta que cuando llegó Jacques Mabit, la familia de Winston era muy pobre. Winston era joven y había otro primo, Orlando. Lo que hizo Jacques fue valorizar todo el conocimiento del abuelo, que los más jóvenes ignoraban. El abuelo hacía dietar a los chicos, pero los hacía dietar para hacerlos más fuertes físicamente para el servicio militar, una de las pocas posibilidades de mantenerse en Perú en ese entonces. Pero en el servicio militar las condiciones eran pesadas y la dieta servía para hacer a los chicos más fuertes. Jacques también ayudó a los chicos, los llevó a trabajar a Takiwasi, pero lo más importante fue permitir que Winston estudiara con un gran curandero de Pucallpa, Juan Flores, para que Winston luego pudiera convertirse en el curandero reconocido y competente, dice Jaime, que es hoy*" (nota biográfica del 11/01/2024).

Estas narraciones no se presentan aquí para establecer cuál de ellas es más precisa, sino como indicio de la coexistencia de perspectivas situadas no equivalentes. Desde esta perspectiva, las incongruencias o divergencias en las narraciones se consideran un dato significativo que puede reflejar tensiones entre

distintos posicionamientos, en particular entre marcos indígenas y europeos. Estas diferencias permiten observar cómo, a partir de perspectivas diferentes, se construyen visiones distintas de las mismas relaciones, generando tensiones y dando lugar a diferentes formas de establecer causalidades, atribuir valor y definir legitimidades.

Las relaciones están constantemente atravesadas por dinámicas coloniales que influyen y condicionan el presente, con la necesidad de una negociación continua. En este sentido, las relaciones aparecen atravesadas por dinámicas históricas y económicas que continúan influyendo en el presente y que requieren una negociación constante. Las condiciones de vida desiguales entre comunidades indígenas y actores mestizos o europeos se hacen visibles, por ejemplo, en la distribución de roles y en las diferencias en las condiciones laborales dentro del propio Centro. Un ejemplo de disparidad de poder puede observarse en relación a la figura del guardián, a menudo indígena, quien trabaja durante las 24 horas en Takiwasi:

"*Participo en una asamblea en la que dos psicólogos de Takiwasi explican cómo gestionar las transgresiones de los pacientes (como querer comer fuera de los horarios establecidos, salir de la comunidad, etc.). Han sido invitados todos los operadores y los guardianes que trabajan en Takiwasi, quienes a menudo se enfrentan solos por la noche a situaciones de este tipo. Uriel y María Virginia, psicólogos y psicoterapeutas, subrayan la importancia del trabajo en equipo y de una comunicación circular para abordar posibles situaciones críticas. Hacia el final de la asamblea, un guardián pide la palabra, se presenta de manera formal y respetuosa, agradeciendo a todos (algo que he observado especialmente entre los indígenas), y llama la atención sobre el hecho de que a menudo los operadores no saben quién está de turno entre los guardianes, a pesar de que los turnos son claros y no recuerdan los nombres de los guardianes.*" (observación de la asamblea de operadores de Takiwasi, 23 de noviembre de 2023).

Esta escena pone en evidencia cómo, incluso en un marco que promueve la horizontalidad, las jerarquías y desigualdades emergen en la práctica cotidiana, permaneciendo por otra parte implícitas.

3 Trayectorias terapéuticas y articulación de saberes en Takiwasi

Las condiciones de acceso, las actividades y las relaciones observadas en Takiwasi permiten situar su práctica terapéutica como un entramado de trayectorias más que como un conjunto de técnicas. La práctica terapéutica se configura como un tejido de prácticas corporales, rituales, acompañamiento psicoterapéutico, convivencia cotidiana y formas de evaluación que se entrelazan y ponen en relación distintos saberes médicos.

En Takiwasi acceden básicamente dos tipos de pacientes, los pacientes internos, que residen en la comunidad terapéutica y los pacientes externos, que siguen un proceso ambulatorio. En ambos casos, el

ingreso requiere completar una serie de documentos, explicar las motivaciones del tratamiento y proporcionar información detallada sobre la salud física y psicológica, el uso de sustancias psicotrópicas, la utilización de psicofármacos, patologías previas, ingresos hospitalarios y experiencias anteriores con plantas como la *ayahuasca*[7] o la *iboga*[8]. Este procedimiento permite reflexionar sobre cómo los límites del primer acceso están filtrados por categorías occidentales (documentación, anamnesis) y, por tanto, sobre cómo se negocian identidades y legitimidades. Es, así, un momento en el que se delinean los valores implícitos sobre quién puede atravesar ese umbral terapéutico.

En la Comunidad Terapéutica, se aceptan solo hombres, con problemas relacionados con el uso de sustancias y/o malestares psicológicos, motivados para el tratamiento. La elección de tratar residencialmente solo a hombres fue tomada desde los inicios del trabajo y tiene que ver con el mayor porcentaje masculino en el uso de sustancias psicotrópicas. Se excluyen, en principio, situaciones psiquiátricas graves y patologías incapacitantes que puedan obstaculizar el trabajo con las plantas utilizadas en el Centro, entre ellas la ayahuasca. En el caso de los pacientes externos, se admiten mujeres y hombres, con problemas de sustancias y/o malestares emotivos. Sin embargo, estos criterios no se aplican de manera rígida, cada caso es individualizado y la admisión depende de una evaluación específica del equipo terapéutico, mostrando cómo el acceso se define en un proceso de valoración personal.

Generalmente, el tratamiento de los pacientes internos dura entre nueve y doce meses, aunque el equipo puede proponer estancias más breves según la situación individual. Durante mi investigación, el equipo terapéutico estaba compuesto por profesionales de distintas formaciones, psicólogos y psicoterapeutas, médicos, enfermeros, etnobotánicos empíricos, ergoterapeutas y operadores del trabajo corporal. Los equipos se reunían semanalmente y realizaban una supervisión interna más amplia cada dos meses. Esta composición heterogénea contribuía a un diálogo constante entre diferentes formas de entender el sufrimiento, el diagnóstico y la cura a través de diferentes saberes medicos, que se confrontan y se reajustan en la práctica cotidiana.

Una observación etnográfica de una de estas reuniones permite acercarse al funcionamiento cotidiano del equipo:

---

7 La ayahuasca es una preparación vegetal amazónica elaborada principalmente a partir de la liana Banisteriopsis caapi y otras plantas, utilizada tradicionalmente en contextos rituales, terapéuticos y espirituales (Labate et al., 2012)

8 La iboga (*Tabernanthe iboga*) es un arbusto africano cuya raíz contiene ibogaína, un alcaloide psicoactivo utilizado tradicionalmente en contextos rituales. En el ámbito clínico, se ha estudiado por su potencial en el tratamiento de las dependencias, especialmente en el trastorno por consumo de opioides, donde puede reducir síntomas de abstinencia y craving. También se ha explorado su uso en adicciones a cocaína, alcohol y nicotina, aunque la evidencia es aún limitada y existen riesgos importantes, en particular a nivel cardíaco (Mosca et al., 2023).

"*Presentes: María Virginia (terapeuta), Uriel (terapeuta), Bruno (educador, quien realiza el informe en el ordenador), Veronika (terapeuta) y Elvis (ergoterapeuta). Yo participo siempre como observadora silenciosa. Grupo, viernes de 10:30 a 12:00. La reunión comienza con algunos minutos de retraso, los operadores llegan uno tras otro. Después de unos diez minutos, inicia la discusión. Se fuma, a pesar de que está prohibido, los operadores están descalzos, se ríen y hablan por turnos. Se habla de un paciente, J., que estuvo mal ayer en la sesión de ayahuasca y que tuvo necesidad de atención y curación por parte del curandero y de los operadores, de problemas de convivencia entre L. y R., y algunos problemas organizativos. La comunicación es circular, todos hablan y se escuchan, no se percibe rabia o molestia en el lenguaje no verbal, aunque no entiendo todo lo que dicen*". (Observación del equipo de operadores del 2 de febrero de 2024)

Esta escena sugiere, por un lado, una cierta informalidad y libertad en las interacciones entre los operadores, visible en los cuerpos descalzos, en el fumar compartido o en el tono distendido. Por otro lado, mi dificultad para comprender completamente lo que se dice introduce también una distancia, que puede leerse como el límite de mi propia posición en el campo y, en parte, como una forma de opacidad o resistencia a mi plena inclusión en el espacio de discusión.

Después del primer screening burocrático, los pacientes internos continúan el proceso mediante entrevistas en línea o presenciales con psicólogos y psicoterapeutas del Centro, quienes transmiten la información al equipo para una decisión colectiva de admisión o rechazo. En este proceso, la opinión de Jacques Mabit, que realiza chequeos a partir de un enfoque de medicina tradicional amazónica, ocupa un lugar decisivo, introduciendo otro registro de evaluación dentro del proceso.

Cuando la persona llega al Centro, se somete primero a una evaluación biomédica con la médica alopática, que incluye diagnósticos previos, análisis de sangre, medición de la presión arterial, ECG y otros exámenes.

Una observación del equipo muestra además que esta articulación entre registros diferentes no está exenta de jerarquías ni de tensiones internas:

"*Se menciona luego a la médica encargada de realizar análisis de sangre y otros exámenes, quien ha sustituido a Rosa Giove, fallecida hace dos años. Una vez más, surge el liderazgo de Jacques Mabit, quien insiste en que todos los síntomas físicos de los pacientes sean revisados por él y su chequeo antes de cualquier otra acción y antes de la médica. Se discute también el hecho de que cierta información médica no debería compartirse con los pacientes*". (Observación del equipo de operadores del 23 de febrero de 2024)

No se produce una síntesis de estas tensiones, sino que el dispositivo terapéutico de Takiwasi funciona a través de ellas, articulando evaluaciones biomédicas, acompañamiento psicoterapéutico y formas de diagnóstico propias de la medicina tradicional amazónica.

A esta evaluación médica se suma el chequeo realizado por Jacques Mabit. El tabaco, al igual que la ayahuasca, se presenta en Takiwasi como una planta capaz de producir conocimiento sobre el proceso de la persona. Durante este chequeo, Mabit fuma el *mapacho*, entra en transe y afirma recibir, a través del tabaco, informaciones diagnósticas y de cura sobre la problemática del paciente.

A continuación, presento una breve descripción del chequeo que he experimentado personalmente, ya que se trata de un examen que se realiza tanto a pacientes internos como externos, así como a personas que han atravesado un proceso de curación con plantas que sean operadores, terapeutas o investigadores:

"*Jacques me invitó a un chequeo que realiza como curandero a través del tabaco. Me senté en una silla, en el consultorio que se encuentra dentro de la casa principal de Takiwasi. Jacques encendió un cigarro, se persignó y pasó el humo sobre mis brazos hasta llevarlo a mi cabeza. Entró en transe, me miraba y emitía de vez en cuando un sonido fuerte. Luego me hizo levantar, sopló el humo a la altura de mis riñones, volvió a pasarlo por mis manos, mi garganta y mi cabeza, haciendo repetidamente el signo de la cruz. Después se puso a escribir durante algunos minutos. Al final me dijo que tenía los riñones muy tensos y que había dentro de mí un fuerte miedo a la muerte, vinculado a una experiencia muy temprana. Esta interpretación me dejó perpleja, porque no reconocía esos elementos en mi historia. Jacques añadió que había retirado un espíritu ligado a este miedo y me indicó trabajar durante tres semanas con purgas y plantas de contención, Ajosacha, para abrirme a las emociones, y Albahaca, para calmar los pensamientos*." (Diario etnográfico del 3 de noviembre de 2023)

También si por claridad describiré las actividades en secuencia, estas prácticas operan en relación constante, generando un entramado dinámico de intervención.

Una vez admitidas en el programa terapéutico, las personas acceden permaneciendo en la Casa del Silencio durante ocho o diez días, depurándose de sustancias tóxicas (psicotrópicas y alimentarias) mediante purgas (ingesta de plantas con efectos eméticos), saunas (procesos de depuración con agua caliente), una dieta alimentaria con fines desintoxicantes y sesiones de apoyo psicológico. Con estas prácticas se reduce drásticamente el síndrome de abstinencia de las sustancias psicotropas.

En esta fase se realiza *el ritual del corte de cabello*, que tiene un valor simbólico de renuncia a la vida pasada y de voluntad de cambio. Es posible volver a acceder a la Casa del Silencio incluso durante el tratamiento, en momentos de crisis o por una intervención terapéutica decidida por el equipo. Sin embargo, estas intervenciones no siempre son vividas como terapéuticas por los pacientes, sino a veces en términos morales, como muestra la siguiente situación:

"*Los operadores hablan luego de A., quien ha estado separado de los demás durante 4 días y se encuentra en la Casita del Silencio. Parece que un paciente preguntó si A. estaba siendo castigado, y los operadores comentaron que existe una percepción juzgadora del equipo que debe ser reconsiderada, ya que se trataba de un acto terapéutico. La idea de que el equipo sea*

punitivo resurge tanto en relación con el taller de la terapeuta María Virginia como con el traslado de A." (Observación personal del equipo terapéutico del 2 de febrero de 2024)

La persona accede a la residencia con los demás huéspedes e inicia la convivencia y la ergoterapia (trabajo en la cocina, en el huerto, en el cuidado de las plantas y en la limpieza). El trabajo *ancla en la tierra*, según lo indicado por los operadores de Takiwasi, permite estar en el momento presente, reconectar con otras personas y con la selva, definida como un *hospital silvestre* y adoptar una actitud de reciprocidad, devolviendo con el propio trabajo lo que el Centro ofrece. En algunos casos, este trabajo acelera momentos de crisis y cambio:

"*La primera semana que estuve acá tuve muy poca fe en el tratamiento. Una vez porque la primera que hicieron fue ponerme a trabajar… Yo decía: estos tipos trabajan con plantas pero depredan en el bosque. […] Estaba enojado, quería irme, estaba enojado con Gregory (ergoterapéuta)… Luego me di cuenta de que me estaba comportando como un idiota… le pedí disculpas… las emociones se me habían desbordado.*" (entrevista Damiano, 2.P)

El huésped es acompañado por un psicoterapeuta de referencia mediante una terapia individual y grupal y continúa con prácticas depurativas (purgas y *plantas de contención*[9]), que se ingieren durante períodos más largos y tienen efectos progresivos. Cuando el equipo decide, la persona puede participar en la primera *ceremonia con ayahuasca.*

La ceremonia es un ritual colectivo semanal, realizado por la noche, dirigido por dos o tres curanderos en el que se intensifican las experiencias y se movilizan dimensiones perceptivas y relacionales. En ella se ingiere ayahuasca y se experimentan estados no ordinarios de conciencia. Los curanderos acompañan el proceso mediante cantos (ícaros), intervenciones individuales o colectivas y el manejo de posibles crisis.

Las experiencias vividas durante las ceremonias, las purgas y la vida cotidiana son posteriormente elaboradas en los coloquios psicológicos semanales y en los grupos, en una lógica de integración:

"R. *cuenta haber visto, durante su sesión con ayahuasca, imágenes de un abuso sufrido en la infancia. […]. La terapeuta Veronika propone la metáfora de una herida que debe limpiarse sin necesidad de escarbar en ella, ya que, una vez limpia, iniciará un proceso de autosanación. R. dice: "Debo entender si las cosas que veo son productos de mi mente o algo más, porque soy muy racional", expresando así incertidumbre y ambivalencia*". (Observación del grupo terapéutico post ayahuasca del 9 de febrero de 2024)

[9] Las plantas de contención son generalmente plantas no psicotrópicas, que se toman en forma de decocción fría durante una o varias semanas y que, según la medicina tradicional amazónica, actúan de manera profunda y sutil sobre la continuidad física, emocional y espiritual.

Se puede así realizar el *ritual de compromiso*, en el que el paciente explícita, por escrito y en grupo, aquello a lo que decide renunciar para implicarse activamente en el proceso terapéutico.

En relación con su propio recorrido, se lleva a cabo la primera *Dieta*, profundizando el proceso en un régimen de aislamiento y relación con las plantas. La Dieta implica una inmersión en la selva y una alimentación altamente restringida. Las experiencias vividas son posteriormente trabajadas en los espacios terapéuticos, tanto a través de la palabra como de representaciones gráficas (Politi et al, 2019a)

Generalmente, los objetivos del tratamiento son restablecer un equilibrio físico y depurar el organismo, profundizar en los problemas físicos y emocionales, individuales y familiares, mediante psicoterapia, talleres corporales y actividades educativas, trabajar sobre las causas de la adicción, la búsqueda de un sentido de vida y la dimensión espiritual como recurso de transformación. Continúan las ceremonias con ayahuasca, las Dietas y el trabajo con plantas de contención.

Posteriormente, se retoma la relación con la familia y se define un proyecto de salida, que puede incluir formación, búsqueda de empleo o vivienda. A menudo se sugiere no regresar inmediatamente al contexto familiar de origen, sino construir progresivamente una condición de autonomía.

Una vez dado de alta, el huésped puede regresar ambulatoriamente una vez al mes o según indicaciones, para recibir apoyo psicológico y participar nuevamente en la ingesta de plantas, purgas, ceremonias con ayahuasca o Dieta, con el fin de mantener la abstinencia de sustancias, el equilibrio psicofísico y afrontar posibles dificultades de reintegración.

Los pacientes externos, en cambio, acceden a un proceso ambulatorio definido por un proyecto individualizado propuesto por el equipo, que puede durar algunas semanas o varios meses. Este proceso puede incluir plantas purgativas y de contención, indicaciones alimentarias específicas, ceremonias con ayahuasca o la participación en un programa breve de quince días que incluye una Dieta. También en estos casos se prevé un seguimiento regular por parte de un psicoterapeuta de referencia.

El recorrido terapéutico descrito no se limita, por tanto, a una secuencia fija de intervenciones, sino que se modula según los tiempos, las crisis y las necesidades de cada persona. En él se ponen en relación prácticas corporales, acompañamiento psicoterapéutico, rituales con plantas y formas de convivencia cotidiana que no operan de manera aislada, sino en relación constante.

3.a Articulación de saberes y posibles tensiones

El modelo terapéutico de Takiwasi se ha configurado a lo largo de más de treinta años como un espacio en el que se articula la biomedicina, la psicoterapia, el vegetalismo amazónico[10] y el catolicismo. Sin embargo, estos registros no se superponen de manera armónica ni estable y coexisten a través de negociaciones, jerarquías y tensiones.

La influencia biomédica opera en el screening inicial, en los exámenes clínicos, en la atención a la desintoxicación física y en las categorías diagnósticas que muchos pacientes traen consigo al llegar al Centro. Como expresa uno de ellos:

"*al principio fue súper duro, porque pensaba que tenía una especie de… yo era una especie de psicótico, que tenía los cables cruzados y algo andaba mal en mí*". (entrevista Claude, 6.P)

A la vez, la psicoterapia ocupa un lugar central en la elaboración de la experiencia, tanto en los espacios individuales como grupales. Junto a ello, las prácticas vegetalistas introducen otra manera de comprender el malestar, vinculada no sólo al cuerpo orgánico, sino también a dimensiones energéticas, emocionales y espirituales. El catolicismo, por su parte, atraviesa ciertos lenguajes, jerarquías espirituales y formas de concebir el mal, constituyendo un eje fundamental en la configuración de Takiwasi que permea rituales, espacios y relaciones. Esta presencia se manifiesta en prácticas concretas, en la organización simbólica del lugar y en determinadas formas de pensar la enfermedad y la cura. Sin embargo, aunque los pacientes pueden acercarse y profundizar en esta dimensión espiritual durante su proceso terapéutico, no existe ninguna obligación de hacerlo, ni tampoco de adherirse a la fe católica. La participación en estos elementos se mantiene abierta, permitiendo diferentes grados de implicación según las trayectorias, creencias y disposiciones individuales.

El modelo terapéutico de Takiwasi funciona a través de su articulación práctica. Las experiencias vividas con las plantas son retomadas en los grupos psicoterapéuticos. Los conflictos emocionales pueden ser leídos como vulnerabilidades psíquicas, pero también como aperturas a influencias espirituales y los procesos de cura se despliegan en un terreno donde distintas etiologías coexisten, interactùan mutuamente o entran en fricción.

Esta articulación no siempre es compartida ni resulta evidente para los pacientes. Como mostraba ya el caso de R., las visiones surgidas en la ayahuasca pueden ser vividas con incertidumbre. No siempre está

[10] El vegetalismo amazónico no constituye un sistema homogéneo ni aislado, sino el resultado de múltiples procesos históricos de interacción entre poblaciones indígenas, mestizas y occidentales, que han dado lugar a formas de conocimiento y práctica en constante transformación (Taussig, 1987; Luna, 1986). En el contexto de Takiwasi, estas prácticas se articulan con otros registros terapéuticos, dando lugar a configuraciones específicas que no pueden entenderse como una simple continuidad de las tradiciones indígenas, sino como producciones situadas.

claro si deben entenderse como producciones de la mente, como recuerdos, como símbolos o como informaciones recibidas de otro nivel de realidad. Del mismo modo, las interpretaciones propuestas por los terapeutas pueden reubicar una experiencia inicialmente leída en clave espiritual dentro de un trabajo emocional o psicológico, como muestra la siguiente escena:

"*L.(paciente) muestra un dibujo en el que tiene las manos juntas hacia arriba sobre una montaña. Debajo, está representada la luna llena. Fue una visión que tuvo durante la sesión con la purgahuasca*[11] *y dice que siente que está descubriendo su espiritualidad. Veronika interpreta esto como una apertura hacia el nivel espiritual, pero también dice que es necesario un mayor trabajo interior, dentro de sus propias emociones, que aún no ha realizado y de las cuales se está defendiendo. Ella voltea el dibujo y ahora aparece la luna en la parte superior, un hombre que parece estar saltando (…) Veronika dice que esta agua representa las emociones, dentro de las cuales L. aún no se ha sumergido*". (Grupo terapéutico post purgahuasca del 25 de enero de 2024)

En este sentido, Takiwasi aparece como un modelo terapéutico especifico, en el que distintos saberes, prácticas y lenguajes dan lugar a configuraciones dinámicas. Las implicaciones teóricas de esta articulación serán desarrolladas en los capítulos siguientes.

3.b Más allá del sincretismo

El concepto de sincretismo (Bastide, 1978) ha sido utilizado con frecuencia para describir la coexistencia y la integración de elementos provenientes de diferentes tradiciones culturales y religiosas. En el caso de Takiwasi, podría parecer pertinente hablar de una síntesis entre biomedicina, psicoterapia, vegetalismo amazónico y catolicismo. Sin embargo, esta categoría resulta insuficiente para dar cuenta de la complejidad del dispositivo terapéutico observado.

La noción de sincretismo remite a la combinación de sistemas previamente diferenciados que darían lugar a una nueva totalidad. Esta imagen no permite comprender lo que emerge en la práctica cotidiana del Centro. El material etnográfico muestra un campo dinámico en el que distintos registros se relacionan de manera variable, generando desplazamientos, superposiciones y tensiones.

En Takiwasi, los registros biomédico, psicoterapéutico, vegetalista y religioso se activan en relación con situaciones concretas. Las experiencias vividas en las ceremonias con plantas son retomadas en los espacios psicoterapéuticos, los malestares pueden leerse como conflictos emocionales, como

[11] La purgahuasca es un ritual terapéutico de la medicina tradicional amazónica que consiste en la ingesta de un decocción preparada únicamente con la liana de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), sin la adición de otras plantas psicoactivas. En Takiwasi se utiliza principalmente por sus efectos purgativos y eméticos, y se considera una práctica de limpieza corporal, emocional y espiritual, inserta en un marco ritual y terapéutico específico (Politi et al, 2021)

desequilibrios energéticos o como efectos de presencias espirituales. Estas visiones coexisten y se transforman en función de las interacciones entre pacientes, terapeutas y curanderos.

Estas articulaciones se encuentran atravesadas por relaciones de poder, jerarquías y herencias históricas. En algunos momentos, el diagnóstico espiritual adquiere centralidad, en otros, la medicina alopática ocupa una posición subordinada, en otros casos, las experiencias espirituales son reubicadas dentro de un trabajo psicológico.

Estas configuraciones emergen en la práctica, a través de relaciones concretas y dan lugar a modos situados de pensar el cuerpo, la persona y sus vínculos con otros humanos y no humanos.

Este desplazamiento invita a reconsiderar la idea de que las diferentes concepciones médicas remiten únicamente a interpretaciones culturales diversas sobre una misma realidad. Las prácticas observadas sugieren que están en juego formas distintas de definir qué es el cuerpo, qué es la enfermedad y qué implica curar. Estas cuestiones serán desarrolladas en los capítulos siguientes.

4 Trayectorias de autorización y legitimidad en Takiwasi

Propongo ahora un análisis de las trayectorias de autorización y legitimidad como curandero en Takiwasi, comenzando con el relato que ofrece su fundador, Jacques Mabit, a través de diversas entrevistas. Abordaré también la construcción del rol del curandero y su relevancia social en la comunidad de pertenencia. Esta construcción pasa por procesos de iniciación (Apffel-Marglin, 2022), que implican etapas, pruebas y formas de reconocimiento situadas.

La historia de Jacques Mabit posibilitó su posicionamiento como curandero confiable y el del Centro Takiwasi como espacio de curación reconocido dentro del tejido social local y más allá. Estos relatos participan activamente en la construcción de su legitimidad y en su inscripción en el contexto del vegetalismo amazónico local, en articulación con herramientas de la medicina occidental.

Para abordar estas trayectorias, es necesario comenzar por la historia del fundador, quien, junto a su compañera Rosa Giove, dio origen al Centro. Jacques Mabit, de origen francés, relata en diversas entrevistas (Apffel-Marglin, 2007) un recorrido que se consolida tras sus estudios en Medicina y su participación en proyectos con "Médecins Sans Frontières".

Durante una de estas experiencias en los Andes peruanos, trabajó en un hospital en condiciones precarias, en contacto con formas locales de comprender la enfermedad y la curación. Con el tiempo, comenzó a reconocer la coherencia de estos saberes. Entre los episodios relatados, menciona el encuentro con una

curandera y partera, Doña Felipa, reconocida en su comunidad, quien atribuía su capacidad de curar a una experiencia que transformó su vida. (Apffel-Marglin, 2007)

Otro episodio describe a un niño llevado al hospital sin explicación biomédica clara (Dubbini, 2018). Ante ello, Mabit suspendió el juicio derivado de su formación y consideró la indicación de la familia, según la cual la tierra había absorbido su energía, interviniendo en consecuencia. Este tipo de experiencias contribuyó a reconfigurar su manera de comprender la enfermedad y la eficacia terapéutica.

En los años siguientes, continuó su búsqueda, que incluía también una dimensión espiritual vinculada a su fe católica. Tras una crisis personal, decidió regresar a Perú, esta vez a la selva amazónica, donde inició un proceso de aprendizaje con curanderos locales. En este contexto, el conocimiento se adquiere a través de la experiencia directa con las plantas, descritas por los curanderos como agentes capaces de enseñar: "*si quieres aprender, no podemos enseñarte, son las plantas las que enseñan, las plantas te hablan*" (Dubbini, 2021).

Entre las plantas maestras, la ayahuasca ocupa un lugar central. Algunas experiencias durante las sesiones son descritas por Mabit como momentos clave, en los que se produjeron procesos de transformación personal y formas de autorización para continuar el aprendizaje.

El nombre dado al Centro Takiwasi (en quechua, la casa = wasi, que canta = taki) remite a los cantos sagrados, los *icaros*, considerados parte de los procesos de curación. (Giove, 2012).

Desde su fundación en 1992, el Centro Takiwasi ha ido adquiriendo una forma progresivamente más definida como comunidad terapéutica para personas con dependencias patológicas. En sus inicios, la experiencia se configuraba como un proceso abierto y experimental, como describe el Dr. Jaime Torres:

"*Me impactó la experiencia, la primera sesión de ayahuasca, entonces rápidamente empecé a trabajar como terapeuta, empezamos a ensayar las actividades con pacientes, no éramos muchos, todo lo hacíamos nosotros, era muy primitivo, me gustó eso…***"** (entrevista Jaime, 6.C)

Este carácter inicial forma parte de la manera a través de la cual el Centro fue adquiriendo consistencia y reconocimiento en el contexto local.

Las experiencias relatadas por Jacques Mabit describen la dimensión espiritual como parte constitutiva de la vida y de los procesos de enfermedad y curación. Las plantas, los animales y los elementos de la tierra son concebidos como portadores de agencia, especialmente en estados no ordinarios de conciencia. Al mismo tiempo, el modelo de Takiwasi integra la espiritualidad cristiana como una dimensión central de su propuesta (Mabit, 2013).

La trayectoria de Jacques Mabit puede entenderse como un proceso en el que, a través de aprendizajes, experiencias corporales y formas de reconocimiento progresivo, se construye una posición como curandero dentro de un entramado de prácticas y saberes ya existentes.

En este contexto, la figura del curandero ocupa un lugar central, como agente que interviene en la articulación entre dimensiones físicas y espirituales, a través del uso de plantas, rituales y cantos. Su capacidad de intervención se construye en procesos prolongados de aprendizaje, en los que la experiencia directa y las dietas juegan un papel fundamental. Al mismo tiempo, la posición del curandero no es estable ni unívoca. Como señala Maria Angela, que trabaja en el centro de la curandera Jacqueline Flores:

"*el curandero debe tener su propio equilibrio, no es un místico, puede ser por el bien o por el mal***…"** (entrevista Maria Angela, 13.C)

Este testimonio permite situar la figura del curandero en un campo de tensiones, donde la legitimidad no está garantizada de manera automática ni definitiva. El curandero se enfrenta a la posibilidad de orientar sus capacidades hacia la cura o hacia el incremento de su poder personal, transformándose en este último caso en un *brujo*.

De este modo, la formación del curandero aparece como un proceso relacional y experiencial, en el que el conocimiento se adquiere a través de la práctica y de la interacción con distintos agentes. La tarea de curar implica intervenir en configuraciones complejas y restablecer equilibrios que pueden extenderse también al ámbito comunitario.

En el caso de Takiwasi, esta dimensión se expresa también en la articulación con marcos institucionales más amplios, lo que muestra cómo la legitimidad se construye en múltiples niveles. Dentro de la medicina amazónica local, la trayectoria de Jacques Mabit le ha permitido adquirir formas de reconocimiento para ejercer la curación mediante herramientas vegetalistas. Este reconocimiento se construye a través de procesos situados de aprendizaje, validación y relación.

En esta línea, Maurizio Alì (2014) propone una distinción entre "curanderos indigenas", formados dentro de la cosmología amazónica y "curanderos metropolitanos", provenientes de contextos occidentales. Este es el caso del propio Mabit, cuyo recorrido implica la articulación de diferentes registros. Las trayectorias, sin embargo, no están exentas de tensiones. La inserción de actores provenientes de contextos occidentales en marcos amazónicos de conocimiento puede implicar procesos complejos de negociación, en los que se ponen en juego distintas formas de autoridad, criterios de validación y modos de relación con los saberes locales.

5 Prácticas y procesos de transformación en Takiwasi

En Takiwasi, las prácticas y los rituales son concebidos, desde el propio modelo del Centro, como formas de relación con una dimensión espiritual y trascendente universal, considerada constitutiva de la vida y del mundo. Al mismo tiempo, los rituales tienen una acción generativa y procesual.

En el análisis etnográfica se ha profundizado en la procesualidad de las prácticas, como algo que se actualiza, circula y se transforma en el tiempo, en relación con las actividades terapéuticas, rituales y cotidianas del Centro. En este sentido, este análisis se centra en los procesos mediante los cuales rituales, plantas y ciertos gestos configuran experiencias, orientan trayectorias y adquieren eficacia en contextos concretos, en relación con el modelo teórico y operativo de Takiwasi.

Según la perspectiva de Takiwasi, esta dimensión no se sitúa fuera de la realidad cotidiana, al contrario, la permea y se manifiesta en los seres humanos, plantas, animales y en otros elementos de la naturaleza. En la entrevista realizada, Jacques Mabit formula esta visión desde una perspectiva cristiana católica, afirmando la existencia de Dios y de una dimensión trascendente universal, así como la presencia de espíritus tutelares vinculados a los seres vivientes y a los elementos de la Tierra. A ello se suma la idea de una jerarquía entre distintos tipos de entidades, ángeles, demonios y espíritus de difuntos, que forman parte del mundo invisible:

"*Los demonios y espíritus angelicales son seres creados del mundo invisible, del mismo modo que los vegetales, los animales, los seres humanos, son categorías de seres creados del mundo visible. No tienen corporeidad, no tienen cuerpo físico, son únicamente de naturaleza espiritual. Pero como los seres humanos, tienen inteligencia, memoria y libre albedrío. A nivel de inteligencia, son superiores a los seres humanos, y en el caso de los demonios es una inteligencia pervertida que les procura más malignidad, en realidad. Hay una jerarquía entre esas entidades, con más o menos fuerza y poder.*" (entrevista Jacques, 5.C).

Por Mabit esta concepción no permanece a nivel abstracto, sino que interviene de manera concreta en la curación del sufrimiento. Si bien esta visión remite a un orden universal de carácter trascendente, en este trabajo me centraré en su dimensión práctica y procesual, tal como emerge en los relatos y en las prácticas de Takiwasi.

La adicción a las drogas, así como otras formas de sufrimiento psíquico, se sitúan, para Takiwasi, en relación con transgresiones espirituales, intrusiones de energías externas o la presencia de entidades de diversa índole. Los traumas, los abusos, ciertos acontecimientos vitales o situaciones de sufrimiento pueden constituir puertas de entrada para estas energías, presentándose como modos específicos de experiencia y de vulnerabilidad. Por ello, el trabajo terapéutico combina un análisis anamnéstico detallado,

una exploración psicológica profunda y un trabajo espiritual orientado a detectar, expulsar y prevenir nuevas intrusiones a través de heridas psíquicas abiertas.

Desde esta perspectiva, lo psicológico y lo espiritual aparecen como planos que se articulan en una misma trayectoria terapéutica. Mabit habla de conflictos internos y de partes inconscientes de la personalidad, pero sostiene que, en determinados casos, este trabajo implica también la eliminación de energías o entidades negativas.

En Takiwasi, el cuerpo ocupa una posición central y aparece como el lugar en el que se experimentan la enfermedad, la cura y las transformaciones que ambas implican. En la entrevista, Mabit habla de seis cuerpos, físico, electromagnético, emocional, psíquico, energético y espiritual, que no corresponden a la división cartesiana mente-cuerpo. Si bien estos cuerpos están interconectados, el cuerpo espiritual tendría una influencia más profunda sobre los demás. Desde esta perspectiva, el uso de plantas, los rituales de la Dieta, las sesiones con ayahuasca y también la convivencia cotidiana constituyen, en primer lugar, experiencias corporales. La cura incluye siempre formas de limpieza o desintoxicación física, emocional y espiritual que se realizan a través del cuerpo, mediante plantas y rituales de distinta naturaleza.

A partir de aquí, los rituales pueden entenderse como prácticas que intervienen en la experiencia, orientan recorridos y reorganizan las relaciones entre cuerpo, espiritualidad, memoria y vínculos. Su eficacia deriva de los efectos que producen en experiencias concretas de cura, en las que estos distintos planos aparecen constantemente entrelazados.

Las trayectorias que se despliegan en Takiwasi, además, no están dadas de una vez por todas, sino que continúan un proceso de elaboración en el tiempo. Algunos rituales, espacios y prácticas surgen precisamente de experiencias visionarias o de procesos vividos por pacientes y terapeutas y posteriormente se incorporan a la parte terapéutica del Centro.

Durante una ceremonia con ayahuasca, por ejemplo, un paciente tuvo la visión de una capilla dedicada a la Virgen, que luego construyó con sus propias manos y en la que actualmente se realizan algunos rituales, como *el rito de las velas* en Navidad. En este caso, la visión, en lugar de quedar restringida al ámbito íntimo de la experiencia, se materializa en el espacio y pasa a formar parte de la vida colectiva del Centro:



Figura 4. Fotografía tomada personalmente el 4 de enero 2024

Algo semejante ocurre cuando los contenidos que emergen durante rituales, purgas, ceremonias o Dietas son retomados posteriormente en el trabajo clínico. En una observación de un equipo terapéutico, registré cómo sueños y visiones eran movilizados y puestos en relación con el camino de determinados pacientes:

"*Una cosa interesante es que los niveles espirituales, psicológicos y físicos parecen mezclarse. Hablan de infestaciones espirituales, de dinámicas psíquicas y comportamentales. Los sueños y las visiones durante la sesión se utilizan. Veronika, terapeuta, preguntó al grupo si J., paciente, había tomado psicofármacos en su vida, porque en su ceremonia con la ayahuasca tuvo la visión de muchas pastillas cerca de él y le respondieron que los había usado de pequeño. También Bruno, educador, reportó un sueño sobre el tráfico de drogas y esto, según una interpretación de Jacques Mabit, parecía estar relacionado con la vida de un paciente, L.*" (observación del equipo terapéutico del 2 de febrero de 2024)

Lo que emerge en estados no ordinarios de conciencia no queda confinado al momento ritual, sino que circula hacia otros espacios de elaboración y cuidado, donde es retomado, articulado y puesto a trabajar en las trayectorias terapéuticas. De este modo, las experiencias, visiones y contenidos que emergen participan activamente en la orientación y transformación de la experiencia y de las relaciones.

El *ritual del niño no nacido* constituye un ejemplo especialmente claro de estos procesos. Este rito surge a partir de la experiencia de una paciente externa, enferma terminal de cáncer, que había pedido participar en un proceso con plantas para comprender el origen de su enfermedad. Aunque Takiwasi no suele ocuparse de patologías físicas de tal magnitud y las condiciones de la mujer implican un riesgo importante, el equipo terminó aceptando su solicitud por la insistencia y sinceridad de su pedido. Durante su estancia, a raíz de visiones en ceremonias con ayahuasca, la mujer señaló la necesidad de realizar un rito de

reparación[12] por un aborto previo, a orillas del río, para elaborar el duelo y los sentimientos de culpa. Lo que inicialmente fue una respuesta singular a una historia particular se extendió posteriormente a otras personas y pasó a formar parte de los rituales que pueden realizarse tanto con pacientes como en procesos de Dieta. Este caso muestra cómo nuevas prácticas pueden emerger desde la experiencia y sedimentarse progresivamente en la práctica institucional, reconfigurando tanto el espacio como las posibilidades de intervención terapéutica.

Los elementos que emergen en las prácticas pueden comprenderse en relación con las situaciones concretas en las que se actualizan. Siguiendo la indicación metodológica de partir de situaciones microscópicas de la práctica etnográfica, me detengo en la pausa para el café de las 10:00 en Takiwasi. Mi entrada, como cuerpo, dentro del Centro fue un proceso lento. Se trataba de recibir una autorización para estar, que implicaba tiempos, relaciones y formas de posicionamiento:

"*El martes por la mañana fui a Takiwasi. He pensado que no entiendo bien el código, no sé bien cómo posicionarme, si estoy dentro o fuera. Hago un ejemplo, un día tenía la presión baja y pregunté si podía, pagando, tomar un café. La mujer que estaba en la cocina estaba titubeante, preguntó a otras personas y me lo dieron. Pregunté a quién debía pagar, pero al final no me hicieron pagar. Era como no saber si estoy dentro y por lo tanto puedo moverme, por ejemplo, utilizando la cocina, o estoy fuera. Incluso la persona de la cocina probablemente no sabía dónde ubicarme*". (Diario etnográfico del 29 de noviembre de 2023)

Gracias a una sugerencia de Matteo Politi, participé en el break:

"*He comprendido luego que el break es un momento autorizado, se va a la cocina, se toma la taza, se sirve uno mismo, se está afuera en la mesa charlando, luego se lava la taza. Es un momento donde se cruzan diversos planos, allí se reúnen los terapeutas y el personal de Takiwasi, pero también los externos. Se habla de varias cosas, de plantas, de ayahuasca, de historias personales. Es un intersticio.*" (Diario etnográfico del 29 de noviembre 2023)

El break no aparece simplemente como un espacio de encuentro, sino como una práctica en la que se construyen formas de pertenencia, de posicionamiento y de relación. En él se articulan diferentes figuras, terapeutas, curanderos, voluntarios, investigadores, y se generan vínculos que no existirían en otros contextos. Al mismo tiempo, se establecen límites, los pacientes no se sientan con nosotros, entran y salen. Se mantienen separaciones entre europeos e indígenas, visibles en la disposición de las mesas (una donde están voluntarios e investigadores y otra donde están trabajadores, en su mayoría indígenas).

En este sentido, el momento del café puede entenderse como una actividad concreta en la que se crean simultáneamente lazos afectivos, formas de cohesión social y diferencias que no desaparecen, sino que se

[12] Con el uso de este término se pretende dar cuenta del vivido de la persona en cuestión, sin expresar ningún juicio moral personal, siguiendo el material etnográfico en su desarrollo.

sostienen sin conflicto explícito. Este tipo de situaciones muestra cómo, a través de la interacción, la repetición de gestos y la distribución de los cuerpos en el espacio, se producen y estabilizan posiciones, relaciones y formas de pertenencia.

Algunas prácticas rituales refuerzan estas dinámicas. El *ritual del corte de cabello* al inicio del proceso terapéutico, por ejemplo, implica el cambio del cuerpo y el abandono de comportamientos y actitudes del pasado para facilitar la adhesión a la comunidad. El *ritual de compromiso* también participa en esta reorganización de la trayectoria personal en relación con los valores del Centro. En ambos casos, se trata de prácticas que inciden directamente en la posición de la persona dentro del colectivo y en la manera en que se vincula con los demás, por ejemplo asumiendo un rol de responsabilidad como sujeto en la cura.

Las sesiones con ayahuasca constituyen otro ámbito en el que se producen transformaciones significativas. Durante estas ceremonias, los participantes entran en estados no ordinarios de conciencia que implican una modificación de la percepción, del cuerpo y de la relación con el entorno. En la experiencia de un paciente:

"*Durante la séptima sesión, tenía de nuevo una posesión muy fuerte con el león… Y me transformó… hasta que me volvió como un león, un bebé león.*" (entrevista Adam, 5.P)

En este tipo de experiencias se configuran formas percibidas de identidad intermedias entre humano y no humano, en las que se movilizan emociones intensas y contradictorias. Estas experiencias no quedan confinadas al momento ritual. Al contrario, intervienen en la manera en que la persona se percibe a sí misma en el tiempo y en cómo se relaciona con los demás. Se hablará de estas experiencias en los capítulos de análisis de los datos etnográficos.

Como señala Turner (1974), estos procesos pueden dar lugar a formas de relación más intensas y afectivas entre las personas, lo que él denomina communitas. En el caso de Takiwasi, estas dinámicas contribuyen a la configuración de formas de cohesión social y pertenencia que no se establecen únicamente a través de normas explícitas, sino a través de experiencias compartidas, prácticas rituales y transformaciones vividas en el cuerpo.

En conjunto, estas situaciones muestran que los rituales en Takiwasi operan como prácticas que producen efectos, reorganizan recorridos, redefinen relaciones y permiten formas de cohesión y diferencia que se actualizan continuamente en la vida del Centro.

La dimensión corporal atraviesa de manera constante estos procesos. La posibilidad misma de posicionarse dentro del Centro implica recorridos corporales específicos. En mi caso, la autorización para iniciar las entrevistas estuvo precedida por un periodo de cuidado a través del cuerpo, con chequeos, uso

de plantas, reglas alimentarias y comportamentales, así como una Dieta previa. Sólo tras este proceso fui considerada en condiciones de comenzar el trabajo etnográfico.

Este tipo de experiencia forma parte del funcionamiento mismo del Centro. Terapeutas, investigadores, voluntarios y pacientes atraviesan rituales y se someten a ciertas reglas, en un contexto en el que las prácticas corporales con plantas, purgas, Dietas y sesiones con ayahuasca son entendidas como momentos en los que se movilizan dimensiones físicas, psíquicas y espirituales. En este sentido, el cuerpo es el lugar en el que se producen transformaciones que afectan tanto a la experiencia personal como a la manera de habitar el espacio y relacionarse con los demás.

Dado que esta dimensión será desarrollada con mayor detalle en el capítulo metodológico, aquí me interesa únicamente subrayar cómo estas prácticas corporales participan en los procesos de acceso, posicionamiento y aprendizaje dentro de Takiwasi.

Sin embargo, más allá de la referencia a una dimensión trascendente, el material etnográfico muestra que los efectos de estos rituales se manifiestan en transformaciones concretas.

6 El enfoque interespecífico en Takiwasi

Para concluir este recorrido, propongo un desplazamiento y una expansión hacia otros procesos relacionales. En este sentido, lo que emerge del material etnográfico es un entramado dinámico de relaciones entre humanos y no humanos, profundamente entrelazadas.

Resulta difícil pensar en Takiwasi, en sus prácticas y en sus formas de eficacia terapéutica, sin tener en cuenta la selva amazónica, con su tierra, plantas, arbustos y animales. Sin embargo, estos elementos no aparecen como un entorno externo dentro del cual se desarrollan las actividades del Centro, sino participan activamente en los procesos que allí tienen lugar.

En lugar de concebir el suelo, las plantas o incluso las construcciones humanas como elementos separados o dispuestos sobre un fondo neutro, el material sugiere que estos participan en relaciones continuas de transformación. La planta no crece "sobre" el suelo, crece en relación con él. Del mismo modo, las separaciones entre lo humano y lo no humano, o entre lo natural y lo construido, se muestran como parciales y temporales, producidas en la práctica.

Desde esta perspectiva, el conocimiento deja de aparecer como algo que se adquiere desde el exterior para ser interiorizado y se muestra como algo que se produce en el movimiento, en la relación y en la experiencia corporal. Se trata de un saber que se despliega en el recorrido, en el estar en contacto con el entorno y en el dejarse afectar por él.

Un fragmento del diario etnográfico, donde dialogo con un supervisor, permite acercarse a esta forma de experiencia:

"*Hoy me desperté alrededor de las 7:30 y desayuné, me preparé para hacer una excursión porque era un día hermoso. Fui al mercado donde busqué un motocar colectivo. Esto significa que el motocar no parte hasta que encuentras a otras personas que suban. Esperé más de media hora. Se va hacia el destino :). Compartí el motocar con un señor. El camino a San Roque era mejor que el de Chazuta, aunque también encontramos árboles en el camino debido a la lluvia y deslizamientos de tierra en el asfalto. El paisaje era rico, subíamos entre las colinas en medio de la selva. Alcanzamos un pueblito, San Pedro, y luego continuamos. En total, 17 kilómetros en media hora de motocar. Lo bueno del motocar es que sientes los olores de los árboles, las flores y respiras el viento. Cuando llegué, experimenté la misma sensación que en Chazuta, que se podría traducir como: "¿Y ahora qué?" En el sentido de que el pueblo es pequeño, no hay nada que ver. Pensé, no se puede pedir qué ver, porque no hay nada en particular. Es que debes construirte una experiencia y poco a poco lo haces. Comencé a recorrer las calles, vi las dos plazas, una arriba después de una subida y otra apenas llegamos. Vi los murales de las casas, saludé a las personas. Di un paseo, pregunté por el regreso porque empecé a darme cuenta de que podría haber problemas. Luego comí en un lugar diminuto, dos mesas, por 7 soles. Pollo y plátano a la parrilla. Todo cocinado a la parrilla, con las manos.*

Leo: ¡es justo así! No hay un punto específico que ver, ningún monumento, ninguna ruina; no es un enfoque típico de una agencia turística. Es más bien deambular, observar aspectos que llaman la atención, hablar con la gente, aceptar sus ofertas y comer su comida. Me parece que te estás adentrando cada vez más en esa realidad" (diario etnográfico, que comprende un diálogo con mi supervisor, del 9 de diciembre de 2023).

Este fragmento describe la construcción progresiva de una experiencia en relación con el entorno, más que un desplazamiento en un espacio previamente dado. Lo que en un primer momento aparece como "no hay nada que ver" se transforma, a través del movimiento, en una serie de encuentros, percepciones y relaciones que construyen la experiencia misma.

En este sentido, conocer implica dejarse implicar en un proceso en el que el cuerpo, el entorno y las relaciones se co-constituyen, en lugar de acceder a contenidos preexistentes. La experiencia no está dada de antemano, sino que se produce en el recorrido, en la interacción con los lugares, las personas y los elementos que emergen en el camino.

Desde esta perspectiva, las distinciones entre humano y no humano, o entre sujeto y objeto, pierden centralidad frente a los procesos de relación, transformación y co-implicación que se despliegan en la práctica. Lo que emerge son trayectorias que se entrelazan y se modifican mutuamente en el tiempo.

Este desplazamiento resuena también con la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty (1945), para quien el espacio no constituye un contenedor neutro y se configura como un campo de experiencia, a través del cuerpo en movimiento. En este sentido, el espacio vivido se produce en la interacción entre percepción, acción y entorno y adquiere forma en función de las relaciones que en él se establecen.

Según el psicoterapeuta Uriel J. López Legaria, el aprendizaje pasa necesariamente por el cuerpo y por la relación con el mundo no humano. El cuerpo aparece así como un punto de articulación entre distintas dimensiones de la experiencia, un punto de posibilidad y al mismo tiempo límite.

En los procesos con plantas, el cuerpo del terapeuta, del paciente y también del investigador, entra en relación con un mundo no humano que es vivido como activo y participante. En este contexto, las plantas, los animales y los elementos del entorno aparecen como entidades que intervienen en la configuración de la experiencia y en los procesos de cura, en consonancia con las propuestas de Eduardo Viveiros de Castro (2004a). En esta línea, los seres vivos pueden entenderse como implicados en procesos de comunicación y relación que no se limitan al lenguaje humano, sino que se despliegan en múltiples formas de interacción con el entorno.

Estos procesos no se reducen a un sistema abstracto de signos y se manifiestan en prácticas concretas que producen efectos en el tiempo, generando relaciones, percepciones y formas de experiencia. En este sentido, lo que está en juego no es únicamente una dimensión simbólica, sino la participación de distintos seres en dinámicas vivas que orientan la acción y abren posibilidades en el devenir.

La posibilidad de que una planta "piense" o aporte una forma de conocimiento adquiere sentido dentro de estas prácticas, sin necesidad de reducirse a una metáfora o a una proyección simbólica.

Estas consideraciones dialogan también con propuestas como las de Donna Haraway (2008) y Anna Tsing (2015), que abordan el mundo como un entramado de relaciones en el que los límites entre categorías se vuelven porosos y situados. En este contexto, los rituales que tienen lugar en Takiwasi hacen posible, de manera contenida y situada, la emergencia de estas relaciones entre diferentes formas de vida.

Las ceremonias con ayahuasca pueden entenderse, así, como momentos en los que estas relaciones se intensifican y se reconfiguran, generando transformaciones en la experiencia de quienes participan. Estas transformaciones implican modos distintos de percibir, de relacionarse y de habitar el mundo. Asumir plantas implica, en algunos casos, adoptar temporalmente su punto de vista, en un movimiento que modifica la manera en que la persona se percibe a sí misma y se relaciona con el entorno.

En una entrevista realizada a un paciente de Takiwasi, esta experiencia se describe de la siguiente manera:

"*y luego la ayahuasca me mostraba, que yo estaba, en medio de un bosque, ¿no? ella llegaba, se pegaba toda mi cuerpo y me llenaba de una energía, por así decirlo, radiaba ¿no? en todo y era como un tono amarillento algo así, tal cual en el dibujo y era como una una vibración de la misma naturaleza del nacimiento y de la de lo que crece en las plantas, cubría de todo eso*"
(entrevista Walter, 3.P)

En este tipo de relatos, las plantas aparecen como colaboradores en los procesos de transformación. El terapeuta Uriel J. López Legaria describe cómo ciertas plantas de contención favorecen procesos como el enraizamiento, la regulación emocional o la apertura afectiva.

La científica Monica Gagliano (2019) ha señalado cómo la relación con las plantas, en contextos como las dietas amazónicas, puede participar en la generación de formas de conocimiento que se articulan con otras modalidades, incluidas aquellas propias de la investigación científica.

Estas perspectivas abren también interrogantes en torno a la relación entre humanos y entorno y a las formas en que el conocimiento puede orientarse hacia el cuidado y la sostenibilidad ecológica. En el contexto de Takiwasi, propuestas como las desarrolladas por el responsable del área de investigación Matteo Politi (2019) apuntan hacia formas de abordaje que no se limitan al conocimiento racional, sino que consideran las relaciones activas entre los seres vivos como parte constitutiva de otros tipos de conocimiento científico y de intervención.

Los procesos de cura que tienen lugar en Takiwasi pueden entenderse también como formas de aprendizaje situado, en los que se ponen en juego formas de conocimiento que desbordan modalidades convencionales y que invitan a repensar las relaciones entre cuerpo, entorno y práctica terapéutica.

Capítulo 3

La cornisa teórica

1 Introducción

Este trabajo parte de un posicionamiento situado en el ámbito de la psicología clínica y la psicoterapia occidental, construido a través de un recorrido de estudios universitarios, de especialización y de la experiencia profesional en un servicio público de salud mental en la ciudad de Rímini, Italia. En este contexto, el modelo propuesto para la atención de los primeros episodios psicóticos remite a un enfoque biosocial, en el que la atención se concentra en los aspectos biológicos y bioquímicos asociados a la manifestación de los síntomas psicóticos. Este bagaje conceptual constituye el punto de partida desde el cual se ha iniciado este trabajo.

A partir de este posicionamiento, fue emergiendo la necesidad de ampliar la mirada analítica, interrogando los presupuestos teóricos y las categorías interpretativas mediante las cuales el sufrimiento psíquico era comprendido y tratado. El encuentro con contextos, prácticas y formas de saber que excedían el horizonte clínico occidental puso de manifiesto la necesidad de disponer de herramientas conceptuales capaces de acoger configuraciones diferenciadas del cuerpo, de la persona, de la enfermedad y de la cura, no plenamente inteligibles dentro de los marcos de referencia.

El paso hacia la antropología médica responde a la necesidad de repensar los fenómenos observados más allá de un marco explicativo centrado en la dimensión individual, psíquica y biológica, abriendo el espacio a una reflexión sobre las relaciones, los contextos y las ontologías implicadas en los procesos de sufrimiento y de cura. Se abre a una concepción ampliada transdisciplinar que busca redefinir los modos de pensar las prácticas y sus contextos.

La transdisciplinariedad se configura como un movimiento que emerge del encuentro entre saberes heterogéneos. Se articula a través de relaciones parciales entre perspectivas distintas, que se transforman mutuamente en el propio proceso de investigación. Adquiere un carácter relacional, en el que los conceptos circulan entre campos de saber y se redefinen en función de los problemas.

En este proceso fue tomando forma una mirada antropológica capaz de operar como un dispositivo crítico, orientado a poner en tensión categorías dadas por sentadas. Es en este marco donde se inscribió la decisión de emprender un recorrido doctoral en antropología médica.

El trabajo de campo se desarrolla posteriormente en un contexto clínico profundamente diferente, el Centro Takiwasi, en Perú, una realidad terapéutica en la que prácticas de psicoterapia occidental conviven

y dialogan con formas de medicina tradicional amazónica. El encuentro con este campo produce un desplazamiento progresivo de la mirada, suscitado por la presencia de prácticas, narrativas y experiencias que articulan la relación entre cuerpo, sufrimiento y cura según configuraciones distintas de aquellas que resultaban familiares. Este proceso tensiona las perspectivas unidimensionales y abre el análisis hacia una aproximación más amplia.

El material etnográfico recogido a lo largo de la investigación ha comenzado a generar interrogantes cada vez más insistentes. Las palabras de las personas encontradas, las prácticas terapéuticas observadas y las concepciones de malestar y sanación, que emergen del campo, abren escenarios que piden ser comprendidos. El análisis fue requiriendo un trabajo de observación y elaboración capaz de mantenerse adherido a la especificidad del material y a la densidad de los mundos que este expresa.

En este proceso, las reflexiones tomaron forma a partir de los propios datos etnográficos, que fueron solicitando una puesta en cuestión significativa de los presupuestos conceptuales con los que se había llegado al campo. Las experiencias narradas y observadas pidieron ser pensadas como configuraciones relacionales complejas, en las que dimensiones corporales, afectivas, espirituales y sociales se entrelazan de manera situada. De ahí surgió la necesidad de desarrollar reflexiones y conceptos capaces de acompañar este material sin reducirlo.

Es en este contexto donde el diálogo con la denominada vuelta ontológica adquiere un papel central. Más que como un conjunto de respuestas teóricas, esta perspectiva se configura como un marco de trabajo que permite "tomar en serio" los mundos implicados en el material etnográfico y reconocer la pluralidad de realidades en juego. Acompaña las preguntas que van emergiendo de los datos. Los aportes que se inscriben en esta perspectiva, aun en su heterogeneidad, ofrecen herramientas conceptuales útiles para pensar la relación entre datos y conceptos como un proceso dinámico, en el que el análisis se desarrolla a través de un movimiento recursivo.

Este movimiento adopta la forma de una espiral en la que las reflexiones teóricas emergen del diálogo con el material etnográfico y regresan a él, posibilitando la producción de conceptos situados, puestos en tensión con aquellos de procedencia. En este sentido, la cornisa teórica adoptada acompaña el recorrido analítico como una zona de equilibrio dinámico, atravesada por tensiones entre saberes y fenómenos, que permite articular miradas diversas sobre el campo, enriqueciendo las posibilidades analíticas y sosteniendo la continuidad de la reflexión.

El capítulo se estructura en dos partes. La primera está dedicada al estado del arte y tiene como objetivo reconstruir los principales modelos teóricos e interpretativos relevantes para el objeto de investigación.

La segunda introduce la cornisa teórica que ha orientado este trabajo, con especial atención a los aportes de la vuelta ontológica y a su uso situado en diálogo con el material etnográfico.

2 El estado del arte

El enfoque que propongo está estrechamente vinculado a mi posicionamiento, entendido tanto en sentido epistemológico como en relación con mi ubicación profesional en el ámbito de los servicios públicos de salud mental en Italia.

La elección de partir de mi realidad de origen y, en el plano temporal, del proceso de reforma de las instituciones psiquiátricas italianas, iniciado con la Ley 180 del 13 de mayo de 1978, responde a la intención de reconstruir un hilo de continuidad en torno a los conceptos de enfermedad mental.

En el marco biomédico, la psicosis es generalmente definida como una alteración grave del juicio de realidad, caracterizada por la presencia de delirios, alucinaciones, pensamiento desorganizado y, en algunos casos, comportamiento catatónico, asociada a disfunciones neurobiológicas y vulnerabilidad individual (American Psychiatric Association, 2013) (van Os & Kapur, 2009).

Asumir el concepto de psicosis como punto de partida no implica su mantenimiento como categoría explicativa estable. Esto funciona como referente conceptual inicial desde el cual se pone en marcha la investigación, destinado a ser puesto a prueba a lo largo del análisis etnográfico.

El análisis propuesto busca poner de relieve algunos elementos de un proceso de cambio que se ha desarrollado históricamente y del cual el presente constituye un resultado, sin reducir dicho proceso a una simple sucesión cronológica. En este sentido, la referencia a la dimensión histórica no agota el problema del tiempo. El trabajo etnográfico mostrará, de hecho, cómo el tiempo no opera únicamente como telón de fondo cronológico de los procesos de reforma, sino como una dimensión activamente implicada en las experiencias de sufrimiento y cuidado.

La reforma psiquiátrica italiana, que culmina con la aprobación de la Ley 180, se inscribe en un contexto social, económico y político atravesado por un cuestionamiento más amplio de las estructuras institucionales a través de los cuales se define y se gobierna la enfermedad. En este marco, el pensamiento de Franco Basaglia constituye un punto de referencia imprescindible. Para Basaglia (1968), que parte de un enfoque fenomenológico y reflexiona sobre las instituciones totales[13] (Goffman, 1961) para luego

[13] «Una institución total puede definirse como un lugar de residencia y de trabajo en el que un gran número de individuos, situados en condiciones similares y separados de la sociedad más amplia durante un período apreciable de tiempo, llevan conjuntamente una vida cerrada y formalmente administrada.» (Goffman, 1961)

ampliar su mirada hacia la política, la locura no se presenta como una realidad natural ni como una patología en sentido estricto, sino que se configura como el producto histórico de una separación entre normalidad y desviación, operada por la racionalidad moderna. La enfermedad mental, por su parte, se construye a través de prácticas diagnósticas e institucionales, que transforman el sufrimiento en una identidad patológica. El manicomio, lejos de ser un lugar de cuidado, se convierte así en un espacio de exclusión, que produce y consolida la pérdida de subjetividad de la persona internada.

Desde esta perspectiva, aquello que se define como enfermedad mental emerge como una forma de experiencia humana que se vuelve "enfermedad" en el momento en que es capturada, traducida y normalizada por el dispositivo psiquiátrico. Al mismo tiempo, Basaglia (2000) no desconoce la realidad del sufrimiento vivido por las personas, ni la necesidad de que dicho sufrimiento sea reconocido y acogido. Su crítica se dirige, más bien, a los dispositivos institucionales de contención y de limitación de la libertad, que aspiran a eliminar la locura reduciéndola a enfermedad. Como él mismo afirma:

"La locura es una condición humana. En nosotros la locura existe y está presente del mismo modo que la razón. El problema es que la sociedad, para considerarse civilizada, debería aceptar tanto la razón como la locura; en cambio, encarga a una ciencia, la psiquiatría, la tarea de traducir la locura en enfermedad con el fin de eliminarla. El manicomio encuentra aquí su razón de ser".

Aunque no desarrolla una teoría específica de la psicosis como categoría clínica diferenciada, el pensamiento de Basaglia resulta central para esta investigación, en la medida en que cuestiona radicalmente los presupuestos a través de los cuales el sufrimiento psíquico es traducido en diagnóstico y normalizado dentro de los dispositivos institucionales. Su contribución abre un espacio crítico que permite interrogar las categorías mismas a través de las cuales dicha experiencia es pensada y tratada.

El grupo de trabajo con el que colabora Franco Basaglia, compuesto, entre otros, por Franca Ongaro Basaglia, Agostino Pirella, Giovanni Jervis, Antonio Slavich y Nico Casagrande, desarrolla reflexiones y prácticas unidas por la crítica a un enfoque exclusivamente médico-científico de la locura, por el cuestionamiento de la supuesta neutralidad y de la distancia entre observador (médico) y observado (paciente), así como por la lucha por el cierre de las instituciones manicomiales. En este recorrido, la contribución de Franca Ongaro Basaglia resulta central al mantener explícita la dimensión político-institucional de la reforma, mostrando cómo la enfermedad mental no puede separarse de las condiciones sociales y de los dispositivos de exclusión que la producen y la gobiernan (Ongaro Basaglia, 1982).

Este trabajo colectivo confluye, tras la aprobación de la Ley 180, también en la institución del Servicio Sanitario Nacional con la Ley 833 del 23 de diciembre de 1978, a través de la cual se definen servicios territoriales públicos en red. En Italia se desarrollan así diversas experiencias que hacen operativos los

principios del proceso transformador iniciado en el Hospital Psiquiátrico de Gorizia, primer lugar desde el que se pone en marcha la reforma. En los años posteriores a la aprobación de la ley, dichos principios se concretan en experiencias locales diferenciadas, que traducen la superación del manicomio en prácticas clínicas y organizativas concretas. Entre estas, la experiencia de Trieste, desarrollada por Basaglia y posteriormente por Franco Rotelli (De Leonardis et al., 1994), la de Arezzo dirigida por Agostino Pirella (Bondioli, 2020), la de Perugia documentada en la película "Fortezze vuote" (Mangini, 1975) y el trabajo sobre los servicios territoriales de Reggio Emilia guiado por Giovanni Jervis (Jervis, 1980), representan algunos de los referentes más consolidados en la literatura sobre la reforma psiquiátrica italiana.

Junto a estas experiencias más conocidas, el volumen "Il giardino dei gelsi" (Venturini, 1998) documenta una pluralidad de prácticas territoriales desarrolladas en el período posterior a la reforma de 1978, mostrando cómo los principios de la Ley 180 han tomado cuerpo en configuraciones cotidianas heterogéneas, a menudo frágiles pero vitales, profundamente entrelazadas con los contextos locales. En este marco, la experiencia de Imola se distingue por la atención dirigida de manera específica al cierre del manicomio y a la construcción del Departamento de Salud Mental como un paso a la vez institucional y clínico. El "después de Basaglia" no ha seguido una trayectoria lineal, sino que se ha articulado en procesos plurales.

Dentro de esta continuidad histórica, afectiva y política, algunas trayectorias simbólicas y materiales contribuyen a mantener viva la memoria del proceso de transformación. El hermanamiento entre la Cooperativa Centofiori de Rimini y la Cooperativa Il Posto delle Fragole de Trieste, así como la presencia prolongada de Marco Cavallo[14] en la comunidad de Vallecchio (Cooperativa Centofiori, Rimini), remiten a una memoria encarnada de la reforma.

Durante las décadas de 1970 y 1980 se produce un impulso expansivo que consolida el paso desde las instituciones totales hacia una amplia proliferación de servicios territoriales en todo el territorio italiano, aunque con diferencias significativas entre regiones. En esta fase, la atención institucional y política se orienta principalmente a la creación y organización de los servicios, más que al diseño de sistemas de cuidado articulados o a una reflexión profunda sobre las distintas formas que adopta el sufrimiento psíquico, entre ellas el psicótico (Logrogno, Saraceno 1999).

[14] Marco Cavallo es una gran escultura azul de cartón piedra, realizada en 1973 dentro del hospital psiquiátrico de Trieste por pacientes, profesionales y artistas implicados en el proceso de desinstitucionalización. En su interior se colocaron deseos, objetos y mensajes de las personas internadas; su salida del manicomio, a través de la apertura de los portones de la institución y su recorrido por el espacio urbano, se convirtió en una de las imágenes más potentes de la reforma psiquiátrica, simbolizando la superación de la segregación manicomial y la restitución de la palabra y del deseo.

No obstante, existen algunas excepciones relevantes. Por ejemplo, exponentes del modelo sistémico-relacional comienzan a trabajar de manera específica también sobre los malestares definidos como psicóticos, proponiendo una formulación propia de este tipo de sufrimiento. Desde esta perspectiva, la psicosis se sitúa en el sistema relacional en el que emerge, en lugar de atribuirse exclusivamente al individuo. En la primera escuela sistémica italiana, de hecho, la psicosis es conceptualizada como un proceso relacional estabilizado dentro del sistema familiar, en el cual el síntoma cumple una función de regulación del equilibrio sistémico (Selvini Palazzoli, 1975) y el "paciente designado" como un producto del sistema (Selvini Palazzoli et al., 1978).

Un referente central para este desplazamiento de la mirada lo constituye el trabajo de Gregory Bateson (1956), que propone una lectura de la psicosis como resultado de configuraciones comunicativas paradójicas, conocidas como "doble mensaje". Desde esta perspectiva, el malestar es pensado como una respuesta adaptativa a contextos relacionales caracterizados por mensajes contradictorios, repetidos y no comentables, en cuyo interior el sujeto no dispone de una posición metacomunicativa que permita desactivar el paradoja. El aporte de Bateson pone de relieve el papel de los procesos comunicativos y de los marcos relacionales en la producción de configuraciones de sentido inestables y sufrientes (Bateson, 1956), (Bateson, 1972). En este sentido, la psicosis aparece como un acontecimiento que involucra al conjunto del sistema relacional, más que como una propiedad individual del sujeto.

Posteriormente, con la segunda cibernética, en particular con el trabajo de Humberto Maturana (1980) y Francisco Varela (1980), (1991), se afirma una concepción según la cual la realidad no se da como una entidad objetiva e independiente del observador, sino que emerge como producto de las interacciones entre sistemas vivientes y entorno. En esta perspectiva no existe un acceso privilegiado a una realidad única, al contrario existen dominios de realidad más o menos congruentes con aquellos que, en un determinado contexto histórico y social, se establecen como consensuales.

En el plano clínico, Pietro Barbetta (2008) desarrolla una reflexión sobre la psicosis que se sitúa en diálogo crítico con este horizonte epistemológico. La psicosis es concebida como una función que toma forma en el interior de un sistema relacional, en particular familiar, y que se manifiesta a través de prácticas conversacionales específicas. Al mismo tiempo, Barbetta evita reducir la psicosis a una mera construcción subjetiva o discursiva. El delirio es entendido como un evento relacional dotado de efectos reales, capaz de reorganizar vínculos, roles y órdenes simbólicos en el interior y más allá del contexto familiar. Al mismo tiempo la entrada del terapeuta en el sistema transforma el propio sistema.

La lectura del "paciente designado" como producto de un sistema relacional encuentra una resonancia significativa con el concepto de "emergente" en la concepción operativa de grupo (Pichón-Rivière, 1985),

(Bleger, 1989), desarrollada en el ámbito psicoanalítico e institucional en América Latina, en la cual el síntoma no se atribuye a un individuo aislado, sino que se comprende como producto emergente de un campo más amplio, es decir el ambito individual, familiar, institucional y social, del cual el sujeto resulta el "portavoz". En la perspectiva de Armando Bauleo (1991), alumno de Pichón-Rivière, la psicosis no se concibe como una entidad exclusivamente individual, sino como una configuración que emerge en el campo vincular y grupal, en la que el sujeto expresa, en forma extrema, conflictos y tensiones que atraviesan al conjunto de relaciones en las que está implicado. El llamado "paciente" aparece así como portavoz de un malestar que no puede reducirse a su interioridad, sino que se constituye en la trama relacional que lo sostiene.

Esta tradición teórico-clínica ha constituido un referente formativo fundamental en el proceso de elaboración de esta investigación, ofreciendo herramientas conceptuales para pensar al síntoma como producto emergente de un campo relacional ampliado. Desde esta perspectiva, el paciente no es simplemente quien manifiesta el trastorno, sino quien encarna, hace visible y vuelve tratable una tensión que atraviesa al grupo, asumiendo una función organizadora dentro del campo relacional. En el contexto italiano, diversos autores que se inscriben en esta trayectoria teórico-clínica (Montecchi, 2021), (De Berardinis, 2019) han desarrollado estos supuestos en el trabajo con grupos e instituciones, mostrando cómo el sufrimiento psíquico puede leerse como efecto de configuraciones grupales e institucionales específicas, más que como expresión de una patología individual, estableciendo una continuidad entre la práctica clínica y una reflexión crítica sobre los dispositivos de cuidado y los contextos que los producen.

A partir de finales de la década de 1980 se observa, sin embargo, un progresivo retorno de los saberes, las reflexiones teóricas y las dimensiones críticas al interior de las universidades, que vuelven a afirmarse cada vez más como espacios privilegiados de producción de conocimiento y de poder científico. Paralelamente, se observa un desplazamiento significativo de la atención de la investigación hacia el aspecto biológico del sufrimiento psíquico, en detrimento de las lecturas sociales, relacionales e institucionales que habían caracterizado la fase precedente (Landeweer et al., 2009).
En este contexto, las concepciones de la psicosis vuelven progresivamente a asumir un carácter individual, organicista y universalizante. La psicosis es definida como una pérdida del contacto con la realidad, caracterizada por la presencia de alucinaciones, delirios y desorganización del pensamiento, atribuida a disfunciones de los circuitos cerebrales, en particular frontotemporales (Andreasen, 2000). En otros modelos, se describe como la expresión clínica de una vulnerabilidad neurobiológica, genéticamente determinada, que se manifiesta a través de síntomas psicóticos en interacción con factores ambientales (Murray et al., 1992), según el modelo de estrés–vulnerabilidad (Zubin et al., 1977).

Este proceso no se limita exclusivamente al contexto italiano, sino que se inscribe en una dinámica más amplia a nivel internacional. A partir de la década de 1980, el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) contribuye de manera decisiva a la difusión de categorías diagnósticas sintomatológicas, individuales y universalizantes. En este marco, la psicosis es identificada principalmente a partir de la presencia de delirios y/o alucinaciones, independientemente de su significado subjetivo, relacional o cultural. Si bien el DSM-I (1952) estaba aún fuertemente influenciado por una concepción psicodinámica y reactiva de la psicosis, es con el DSM-III (1980) y sobre todo con el DSM-IV (1994) que se consolida un modelo descriptivo e implícitamente biológico, basado en criterios sintomatológicos estandarizados y progresivamente separados de la experiencia vivida y del contexto relacional.

Un dispositivo operativo emblemático de esta orientación está representado por las Líneas guía para el primer episodio psicótico de la región Emilia-Romagna (2016), región italiana en la que se desarrolla mi actividad laboral, actualmente en vigor, inspiradas en el modelo de estrés–vulnerabilidad (Zubin et al., 1977), al modelo bio-psico-social (Engel, 1977) y al modelo de recovery (Anthony, 1993).

Estos dispositivos reproducen, como se ha mostrado, una ontología biológica de fondo. Los objetivos terapéuticos asociados a esta fase del tratamiento se articulan en torno a la introducción y aceptación de la terapia farmacológica, considerada el núcleo de la intervención, alrededor de la cual se organizan el establecimiento de una relación de apoyo, la construcción de una alianza con el paciente y su familia, intervenciones psicosociales, la prevención de comportamientos autolesivos o heterolesivos y el rápido restablecimiento de un nivel de funcionamiento comparable al previo a la crisis, con el objetivo declarado de favorecer una recovery lo más precoz y amplia posible.

En Italia como en otros contextos occidentales, por lo tanto, a pesar de que en la década de 1990 se desarrollan también "buenas prácticas" alternativas e innovadoras: "*como los SPDC de puertas abiertas y sin contención, los servicios orientados a la recovery, el Presupuesto de Salud, la implicación de los Usuarios Expertos por Experiencia, la coproducción de los itinerarios de cuidado, la psicoterapia comunitaria y el enfoque del Diálogo Abierto*" (Logrogno, Saraceno, 1999), se observa progresivamente una creciente predominancia del modelo biomédico[15] (Wieczorkowska, 2024).

[15] Con la reaparición del modelo biomédico emergen otros fenómenos como la biomedicalización (Clarke, 2003) y la farmacologización (Williams, Martin y Gabe, 2009; Abraham, 2010; Fox y Ward, 2009). (Para un análisis más detallado, véase Pancotti, 2023).

2.a De la enfermedad como entidad natural a la enfermedad como construcción histórica y relacional

El modelo biomédico se sustenta en una reducción biologizante del malestar, con el objetivo de devolver al saber médico la posibilidad de intervenir de manera universal y generalizable sobre enfermedades concebidas como entidades naturales (Nettleton, 2006).

Dentro de la cultura italiana y europea, incluso antes de este movimiento de rebiologización de las enfermedades, se alzaron voces críticas, desde distintos frentes. El filósofo austríaco Ivan Illich (1976) advertía a la medicina sobre el riesgo de contribuir a producir sufrimiento en lugar de curarlo, generando enfermedad, dependencia, pérdida de sentido y de autonomía. Illich desarrolla el concepto de iatrogenia, distinguiendo tres formas: la iatrogenia clínica, relacionada con la posibilidad de causar daño a los pacientes mediante tratamientos innecesarios, tóxicos o inseguros; la iatrogenia social, que concierne a la medicalización de acontecimientos y fenómenos constitutivos de la vida; y la iatrogenia cultural, que consiste en privar de sentido a las formas locales y tradicionales de simbolizar, acompañar y otorgar significado a los eventos de la vida y de la muerte.

En Italia, un pensador original y contracorriente, el antropólogo Ernesto de Martino (1961), al estudiar el fenómeno del tarantismo pugliese, no lo analiza ni como un dato natural ni como un hecho clínico. Su trabajo se centra en las formas que la crisis asume dentro de un determinado contexto social, económico y político. Su objetivo es volver a tejer los vínculos entre el sufrimiento y el contexto, evitando el aislamiento, la naturalización y el ahistoricismo. Un concepto fundamental del pensamiento de De Martino es el de crisis de la presencia (1948), que remite a la ruptura de la relación entre sujeto y mundo, produciendo una fractura en el estar-en-el-mundo, en la capacidad de actuar y de decidir. El tarantismo representa así, para De Martino, una modalidad técnica, histórica, grupal y simbólica de afrontar dicha crisis.

La relación con la historia y la política se esclarece aún más a través del concepto de hegemonía, elaborado por Gramsci (1975), entendida como hegemonía cultural y de poder que define lo que es real, legítimo o patológico. Dentro de este marco, el sufrimiento puede leerse, por De Martino, como expresión de dificultad y como forma de lucha frente a la hegemonía cultural dominante.

Los autores aquí discutidos no elaboran una teoría de la psicosis en sentido clínico. Su contribución reside más bien en la puesta en cuestión de los presupuestos epistemológicos a través de los cuales el sufrimiento es traducido en enfermedad mental, abriendo un espacio crítico que permite interrogar, a posteriori, también la construcción de la categoría de psicosis.

A la luz de estas perspectivas críticas, la biomedicina puede leerse como una forma de medicina situada, un saber dotado de una eficacia indiscutible y de un acervo fundamental de conocimientos dentro de contextos históricos, institucionales y tecnológicos específicos. Sin embargo, en sus propios presupuestos epistemológicos, presenta una dificultad estructural para situarse en un plano de reciprocidad con otras formas de conocimiento locales.

Esta asimetría emerge de manera particularmente evidente en el campo de la psicosis, donde la experiencia del sufrimiento tiende a ser reconducida predominantemente a una alteración biológica o bioquímica, mientras que otras modalidades de comprensión, que atribuyen sentido, agencia y causalidad a relaciones, presencias y mundos no reducibles al individuo, quedan marginadas o resultan ininteligibles. Como consecuencia, se ve limitada la posibilidad de un diálogo y de una colaboración reales con saberes que, aun operando según lógicas diferentes, intervienen también en los procesos de comprensión y cuidado del sufrimiento.

Al ampliar la mirada clínica más allá del contexto italiano, los estudios de la etnopsiquiatría inaugurados por Devereux (1971) y desarrollados, en el ámbito italiano, por Beneduce (2008), Coppo (2003), Inglese (1997) asumen una posición críticamente descentrada con respecto a esta lectura naturalizante. De esta perspectiva, también el psicoanálisis y la psicología occidentales están llamados a reconocer que la psicopatología no constituye un universal natural, sino una construcción histórica y cultural y que los síntomas solo se vuelven inteligibles dentro de mundos de sentido específicos. De ello se deriva que, a efectos de la cura, se vuelve fundamental conocer las categorías a través de las cuales las personas piensan, nombran y dotan de significado al sufrimiento.

Es en continuidad con este planteamiento que se sitúa el trabajo de Tobie Nathan (1986), discípulo de Devereux y pensador original, quien cuestiona radicalmente la idea de un posicionamiento intrapsíquico de la psicosis. Aquello que se designa como "psicosis" depende del dispositivo interpretativo a través del cual es leído y tratado, y varía de un sistema cultural a otro. Desde esta perspectiva, la psicosis aparece como una categoría occidental local, que traduce de manera parcial fenómenos que, en otros sistemas de pensamiento, se organizan según lógicas diferentes. El trabajo posterior de Nathan (2003) se sitúa en un plano eminentemente pragmático y clínico, en el marco de contextos de atención dirigidos en particular a sujetos migrantes, como los dispositivos etnopsiquiátricos, en los que la cura toma forma a través de la colaboración entre los interlocutores implicados y de una negociación continua de los marcos interpretativos y de las prácticas terapéuticas.

Este enfoque es retomado y ulteriormente articulado, en el ámbito italiano, por Piero Coppo (2003), quien afirma la necesidad de comprender la enfermedad mental dentro del contexto cultural y social en

el que emerge. En sus trabajos etnográficos, en particular en el estudio realizado entre los Dogon (1998), Coppo muestra que, frente a trastornos graves, la palabra del paciente puede ser considerada poco fiable o "engañada por la locura", y que la cura no se funda primordialmente en la expresión subjetiva de la vivencia, sino en dispositivos rituales, interpretativos y relacionales orientados a restablecer el equilibrio del conjunto, más que del individuo aislado. En este sentido, la mirada antropológica no se limita a integrar la clínica, sino que redefine sus propios presupuestos.

En esta misma línea se sitúa el trabajo de Salvatore Inglese (2022), quien propone el concepto de "locura recombinante" para describir las modalidades contemporáneas de existencia psíquica. El sufrimiento mental grave es entendido aquí como un conjunto de configuraciones híbridas y cambiantes, en las que elementos delirantes, afectivos, rituales, sociales y políticos se entrelazan y reorganizan a lo largo del tiempo. La psicosis adquiere así consistencia dentro de determinados dispositivos nosográficos y terapéuticos, manteniendo coherencia con los sistemas de saber que la nombran y la tratan. Inglese distingue, además, entre la psicosis como construcción nosográfica endógena, propia de la psiquiatría occidental, y la locura como acontecimiento exógeno y relacional, que en otros sistemas de cuidado es atribuida a dinámicas supraindividuales, grupales y transgeneracionales. Desde esta perspectiva, la psicosis aparece como una forma coherente con el sistema teórico-práctico que la produce y la gobierna.

Es dentro de esta tradición teórica y clínica donde se inscribe también el trabajo de Beneduce y Taliani (2001), dedicado al análisis de la posesión espiritista en relación con los procesos migratorios, la modernidad y los cuerpos, a partir de la experiencia clínica desarrollada en el Centro Frantz Fanon de Turín. Los autores se centran en particular en mujeres nigerianas, principalmente procedentes de Benin City, involucradas en la prostitución en Italia, que relatan experiencias vinculadas al culto de Mami Wata, difundido en el área del Golfo de Guinea. Frente a una literatura que tiende a reducir la posesión a un fenómeno psicopatológico asimilable a las psicosis, los autores advierten sobre los riesgos de medicalización y sobre la inadecuación de las categorías exclusivamente psicológicas para dar cuenta de la complejidad de experiencias que ponen en crisis las fronteras entre humano y no humano, masculino y femenino, naturaleza y cultura. El desafío clínico y antropológico consiste entonces en la construcción de un lenguaje compartido con los pacientes, capaz de evitar la imposición de categorías occidentales y de articular conjuntamente sufrimiento, historia, cuerpo y mundo.

Al salir de la tradición de la etnopsiquiatría, el análisis se orienta ahora hacia algunos aportes antropológicos que han abordado, desde perspectivas diversas, las experiencias comúnmente designadas como psicosis. La atención se centrará en particular en aquellos autores que han influido de manera más significativa en mi trayectoria de lecturas y de investigación, con la conciencia de que el estado del arte

no pretende constituirse como una revisión exhaustiva de la antropología médica, sino como una selección situada y coherente con la trayectoria teórica e institucional en la que se inscribe esta tesis.

El antropólogo Ángel Martínez-Hernáez (1998) cuestiona la idea de la esquizofrenia como una entidad natural separada del contexto y la sitúa, en cambio, dentro de un proceso histórico, institucional y discursivo. Tratar el síntoma como un signo aislable, desvinculándolo del sentido que puede adquirir en el seno de una trama relacional, reduce el alcance de la sintomatología como forma de comunicación. Para el autor, los discursos denominados esquizofrénicos pueden entenderse como formas de conocimiento, intentos de devolver sentido al propio mundo, a menudo atravesado por fracturas profundas. Al desplazar el foco desde la esquizofrenia como enfermedad, tal como es formulada por el enfoque biomédico, hacia la esquizofrenia como experiencia, esta pasa a ser reconocida como una modalidad específica de relación con el mundo.

En una línea afín, el antropólogo Martín Correa-Urquiza (2018) propone la noción de "saberes profanos", entendidos como formas de conocimiento que emergen de la experiencia vivida del sufrimiento psíquico y que con frecuencia son ignoradas o desautorizadas por el saber profesional, en lugar de ser puestas en diálogo con él. Esta exclusión contribuye a producir lo que se ha denominado "injusticia epistémica" (Miranda Fricker, 2007). Los "pequeños mundos" (Martínez-Hernáez, 2019), a los que es posible acceder cuando se reconoce el significado del síntoma, corren el riesgo de quedar completamente desatendidos si el síntoma es interpretado únicamente, como ya descrito, como un signo de disfunción biológica y separado del contexto relacional y social en el que adquiere forma. Desde esta perspectiva, el saber sobre la enfermedad mental se presenta como un saber no dado, que se construye de manera continua en el diálogo entre distintos saberes (Martínez-Hernáez & Correa-Urquiza, 2017)[16].

Esta forma de desautorización de la palabra, ya discutida, puede entenderse como una forma de coerción, entre aquellas que continúan ejerciéndose de manera más o menos explícita incluso fuera de la institución manicomial (Martínez-Hernáez, 2023). El autor revisita, a treinta años de distancia, la historia de Silvio, paciente con diagnóstico de esquizofrenia, reabriendo el relato de su delirio y dotándolo de nuevos significados, que solo se vuelven inteligibles a través de un trabajo retrospectivo de investigación. En este proceso, Martínez-Hernáez propone un ejercicio explícito de autocrítica, al reconocer haber adoptado inicialmente una postura de escasa atención y de desautorización de la palabra del paciente, contribuyendo

[16] Esta posición dialoga con una tradición antropológica más amplia que ha situado en el centro la experiencia subjetiva de la enfermedad y sus significados, como en los trabajos de Arthur Kleinman y Byron Good. Si bien se reconoce la relevancia de sus aportes para la comprensión del sufrimiento como experiencia culturalmente situada, en esta investigación dichos enfoques no se asumen como marcos de aplicación directa. El análisis se inscribe, más bien, en una reflexión crítica sobre los dispositivos de saber y de poder que estructuran el campo de la salud mental, tal como ha sido elaborada por Martínez-Hernáez y Correa-Urquiza.

así a situar a Silvio en la condición de "paciente total" (Correa-Urquiza, 2013). El texto examina las modalidades mediante las cuales persisten dispositivos de coerción como la "certeza estratégica", la naturalización diagnóstica ya descrita y la definición individualizante de la enfermedad como un fenómeno individual. Incluso dentro del modelo biopsicosocial, estos dispositivos tienden a organizarse según una jerarquía que otorga prioridad a la causalidad biológica, limitando el reconocimiento de las dimensiones relacionales y de sentido de la experiencia del sufrimiento.

Esta problematización de los dispositivos de coerción y de la desautorización de la palabra puede ampliarse si se desplaza la mirada del encuentro clínico al marco histórico y cultural en el que se producen los saberes sobre el sufrimiento. Ernesto De Martino es retomado por Josep M. Comelles (1997) en el artículo en el que el autor reflexiona sobre los riesgos de una pérdida de intersubjetividad entre la experiencia personal, única e irrepetible del sujeto, y la comunidad con sus saberes locales. Comelles pone de relieve cómo el modelo biomédico, basado en métodos de observación unidireccionales y en una concepción del tiempo evolucionista, progresiva y lineal, tiende a borrar la dimensión histórica y relacional del sufrimiento. Retomando implícitamente la noción gramsciana de hegemonía cultural, muestra cómo este modelo produce un saber que se impone como universal, marginando los conocimientos locales y reduciendo la posibilidad de una comprensión recíproca entre sujeto, comunidad y prácticas de cuidado.

Este marco crítico se profundiza con Eduardo Menéndez, (2005) que desarrolla una crítica sistemática del modelo biomédico, poniendo en evidencia su carácter hegemónico y reduccionista. Según Menéndez, el saber médico dominante opera a través de un proceso de naturalización y biologización del sufrimiento, separando la enfermedad de las condiciones sociales, históricas y relacionales en las que esta toma forma. Este proceso produce una fragmentación de la experiencia del sujeto y una subordinación de los saberes populares y de las prácticas locales de cuidado, que son tolerados solo de manera residual o complementaria. La crítica de Menéndez no busca negar la eficacia de la biomedicina, sino mostrar sus límites epistemológicos y políticos, abriendo el espacio para una lectura de la enfermedad como proceso histórico, relacional y situado.

En continuidad con estas perspectivas, la Salud Colectiva, desarrollada en América Latina, propone una forma de comprender el sufrimiento psíquico que atiende a los procesos sociales, históricos y políticos en los que este se configura. Desde este enfoque, las experiencias denominadas psicóticas se sitúan dentro de tramas de desigualdad social que participan en la definición de lo normal y lo patológico. Al mismo tiempo, se cuestiona la hegemonía presente en la categorización biomédica y se plantea la necesidad de considerar el sufrimiento como parte del tejido social, incluyendo sus dimensiones relacionales, culturales y materiales, más allá de sus componentes biológicos.

2.b Mundos otros y pluralidad ontológicas

Partiendo de un contexto de procedencia profesional e institucional, este examen ha ampliado progresivamente la mirada al nivel europeo y americano, poniendo de relieve las reconfiguraciones históricas de los conceptos de enfermedad mental y de psicosis, junto con las principales críticas que han atravesado su elaboración teórica y clínica a lo largo del tiempo. Los referentes discutidos han sido seleccionados de manera no exhaustiva, buscando una coherencia con la trayectoria de mis estudios y con las preguntas que han ido tomando forma a lo largo de la investigación.

Se propondrá ahora un desplazamiento de perspectiva que permita acercarse a cosmologías diferentes y analizar sus premisas de base. El desplazamiento de la mirada fuera del horizonte occidental hace necesario interrogar contextos en los que no solo las prácticas de cuidado, sino las propias concepciones de sociedad, persona y realidad se articulan según presupuestos diferentes. Estos estudios sientan las bases del recorrido conceptual construido en la tesis y que delinearé como trayectoria en el marco teórico.

En este sentido, los trabajos de Pierre Clastres (1989) sobre las sociedades amerindias constituyen un pasaje fundamental, en la medida en que muestran cómo categorías consideradas centrales en la tradición occidental, tales como poder, autoridad y orden social, no pueden asumirse como universales. Las sociedades estudiadas por Clastres no se organizan en torno a un poder coercitivo centralizado, sino que desarrollan formas de regulación que impiden la separación entre gobernantes y gobernados, poniendo así en cuestión la propia idea de Estado como resultado necesario de la organización social. Este aporte permite deconstruir el supuesto según el cual existiría un único modo "natural" de organizar la vida colectiva, abriendo a la posibilidad de mundos sociales y ontológicos plurales.

Dentro de este desplazamiento de perspectiva más amplio se sitúan también los trabajos de Michael Harner (1973), que, a partir de investigaciones etnográficas en el área amazónica, han contribuido a hacer inteligibles las prácticas chamánicas como modalidades coherentes de conocimiento, diagnóstico y cura. Aun con los límites y las posteriores reelaboraciones críticas de su trabajo, Harner muestra cómo las experiencias de relación con espíritus, entidades y mundos no visibles no pueden reducirse a simples creencias simbólicas o a estados psicopatológicos, sino que deben comprenderse dentro de cosmologías estructuradas, en las cuales tales relaciones asumen una función operativa y pragmática en la gestión del malestar y de la cura.

Profundizando en los estudios que ponen en relación la cosmología amerindia y la occidental, una contribución central está representada por el trabajo de Eduardo Viveiros de Castro, que ha incidido de manera relevante en el debate antropológico contemporáneo. Aunque la obra de este autor será retomada

y desarrollada en el marco teórico, resulta útil aquí evocar algunos de sus núcleos conceptuales por la forma en que redefinen el confrontar entre mundos diferentes.

A partir del análisis de las cosmologías amazónicas, Viveiros de Castro (1998) pone en cuestión el supuesto moderno según el cual existiría una única realidad natural compartida, interpretada de manera diversa por culturas diferentes. Por el contrario, propone pensar la existencia de ontologías múltiples, es decir, de mundos que no se distinguen únicamente por representaciones culturales, sino por modalidades diferentes de constitución de la realidad misma. En esta perspectiva, más que del modo en que los sujetos interpretan un mismo mundo, el autor habla de seres diferentes que habitan mundos diferentes.

La ontología múltiple delineada por Viveiros de Castro (2004a) es intrínsecamente relacional y perspectivista. Las perspectivas son posiciones ontológicas ligadas a cuerpos, formas de vida y modalidades de existencia específicas. El perspectivismo amerindio, en este sentido, no debe entenderse como una teoría representacional, sino como una concepción ontológica de la realidad.

De estas premisas deriva una crítica radical al universalismo moderno y a la separación entre naturaleza y cultura, así como una reconsideración del concepto de humanidad, que además de los seres humanos incluye también entidades no humanas, visibles e invisibles (De Castro, 2010). En paralelo, Viveiros de Castro (2004b; 2015b) aborda el problema metodológico de la traducción entre mundos, elaborando la noción de "equívoco controlado", como ya se ha dicho en los capítulos anteriores. Según esta perspectiva, el equívoco constituye una condición estructural del diálogo entre ontologías diferentes. Las mismas palabras pueden remitir a realidades distintas, puesto que pertenecen a mundos diferentes. Las tensiones conceptuales que de ello se derivan no son resolubles de una vez por todas, sino que representan un espacio de trabajo indispensable para un confrontar antropológico que no reduzca la alteridad a sus propios presupuestos.

La noción de "equívoco controlado" muestra cómo el encuentro entre cosmologías diferentes produce transformaciones profundas en los fundamentos a través de los cuales se construyen los mundos. La experiencia del otro no se traduce simplemente en los propios términos, sino que solicita una revisión crítica de las categorías que definen realidades, sujetos y relaciones. Poner en tensión los supuestos de base conlleva así efectos pragmáticos, éticos y políticos, puesto que implica el reconocimiento de la copresencia de mundos plurales y parcialmente conectados.

En esta perspectiva, Marisol de la Cadena (2020) analiza las movilizaciones indígenas andinas del Ecuador como prácticas que amplían el campo de lo político, introduciendo en la esfera pública entidades que participan activamente en la vida colectiva. Montañas, ríos y territorios, los "seres-tierra", son reconocidos como personas no humanas dotadas de agencia, capaces de intervenir en los conflictos y de

orientar decisiones políticas, llegando a definirse como sujetos de derecho. Su presencia hace visibles formas de relación que exceden la separación moderna entre naturaleza y sociedad y redefinen los límites de aquello que puede ser considerado sujeto político. En este sentido, la cosmopolítica propuesta por de la Cadena indica una reconfiguración del campo político, en la que el disenso concierne también a las modalidades a través de las cuales se definen lo que existe, quién puede actuar y qué relaciones hacen posible una convivencia compartida.

En el debate antropológico contemporáneo, algunos estudios han puesto de relieve cómo la emergencia de conceptos provenientes de cosmologías indígenas en los contextos políticos e institucionales latinoamericanos produce tensiones relevantes respecto a los presupuestos de la modernidad occidental.

En particular, los trabajos de Schavelzon (2015) muestran cómo nociones como Vivir Bien / Buen Vivir no pueden ser comprendidas como simples alternativas culturales a los modelos occidentales de desarrollo, sino como conceptos densos, arraigados en cosmologías relacionales que ponen en crisis la separación entre sociedad y naturaleza, la concepción lineal del tiempo y la idea de progreso como acumulación. La incorporación de tales conceptos en los procesos constitucionales y en los lenguajes estatales evidencia problemas de traducibilidad y de estabilización semántica, haciendo visible una fricción entre lógicas comunitarias y dispositivos políticos modernos

En este marco, la politización de elementos cosmológicos y relacionales introduce una redefinición del campo de lo político, que no concierne únicamente a la distribución del poder o de los derechos, sino que involucra las modalidades a través de las cuales se piensan el bienestar, el territorio, la comunidad y las relaciones entre humano y no humano (Schavelzon, 2016). Estas reflexiones, aun situadas en contextos andinos y sudamericanos, abren interrogantes más amplios sobre las condiciones de coexistencia entre mundos heterogéneos y sobre la posibilidad de articular prácticas políticas que no presuponen un único horizonte ontológico compartido.

Aunque existe una amplia literatura antropológica dedicada a los temas de la tensión entre cosmologías, por ejemplo, Poirier (2008) sobre las cosmologías australianas, Strathern (1991) sobre las cosmologías melanesias, en esta sede se ha optado por retomar solo algunos aportes, seleccionados en función de su capacidad para poner en tensión categorías analíticas centrales para la investigación y para dialogar con el material etnográfico.

Para concluir el estado del arte, se tomarán en consideración algunos trabajos sobre la ayahuasca, que asume un papel central dentro de esta investigación. Intentaré mostrar en qué se convierte la ayahuasca cuando entra en los distintos dispositivos de conocimiento, poniendo de relieve cómo su definición, sus

efectos y su estatuto ontológico se transforman en relación con los contextos epistémicos, las prácticas de cuidado y los regímenes de verdad que la encuadran.

Los estudios sobre la ayahuasca han aumentado de manera significativa en los últimos años. Como señala la investigadora Michèle Anne Barocchi (comunicación personal recogida en el diario *Il Manifesto*, 19 de abril de 2023), "el número de artículos periodísticos sobre la ayahuasca ha aumentado de manera significativa en los últimos años. Existen 534 artículos *peer-review* en la National Library of Medicine, de los cuales 316 fueron publicados entre 2018 y 2023". Muchos de ellos se han insertado en el debate científico con el objetivo de comprobar la eficacia terapéutica de la ayahuasca en relación con patologías físicas y mentales.

Palhano-Fontes et al. (2019) publicaron un estudio clínico aleatorizado y controlado sobre los efectos antidepresivos de la ayahuasca en la depresión resistente al tratamiento, documentando modificaciones significativas y persistentes de la sintomatología depresiva hasta 21 días después de la administración. Rush et al. (2021) analizaron la eficacia terapéutica de la ayahuasca en el tratamiento de las adicciones a través de una evaluación sistemática del protocolo adoptado por el Centro Takiwasi, mientras que Brierley y Davidson (2012) pusieron de relieve el papel de la harmina, uno de los principales alcaloides de la ayahuasca, en la reducción de la recaída y de los mecanismos de *craving*, sugiriendo una posible función antiadictiva sobre una base farmacológica.

Otros estudios clínicos y experimentales han investigado la seguridad del uso de la ayahuasca en contextos controlados, evidenciando una buena tolerabilidad fisiológica y la ausencia de toxicidad cerebral o neuropsicológica a medio y largo plazo (Riba et al., 2001, 2003; Grob et al., 1996; dos Santos et al., 2011, 2012). De manera paralela, investigaciones de carácter neurobiológico han explorado los mecanismos subyacentes a estos efectos, mostrando un posible papel de la ayahuasca y de sus componentes en la estimulación de la neuroplasticidad y de la neurogénesis adulta (Morales-García et al., 2017; Ly et al., 2018; Cameron et al., 2021).

Junto a estos trabajos, se sitúa un número creciente de estudios preliminares que sugieren efectos beneficiosos de la ayahuasca en distintos ámbitos clínicos, como los trastornos de la conducta alimentaria (Lafrance et al., 2017; Renelli et al., 2018), el trastorno por estrés postraumático (TEPT) (Nielson y Megler, 2013), algunas configuraciones de personalidad como el trastorno límite (Domínguez-Clavié et al., 2019), así como en relación con patologías físicas y neurodegenerativas, entre ellas la esclerosis lateral amiotrófica (ALS Untangled Group, 2017) y otras enfermedades degenerativas (Fisher et al., 2018).

En su conjunto, estos estudios contribuyen a hacer científicamente visible la ayahuasca y a legitimar su potencial terapéutico dentro de los paradigmas biomédicos contemporáneos, traduciendo la experiencia

en resultados clínicos medibles, mecanismos neurobiológicos y criterios de seguridad y tolerabilidad. Al mismo tiempo, esta operación de conocimiento tiende a circunscribir la ayahuasca como intervención o sustancia, aislando sus efectos del campo relacional, ritual y simbólico más amplio en el que la experiencia toma forma. Es precisamente a partir de esta reducción operativa, necesaria pero no neutral, que emergen una serie de tensiones conceptuales y epistemológicas, que constituyen el objeto del segundo conjunto de trabajos analizados.

Existe, en efecto, un corpus de estudios que se interesa por la ayahuasca poniendo en tensión la traducibilidad de la experiencia dentro de categorías predefinidas, y mostrando las ambivalencias y las dificultades de integración entre paradigmas diferentes, así como el papel crucial de los contextos y de los rituales.

En el texto de McKenna (2004), el autor afirma que el objeto ayahuasca no es reducible a una única sustancia activa. El papel del contexto y de los rituales resulta imprescindible para comprender sus efectos terapéuticos, y la importancia de estos elementos difícilmente puede incorporarse a protocolos médicos estandarizados sin desnaturalizar la experiencia. En una dirección similar, Politi et al. (2022) trabajan sobre el uso tradicional de la ayahuasca, mostrando cómo en este contexto se genera una gramática diferente de la cura. Del mismo modo, los estudios de Gearin et al. (2021), Tresca et al (2020) y de Rush et al. (2021) subrayan la importancia del *set* y del *setting* para comprender la eficacia terapéutica de las ceremonias, poniendo de relieve cómo estas dimensiones exceden el modelo biomédico y cuestionan la reducción farmacológica de la ayahuasca a una simple "suma de principios activos". El trabajo de Bouso et al (2024) contribuye ulteriormente a este debate, precisando los límites de las categorías psiquiátricas en la interpretación de las experiencias con la ayahuasca.

Otra aportación de Sanabria (2021), a partir del trabajo de Barry, consiste en pensar las sustancias farmacológicas como *informed materials*, es decir, como materias cuya configuración y eficacia no pueden separarse completamente de los entornos materiales e informacionales en los que circulan y actúan. Desde esta perspectiva, el ambiente no constituye únicamente un contexto externo que modifica los efectos de una sustancia ya dada, sino que participa en las condiciones a través de las cuales dicha sustancia adquiere propiedades y eficacia determinadas. Esta formulación permite ampliar la reflexión sobre el papel del contexto más allá de la noción de *set and setting*, orientando la atención hacia los diferentes modos de producir, delimitar y hacer operativa la relación entre materia, cuerpo y ambiente.

Desde esta perspectiva, la ayahuasca emerge como un objeto que resiste una traducción completa y definitiva. Todo intento de estabilizarla dentro de categorías epistémicas unívocas produce inevitablemente restos, excedencias y ambigüedades. Esta tensión no se sitúa fuera del campo científico,

sino que atraviesa los propios dispositivos de conocimiento, haciendo visibles los límites de los modelos interpretativos llamados a comprenderla.

En el informe presentado por la asociación española Iceers[17] (2021) se pone de manifiesto cómo algunos efectos de la ayahuasca, como la náusea, el vómito o el efecto laxante, generalmente considerados adversos dentro del paradigma biomédico, se configuran, en cambio, como efectos terapéuticos específicos en el uso tradicional, al asumir una función de purga y de limpieza somato-psíquica-espiritual, que será retomada y profundizada posteriormente en el análisis del material etnográfico.

En su conjunto, estos trabajos convergen en mostrar que la ayahuasca no puede ser tratada como un simple objeto farmacológico, sino como un dispositivo relacional que desborda los límites epistemológicos del modelo biomédico.

Junto a los estudios que se centran en los efectos terapéuticos o en la difusión de la ayahuasca, se sitúan investigaciones que ponen en tensión los presupuestos epistemológicos y cosmológicos implícitos en las prácticas rituales, interrogando las categorías a través de las cuales la experiencia se vuelve cognoscible.

En esta dirección se sitúa el trabajo etnográfico de Adam Aronovich Staroselsky (2025), desarrollado en torno a los centros de retiro ayahuasquero en la Amazonía peruana.

Más que concentrarse exclusivamente en los efectos de la sustancia o en las variables psicológicas que modulan la experiencia, Aronovich analiza lo que define como "Healing Culture", es decir, un conjunto contemporáneo de prácticas, lenguajes, expectativas, imaginarios terapéuticos y espirituales que orientan las modalidades a través de las cuales los sujetos atribuyen sentido a la curación. En esta perspectiva, la experiencia con ayahuasca se manifiesta como un proceso que toma forma dentro de relaciones, narrativas, economías morales y dispositivos culturales específicos.

Su trabajo muestra además cómo las prácticas ligadas a la ayahuasca movilizan diferentes concepciones de la persona, de la transformación y del sufrimiento, poniendo a veces en tensión modelos psicológicos occidentales, espiritualidades New Age, cosmologías indígenas y lógicas terapéuticas contemporáneas. En este sentido, la ayahuasca actúa como un elemento inserto en ensamblajes relacionales complejos que contribuyen a producir nuevas formas de experiencia.

[17] La International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service (ICEERS**)** es una organización internacional sin ánimo de lucro dedicada a la investigación interdisciplinar sobre plantas psicoactivas, en particular la ayahuasca, atendiendo a sus usos tradicionales, contextos culturales, efectos terapéuticos y debates contemporáneos en torno a la salud y las políticas públicas

Estas perspectivas se acercan a enfoques que no consideran los conceptos como categorías fijas aplicadas al material empírico. En esta dirección, la experiencia con ayahuasca puede ser leída como espacio de emergencia de diferentes configuraciones relacionales.

Otro aporte es el texto de Piera Talin (2024). En el trabajo de Piera Talin, la hibridación de los rituales de ayahuasca aparece como una dinámica situada y multinivel, vinculada a la circulación de prácticas, materiales y lenguajes en contextos urbanos y transnacionales. La atención se dirige a los procesos de transformación que toman forma a través de ajustes, fricciones, reinvenciones, estabilizaciones temporales y fracturas internas de las estructuras rituales.

A través de la noción afrobrasileña de *encruzilhada*, Talin describe un dispositivo capaz de mantener juntas copresencias heterogéneas. Diferentes regímenes de saber permanecen activos en un mismo espacio ritual, entrelazándose con jerarquías y conflictos, sin converger en una síntesis unitaria. En este sentido, la hibridación se convierte en una forma de nombrar la complejidad concreta de la coexistencia.

La encruzilhada puede comprenderse como un umbral liminal habitable, en el que orden y desorden coexisten como dimensiones operativas de la experiencia. Los rituales de ayahuasca observados por Talin se configuran como espacios en los que reglas, roles y formas rituales no están dados de una vez por todas, sino que son constantemente renegociados. La liminalidad adquiere así un carácter durativo, manteniendo en el tiempo una tensión activa entre estabilización y apertura. Retomando el concepto de "otherwise" propuesto por Elizabeth A. Povinelli (2014), los rituales con ayahuasca pueden leerse como una "expresión de otro modo de la ayahuasca", en tanto incorporan y producen contradicciones irreductibles. En estos contextos, los límites entre lo social, lo político, lo histórico, lo individual y lo colectivo tienden a disolverse, dando lugar a espacios de coexistencia que, en algunos casos, hacen posibles también experiencias de cuidado colectivo en contextos urbanos marginados.

Otro elemento central del aporte de Talin se refiere a la dimensión performativa de los rituales. Los significados no preceden a la acción ritual, sino que toman forma en la propia ejecución, en la relación entre cuerpos, objetos, espacios y presencias no humanas. En este sentido, el ritual actúa como un dispositivo generativo de sentido, capaz de incidir en las relaciones sociales, las experiencias corporales y las formas de pertenencia.

Esta perspectiva desplaza la mirada de la ayahuasca entendida como un objeto unitario hacia las condiciones en las que diferentes mundos de sentido entran en contacto. La *encruzilhada*, como umbral liminal, permite así interrogar la ayahuasca como un lugar de tensión epistemológica, en el que categorías de cuerpo, cuidado, subjetividad y conocimiento son suspendidas y puestas nuevamente en juego. La circulación ritual de la ayahuasca se convierte, por tanto, en un terreno privilegiado para observar cómo

las cosmologías son atravesadas, más que integradas, permaneciendo expuestas a la posibilidad de ser transformadas por la experiencia.

En una dirección cercana, aunque desde un enfoque diferente, Ismael Eduardo Apud Peláez (2020) analiza la ayahuasca como un campo en el que se cruzan medicina, religión, ciencia, espiritualidad y experiencia. Su trabajo muestra cómo, en los contextos contemporáneos, la ayahuasca no puede comprenderse únicamente como sustancia ni como práctica terapéutica aislada, ya que se configura en la intersección entre sistemas médicos, formas rituales, experiencias corporales y marcos de conocimiento diversos. Desde esta perspectiva, la separación moderna entre medicina y religión, o entre ciencia y espiritualidad, resulta insuficiente para dar cuenta de los modos en que la ayahuasca actúa y es comprendida en distintos contextos rituales y terapéuticos.

Esta línea permite prolongar la reflexión abierta por Talin. Si la encruzilhada muestra la coexistencia tensa de regímenes heterogéneos dentro del espacio ritual, el trabajo de Apud permite observar cómo esas tensiones se articulan también en el plano de la producción de conocimiento. La ayahuasca aparece así como un objeto inestable, situado entre categorías que no logran contenerla plenamente, y que obliga a reconsiderar los límites mediante los cuales se distinguen lo médico, lo religioso, lo científico, lo espiritual y lo terapéutico. En este sentido, más que integrarse de manera simple en un paradigma ya disponible, la ayahuasca hace visible la necesidad de pensar dispositivos de conocimiento capaces de acompañar su complejidad situada.

De manera complementaria, Michael Seddon (2014) propone leer la expansión contemporánea de la ayahuasca como un fenómeno que cuestiona los presupuestos de la epistemología occidental, especialmente el objetivismo, el racionalismo y el materialismo científico. Aunque su trabajo debe utilizarse con mayor cautela por su carácter formativo, resulta útil para señalar cómo la ayahuasca ha sido pensada como un campo en el que los modelos científicos, espirituales e indígenas de conocimiento entran en relación, abriendo preguntas sobre los límites de las formas modernas de validación de la experiencia.

En la estela de estos aportes, representativos, aunque no exhaustivos, el presente trabajo se propone situarse dentro de este tercer movimiento de los estudios sobre la ayahuasca, que no se limita a describir prácticas y efectos, sino que se interesa por los supuestos teóricos a partir de los cuales la experiencia es pensada y hecha cognoscible. A partir del material etnográfico, la investigación explora cómo el encuentro ritual con la ayahuasca pone en tensión categorías consolidadas de cuerpo, cuidado, tiempo y experiencias psicóticas, abriendo un espacio de reflexión teórica sobre las transformaciones que emergen de la experiencia misma.

Incluso en los aportes más recientes, que constituyen un tercer movimiento crítico respecto de los modelos biomédicos y psicopatológicos, el diálogo entre ayahuasca, experiencias psicóticas y cosmologías indígenas tiende a privilegiar uno solo de estos niveles, la elaboración teórica de las cosmologías, la interpretación clínica de las experiencias o la descripción de los contextos rituales.

Esta parcialización, si bien resulta productiva en el plano analítico, conlleva no obstante el riesgo de aislar dimensiones que, en el material etnográfico, emergen como estrechamente entrelazadas. La separación entre ontologías, prácticas de discernimiento y temporalidades de los procesos de cura tiende, en efecto, a fragmentar la experiencia observada, dificultando la comprensión de cómo las experiencias psicóticas toman forma, son interpretadas y se transforman en el tiempo dentro de mundos ontológicamente plurales.

En este sentido, resulta menos frecuente un trabajo conceptual capaz de mantener juntas, de manera no reduccionista, la pluralidad ontológica de las experiencias, el discernimiento como práctica clínica y relacional situada y la dimensión temporal de los procesos de cura. Es precisamente este desfase, que emerge a partir del análisis del material etnográfico, el que hace necesaria la cornisa teórica que sigue, concebida no como un marco explicativo unitario, sino como una herramienta para acompañar y hacer pensables estos entrelazamientos sin disolverlos en lecturas unívocas.

3 Premisa a la cornisa teórica

Antes de articular la cornisa teórica, considero necesario explicitar la lógica a través de la cual esta ha sido construida. Dicha cornisa no precede al análisis del material etnográfico, sino que se ha producido progresivamente como resultado del encuentro con dicho material. En este sentido, explicitar mi posicionamiento permite hacer comprensible el proceso teórico que se desarrollará en las páginas siguientes.

Si bien una reflexión más articulada sobre estos aspectos será presentada en el capítulo dedicado a la metodología, el objetivo aquí es aclarar que el trabajo de investigación no se ha llevado a cabo desde una posición de neutralidad. La participación en el contexto etnográfico produce inevitablemente transformaciones en el propio contexto y, siguiendo a Low (2004), puede afirmarse que las afirmaciones sobre el mundo son también afirmaciones sobre las motivaciones del investigador que las formula. Más que como "descubrimientos" en sentido estricto, las reflexiones aquí propuestas pueden entenderse como descubrimientos-invenciones, en el sentido de un proceso que toma forma a través de una influencia recíproca entre la investigadora y el campo etnográfico. Se trata de un movimiento de conocimiento que no preexiste al encuentro, sino que emerge en la interacción entre ambos. Como

sugiere Strathern (1991) el conocimiento no consiste en revelar un significado oculto y previamente dado, sino que se construye en la relación, produciendo cada vez un posible corte de lo real, situado y parcial.

El trabajo aquí presentado se interesa por la experiencia vivida, el cuerpo y las formas de malestar, pero no se inscribe en una perspectiva fenomenológica en sentido estricto. En esta dirección se sitúan también aportes fundamentales de la psiquiatría fenomenológica y antropológica, como los de Bruno Callieri (1996), que han mostrado con gran lucidez cómo la experiencia psicótica y el encuentro clínico ponen en crisis las categorías naturalistas y la idea de un mundo común dado de una vez por todas. No obstante, el material etnográfico analizado en esta investigación solicita un desplazamiento ulterior.

El análisis no asume, en efecto, al sujeto y a su experiencia como punto de partida, ni considera la experiencia como un dato originario susceptible de ser descrito o esclarecido en sí mismo. Esta es entendida, más bien, como una configuración relacional y procesual, que se despliega en el tiempo y que, en su propio devenir, modifica también al sujeto que la vive.

En este sentido, más que orientarse a la descripción de la experiencia, el análisis se centra en interrogar las condiciones a través de las cuales esta emerge, adquiere consistencia y opera en mundos ontológicamente diferentes. La alteridad no es concebida únicamente como portadora de significado o como un contenido simbólico susceptible de interpretación, sino como una presencia dotada de una función operativa, capaz de incidir en la realidad y transformarla. Del mismo modo, el encuentro no es pensado únicamente como una experiencia que deba ser integrada en la biografía del sujeto, sino como un acontecimiento dotado de una potencia performativa, capaz de reconfigurar relaciones, prácticas y modos de existencia.

Los conceptos que emergen del análisis no son entendidos, por tanto, como interpretaciones alternativas de una misma realidad, sino como operadores que trabajan en mundos ontológicamente distintos, produciendo efectos diferenciados según las relaciones y los contextos en los que se activan. En esta perspectiva, además de poner en cuestión el marco naturalista como único horizonte posible, el trabajo asume, a partir del material etnográfico, la posibilidad de mundos ontológicos plurales. La posición adoptada es la de una ontología situada, en la que las relaciones preceden a las entidades y hacen posible su emergencia y transformación.

Como investigadora, el ingreso en el campo se produjo a partir de un esquema conceptual derivado de mi formación y de las experiencias afectivas, cognitivas y relacionales acumuladas a lo largo de la vida. Sin embargo, el primer movimiento generado por el encuentro con el material etnográfico fue la puesta en tensión de dicho esquema, hasta hacer necesaria una deconstrucción parcial del mismo. Conceptos y

categorías, inicialmente asumidos como dados, fueron progresivamente interrogados, generando momentos de incertidumbre y desorientación que formaron parte integrante del proceso de investigación.

Esta deconstrucción no se originó en un ejercicio teórico abstracto, sino en la observación de elementos concretos surgidos del material etnográfico, que no podían ser comprendidos a través de las categorías de las que disponía. El trabajo se configuró así como un recorrido desde abajo, orientado a identificar nuevas áreas de pensabilidad a partir de interrogantes que emergían en el contacto directo con las experiencias, los relatos y las prácticas observadas. En este sentido, se trató de seguir a los propios actores, observando hacia dónde se orientaban las relaciones, cómo se transformaban, qué trayectorias tomaban forma en el tiempo y qué procesos se activaban. El uso del método recursivo propuesto por Holbraad (2012), que será desarrollado en el capítulo metodológico, permitió este tipo de aproximación.

El encuentro con los datos etnográficos modificó tanto las categorías a través de las cuales se intentaba una conceptualización como el discurso general que se iba construyendo sobre dichos datos. Progresivamente emergió la necesidad de renunciar a una lógica unificadora y a explicaciones globales que tendieran a cerrar el material en interpretaciones definitivas. Los datos se presentaban como abiertos, esquivos y capaces de poner en crisis las premisas epistemológicas de partida. En consecuencia, los conceptos elaborados a lo largo del análisis han buscado reflejar el movimiento mismo del material, evitando jerarquías ontológicas y explicaciones causales fuertes.

Como se muestra reiteradamente en el análisis de los datos, los relatos recogidos no responden siempre a una lógica causal lineal ni satisfacen el principio de no contradicción en el que se basa la lógica formal. En algunos fragmentos mantienen conjuntamente oposiciones y tensiones sin llegar a una síntesis, ni a la prevalencia de un término sobre otro. En continuidad con esta característica del material, el objetivo de la investigación es producir un conocimiento situado, que no pretende imponerse sobre otros ni anular sus diferencias, pero que mantenga al mismo tiempo criterios de rigor y una relación constante y verificable con los datos recogidos.

Por estas razones, la investigación no se inscribe en una cornisa teórica unitaria identificable con la denominada "vuelta ontológica", aunque diversos autores asociados a este campo han resultado decisivos para ampliar las áreas de lo pensable en torno a los fenómenos observados. La vuelta ontológica, de hecho, incluye en su interior posiciones heterogéneas y en ocasiones críticas entre sí. Algunas son orientadas principalmente a una reflexión crítica sobre la modernidad occidental, el uso de las tecnologías y las relaciones con el entorno (como en el caso de Latour, Haraway o Mol), otras son más centradas en un trabajo teórico interno al material etnográfico (Viveiros de Castro, Holbraad, Pedersen) y otras articulan reflexión teórica y dimensión política (De la Cadena, Escobar). Esta heterogeneidad no se

reconduce a un marco coherente y unitario, sino que se asume como parte del movimiento teórico con el que el trabajo entra en diálogo.

Los autores convocados a lo largo de la cornisa teórica, que en algunos casos se sitúan en posiciones de debate entre sí, cumplen la función de orientar la trayectoria de la investigación más que de constituir los fundamentos de un sistema teórico estable. Operan como puntos de referencia parciales, estableciendo relaciones entre conceptos que no se fusionan ni se vuelven equivalentes.

El objetivo del trabajo es reflexionar sobre los cuerpos, las prácticas de cuidado, las experiencias comúnmente denominadas psicóticas, los encuentros entendidos como categorías inestables y provisionales, y el tiempo, tratándolos como elementos situados, relacionales y provisorios. La cornisa teórica que se presenta a continuación se configura, por tanto, como un sendero señalizado por algunos puntos de referencia, que orientan la exploración sin pretender ofrecer una visión total ni una mirada desde lo alto.

A partir de estas premisas, el marco teórico recorre algunos nodos conceptuales que se han vuelto necesarios en el diálogo con el material etnográfico. En primer lugar, se pondrá en cuestión el concepto de cuerpo, ampliándolo como una posición relacional situada, capaz de articular diferentes modalidades de acceso al mundo. Sobre esta base, la atención se desplazará hacia las relaciones entre humanos y no humanos tal como emergen a través de las prácticas corporales, introduciendo la noción de encuentro como un evento transformativo que se despliega en el tiempo, al margen de lecturas simbólicas o representacionales. Finalmente, se propondrán herramientas conceptuales para pensar el discernimiento como una práctica situada, en la que los límites entre lo material y lo inmaterial, la presencia y la ausencia, no están dados a priori, sino que se producen y se renegocian en el curso de los procesos de cuidado.

4 La cornisa teórica

La cornice cornisa que presento, como se ha descrito anteriormente, no pretende configurarse como un planteamiento unitario ni como un sistema conceptual cerrado. Toma forma, más bien, como un conjunto abierto y móvil, dentro del cual se delinean conexiones parciales, en el sentido propuesto por Strathern, asumidas aquí como una postura analítica. Dicha postura está orientada a pensar los fenómenos observados no como objetos estabilizados o entidades ya dadas, sino como procesos vinculares emergentes, históricamente y materialmente situados, a través de los cuales cuerpos, prácticas y conceptos se co-constituyen y se transforman recíprocamente en el tiempo.

La cornisa se articula así a través de autores y conceptos que orbitan en torno a lo que a menudo se denomina "giro ontológico", también en diálogo con algunos de sus llamados predecesores. Siguiendo la idea de Strathern, estas perspectivas teóricas pueden pensarse como puntos de contacto situados, en el sentido propuesto por Haraway (1988), que permiten poner en relación elementos diversos sin reducirlos a un único principio. Las conexiones que de ello se derivan permanecen intencionalmente parciales, dejando abiertas aquellas opacidades y excedencias que el propio material continúa produciendo.

Mi posicionamiento se configura como un punto de vista situado, que se inscribe dentro de un esquema de referencia consciente de su propia parcialidad y dispuesto a dejarse atravesar por elementos provenientes de otros mundos. La orientación del trabajo consiste, más bien, en construir una trayectoria analítica que parte de los elementos "sorprendentes" que emergen del propio material etnográfico. Dichos elementos son entendidos como nodos problemáticos, puntos de fricción o de desajuste, a partir de los cuales se vuelve posible interrogar, también de manera crítica, las categorías conceptuales disponibles. Las reflexiones que de ello se derivan constituyen, en sentido metafórico, pasajes a lo largo de esta trayectoria, nudos que pueden producir desviaciones, cambios de dirección y desarrollos progresivos del recorrido analítico, más que confirmaciones de un marco teórico ya definido.

En consonancia con el método recursivo propuesto por Holbraad y adoptado en esta investigación, las referencias teóricas movilizadas no preceden al análisis del material etnográfico ni se aplican como rejillas interpretativas predefinidas. Por el contrario, emergen como recursos conceptuales activados en respuesta a tensiones específicas, impasses y preguntas planteadas por el encuentro con el propio material. Los autores citados no tienen, por lo tanto, la función de explicar la etnografía o de reconducirla a categorías ya establecidas, sino la de permitir asociaciones, desplazamientos conceptuales y aperturas hacia modos diferentes de pensar aquello que la etnografía pone en juego.

Más específicamente, el concepto de cuerpo se reveló como uno de los primeros y más relevantes puntos de fricción. En lugar de presentarse como un soporte estable o una entidad delimitada, el cuerpo emergía como un lugar de transformaciones, atravesamientos y relaciones que ponían en tensión la idea de un cuerpo individual y naturalizado.

Es a partir de esta puesta en crisis que se hizo necesaria la apertura a instrumentos conceptuales capaces de pensar cuerpos diferentes en mundos diferentes.

Para intentar ampliar los límites teóricos dentro de los cuales estas experiencias pueden ser pensadas, resultan útiles algunas conceptualizaciones que ponen en cuestión la naturalidad de nociones como el de cuerpo, entre ellas las propuestas por Viveiros de Castro (2010). Como se ha dicho antes, el autor subraya que, las modalidades del pensamiento occidental y los conceptos que de ellas derivan, constituyen solo

una de las posibles maneras de pensar el mundo y no un horizonte neutro o universal. En esta perspectiva, los conceptos considerados naturales no son datos inocuos, sino dispositivos que ejercen un poder en la forma en que el mundo es ordenado y hecho conocible.

Viveiros de Castro (1998) habla, en este sentido, de la necesidad de "descolonizar el pensamiento", partiendo del modo en que los pueblos indígenas viven y piensan, y de "tomar en serio" sus experiencias, de modo que estas puedan transformar no solo nuestras interpretaciones, sino también las categorías conceptuales a través de las cuales pensamos. Él mismo retoma a Anne Christine Taylor (1996) redefiniendo cuál es la tarea de la antropología cuando se descoloniza el pensamiento del marco occidental. En este sentido la antropología se configura como "la disciplina cuya peculiaridad es poner en paralelo el punto de vista del etnólogo y el de sus sujetos de estudio para extraer de ello un instrumento de conocimiento" (Taylor, 1996). La etnografía se convierte así en una práctica cosmopolítica, es decir, sirve para construir conceptos que no sean universalizables, sino coexistentes con otros conceptos, dentro de una lógica dialógica y no de supremacia de un mundo sobre un otro.

Si el cuerpo ya no puede pensarse como una base natural y universal, entonces la cuestión no concierne únicamente a la variabilidad de las representaciones culturales, sino que afecta al propio plano de las condiciones de existencia. La puesta en crisis del concepto de cuerpo abre, en este sentido, a un interrogante más amplio sobre la relación entre corporeidad, mundo y modalidades del ser.

Es en este plano donde las reflexiones de Viveiros de Castro resultan particularmente relevantes. El autor propone pensar la diferencia como una pluralidad de mundos, en vez de una pluralidad de interpretaciones de un mismo mundo. En esta perspectiva, la idea de "cuerpos diferentes" remite a ontologías distintas, es decir, a diferentes modos de existencia y de relación.

Esta apertura ontológica permite interrogar, de manera no reductiva, las formas de experiencia y de relación que emergen en los capítulos dedicados al análisis de los datos.

En este sentido, la referencia al perspectivismo elaborado por Viveiros de Castro (2010) resulta útil en la medida en que permite pensar los "puntos de vista" como efectos de la corporeidad, es decir, como relaciones específicas que cuerpos diferentes entretejen con mundos diferentes.

El autor habla, a este respecto, de una pluralidad ontológica, proponiendo una idea de multinaturalismo que remite a mundos múltiples, cada uno caracterizado por modalidades específicas de existencia, de pensamiento y de práctica.

Tales mundos requieren un trabajo conceptual capaz de poner en cuestión las categorías a través de las cuales la experiencia es habitualmente comprendida, de modo que su especificidad pueda mantenerse

también en el pasaje analítico. Él sugiere, como descrito en el estado del arte, el término "equívoco controlado" para indicar la imposibilidad de transponer un mundo a través de los conceptos del otro, debido a la irreductibilidad de las diferencias mediante las cuales cosas aparentemente similares pertenecen a mundos ontológicamente distintos. El equívoco no puede superarse mediante la traducción de los conceptos, solo puede aceptarse para permitir el diálogo. En el diálogo, continúa Viveiros de Castro, tiene lugar lo que define como "transducción", es decir, la transformación de quien dialoga en el encuentro con el otro mundo. De este modo, a través de la transducción y de la transformación recíproca pueden surgir conceptos nuevos.

La conceptualización propuesta por Viveiros de Castro sitúa el modelo occidental como una de las posibles modalidades, situadas e históricamente determinadas, de hacer mundo. Esta perspectiva se contrapone a la idea de que los conceptos puedan ser generalizables y aplicables de manera indiferenciada a contextos culturales diversos, o que posean un valor abstracto y universal, independiente de las relaciones y prácticas en las que toman forma. Este planteamiento ha contribuido a un amplio debate dentro de la antropología en las últimas décadas.

Algunos conceptos indígenas, que Viveiros de Castro define como "conceptos salvajes", retomando el término del célebre trabajo de Claude Lévi-Strauss (1964), "El pensamiento salvaje", no son entendidos como categorías ingenuas o preteóricas, sino como conceptos "buenos para pensar", capaces de poner en tensión y desbordar los límites de las teorías occidentales. Se trata de conceptos difíciles de domesticar, que no se dejan traducir fácilmente sin producir un desplazamiento conceptual.

En esta perspectiva, la idea de cuerpo se amplía más allá de una definición como simple soporte biológico, hasta comprender un conjunto de capacidades, afectos y relaciones. El cuerpo define una posición, es decir, un modo específico de estar en relación con el mundo, más que una simple entidad natural dada. Es a través de esta posición que se articulan las modalidades de percepción, de acción y de relación, haciendo del cuerpo una condición situada de acceso al mundo en lugar de un fundamento universal.

El mundo amazónico ha sido estudiado por muchos autores, entre ellos por Philippe Descola (2013) que lo describe como una de las posibles formas de hacer mundo, en relación con la manera en que se articulan la corporeidad y la espiritualidad, entre otras configuraciones posibles. El objetivo de Descola es elaborar una clasificación de los distintos modos a través de los cuales dichas relaciones se organizan, llegando a distinguir y comparar cuatro cosmologías: la animista, en oposición a la naturalista, la analógica y la totémica. Su trabajo produce, por lo tanto, una grilla analítica orientada a la comparación entre mundos.

En el caso de la investigación aquí presentada, sin embargo, la fractura ontológica propuesta por Viveiros de Castro resulta más fecunda para pensar el material etnográfico. Por ello, en esta tesis se privilegian herramientas no taxonómicas y no comparativas como opción metodológica. En consecuencia, el diálogo con sus conceptos ocupará un lugar predominante respecto al diálogo con los conceptos propuestos por Descola.

4.a Cuerpos permeables y relaciones no totalizantes

El análisis del material etnográfico hace necesario interrogar algunos nudos que emergieron a lo largo de la investigación, entre ellos el de un cuerpo que, en el material etnográfico, se presenta como atravesado, habitado y transformado. La noción de cuerpo permeable no pretende describir una propiedad ontológica estable de los cuerpos observados, sino nombrar de manera provisional una serie de tensiones surgidas en el encuentro etnográfico.

En este sentido, las experiencias recogidas fueron volviendo progresivamente insuficiente pensar el cuerpo como una entidad delimitada, haciendo emerger la exigencia de interrogarlo como umbral, es decir, como una apertura que se configura al mismo tiempo como posibilidad curativa y como espacio de riesgo. Ser atravesado por un animal guía puede generar efectos transformadores y beneficiosos. Por el contrario, en otros casos, los relatos de encuentros con energías percibidas como malévolas se asocian a experiencias de malestar y sufrimiento. Las relaciones que toman forma en estos encuentros no definen el cuerpo ni el sujeto de una vez y para siempre, permanecen móviles, parciales, y se dan como posibilidades de transformación en continuo devenir.

En el intento de no reconducir estas experiencias a una lectura totalizante, resulta útil la conceptualización propuesta por la Strathern. La autora introduce el concepto de "conexiones parciales". Desde esta perspectiva, en lugar de buscar explicaciones exhaustivas, el análisis antropológico está llamado a acoger y valorar conexiones que permanecen inevitablemente parciales y fragmentarias, pero que resultan capaces de hacer conocible la complejidad de los mundos observados. Permanecen abiertas ciertas opacidades que el propio material produce y dentro de las cuales las prácticas observadas operan elecciones, dosificaciones e interrupciones que no se dejan traducir íntegramente en conceptos.

En este sentido, algunas lógicas operativas que atraviesan los contextos amazónicos observados, en lugar de articularse como sistemas explícitos de pensamiento, se manifiestan en la propia praxis, a través de gestos, decisiones y regulaciones que producen transformaciones sin necesidad de pasar por una formulación conceptual abstracta. En algunas entrevistas, los curanderos afirman sentir que deben

realizar una cura y llevarla a cabo, sin que este paso vaya acompañado de una elaboración explícita o de una motivación racional formulable. La decisión de intervenir emerge como un saber concreto y situado.

El concepto de conexión parcial, este surge del campo etnográfico, en particular del estudio de los sistemas de parentesco melanesios, donde la persona no es pensada como una entidad unitaria y autónoma, sino como un compuesto de múltiples relaciones sociales y genealógicas. Sobre este antecedente etnográfico de la persona relacional, ya vislumbrado en las reflexiones de Maurice Leenhardt (1979), Strathern elabora el concepto situado de "dividuo". Una persona, en lugar de ser definida como un ente individual y separado, toma forma en el interior de relaciones que cambian en el tiempo y la transforman continuamente. Cada relación, cada conexión parcial, no agota al sujeto ni lo identifica de manera definitiva, sino que produce una configuración siempre provisional.

Strathern extiende esta perspectiva también al análisis del género, de la economía y de las relaciones con los objetos, mostrando cómo dichas categorías son, ellas mismas, productos de la modernidad occidental. En las relaciones melanesias, de hecho, los objetos nunca están completamente separados de las personas, sino que participan activamente en las relaciones sociales. En lugar de configurarse como meros instrumentos o mercancías, se muestran como actores dotados de una capacidad transformadora que media y modela los vínculos. Cuando un objeto es dado, no se transfiere en sentido absoluto, sino que permanece ligado al donante, continuando a operar en el interior de las relaciones. También en este caso, la conexión parcial no se interrumpe, sino que continúa produciendo efectos.

4.b Humano no-humano. Formas en devenir

A lo largo del trabajo etnográfico emergen algunos fenómenos, objetos de observación y de incertidumbre, que no se presentan como símbolos, ni como simples agentes terapéuticos, sino como presencias con las que es posible un encuentro, que transforma las modalidades de existencia del sujeto, sin que tal transformación pueda pensarse como fusión, interiorización o representación.

Durante estados no ordinarios de conciencia, producidos en las ceremonias con ayahuasca, pero también durante sueños y otros momentos liminales, animales, plantas y elementos de la naturaleza son presentados, por los interlocutores de la investigación, como agentes activos de la relación. Las experiencias analizadas hacen insuficiente pensar la relación entre humano y no-humano en términos de proyecciones internas o de categorías intrapsíquicas, tal como son percibidas y narradas por las personas entrevistadas. El material recogido pone así en crisis una distinción nítida entre actor y contexto, planteando la cuestión de cómo pensar estas experiencias que exceden las categorías disponibles y las modalidades lógicas conocidas. Las reflexiones que siguen buscan ofrecer herramientas para pensar más

allá de proyecciones y creencias, sin proponer un discurso general sobre la objetividad de la ciencia, sino interrogando el rigor necesario de las consideraciones que se desarrollarán a continuación.

Reflexionar sobre el rigor del conocimiento, sobre su objetividad y efectividad, remite a algunas reflexiones de Donna Haraway (1988), filósofa y feminista, quien propone una crítica a la presunta objetividad de la ciencia en su intento de presentarse como verdad universal y generalizable, separada del contexto. Haraway retoma la llamada "teoría del sucesor" de Evelyn Keller (1985), según la cual cada nuevo paradigma tiende a considerarse superior al anterior y capaz de explicar el mundo de manera más adecuada. Por un lado, Haraway critica este modelo, afirmando que ningún conocimiento puede ser universal ni definitivo y que el mundo no avanza siguiendo una línea progresiva y lineal orientada hacia lo "mejor". Por otro lado, reconoce que la aspiración de los investigadores a producir conocimientos capaces de abrir nuevas posibilidades y de orientar el pensamiento de otro modo constituye un impulso relevante, siempre que dicha aspiración no se traduzca en la pretensión de que un paradigma pueda considerarse mejor o más verdadero que los demás.

En su trabajo, Haraway afirma que el conocimiento científico es siempre parcial y que la objetividad no puede fundarse en el universalismo ni en una traducción transparente entre mundos diferentes. La objetividad, para Haraway, es encarnada, es decir, un conocimiento situado y relacional, que se inscribe en un lugar específico y que implica una responsabilidad. La posición que se asume define, en efecto, un modo de mirar el mundo, sus límites y sus potencialidades y es por tanto también una posición política.

Los conocimientos situados son eventos que acontecen produciendo efectos en el interior de relaciones específicas y es en este sentido que el encuentro entre humano y no-humano, tal como emerge del material etnográfico, puede pensarse no como una proyección del sujeto, sino como una relación situada que toma forma en la interacción y que contribuye a reconfigurar, sin resolverla, la distinción misma entre humano y no-humano sobre la cual este trabajo pretende reflexionar.

Un autor que se sitúa en esta línea, contribuyendo con su investigación sobre los Yukpa del Caribe y dialogando con otras comunidades indígenas de la Alta Amazonía, es Halbmayer (2012). Él muestra cómo las ontologías indígenas no pueden comprenderse exclusivamente como sistemas de representaciones o de creencias, sino como modos situados de percibir, actuar y conocer el mundo, arraigados en la corporeidad y en las relaciones prácticas con seres humanos y no humanos. Sin embargo, Halbmayer advierte contra una lectura excesivamente homogeneizadora del perspectivismo, como descrito por Viveiros de Castro, que corre el mismo riesgo de generalización de algunos conceptos occidentales, mostrando cómo las cosmologías amazónicas son internamente complejas e incluyen múltiples formas de agentividad, personalizadas y no personalizadas, que no pueden reducirse a una simple extensión de

lo humano a lo no humano. No todo, en el análisis propuesto por Halbmayer, es persona y esto es un aspecto que complejiza y diferencia aún más las facetas de los mundos.

Además de Halbmayer, diversos autores y autoras que han llevado a cabo investigaciones etnográficas detalladas en contextos amazónicos cuestionan una lectura unitaria del animismo, poniendo de relieve la pluralidad de formas a través de las cuales la personificación y la atribución de agentividad se articulan en cada comunidad. En esta línea, los trabajos de Laura Rival (2016), Anne-Christine Taylor (1996) y Kaj Århem (1998) muestran cómo las relaciones entre humanos y no humanos, aun inscribiéndose en horizontes animistas, adoptan configuraciones específicas, histórica y socialmente situadas, que no siempre coinciden con todas las caracteristicas del modelo perspectivista.

Los encuentros descritos entre humano y no-humano, de los cuales se habla en el capitulo de los cuerpos, de la curacion y de las experiencias psicoticas, a través de los datos etnográficos, poseen una potencia transformadora, pero no siempre se concretan en un sentido positivo. En ocasiones, estos encuentros resultan perturbadores, otras veces son presentados como vinculados a un malestar persistente, en otros casos, fracasan y no llegan a realizarse. Permanecen inciertos, no previsibles, desplegándose cada vez de maneras específicas.

Los trabajos de la antropóloga Anna Tsing (2015) describen encuentros ecológicos que parecen presentar características afines a las que emergen en el análisis. La autora se detiene en paisajes naturales frecuentemente afectados por incendios, talas o abandonos agrícolas que, con el paso del tiempo, se regeneran a través del encuentro con otras especies animales y vegetales, ensamblándose en un devenir entre prácticas humanas y no humanas, que denomina "resurgencia del Holoceno".

En sus trabajos, Anna Tsing propone una concepción de la habitabilidad basada en encuentros multiespecie contingentes que, más que estructurarse como relaciones estables o como sistemas cerrados, se configuran como eventos ecológicos precarios, emergentes de interacciones siempre situadas entre seres humanos y no humanos. Los límites de estos encuentros permanecen temporales y sujetos a transformaciones en el tiempo.

De manera similar, algunos encuentros que emergen del material de la investigación no siguen un plan predecible, sino que son descritos como formas precarias y contingentes, en las que el devenir no es necesariamente armónico.

Encontrarse en relación con un animal, con una planta o con otros elementos de la naturaleza, así como con presencias invisibles de las que hablaremos en breve, produce, en algunas de las experiencias descritas, un movimiento por el cual ya no se es como antes, sin que ello se traduzca en una

transformación total ni en una fusión con el otro encontrado. En este sentido, estas experiencias pueden leerse como producciones de diferencia en la relación, más que como procesos de asimilación o interiorización, en una dirección que remite a las reflexiones de Karen Barad (2007) sobre la constitución relacional de los fenómenos.

4.c Líneas, trayectorias. Pensar en devenir

Los encuentros que aparecen en el material etnográfico, con plantas, animales, presencias visibles e invisibles se manifiestan, en los relatos de los interlocutores, como procesos que se despliegan en el tiempo, cada uno con intensidades diferentes, pausas, reanudaciones y desviaciones. Estas relaciones adquieren consistencia en su propio desplegarse, acompañando transformaciones que permanecen abiertas y nunca definitivamente estabilizadas.

Para pensar estas experiencias fuera de un marco representacional, resultan particularmente fecundas algunas reflexiones de Tim Ingold (2024). El autor propone concebir la vida como un "meshwork", un entramado de líneas de vida y de práctica que se forman y se transforman al caminar, al curar, al soñar. Ingold (2000) sostiene que somos organismos que "perciben su propio camino" en un mundo en continuo cambio, modelado por las prácticas ambientales. En esta perspectiva, las relaciones se configuran como trayectorias en devenir, que emergen a través del movimiento y de la experiencia.

El conocer, para Ingold, se desarrolla como un aprendizaje encarnado, que madura en el tiempo a través del hacer, del crecer y de dejarse implicar en los procesos de la vida. Subraya la necesidad de "practicar una observación que nos constituye como parte de aquello que observamos". El conocimiento toma forma a lo largo de las líneas trazadas por los seres en su moverse en el mundo, extendiéndose a lo largo de senderos, prácticas y recorridos de transformación. Caminar, moverse y actuar constituyen modalidades fundamentales del conocer. La mente aparece así distribuida a lo largo de estas líneas de crecimiento, entrelazada con las condiciones materiales y relacionales de la experiencia.

En este marco se inscriben también las reflexiones de Andy Clark (1998), retomadas por Ingold a través del concepto de "wideware", que pone de relieve cómo el pensamiento se constituye a través de elementos que van más allá del cerebro biológico y el concepto de mente. El movimiento, el entorno, los cuerpos, los instrumentos y las relaciones participan en los procesos de conocimiento, haciendo del saber un efecto de implicación y de exposición a aquello que se encuentra a lo largo del camino. Ingold (2013) propone además el concepto de "morfogénesis", afirmando que la forma que adquieren las relaciones no es impuesta desde el exterior, sino que emerge del involucramiento activo con la materia.

El devenir, entendido como transformación que toma forma en el movimiento, perfila así una modalidad de existencia en la que el mundo se va trazando progresivamente a través de la experiencia, siguiendo las líneas que se entrelazan en el vivir cotidiano. En este sentido, Ingold pone en cuestión una concepción de la vida y de la creatividad como simple reorganización de elementos estables, proponiéndola en cambio como un proceso emergente, en flujo continuo, que toma forma en el movimiento y en el devenir.

En esta perspectiva, también algunas relaciones que emergen en el material etnográfico pueden leerse como trayectorias abiertas, que se desarrollan en el tiempo y que permiten pensar el encuentro entre humano y no humano como un proceso que toma forma a lo largo de la vida misma. La palabra encuentro se plantea simplemente como un instrumento operativo para dar cuenta de estas transformaciones no previsibles, que se realizan modificando los propios términos.

4.d Pensar el encuentro como fenómeno emergente

Otro interrogante que emerge a lo largo de la investigación es el relativo a cómo pueden conceptualizarse fenómenos de encuentros con energías, entidades y espíritus que los entrevistados narran ver, sentir, entrar en su propio cuerpo, y con los que dialogan. En el contexto del Centro Takiwasi, algunas experiencias designadas como "psicóticas" se configuran y operan como encuentros con alteridades, como se expone en el capítulo sobre el análisis de los datos. Tales experiencias se abordan a través de una postura de discernimiento que articula lecturas diferentes, activadas de manera situada. Algunas experiencias se comprenden como relaciones con entidades espirituales consideradas reales y eficaces, mientras que otras se leen como configuraciones que toman forma en el interior de un contexto específico, resultado del entrelazamiento entre la historia personal, las prácticas rituales, las condiciones corporales y las dinámicas relacionales.

Estas diferentes formas de hacer legible y operativa la experiencia no responden a una grilla interpretativa aplicada de forma uniforme, sino a una atención constante a los procesos a través de los cuales esta adquiere consistencia. Lo que orienta el trabajo terapéutico es la observación de cómo la experiencia toma cuerpo, de las relaciones que activa, de los efectos que produce y de las transformaciones que atraviesa en el tiempo. El discernimiento se construye así a lo largo de la relación, acompañando la evolución de la experiencia y permitiendo que su consistencia se defina progresivamente.

En esta dirección, la distinción propuesta por Sanabria (2021), retomando a Mol, entre lo plural y lo múltiple permite precisar ulteriormente esta perspectiva. Mientras lo plural puede remitir a diferentes interpretaciones o perspectivas sobre un mismo objeto, pensar en términos de multiplicidad permite atender a cómo aquello que se encuentra adquiere consistencias diferentes en prácticas, relaciones y

contextos específicos. Sanabria propone así pensar la ayahuasca no simplemente como un objeto ontológicamente plural, sino como múltiple. Esta distinción resuena con el material analizado aquí: tampoco la experiencia denominada psicótica aparece necesariamente como un fenómeno ya constituido sobre el que se superponen distintas interpretaciones, sino como algo cuya consistencia se produce y transforma en el curso de prácticas, encuentros y relaciones situadas.

Desde esta perspectiva, hablar de encuentro permite describir la experiencia como un evento relacional que se configura a partir de condiciones específicas y que adopta formas diversas según las trayectorias corporales, temporales y relacionales en las que se inscribe. El encuentro se define en su propio hacerse, en el modo en que es sostenido, reelaborado o transformado en el proceso de cuidado, sin quedar fijado en una determinación ontológica previa.

El uso de la palabra encuentro permite así mantener abierta la cuestión de lo real, confiando al recorrido terapéutico la tarea de orientar el discernimiento. Es en el tiempo y en la relación donde la experiencia adquiere sentido, dirección y espesor, mostrando cómo las llamadas experiencias psicóticas pueden ser leídas como emergencias situadas, más que como fenómenos definidos de antemano.

En este campo de cuidado situado, podemos leer la experiencia psicótica sin reconducirla a una propiedad individual del sujeto, sino que se configura como una modalidad específica asumida por el campo relacional en su conjunto. Es el campo, entendido como un entramado dinámico de relaciones corporales, afectivas, simbólicas, rituales y ambientales, el que toma forma de un determinado modo. Dicha configuración permanece precaria, sujeta a desplazamientos, transformaciones y reorientaciones en el tiempo.

La alteridad, tal como emerge en los relatos de los interlocutores, actúa, orienta las elecciones, perturba equilibrios, interviene en el cuerpo y en el mundo de la persona, en lugar de asumir exclusivamente un valor simbólico o representacional. En este sentido, la alteridad aparece como operativa, produce efectos concretos en las trayectorias de vida, en los procesos de cuidado y en las modalidades de habitar el propio cuerpo y las propias relaciones.

Como ya se ha dicho, la lectura propuesta por Karen Barad (2007) ofrece herramientas conceptuales particularmente fértiles para resonar con este tipo de acontecimientos, permitiendo desplazarse más allá de enfoques que privilegian exclusivamente una dimensión intrapsíquica, cultural o biológica. A partir de su formación en física cuántica, que entrelaza con la filosofía y con el pensamiento feminista, Barad cuestiona la idea de que el mundo esté compuesto por entidades discretas, preexistentes a las relaciones que las ponen en contacto. Retomando las reflexiones de Niels Bohr, según las cuales no existen objetos independientes sino solo fenómenos, la autora extiende esta perspectiva al ámbito ontológico,

sosteniendo que la realidad se expresa a través de fenómenos en los que los distintos elementos implicados resultan ontológicamente inseparables.

El concepto de "intra-acción" es central en este marco. Con él, Barad indica procesos a través de los cuales los fenómenos emergen definiendo temporalmente los límites y las propiedades de sus componentes. La intra-acción no presupone entidades ya dadas que entran en relación, sino que describe acontecimientos en los que las propias relaciones participan en la constitución de los elementos implicados. Los límites entre sujeto, alteridad, cuerpo, entorno y prácticas se producen en su interior y permanecen abiertos a ulteriores transformaciones, sin ser ya preexistentes.

Pensar en estos términos algunos encuentros con plantas, animales y presencias invisibles, tal como se describen en el material etnográfico, permite leerlos como fenómenos emergentes, capaces de transformar las trayectorias corporales y relacionales de las personas implicadas. En algunos casos dichos encuentros acompañan procesos terapéuticos y reorientaciones existenciales, en otros producen desorganización, sufrimiento o estados de malestar persistente. Existen también situaciones en las que el encuentro permanece latente, no adquiere forma de manera inmediatamente significativa o emerge solo en un momento posterior del recorrido. La historia del curandero Randy, por ejemplo, muestra cómo los encuentros con los invisibles requirieron tiempo, momentos de crisis y nuevos encuentros, humanos y no humanos, para delinear progresivamente una trayectoria que, en su caso, termina por articularse en la práctica curanderil.

En esta perspectiva, los encuentros aparecen como procesos abiertos, cuya consistencia se define en el tiempo. Como observa Anna Tsing (2015), las trayectorias que de ellos se derivan permanecen inciertas, expuestas a desvíos, interrupciones y retomadas. Es precisamente esta incertidumbre la que hace necesario un trabajo de discernimiento situado, capaz de seguir los movimientos del fenómeno sin anticipar su forma ni su desenlace.

Esta perspectiva permite volver al trabajo clínico desarrollado en el contexto del Centro Takiwasi, haciendo comprensible la lógica operativa que orienta las prácticas de cuidado. En el recorrido terapéutico, la experiencia psicótica no es tratada como un dato ya definido, sino como un fenómeno en devenir, cuya consistencia emerge progresivamente en el tiempo y en la relación.
El discernimiento clínico se funda en la observación de cómo la experiencia incide en el cuerpo, en las relaciones, en la capacidad de orientarse en la vida cotidiana y en los procesos decisionales de la persona. Es a través de esta atención a los efectos que el fenómeno es acompañado, sostenido o reorientado a lo largo del trabajo terapéutico.

En este sentido, el campo de cuidado puede entenderse como una configuración relacional que toma forma a partir del entrelazamiento entre prácticas rituales, relaciones terapéuticas, condiciones corporales, narrativas personales y presencias humanas y no humanas. La experiencia psicótica emerge en el interior de dicha configuración y modifica temporalmente sus equilibrios, sin quedar fijada en una determinación unívoca.

El trabajo clínico procede así mediante ajustes sucesivos, acompañando las transformaciones del fenómeno en el tiempo. Algunas experiencias tienden a estabilizarse como relaciones persistentes con una alteridad, otras se reorganizan, pierden intensidad o son recolocadas en el interior de la historia personal de la persona. El discernimiento es un proceso que se construye a lo largo del tiempo, siguiendo las trayectorias corporales y relacionales activadas por la experiencia.

Entendido en un sentido provisional y operativo, el concepto de encuentro permite evitar la reificación de la "experiencia psicótica" como una esencia u objeto definible en sí mismo, y posibilita concebirla como algo que adquiere consistencia en la relación. Un encuentro, en este sentido, se manifiesta a través de variaciones observables en el plano corporal, relacional o decisional, introduce un vínculo o una dirección en el tiempo, aun cuando tal orientación permanezca reversible y requiere un trabajo de discernimiento capaz de seguir sus efectos, sus transformaciones y sus posibles derivas. La experiencia retoma el concepto de intra-acción, entre la persona y el conjunto de relaciones, condiciones corporales, prácticas y contextos que la atraviesan, configurándose como un proceso situado, dotado de una eficacia pragmática propia, en lugar de pensarla como una metáfora.

Volver a lo clínico, desde este punto de vista, permite comprender cómo el cuidado no consiste siempre ni únicamente en desentramar el encuentro, sino en trabajar sobre las modalidades a través de las cuales este toma forma, sobre los efectos que produce y sobre las posibilidades de transformación que abre o limita en el tiempo. En este trabajo, lo clínico se entiende como un campo de prácticas orientado a la producción de itinerarios de mejor estar, desde una perspectiva relacional y colaborativa entre saberes y formas de conocimiento heterogéneas, más que como la aplicación de un saber experto sobre un sujeto.

4.e Límites operativos entre lo material y lo inmaterial

En esta perspectiva, en los capítulos de análisis de los datos se reúnen una serie de extractos etnográficos que muestran cómo, en el curso de las prácticas de cuidado, algunos fenómenos son tratados y progresivamente hechos trabajables, sin que su naturaleza sea definida a priori.
Un ejemplo, entre otros, que resulta particularmente representativo, se refiere al ritual durante el cual Robert, en en capitulo 7, relata sentir que su vientre se mueve, describiendo la experiencia a través de la

imagen del Alien de la película de Scott. En el ritual conducido por el curandero Rosendo, aquello que Robert percibe parece producir efectos corporales concretos, pero al mismo tiempo es tratado como una presencia energética y espiritual, sin que estas dimensiones sean separadas rígidamente.

Lo que este fenómeno "sea" no resulta inmediatamente legible. El límite entre lo material y lo inmaterial no precede al trabajo clínico, pero tampoco se resuelve de una vez por todas en el transcurso del ritual. Este emerge más bien como un límite operativo, producido y rearticulado por las prácticas de cuidado, que permiten intervenir sobre el fenómeno sin fijar definitivamente su estatuto.
Es solo en el tiempo, de hecho, que se vuelve posible observar los efectos producidos por tales prácticas, no en el sentido de una clarificación ontológica del fenómeno, sino en términos de transformaciones en el recorrido de cuidado y en la vida cotidiana de Robert. El discernimiento, más que establecer si el fenómeno es material o inmaterial, sigue en el tiempo los efectos de las diferentes modalidades de tratamiento, evaluando si estas producen estabilización, atenuación, retornos o desplazamientos de la experiencia.

En este y en otros casos, los límites entre lo material y lo inmaterial permanecen difusos. No constituyen una contradicción, sino una condición misma del trabajo de cuidado, que puede tratar un mismo fenómeno, en momentos diferentes, unas veces a través de prácticas más corporales, otras a través de prácticas simbólicas o espirituales, sin que ello implique la necesidad de una elección definitiva entre dominios separados.

Una vez más, para intentar salir de la impasse conceptual vinculada a la no contradicción operativa entre material e inmaterial, puede ser útil volver a algunos conceptos propuestos por Karen Barad, asumidos aquí como una lente a través de la cual dialogar con algunas dinámicas que emergen del material etnográfico.

Como se ha descrito anteriormente, la idea de la inseparabilidad entre los objetos observados y los instrumentos de observación ya había llevado a Niels Bohr a afirmar que la unidad básica del conocimiento no podía ser ni el sujeto ni el objeto, sino el fenómeno, entendido como una configuración inseparable de observador y observado. Barad retoma y radicaliza esta intuición, desplazándola del plano epistemológico al ontológico, y proponiendo el concepto de intra-acción para indicar que los elementos implicados en un fenómeno no preexisten a la relación, sino que emergen y se transforman a través de ella.

En la intra-acción, en efecto, no se da el encuentro entre entidades ya definidas, sino una configuración dinámica en la que aquello que llega a existir como cuerpo, presencia o proceso toma forma solo dentro de condiciones materiales y prácticas específicas. En este sentido, la intra-acción produce lo que Barad

define como un "corte agencial", es decir, una delimitación provisoria que vuelve el fenómeno momentáneamente legible y operable, haciendo emerger una determinada configuración de lo real y dejando simultáneamente en la sombra otras posibles.

Barad describe esta dinámica mediante la expresión de "exterioridad del interior", para indicar que aquello que no emerge en un determinado corte no es simplemente excluido o negado, sino que permanece como parte constitutiva del propio fenómeno, como posibilidad no actualizada. El mundo, en esta perspectiva, está atravesado por continuas reconfiguraciones dinámicas, generadas por intra-acciones entre humanos y no humanos que producen cortes agenciales distintos, permitiendo la emergencia de planos de lo real siempre parciales y situados.

Cada fenómeno que emerge a través de un determinado corte no anula ni sustituye las otras configuraciones posibles, sino que coexiste con ellas. No hay, por lo tanto, un punto final, las configuraciones permanecen abiertas, renegociables, y los límites que trazan no son nunca fijos. En este marco, se puede pensar a lo material y lo inmaterial como modalidades emergentes de un mismo fenómeno, producidas por prácticas específicas y siempre susceptibles de ser reformuladas.

La teoría de Barad permite así producir una posibilidad de cómo un fenómeno puede ser tratado, sin contradicción, a través de prácticas que activan ahora sus aspectos corporales y materiales, ahora los simbólicos, energéticos o espirituales. Lo material no excluye lo inmaterial, ni lo contiene como un nivel subordinado, ambos emergen como efectos de cortes operativos diferentes, que vuelven el fenómeno temporalmente trabajable dentro de una práctica de cuidado, sin agotar sus posibilidades.

Leída de este modo, la teoría de Barad acompaña la comprensión del sentido del discernimiento que orienta el trabajo terapéutico descrito en los capítulos de análisis de los datos. Las prácticas de cuidado, rituales, conversaciones clínicas, dietas, limpiezas energéticas, pueden ser pensadas como dispositivos que producen cortes operativos específicos del fenómeno, volviendo visibles y tratables algunos aspectos en lugar de otros. El discernimiento no consiste entonces en establecer cuál sea la "verdadera" naturaleza del fenómeno, ni en reconducirlo de manera estable a lo material o a lo inmaterial, sino en seguir en el tiempo los efectos producidos por estos cortes, observando cómo inciden en el cuerpo, en las relaciones y en el recorrido de cuidado de la persona.

En este sentido, el tiempo asume un papel central. Solo en el recorrido, en efecto, se vuelve posible evaluar si una determinada configuración del fenómeno, hecha emergente por una práctica específica, produce efectos de estabilización, de atenuación, de retorno o de transformación. El discernimiento se configura así como una atención situada y temporal a los efectos de las prácticas, más que como un acto interpretativo puntual, siempre atenta a lo que sucede y dispuesta a volver sobre sus propios pasos si es

necesario. Los límites entre lo material y lo inmaterial no se resuelven, sino que son continuamente puestos a prueba en el curso del proceso de cuidado, permaneciendo como instrumentos operativos más que como categorías ontológicas definitivas.

En lugar de cerrar el material en un marco explicativo, este capítulo delimita un conjunto de herramientas para seguir sus líneas de devenir, conexiones necesariamente parciales, sensibles a las fricciones del encuentro y abiertas a ser transformadas por aquello mismo que buscan comprender.

4.f Temporalidades no lineales y procesos de transformación

Los procesos descritos hasta este momento no siguen una temporalidad lineal de causas y efectos, sino que se manifiestan a través de crisis, desviaciones y retornos que hacen que la trayectoria temporal sea más compleja y articulada. En los capítulos 6 y 7, la historia de formación del curandero Randy, el proceso de cura de Walter y la experiencia de vivir en el cuerpo una herencia transgeneracional, como en el caso de Maxim (capitulo 5), muestran secuencias múltiples, que se despliegan en el tiempo sin converger en un desarrollo unívoco.

El discernimiento, como se ha descrito anteriormente, se construye en el tiempo siguiendo los efectos que determinados eventos producen, en sus capacidades transformativas o, por el contrario, improductivas. Cuando la terapeuta Maria Virginia afirma que tener una visión celestial sin modificar los propios comportamientos cotidianos proporciona una información relevante para el discernimiento, indica precisamente la necesidad de observar en el tiempo las trayectorias que los encuentros abren o dejan inertes.

Algunos datos etnográficos muestran de manera más explícita cómo el pasado retorna en el presente con una factividad que no se deja reconducir al simple recuerdo y cómo, a través de prácticas que operan entre lo material y lo inmaterial, este puede ser reactivado y reelaborado. Del mismo modo, el futuro parece irrumpir en el presente bajo la forma de indicaciones, advertencias y visiones, orientando acciones y elecciones sin configurarse como un horizonte ya dado.

Pensar el tiempo más allá de su concepción lineal, como fondo fijo, progresivo y unidireccional, requiere, por lo tanto, otras posibles configuraciones temporales. En este sentido, el trabajo de Volpi (2021) sobre las comunidades indígenas de la Alta Amazonía, en la región de San Martín, muestra cómo dichas comunidades no absorben pasivamente el modelo genealógico occidental, fundado en un tiempo lineal, en una descendencia que procede del pasado al presente y en una transmisión biológica de la materia entre generaciones, sino que operan según una lógica rizomática.

En esta perspectiva, relaciones que van y vienen se recomponen en un presente capaz de reactivar el pasado, entretejiendo vínculos humanos, no humanos y ambientales. Un ancestro, por ejemplo, puede transformarse en árbol y reaparecer en el presente bajo la forma de animal, como un puma. La ancestralidad, en este sentido, más que coincidir con la aplicación de categorías occidentales naturalizadas, se configura como un conjunto complejo y dinámico de relaciones, gobernado por una lógica otra respecto de la genealógica.

También Barad remite a la existencia de diferentes configuraciones temporales, cuestionando la idea del tiempo como fondo neutro, lineal e independiente de los procesos que en él se desarrollan. A partir de algunos experimentos de física cuántica vinculados al dispositivo de la doble rendija, Barad muestra cómo aquello que comúnmente se entiende como "pasado" no es un dato fijo y definitivamente concluido, sino que puede ser modificado en el momento en que se interviene, en el presente, sobre los instrumentos de observación. En este sentido, el pasado, en lugar de preceder simplemente al presente, puede ser reelaborado a través de él.

El paso decisivo que Barad realiza es de orden ontológico. Extendiendo estas reflexiones más allá del dominio de la física, propone que las intra-acciones y los cortes agenciales que estas producen conciernen, además de a los objetos o sujetos involucrados, también al espacio y al tiempo. Estos últimos no funcionan como variables independientes ni como contenedores externos de los acontecimientos, sino que son continuamente reconfigurados en el interior de los propios procesos de intra-acción.

Esta perspectiva permite de resonar con algunos elementos recurrentes en el material etnográfico analizado. Las experiencias en las que el pasado retorna en el presente con una fuerza que excede el simple recuerdo, como en el caso de la herencia transgeneracional vivida corporalmente por Maxim, pueden ser leídas como reactivaciones temporales producidas por prácticas, relaciones y encuentros específicos. Del mismo modo, las visiones, las indicaciones y las advertencias que orientan las elecciones futuras, como emergen en los recorridos de Randy o en el trabajo clínico descrito por Maria Virginia, aparecen como efectos de configuraciones temporales en las que pasado, presente y futuro se co-constituyen en el curso del proceso de cura.

En este sentido, el tiempo que emerge del material etnográfico no es simplemente no lineal, sino relacional y procesual. Toma forma en formas que recuerdan las intra-acciones entre cuerpos, prácticas, presencias humanas y no humanas y solo se deja comprender siguiendo las trayectorias que tales encuentros abren, modifican o interrumpen en el tiempo.

La conexión propuesta con Barad se utiliza aquí como un recurso conceptual "para ampliar la imaginación teórica" (Holbraad, 2007) frente a fenómenos encontrados a lo largo de la investigación que escapan a

las clasificaciones consolidadas. Los conceptos puestos en juego no se asumen como herramientas a aplicar al material, o herramientas para explicar el mundo, sino como elementos capaces de entrar en eco con la etnografía, contribuyendo a hacer pensables configuraciones que emergen del trabajo de campo.

Desde esta perspectiva, también referencias teóricas amplias como las propuestas por Barad o por Ingold se activan de manera situada y parcial, según un uso que privilegia el diálogo con el material etnográfico. El objetivo es permitir que estos conceptos abran posibilidades de lectura y orienten la atención hacia ciertos nudos emergentes, sin reconducirlos a un marco interpretativo unitario ni estabilizarlos en un modelo general.

4.g Más allá de la metamorfosis, encuentros que producen posibilidades

En este trabajo, la transformación producida por el encuentro, tal como emerge del material etnográfico, se distancia de aquella entendida en términos de metamorfosis, tal como la plantea Viveiros de Castro (2010), es decir, como el despliegue de posibilidades ya contenidas en las premisas de la experiencia. Los encuentros analizados muestran, en cambio, la capacidad de producir configuraciones inéditas que inciden en las propias condiciones del devenir. En este sentido, el encuentro puede pensarse como un acontecimiento capaz de generar nuevas posibilidades, transformando el espacio dentro del cual dichas posibilidades toman forma. Este planteamiento puede ser retomado también en relación con el propio proceso de investigación, en el que el encuentro entre lo psicológico y lo antropológico ha dado lugar a una reconfiguración progresiva de las herramientas conceptuales, abriendo nuevas formas de pensar la experiencia y sus transformaciones.

Esta perspectiva se aproxima a lo que, en otros ámbitos, ha sido conceptualizado como heterogénesis (Sarti, 2023), entendida como un proceso en el que no solo cambian las formas, sino también las propias reglas de su generación. Sin asumir este marco de manera teórica o totalizante, esta noción permite hacer pensable cómo, en los procesos de cura observados, el encuentro produce efectos que exceden las premisas iniciales, abriendo trayectorias no previsibles ni reducibles a un conjunto de posibilidades dadas.

Pensar el encuentro en términos de heterogénesis permite desplazar la mirada desde una lógica de la transformación entendida como un paso previsible de un estado a otro, hacia una concepción de la experiencia como acontecimiento generativo, capaz de producir configuraciones que no estaban enteramente contenidas en las premisas.

A la luz del recorrido teórico y metodológico delineado en este capítulo, el trabajo que sigue se orienta hacia una comprensión de las llamadas experiencias psicóticas como acontecimientos que toman forma

en el seno de campos relacionales situados, atravesados por una pluralidad de agentes, humanos y no humanos, y por configuraciones ontológicas no reducibles a un único marco interpretativo.

Esta perspectiva asume las categorías diagnósticas como instrumentos de traducción parcial, más que como claves explicativas de partida, que entran en juego dentro de prácticas concretas de cura, discernimiento y relación. De este modo, emerge una concepción de las experiencias psicóticas como un acontecer, más que como un objeto discreto y aislado, un acontecer corporal, relacional, temporal y situado. La pluralidad ontológica a la que se hará referencia no se plantea como un supuesto teórico, sino como una condición práctica de la cura. La cura acontece en la transformación de la trama relacional humana y no humana en la que la experiencia se inscribe.

Es desde esta postura que los capítulos analíticos siguientes toman inicio, siguiendo el material etnográfico en su despliegue y dejando que sean las trayectorias de la experiencia las que orienten progresivamente la elaboración conceptual.

Capítulo 4

La metodología

1 Introducción

Como ya se anticipó en el capítulo anterior, el encuentro con el Centro Takiwasi precede en varios años a la actual investigación de campo. El conocimiento de este contexto se ha construido progresivamente a través de múltiples modalidades de implicación, es decir, un trabajo experiencial sobre el cuerpo, que ha incluido la ingesta de plantas maestras, la participación en ceremonias con ayahuasca y en Dietas, el acceso al material clínico puesto a disposición para una primera investigación titulada "Psicosis y ayahuasca" (2019), la participación en la vida cotidiana del Centro, la consulta de la biblioteca interna, que reúne trabajos producidos tanto dentro como fuera de la institución, el diálogo continuo con operadores, voluntarios e investigadores implicados en proyectos específicos y finalmente, las actividades directamente vinculadas al presente recorrido doctoral, que serán descritas de manera más articulada a lo largo del capítulo.

En la medicina tradicional amazónica, el cuerpo constituye el medio a través del cual se accede al conocimiento del mundo, entendido como una vía de experiencia directa. El Centro Takiwasi retoma este principio como orientación metodológica, implicando a operadores, pacientes e investigadores en prácticas que incluyen la ingesta de plantas maestras, la participación en rituales y las dietas. El conocimiento se desarrolla mediante la percepción, la sensibilidad y la incorporación progresiva de las experiencias, lo que permite una comprensión encarnada y situada de los procesos que forman parte de este contexto.

Esta pluralidad de perspectivas ha permitido una profundización gradual de un campo a la vez específico y complejo, ya delineado en el capítulo dedicado. Takiwasi se configura como un espacio de intersección entre ámbitos de saber diferentes, interconectados entre sí, pero no superpuestos. En él convergen la psicoterapia occidental, la medicina tradicional amazónica local, la medicina alopática, prácticas terapéuticas que implican el trabajo manual, el arte y otras actividades concretas de cuidado, además de competencias vinculadas a la botánica, a la salvaguardia ambiental y al diálogo con las comunidades indígenas.

Estos ámbitos coexisten en una conformación que exige colaboración y negociación constantes. El trabajo clínico, las cosmologías indígenas y el análisis antropológico operan en planos diferenciados y, al entrar en relación, generan tensiones, diálogos y reformulaciones recíprocas. Es en este entramado donde se sitúa la presente investigación.

El modelo de Takiwasi articula dimensiones clínicas, ecológicas, científicas y económicas, incluyendo el autogestión institucional y el apoyo a las economías indígenas. Estas dimensiones se entrelazan en un equilibrio dinámico que sostiene su especificidad y, al mismo tiempo, las mantiene en tensión productiva. En ese contexto toma forma tanto la práctica terapéutica como el propio dispositivo metodológico.

Esta forma incide directamente en las condiciones de observación y descripción del campo. La investigación se desarrolló atravesando registros heterogéneos, es decir lo clínico, ritual, institucional, ecológico, que exigen un trabajo constante de desplazamiento y discernimiento. El desplazamiento implica transitar entre estos registros atendiendo a sus diferencias. El discernimiento, practicado en el Centro y asumido aquí como postura analítica, orienta la lectura de los efectos y consistencias de las experiencias en el tiempo, haciendo visibles las elecciones que organizan el cuidado y la acción terapéutica.

La perspectiva desde la que se inicia este trabajo es la clínica, como ya se ha ilustrado en el capítulo dedicado al marco teórico. Esta hunde sus raíces en una formación universitaria centrada en el estudio del sufrimiento mental, estructurada a partir de los modelos diagnósticos y psicopatológicos de matriz biomédica, pero no limitada a ellos, ya que desde el inicio estuvo atravesada también por referencias teóricas y clínicas diferentes. A esta se fue sumando progresivamente una formación en Psicoterapia sistémico-relacional y en la Concepción Operativa de Grupo, de matriz psicodinámica y grupal, particularmente atenta a las dimensiones relacionales y sociales del sufrimiento psíquico.

El acercamiento a la antropología médica fue el resultado de una necesidad de ampliación de la mirada. El deseo era desplazar el punto de vista, interrogar los presupuestos implícitos de la formación clínica y profundizar en las modalidades a través de las cuales las formas de malestar son comprendidas y abordadas en el contexto amazónico de referencia.

El Centro Takiwasi puede entenderse como el atractor de un campo más amplio que excede sus límites físicos. En este campo se incluyen el propio Centro, los operadores internos, terapeutas, educadores, responsables de los talleres, los curanderos residentes y aquellos de las comunidades indígenas locales que a lo largo del tiempo han colaborado con Takiwasi, los trabajadores de los distintos ámbitos (administrativo, agrícola, preparación de las plantas, comunicación y venta de los productos), los pacientes residentes y ambulatorios, los ex pacientes, los voluntarios, los practicantes y los investigadores vinculados al área de investigación.

El campo no coincide con los muros del Centro, sino que se genera a través de las relaciones que Takiwasi entreteje con el territorio tarapotino y con las personas que se sienten atraídas por las tareas a las que el Centro pretende dar respuesta. Se trata de un campo en continuo movimiento, no cristalizable ni definible

de una vez por todas, ya que toma forma a partir de las interconexiones que se activan, proliferan, cambian y en ocasiones se disuelven con el tiempo.

Como ya se ha señalado, el modelo de trabajo de Takiwasi, construido a lo largo de más de treinta años de experiencia, entrelaza saberes de la medicina tradicional amazónica, conocimientos de la psicoterapia y de la medicina occidental, elementos de la religión católica. Estos ámbitos no se fusionan de manera indiferenciada, sino que se ponen en relación operativa, a través de una colaboración que reconoce las diferencias sin anularlas.

El trabajo se sitúa inicialmente en un espacio intercultural, entendido como ámbito de relación entre sistemas de saber distintos, antropológico, clínico occidental y curanderismo amazónico, que son puestos en diálogo sin ser reconducidos a un marco unificante. En esta perspectiva, lo intercultural no implica integración ni fusión, sino mantenimiento de las diferencias, de las asimetrías y de las tensiones que emergen del encuentro.

Sin embargo, la observación del campo muestra que tal relación no se limita a una simple coexistencia entre paradigmas. El encuentro operativo entre personas, prácticas y categorías produce configuraciones nuevas, modalidades híbridas de diagnóstico, formas de discernimiento que reorganizan el lenguaje clínico, redefiniciones del malestar y de la cura. En este sentido, lo que emerge en el análisis del trabajo, puede ser descrito como un modelo transcultural situado. Sin embargo, en lugar de buscar un fundamento universal, se presenta como un campo tercero en relación irreductible con su contexto, siempre provisional y en transformación.

La posición de Jacques Mabit, tal como emerge de sus escritos (Mabit et al., 2013), concibe lo transcultural como orientado hacia un terreno humano compartido capaz de sostener un paradigma de medicina en el que las diferencias culturales pueden encontrar puntos de articulación en una dimensión antropológica común. En esta perspectiva, el encuentro adquiere una función fecunda, en la medida en que favorece la puesta en relación de saberes diversos.

Al mismo tiempo, desde una mirada antropológica, esta propuesta abre interrogantes en torno a los alcances de dicha dimensión compartida. Más que conducir necesariamente a una síntesis, el trabajo aquí presentado sugiere que los encuentros entre saberes pueden generar múltiples formas de articulación, en las que las diferencias continúan actuando de manera activa y no siempre reducibles a un marco común.

1.a Posicionamiento y atravesamiento de los roles

Dentro de este campo, la reflexión inicial se centró en mi posicionamiento. ¿De qué manera podía situarme en un espacio tan densamente atravesado por epistemologías diferentes? En este sentido, resultó iluminador el recurso a Donna Haraway (1988) y a la noción de objetividad encarnada de los conocimientos situados. La primera fuente de conocimiento fue el cuerpo, un cuerpo ubicado en el campo, que asimilaba plantas además de información, que observaba, participaba, atravesaba prácticas en distintos niveles. En este sentido, la implicación del cuerpo del observador constituye una dimensión constitutiva del conocimiento en el campo y puede pensarse, siguiendo a Csordas (1994), como una reflexividad encarnada. El cuerpo opera como el punto de partida pre-reflexivo desde el cual la experiencia se configura y adquiere sentido.

El planteamiento metodológico no fue establecido a priori, sino que emergió del propio atravesamiento del campo, de las prácticas vividas, de las reflexiones que de ellas se derivaron y de las transformaciones producidas. Progresivamente se hizo evidente la presencia de un saber de base que llevaba conmigo, una formación clínica, categorías interpretativas, sensibilidades específicas que hacían imposible cualquier pretensión de neutralidad. Mi observación no era externa ni inocente, mi intervención contribuía a la propia composición del material etnográfico. De ello se derivó la conciencia de que todo saber se construye en la relación y se produce como situado, provisional e intrínsecamente relacional.

Mi posicionamiento, como el de cualquier persona que accede a Takiwasi, está influido por una condición estructural del Centro. Muchas personas, en distintos momentos, atraviesan el rol de paciente. Los operadores, los terapeutas, pero también los investigadores y los voluntarios, generalmente emprenden procesos de cura. Esta configuración hace posible que emerjan reflexiones sobre qué se entiende por cura y hasta qué punto esta vaya más allá de la mera resolución de un malestar específico. A lo largo de la permanencia en el Centro, los roles no permanecen fijos, sino que varían y, en ocasiones, se entrelazan, exigiendo una constante elasticidad y redefinición del propio posicionamiento.

Esta movilidad produce efectos ambivalentes. Por un lado permite el desarrollo de múltiples puntos de vista y favorece una proximidad concreta a las personas y a los procesos de cura, por otro implica una continua renegociación de la propia posición. Participar, por ejemplo, en el taller de biodanza hizo posible un conocimiento situado a un nivel diferente respecto a la observación clínica tradicional, pero también conllevó no implicarse demasiado con los pacientes. Compartir experiencias como las ceremonias con la ayahuasca, con las dificultades físicas que a veces conllevan, significó atravesar la cura en el propio cuerpo y, simultáneamente, observar su puesta en práctica en los demás. Al mismo tiempo, me ha permitido desarrollar un sentido de pertenencia y de reconocimiento mutuo con personas que ocupaban roles diferentes. Favoreció la percepción de no situarse en una posición supraordenada respecto a los demás,

sino dentro de una trama relacional compartida, manteniendo al mismo tiempo las propias especificidades.

También los momentos lúdicos, las celebraciones de Navidad, Año Nuevo u otras festividades internas, se revelaron como espacios densos de significado, en los cuales recoger elementos de comprensión y profundizar reflexiones, integrando perspectivas diferentes sobre los fenómenos observados.

Esta circulación de roles cuestiona una separación nítida entre observador y observado, entre quien cura y quien es curado, entre quien investiga y quien es objeto de investigación. El conocimiento que de ello se deriva no se funda en una distancia, sino en una participación transformativa, en la cual el posicionamiento se redefine continuamente dentro de las relaciones que lo hacen posible.

Mi presencia en el campo ha llevado consigo la formación clínica de origen, situándola en un confronto continuo con otras epistemologías. El trabajo etnográfico se desarrolló así en diálogo con la mirada clínica, generando una tensión que impulsó la reformulación de categorías, presupuestos y modalidades de definición de la experiencia. Esta posición ha requerido una vigilancia constante sobre los riesgos de traducción automática hacia categorías ya conocidas y sobre la tendencia a reconducir la alteridad de la experiencia a esquemas familiares, neutralizando su alcance transformador.

Retomando el punto de vista de Haraway, el conocimiento que se produce en este contexto es necesariamente situado, es decir surge del entrelazamiento entre observador y campo e implica una responsabilidad ética y política. Esta responsabilidad se traduce en atender a las condiciones concretas de producción del saber y en sostener su carácter parcial. En este sentido, la objetividad se concibe como un vínculo riguroso con el material etnográfico y con las circunstancias específicas en las que emerge.

Desde esta perspectiva, el cuerpo del observador está implicado desde el inicio y opera como instrumento de conocimiento en la recogida y elaboración del material. En el movimiento recursivo que atraviesa el trabajo etnográfico, de la interacción entre cuerpo y campo emerge progresivamente la noción situada de cuerpo permeable, una modalidad relacional que permite pensar las dinámicas de atravesamiento y cambio observadas. Esta categoría tiene una función operativa y contextual, vinculada a las condiciones específicas en las que el cuerpo aparece y actúa en este campo. Sobre ello volveré más adelante, en diálogo con la propuesta recursiva de Holbraad.

1.b Reflexividad radicalizada y transformación conceptual

El posicionamiento que asumo pretende ir más allá de la simple conciencia de mi ubicación en el campo, para seguir el razonamiento que Holbraad (2017) propone en "El giro ontológico: una exposición

antropológica". Holbraad parte de lo que define como una "inversión metodológica", asumida como principio operativo en sus investigaciones. Dicha inversión consiste en dar prioridad al material etnográfico como fuente de elaboración conceptual y conlleva una intensificación de la reflexividad. No se trata, en efecto, de romper con la reflexividad, sino de radicalizarla.

Cuando Holbraad afirma que la cuestión no es cómo se ven las cosas, sino qué se ve y qué, las cosas, pueden llegar a ser, sitúa la atención en las condiciones ontológicas implicadas en el acto de conocer, qué realidad se presupone y qué conceptos deben emerger para que ese conocimiento sea significativo. La tarea analítica consiste así en dejar que, en el confronto con el material etnográfico, se produzca una transformación conceptual situada, capaz de reformular los propios términos con los que pensamos el campo.

En los capítulos dedicados al análisis de los datos etnográficos que siguen, se hará visible la emergencia de cuerpos permeables y atravesados, tal como son narrados por los interlocutores. Se observará una movilización de las distinciones entre lo material y lo energético, entre interioridad y exterioridad, y se propondrá leer algunas experiencias de personas que refieren voces, ideas fuera de lo común y un profundo malestar como encuentros con alteridad. Para un desarrollo detallado a través del material etnográfico, remito a los capítulos siguientes.

La idea de una reflexividad llevada al extremo coincide entonces con un cuestionamiento constante de los conceptos que utilizamos para pensar las cosas, pero también de la metodología a través de la cual los construimos, en la conciencia de que conceptos y cosas no se dan por separado, sino que toman forma en el proceso relacional que los constituye. En este sentido, en el capítulo propondré algunas reflexiones sobre "cuerpo permeable" y "discernimiento", no sólo como categorías situadas que emergen del material, sino también como herramientas de postura metodológica que emergieron progresivamente en el trabajo etnográfico y que no estaban disponibles al inicio de la investigación. Conviene precisar que en este punto se están explicitando las condiciones metodológicas bajo las cuales tales categorías pudieron emerger. Se trata aquí de describir el desplazamiento conceptual exigido por el trabajo de campo.

Pensar los presupuestos que emergen del material etnográfico significa, para Holbraad, no absolutizar los conceptos, sino reconocerlos como provisionales, modificables e inseparables de las condiciones relacionales que los han hecho emerger. Se ofrecen como formas que eventualmente pueden reactivarse en otros contextos solo a través de nuevos cambios.

En la investigación esto ha implicado la puesta en cuestión de algunos conceptos, que han suspendido mis categorías clínicas de referencia y al mismo tiempo las han tensionado. Atravesar el campo de Takiwasi ha supuesto una reelaboración de algunas de las categorías conceptuales de partida. En este

sentido, la reflexividad se presenta como una práctica de revisión constante de las condiciones de posibilidad del análisis.

2 Implicaciones éticas

El proyecto de tesis fue sometido a la evaluación del Comitè Ètic d'Investigació en Persones, Societat i Medi Ambient (CEIPSA) de la Universitat Rovira i Virgili, obteniendo informe favorable en el marco de la evaluación inicial (Código CEIPSA-2024-TDO-0023; sesión 03/2025; fecha de emisión 01/04/2025). La investigación fue reconocida, por tanto, como conforme a los requisitos metodológicos, éticos y jurídicos establecidos por la normativa europea, española y catalana vigente, así como a los principios de protección de sujetos vulnerables, confidencialidad y respeto de los derechos humanos.

Se elaboraron hojas informativas específicas dirigidas a las personas participantes, diferenciadas para ex pacientes y curanderos/operadores, que incluían información detallada sobre los objetivos del estudio, las modalidades de participación, el tratamiento de los datos personales, los derechos de las personas participantes y la posibilidad de retirar el consentimiento en cualquier momento sin consecuencias. Dichos documentos fueron entregados y explicados individualmente, la participación se realizó previa firma del consentimiento informado.

En relación con la gestión de los datos, los nombres de los ex pacientes fueron protegidos mediante la atribución de pseudónimos y la eliminación de elementos identificativos. En el caso de los curanderos y operadores del Centro, la publicación del nombre y de algunos elementos biográficos se realizó exclusivamente previo consentimiento explícito, en coherencia con su posición pública en el campo y con su rol institucional. Las grabaciones de audio y las transcripciones fueron conservadas en formato protegido, de acuerdo con la normativa vigente en materia de protección de datos personales.

La participación en el estudio fue voluntaria en todas sus fases y no implicó compensación económica ni obligación alguna. Se garantizó la posibilidad de interrumpir la entrevista o retirar el consentimiento en cualquier momento.

3 Métodos y prácticas

Antes de poder acceder formalmente al Centro Takiwasi en el marco del doctorado, se estableció un contacto por correo electrónico con su Director, Jacques Mabit, manifestando el deseo de retomar la

colaboración iniciada en investigaciones anteriores (Valeri, 2019). Como condición preliminar para cualquier futura cooperación, se solicitó la participación en una Dieta[18], realizada en octubre de 2022.

Este momento constituyó una fase preparatoria del trabajo de campo, previa al desarrollo sistemático de la investigación doctoral. Posteriormente, entre octubre de 2023 y diciembre de 2024, se desarrolló un trabajo autoetnográfico centrado en el atravesamiento personal de las prácticas del Centro y en la progresiva definición del dispositivo metodológico.

La participación en dietas, rituales y otras prácticas resultó un paso relevante en el acercamiento al campo, en la medida en que permitió acceder a los códigos implícitos que orientan la vida cotidiana del Centro, así como a las formas de legitimidad y de reconocimiento que atraviesan las relaciones entre sus participantes. Este recorrido facilitó la comprensión de los tiempos, de las reglas no siempre explicitadas y de los modos en que se construye la confianza, elementos que estructuran el acceso a los espacios terapéuticos y a los relatos compartidos. Asimismo, posibilitó una aproximación más concreta a las experiencias descritas por los interlocutores, favoreciendo un diálogo que se apoya en referencias vividas y compartidas.

El trabajo de campo continuó con nuevas permanencias en 2025, entre ellas un período continuado de dos meses y por otros dos meses en 2026. La fase de recogida sistemática de entrevistas y de observación participante se llevó a cabo una vez definidos los encuadres formales de la investigación.

Los retornos al campo no representaron una simple extensión temporal de la investigación, sino que constituyeron momentos de replanteamiento analítico, diálogo y redefinición del posicionamiento. Cada regreso reactivó las relaciones, modificó las perspectivas y permitió releer el material a la luz de las transformaciones producidas en el tiempo, haciendo del trabajo etnográfico un proceso acumulativo y recursivo más que lineal.

Tanto en 2025 como en 2026 se realizaron seminarios internos en Takiwasi en los que se presentaron los primeros resultados de la investigación, se recogieron los comentarios de los interlocutores con quienes fue posible dialogar y se amplió la comunicación a las personas interesadas, con el fin de facilitar la circulación y la puesta en común de las reflexiones emergentes.

[18] Como ya se ha señalado anteriormente, la Dieta es una práctica de la medicina tradicional amazónica concebida tanto como proceso de cura del participante como instrumento de aprendizaje. Las comunidades indígenas la consideran fundamental para iniciar el conocimiento de las plantas maestras, como la ayahuasca, el tabaco y otras plantas medicinales, a través de su asimilación. La práctica prevé un período de aislamiento en la selva, en el caso específico de una duración de ocho días, que puede extenderse por meses o años, durante el cual se respetan estrictas prescripciones alimentarias y comportamentales y se ingieren decocciones de plantas seleccionadas por los curanderos según las características individuales y los objetivos específicos del trabajo interior.



Figura 5. Seminario realizado el 12 de enero de 2025 en el Centro Takiwasi

3.a Del trabajo sobre el cuerpo a la recogida del material etnográfico

Para ilustrar específicamente el recorrido realizado, vuelvo al momento inicial. Durante la Dieta, realizada en el interior de una reserva botánica protegida a aproximadamente treinta minutos del Centro, viví en aislamiento por ocho días en una cabaña abierta, sin acceso a instrumentos tecnológicos ni a contactos externos, salvo el paso de los curanderos que proporcionaban los decocciones de plantas. En esos días redacté un diario etnográfico detallado. En dos ocasiones se realizaron encuentros con una psicóloga del Centro que llegaba a la reserva, orientados a la elaboración de la experiencia y al análisis de los sueños, considerados en el modelo de Takiwasi como fuentes significativas de conocimiento en relación con las plantas y la selva.

Al término de la Dieta se realizó un *chequeo* con Jacques Mabit, ritual que, a través del uso del tabaco, permite al director del Centro evaluar la condición del participante y autorizar, en mi caso, eventuales formas de colaboración. Solo posteriormente se concedió la posibilidad de iniciar una nueva fase de trabajo vinculada al proyecto de doctorado.

El trabajo de campo comenzó en octubre de 2023 con una permanencia de cuatro meses. En esta fase se realizó un nuevo *cequeo* que orientó mi recorrido personal de aprendizaje mediante la ingesta diaria de plantas de contención. Paralelamente, participé en las actividades del Centro, incluidas ceremonias de purga guiadas por un curandero y la ingesta de decocciones seleccionadas semanalmente. Toda la experiencia fue documentada en un diario etnográfico estructurado en forma dialogada mediante un

intercambio por correo electrónico con un interlocutor externo al campo, modalidad que permitió un primer nivel de elaboración reflexiva.

Durante esta fase no se llevaron a cabo otras actividades de investigación formal, ya que, según el enfoque del Centro, el trabajo con las plantas implica una condición de vulnerabilidad que requiere protección y concentración en el proceso personal.

En la permanencia de 2025 comenzó la preparación de la recogida sistemática de los datos. El Centro desempeñó un papel activo en la identificación de los posibles interlocutores (huéspedes, ex-huéspedes, operadores, curanderos locales), enviando una solicitud preliminar de disponibilidad. Solo posteriormente se procedió al contacto directo.

Se realizaron treinta y una entrevistas semiestructuradas, grabadas y transcritas, de las cuales trece con ex pacientes y dieciocho con curanderos metropolitanos y curanderos indígenas. Asimismo, se recogieron datos auto-etnográficos relativos a las sesiones con ayahuasca y fue posible consultar, previo consentimiento, los reportes escritos por los huéspedes después de las ceremonias. Participé en calidad de observadora silenciosa en dos reuniones de equipo y en dos grupos de discusión post-ceremonia. En cambio, tomé parte de manera directa en una ceremonia de ayahuasca en un centro local externo a Takiwasi, experiencia documentada en el diario etnográfico.

Realicé la mayor parte de las entrevistas en el Centro Takiwasi, en particular aquellas con los operadores y con algunos ex pacientes que prefirieron esta sede. Algunos curanderos fueron entrevistados en sus propias viviendas, como en el caso de Randy y Winston. Otros pacientes y curanderos, entre ellos Juan Flores, Jacqueline Flores y Rosendo, fueron entrevistados a través de la plataforma en línea Zoom.

Para favorecer la disponibilidad a conceder entrevistas adopté la práctica del don, dejando a los curanderos mapachos, colgantes, estatuillas de divinidades cuando fue posible en los encuentros presenciales. A algunos pacientes entrevistados de manera presencial les ofrecí pequeños obsequios, como chocolate. En Perú la práctica del don es frecuente y culturalmente significativa y, en mi trabajo, tuvo como finalidad inscribir la investigación en una lógica de reciprocidad y gratitud, reduciendo en la medida de lo posible una dinámica de apropiación unilateral del saber local.

Para identificar los obsequios más apropiados consulté a personas del Centro, también a quienes me hospedaban, pidiendo consejo sobre las costumbres locales. En algunas situaciones fue el propio curandero quien indicó qué prefería recibir. Esta atención no estaba orientada a una compensación en

sentido económico, sino a la construcción de una relación, capaz de reconocer la asimetría implícita en el proceso de investigación y de reducirla, en la medida de lo posible, a través de gestos concretos.

En este sentido, esta práctica puede ser leída a la luz del concepto de don desarrollado por Marcel Mauss (1925), según el cual el intercambio de objetos implica la creación y el mantenimiento de vínculos sociales basados en obligaciones mutuas de dar, recibir y devolver. Desde esta perspectiva, los gestos realizados durante el trabajo de campo se inscriben en una dinámica que reconoce el valor del saber compartido y contribuye a sostener un intercambio que forma parte del vínculo construido con los interlocutores.

La devolución no se limitó a la dimensión material. En el Centro Takiwasi presenté una primera reflexión sobre el material recogido y, posteriormente, propuse un grupo de discusión para profundizar colectivamente la información compartida.

De este modo, el material etnográfico volvió al campo como objeto de confrontación y reelaboración común, abriendo un espacio de co-interpretación. Asimismo, preví enviar, una vez finalizado el trabajo, las referencias a las personas involucradas para que pudieran leerlo.

Durante la estancia de 2026, gracias a la presencia física de dos pacientes que habían concedido entrevistas, sometí a su lectura las partes que les conciernen, recogiendo comentarios y retroalimentación. He contado con la colaboración de un ex paciente, Damiano, previamente entrevistado, para la realización de algunos dibujos incluidos en esta tesis y presentados también en la *charla* (seminario interno en el Centro Takiwasi) realizada en 2026:



Figura 6. Seminario interno a Takiwasi del 27 de febrero 2026

Al reflexionar sobre esta dinámica, encontré un eco en la experiencia del Odin Teatret, que adoptó la lógica del trueque como forma de intercambio intercultural. Concebido inicialmente como estrategia ética, el trueque se convirtió en un dispositivo generador de reciprocidad, donde la acción produce una respuesta transformadora (Bavin, 1988). Más que traducir lo ofrecido, activa un movimiento que modifica a quienes participan. Desde esta perspectiva, la investigación etnográfica puede pensarse como un intercambio situado, en el que el saber circula y se transforma a través de relaciones de don, devolución y co-construcción.

Las entrevistas, con una duración comprendida entre una hora y tres horas y media según la disponibilidad del interlocutor y la densidad del material que emergía, fueron grabadas mediante un teléfono celular común y posteriormente transcritas personalmente sobre una computadora. La decisión de transcribir en primera persona respondió a dos exigencias, por un lado mantener un contacto cercano con el ritmo, las vacilaciones y las repeticiones del discurso, por otro evitar que la transcripción se redujera a una operación técnica separada del análisis. En esta perspectiva, la transcripción fue parte integrante del trabajo etnográfico, en cuanto primer momento de reatravesamiento y de selección de las unidades de sentido que orientarían el análisis posterior.

En las entrevistas con los ex pacientes no se solicitaron datos personales identificativos, mientras que en aquellas con los curanderos se hicieron públicas, previo consentimiento explícito, las generalidades y algunos elementos de ubicación biográfica, considerados relevantes para comprender la posición del interlocutor en el campo y el tipo de saber movilizado. Esta asimetría se mantuvo intencionalmente, en cuanto coherente con una diferente exposición pública de los roles y con la atención a preservar la confidencialidad de quienes han atravesado procesos terapéuticos.

Las transcripciones se conservaron en la lengua en la que se realizaron las entrevistas, el español, sin una traducción posterior. La decisión de no traducir respondió a la necesidad de mantener la proximidad al léxico local y a los matices semánticos de los términos utilizados, evitando que la traducción introdujera desplazamientos conceptuales o normalizaciones lingüísticas. En un solo caso, en el que la interlocutora era italiana, la entrevista se realizó en italiano y la transcripción permaneció en mi lengua materna.

3.b Proceso de construcción de las microcategorías y de las constelaciones

El proceso analítico se desarrolló de manera progresiva y recursiva, a través de fases sucesivas de reformulación de las unidades empleadas. En una primera fase, las entrevistas fueron sintetizadas en núcleos conceptuales amplios, con el objetivo de orientarme en la densidad narrativa del material. Esta

operación permitió identificar ejes recurrentes y líneas temáticas transversales, apoyándose en parte en categorías generales provenientes de marcos clínicos o académicos previamente disponibles.

Posteriormente, cada entrevista fue reelaborada mediante la construcción de mapas conceptuales individuales, destinados a visualizar las relaciones internas entre experiencias, agentes, prácticas y explicaciones. Paralelamente, se intentó un trabajo de síntesis en un mapa general que reuniera todas las entrevistas en una única estructura. La dificultad para sostener dicha síntesis hizo evidente la presencia de esquemas analíticos que no se adherían plenamente a la lógica interna de los interlocutores, reproduciendo categorías ya dadas.

A partir de esta tensión, la unidad analítica fue reformulada. El material transcrito fue entonces sometido a un análisis discursivo orientado a la descomposición progresiva de las unidades de sentido, mediante la identificación de segmentos dotados de relativa autonomía semántica. En esta fase se construyeron las microcategorías, entendidas como pasajes en los que el interlocutor articulaba una definición de la experiencia, una relación causal, una atribución de agentividad, una clasificación de entidades o fenómenos, una descripción de prácticas de cura o una toma de posición valorativa (por ej., microcategoría "Voz no sentida como propia": "*era una voz así como macabra. No sé. No me gusta imitarla porque ella sí, me decía que era... Era una voz como... Como que no es la mía, ¿no?*", (entrevista Damiano, 2.P).

En esta fase se privilegió la máxima proximidad al lenguaje de los interlocutores. Las microcategorías fueron construidas como unidades analíticas de base capaces de retener la especificidad léxica y conceptual del material, con la conciencia de que toda delimitación implica una operación de selección. La distinción entre una microcategoría y otra se realizó considerando los modos en que en el discurso se distribuían la agentividad, la causalidad y los niveles de realidad implicados. Asimismo, se tuvo en cuenta la función narrativa desempeñada por cada segmento en el relato global, distinguiendo entre aquello que era presentado como causa, síntoma, signo, transformación o riesgo.

Las microcategorías fueron registradas y organizadas mediante el software Obsidian, manteniendo cada categoría como una nota autónoma vinculada a fragmentos textuales específicos y a otras categorías relacionadas. El sistema de enlaces permitió hacer trazable el proceso analítico a través de versiones sucesivas de trabajo y redes de conexión progresivamente reformuladas.

En una fase posterior, las microcategorías de cada entrevista fueron articuladas en constelaciones provisionales. Cada constelación representa una configuración relacional situada. El criterio de agregación fue relacional, aproximando microcategorías que tendían a aparecer en secuencia o a implicarse mutuamente en la construcción de un problema o de una trayectoria de cura. El mantenimiento de las

constelaciones como estructuras autónomas permitió preservar las diferencias internas entre trayectorias, énfasis y modos de articulación del malestar y de la cura.

El paso siguiente consistió en la comparación transversal entre constelaciones, poniendo en tensión las diferentes configuraciones para identificar resonancias, desplazamientos y posibles redefiniciones. Algunas microcategorías fueron reformuladas cuando su alcance semántico resultaba demasiado amplio o impreciso. Las revisiones implicaron principalmente ajustes terminológicos y reorganizaciones relacionales. Con el análisis de las entrevistas posteriores, el sistema mostró una creciente consistencia interna. Las modificaciones tendían a precisar matices y vínculos más que a introducir nuevas familias conceptuales. Esta estabilidad provisional marcó el paso hacia la escritura de los capítulos analíticos.

Las ambiguedades y los fragmentos susceptibles de múltiples ubicaciones fueron tratados como indicadores de densidad relacional. Cuando un pasaje podía ser remitido a varias microcategorías, la tensión entre las posibles ubicaciones orientó un trabajo de reformulación o de afinamiento definitorio, hasta privilegiar una única colocación analítica.

Esta decisión fue adoptada para mantener la coherencia y la trazabilidad del sistema, evitando una superposición simultánea del mismo fragmento en categorías diferentes. Las zonas de indeterminación funcionaron como momentos generativos del proceso analítico, contribuyendo a la redefinición progresiva de las configuraciones emergentes.

A continuación presento la secuencia del proceso analítico, ilustrándo a través de un ejemplo, la entrevista al curandero Edgardo.

La primera imagen muestra la extracción de nodos conceptuales a partir del material de las entrevistas. La segunda documenta la construcción de mapas conceptuales, en los cuales se hacen visibles las categorías provenientes de los dos mundos de referencia, occidental y amazónico. La tercera ilustra la formulación de una microcategoría en Obsidian, elaborada siguiendo rigurosamente los datos etnográficos y el lenguaje utilizado por los interlocutores. La cuarta representa la construcción de una constelación provisional que reúne microcategorías afines, manteniendo abierta la posibilidad de reorganizaciones posteriores:

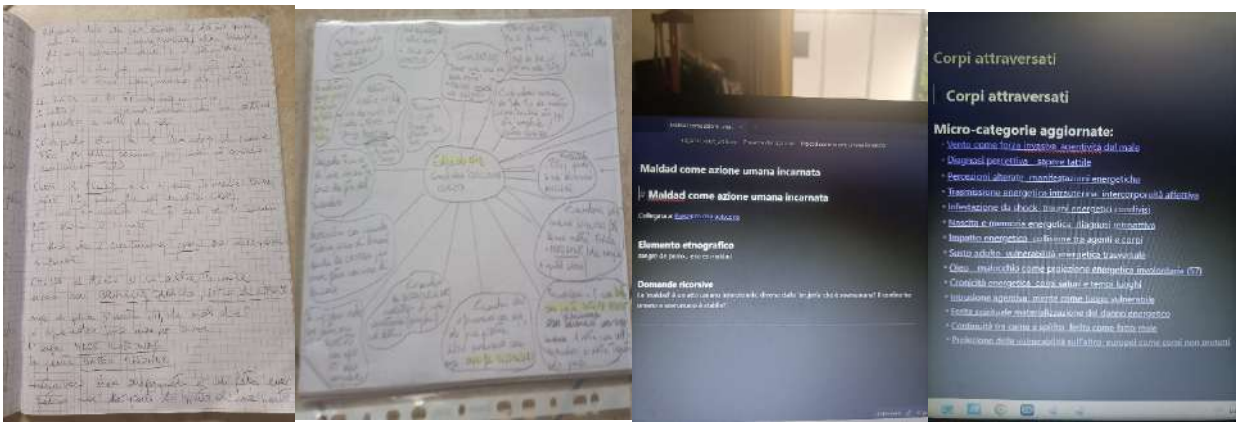


Figura 7. Proceso del trabajo de categorización

3.c Análisis del material y método recursivo

A medida que avanzaba la recopilación del material, los elementos que emergen de las entrevistas, de los diarios etnográficos y de la observación participante en la vida cotidiana del Centro comenzaron progresivamente a generar fricciones, interrogantes, suspensiones interpretativas. No se dejaban reconducir con facilidad a categorías ya disponibles, se presentaban más bien como presencias conceptualmente exigentes, capaces de desestabilizar los marcos dentro de los cuales estaba acostumbrada a situar la experiencia. En este sentido, el material etnográfico se configuró como un interlocutor que intervenía activamente en el proceso de conceptualización, imponiendo ralentizaciones, revisiones, a veces verdaderos desplazamientos semánticos.

Un ejemplo, que será profundizado en el capítulo dedicado al cuerpo, se refiere a un episodio anotado en mi diario de campo. Durante una dieta, los curanderos me dijeron que el baño en el río que yo hacía para evitar que la planta me provocara dolor de cabeza equivalía, para ellos, a la lluvia que caía fuera de la cabaña mientras yo permanecía en el interior. En aquella circunstancia, se me dijo que podía evitar el baño porque la lluvia cumplía una función análoga. La indicación, aparentemente secundaria, abría sin embargo una cuestión de amplio alcance, ¿qué concepto de cuerpo hacía cognoscible una equivalencia de este tipo? ¿Qué presupuestos ontológicos permitían pensar que el agua de la lluvia, aun sin tocar directamente mi piel, pudiera intervenir en el proceso de mi dieta?

Este ejemplo se presenta aquí solo como ilustración del tipo de fricción conceptual que orientó el método. El análisis detallado de sus implicaciones será desarrollado en el capítulo dedicado al cuerpo.

El episodio no se dejaba interpretar como simple creencia simbólica o metáfora ritual. Más bien, exigía interrogar la extensión misma del concepto de cuerpo que estaba asumiendo implícitamente. Siguiendo

algunas reflexiones de Viveiros de Castro, retomadas y comentadas por Holbraad (2012), una modalidad alternativa de trabajar con los datos consiste en tomar en serio la posible alteridad de los conceptos indígenas, asumiéndolos como plenamente situados y dotados de coherencia propia. Si bien consciente de que Takiwasi no es un contexto propiamente indígena, sino un espacio en el que distintos mundos se entrelazan y dialogan manteniendo sus especificidades, opté por asumir las indicaciones propuestas como orientación metodológica, poniéndolas a prueba dentro de esta configuración plural y situada. En esta perspectiva, la tarea analítica no consiste en adaptar el pensamiento situado a categorías ya disponibles, sino en dejar que sean los fenómenos los que indiquen qué transformaciones conceptuales se vuelven necesarias.

Holbraad propone, en este sentido, seguir los fenómenos como si fueran conceptos, asumiendo que aquello que aparece como extraño o incoherente, señala un límite de nuestros términos más que un déficit de racionalidad del otro. La pregunta metodológica se convierte entonces en de qué modo es necesario modificar la extensión de nuestros conceptos para que el material etnográfico pueda adquirir sentido y verdad en sus propios términos. El método ontográfico por él delineado se caracteriza por la estrecha y continua relación con los datos, distinguiéndose de un ejercicio puramente especulativo precisamente porque cada transformación conceptual está anclada en situaciones, enunciados, prácticas específicas.

La atención se concentró en la capacidad de escuchar aquello que en el material excedía los marcos disponibles. Por ejemplo, los entrevistados se dirigían con frecuencia a la planta como a un ser sintiente, capaz de ofrecer información y conocimiento *("la planta te hace ver dos cosas porque dentro de las cosas en la vida hay tanto para el bien y tanto para el mal",* entrevista curandera Jacqueline*).* Tomar en serio estos relatos implicó, en el plano analítico, un desplazamiento de lo no humano de objeto pasivo de representación a elemento relacional activo dentro de las interacciones descritas. Esto supuso metodológicamente la decisión de seguir sus efectos en el discurso y en las prácticas, tratando a la planta como actor tal como era articulada por los interlocutores.

En este sentido, la radicalización de la reflexividad implicó un doble movimiento. Por un lado, la conciencia de los presupuestos teóricos y clínicos que orientaban mi mirada, por otro, la disponibilidad a ponerlos en tensión a partir de las formas que emergían en el campo. Preguntarme de qué tipo de cuerpo estaban hablando significó reconocer que el cuerpo no era un referente obvio y universal, sino un nudo conceptual a redefinir a la luz de las prácticas y de las relaciones observadas. El concepto de "obviación" propuesto por Wagner (1978), entendido como el proceso a través del cual algunas categorías se vuelven tan familiares que parecen naturales e indiscutibles, representó para mí una herramienta importante. Me permitió reconocer que muchas de las definiciones con las que entraba en el campo

operaban precisamente porque se daban por sentadas. Asumir la obviación como clave de lectura significó intentar invertir este automatismo, reabrir las categorías hechas evidentes, suspender su presunta neutralidad e interrogar las condiciones que las han vuelto tan obvias que ya no se perciben como tales. Hacer justicia a los fenómenos de los que me hablaban requirió, por tanto, asumir el material etnográfico como un lugar generativo de conceptos y aceptar que la transformación analítica formaba parte integrante del proceso de investigación.

Para hacer visible un ulterior segmento del trabajo recursivo, resulta útil detenerse en las experiencias de voces reportadas en las entrevistas, a menudo descritas por los interlocutores como fuentes de malestar intenso. El análisis de estos relatos requirió un paso metodológico preciso, es decir suspender la automática reconducción de tales fenómenos a las categorías clínicas disponibles, que los inscriben como síntomas dentro de una configuración intrapsíquica, y al mismo tiempo evitar tratarlos como simples creencias o metáforas culturales.

Esta doble suspensión no tenía como finalidad neutralizar las categorías, sino crear un espacio analítico en el que seguir más de cerca la trayectoria trazada por los propios relatos. Las voces, en efecto, no eran descritas de manera unívoca. En algunos casos eran nombradas como formas de capacidad de agencia con las que la persona se encontraba en relación, presencias con las que se entraba en contacto y que producían efectos concretos, a veces transformadores. En otros casos eran reconocidas como partes de sí, pero simultáneamente como alteridades internas, elementos con los que se estaba llamado a confrontarse independientemente de la propia voluntad.

Lo que emergía no era solamente una descripción fenomenológica de la experiencia, sino una conformación distinta del campo dentro del cual esta tomaba forma. Las voces aparecían situadas en un horizonte relacional más amplio, que implicaba vínculos familiares, presencias espirituales, memorias, eventos biográficos y prácticas rituales. La experiencia se articulaba así como un nodo de relaciones, más que como un evento aislado interno a la psique individual.

También en este caso, el trabajo recursivo implicó tratar la experiencia vivida como capaz de incidir en los propios conceptos a través de los cuales era pensada. Las categorías iniciales eran progresivamente reformuladas a la luz de lo que los relatos hacían visible. La atención se concentraba en la capacidad de rediseñar las coordenadas conceptuales que la hacían comprensible, más que en la clasificación del fenómeno. En este sentido, las experiencias de voz contribuyeron a desplazar el análisis hacia una concepción del sujeto como situado en un campo relacional articulado, en el cual interioridad y

exterioridad operan como dimensiones que se co-constituyen en la experiencia y no son dominios rígidamente separados.

Las experiencias de voces, tal como son reportadas por los entrevistados, no se asumen como eventos internos ni como simples relaciones con un exterior. Se consideran, más bien, como formas vivientes que se transforman en el tiempo. En esta perspectiva, no se piensan como "contenidos", sino como procesos que crecen, se alimentan, se intensifican o se atenúan dentro de un campo.
El análisis recursivo se desplaza así de la localización del fenómeno hacia su dinámica generativa. Es decir, se deja que sea la propia trayectoria de la experiencia la que reorganice los conceptos a través de los cuales la pensamos.

La comparación recursiva con el material implicó un cambio situado de las categorías clínicas iniciales. La noción de cuerpo, asumida al inicio como soporte biológico o sede fenomenológica, fue reformulada hasta emerger como "cuerpo permeable", una modalidad relacional producida en el campo, en la que el cuerpo aparece como lugar de atravesamiento e interacción entre dimensiones nombradas como espirituales, emocionales y materiales. De modo análogo, las experiencias de voces dejaron de inscribirse exclusivamente en la categoría de síntoma psicótico para ser analizadas dentro de tramas más amplias de discernimiento, atribución de agentividad y construcción de la cura. El análisis se orientó así a interrogar las condiciones bajo las cuales estas experiencias se vuelven pensables y tratables de modos diversos.

En este marco, la recursividad implica un rigor específico, es decir la disposición a dejar que el material reconfigure las categorías iniciales mediante una verificación continua, manteniendo la coherencia del análisis. Las categorías resultantes operan como instrumentos conceptuales situados, cuya validez depende de su capacidad para dar cuenta, con precisión, de las prácticas y interacciones observadas.

3.d Conexiones parciales como postura metodológica

En el capítulo dedicado al marco teórico he introducido el papel que Marilyn Strathern asume en el presente trabajo. Entre los conceptos que han orientado con mayor fuerza mi reflexión se encuentra el de *conexiones parciales*, elaborado a partir de sus análisis de la sociedad Hagen en Papúa Nueva Guinea.

Las conexiones parciales designan una modalidad de composición en la que unidad y multiplicidad coexisten sin resolverse en una totalidad coherente y cerrada. En la perspectiva propuesta por Strathern, las relaciones no se limitan a vincular entidades ya dadas, sino que intervienen en su propia formación.

Las entidades emergen así como articulaciones relacionales y se presentan como constitutivamente partibles. Cada parte está implicada en múltiples relaciones simultáneamente y permanece susceptible de nuevas conexiones y rearticulaciones.

Cuando Strathern describe las canoas entre los Hagen, las entiende como formas relacionales en las que materiales, personas y contextos de intercambio forman parte de una misma composición. La canoa aparece así como una condensación temporal de conexiones abiertas y susceptibles de reelaboración. Desde esta lógica, también las descripciones antropológicas componen relaciones sin agotarlas, producen articulaciones situadas y parciales, siempre abiertas a nuevas conexiones. De ello se deriva una postura metodológica que asume la provisionalidad y transformabilidad de toda posición teórica.

En este marco, la reflexión de Strathern dialoga con la propuesta de los conocimientos situados formulada por Donna Haraway. Toda elaboración teórica toma forma en condiciones específicas, históricas y relacionales y se produce como una intervención parcial en un campo más amplio de prácticas e interpretaciones.

Como he señalado al inicio del capítulo, mi posicionamiento ético y político se reconoce en esta orientación. La adopción de las conexiones parciales en este trabajo opera, por tanto, como postura analítica, orienta el modo en que compongo el material etnográfico y delimita el campo teórico, manteniendo abierta la pluralidad de relaciones que lo atraviesan. El intento es de explicitar el marco metodológico que permitió sostener la coexistencia de registros heterogéneos sin forzar su síntesis. El desarrollo empírico de estas articulaciones será presentado en los capítulos siguientes. Anticipo únicamente que un ejemplo de esta coexistencia emerge cuando, en una misma trayectoria de cura, una experiencia de voz descrita como "no propia" es trabajada simultáneamente a través de dispositivos psicoterapéuticos (memoria, afectos, relaciones) y de dispositivos rituales (chequeo, protección, dieta). El análisis mantiene estas operaciones en proximidad tal como se articulan en la práctica, siguiendo los efectos que cada registro produce en la definición del problema y en las posibilidades de cambio.

Si asumimos la lente de las conexiones parciales, el Centro Takiwasi puede ser leído como un espacio en el que las relaciones entre religión católica, medicina tradicional amazónica y psicoterapia occidental no se organizan según una fusión homogeneizante, sino como articulación que producen simultáneamente unidad y diferencias. La co-presencia de estos ámbitos genera configuraciones relacionales que permanecen abiertas y susceptibles de renegociación.

Un ejemplo significativo se produjo en abril de 2025, cuando el Centro acogió para un trabajo de cura con plantas a varias mujeres líderes de comunidades indígenas, entre ellas Nemonte Nenquimo[19]. La estancia fue presentada como un proceso de reconexión con las raíces indígenas y de redescubrimiento de una espiritualidad que no coincide necesariamente con la religión católica, pero que hizo visible una trama más amplia de relaciones entre el Centro y distintas comunidades.

Leída desde la perspectiva de las conexiones parciales, esta experiencia muestra cómo las relaciones activadas no producen una unidad sin restos. Las conexiones generadas mantienen en su interior diferencias, ambigüedades y tensiones. En una conversación informal del 15 de enero de 2026, la terapeuta María Virginia describe la desconfianza de algunos jóvenes indígenas durante la estancia, el temor a poder ser "contaminados" por ideas percibidas como ajenas y el trabajo necesario para construir un clima de confianza. El episodio pone en evidencia cómo las conexiones no eliminan las distancias, sino que las incorporan, mostrando el carácter parcial y situado de los vinculos que se producen en el Centro.

El análisis interpreta estas tensiones en lugar de anomalías respecto de un supuesto equilibrio, como elementos constitutivos de las articulaciones producidas. Las conexiones, en cuanto parciales, incluyen la posibilidad de la fricción y de la diferencia. En este sentido, el ejemplo hace observable la naturaleza compuesta y revisable de las relaciones que estructuran el campo.

En los capítulos que siguen emergerán, a partir de los datos etnográficos, experiencias en las que el cuerpo se percibe como lugar y proceso. En este sentido el cuerpo permite ingresos, expulsa, manifiesta malestares vinculados a transformaciones corporales, se aligera a través de rituales de purga, retiene acontecimientos traumáticos o transgeneracionales, es atravesado por entidades, plantas, recuerdos. El cuerpo toma forma como nodo de relaciones familiares y comunitarias, de eventos biográficos, de atravesamientos humanos y no humanos. Se perfila así una trama relacional que opera concretamente en las prácticas y en las experiencias descritas.

El cuerpo se presenta como compuesto de relaciones partibles que pueden intensificarse, desplazarse, entrar, salir, transformarse. De aquí emerge la figura del cuerpo umbral, entendido como condensación

[19] Nemonte Nenquimo es una activista indígena waorani nacida en la región amazónica de Ecuador en 1985. Es la primera mujer en ser elegida presidenta de la organización Waorani de la provincia de Pastaza (CONCONAWEP) y cofundadora de *Alianza Ceibo*, una organización indígena que reúne a varias nacionalidades para defender sus territorios frente a la explotación de recursos, especialmente por parte de las compañías petroleras. En 2019 presentó una demanda exitosa contra el Estado ecuatoriano que protegió alrededor de medio millón de acres de tierras ancestrales de la extracción petrolera sin consentimiento libre, previo e informado. Ha escrito con Mitch Anderson "Seremos Juaguares, Vida y resistencia en la Amazonía" (2025).

situada de tales relaciones. El cuerpo umbral o permeable constituye una conexión parcial porque su cognoscibilidad y su operatividad dependen del campo relacional en el que toma forma y no tiene un valor ontológico universal. Su posibilidad está ligada a las configuraciones etnográficas específicas de las que emerge y puede reaparecer, en formas similares o diferentes, en relación con otros campos y otras transformaciones.

La postura metodológica de las conexiones parciales permite mantener en tensión la formación clínica de la que provengo y los saberes del mundo amazónico sin reconducirlos a un marco unificado. Permite aproximar registros diferentes, espiritual y psicológico, observando sus modalidades operativas en el campo, sin traducirlos preventivamente uno en los términos del otro ni absorberlos en una síntesis conceptual. Del mismo modo, experiencia y conceptualización son tratadas como dimensiones que se co-implican en la práctica etnográfica, sin ser ordenadas según una jerarquía establecida.

3.e El cuerpo como operador metodológico

En este apartado me propongo mostrar cómo el cuerpo, inicialmente asumido como sujeto pre-reflexivo del conocimiento, ha experimentado progresivamente una transformación que, junto con la emergencia situada de la noción de cuerpo permeable, ha redefinido su función metodológica.

El cuerpo ha constituido el medio a través del cual ingresé en el mundo amazónico y posteriormente en el campo etnográfico de la investigación. Ha hecho posible el acceso al conocimiento de las plantas, constituyéndose como primer sujeto de percepción y saber, punto de vista encarnado desde el cual el mundo se volvió experienciable. Lleva en sí la estratificación del mundo del que provengo, de las prácticas aprendidas y de las sustancias asimiladas, así como del contexto en el que me he encontrado inmersa. Se presenta, por tanto, como medio de aprendizaje en continuidad entre cuerpo y mente, punto de convergencia de las experiencias y al mismo tiempo límite situado que hace posibles determinadas conexiones y no otras. El conocimiento, en este marco, se realiza a través de percepciones, sueños, sensaciones corporales y procesos intuitivos, además de mediante elaboraciones racionales.

Algunas experiencias registradas en los diarios etnográficos y posteriormente constatadas en formas análogas en los relatos de los interlocutores han hecho particularmente evidente esta dimensión umbral del cuerpo. En una ceremonia con ayahuasca percibí la entrada de una energía fría, experiencia inédita que puso en cuestión la representación del cuerpo como espacio cerrado. En otra ocasión viví la percepción de una alteridad amenazante, bajo forma vegetal, de cuya relación no podía sustraerme.

Situaciones similares han sido descritas también por antropólogos (Santos-Granero, Turner E.), lo que da cuenta de la relevancia de tales experiencias en el ámbito de la participación ritual. Estos episodios produjeron efectos corporales concretos, entre ellos una modificación de la sensibilidad a la ayahuasca y una mayor reactividad a los estados no ordinarios de conciencia, a partir de ese momento.

Paralelamente, las experiencias autoetnográficas y las narraciones recogidas en el campo han hecho emerger de manera recurrente la imagen de cuerpos atravesados, habitados, expuestos a entradas y encuentros con alteridades humanas y no humanas.

La participación prolongada en las prácticas con las plantas produjo un desplazamiento de las condiciones perceptivas y conceptuales a través de las cuales tales experiencias eran escuchadas y analizadas. Se amplió el umbral de plausibilidad dentro del cual determinados relatos podían ser "tomados en serio" como conformaciones relacionales, sin reconducirlos inmediatamente a una clasificación clínica o simbólica. Esta ampliación no implicó una adhesión ontológica a las categorías del campo, sino una transformación de la postura analítica, que hizo posible seguir con mayor atención las formas de relación descritas.

El cuerpo, inicialmente condición pre-reflexiva de la experiencia, se convirtió progresivamente en criterio de discernimiento de los umbrales relacionales, permitiendo leer las experiencias como modalidades de atravesamiento y cambio. En lugar de clasificar las experiencias en categorías predefinidas, se centró en cómo se articulan, qué conexiones producen y qué transformaciones ponen en acto.

3.f El discernimiento

El discernimiento constituye una práctica de cura que emerge con particular fuerza del material etnográfico. En el contexto observado, no se presenta como un acto puramente evaluativo o moral, sino más bien como una práctica clínica relacional que orienta la acción terapéutica. A través del discernimiento, los curanderos buscan comprender qué encuentros, presencias o relaciones producen una transformación que haga la vida más habitable y armónica y cuáles, por el contrario, se manifiestan como obstáculos o perturbaciones susceptibles de generar un sufrimiento significativo, requiriendo por tanto una toma de distancia o un trabajo de separación. El tema se profundizará en el capítulo dedicado a la cura.

La práctica del discernimiento aparece también en numerosas tradiciones religiosas y espirituales, donde constituye una herramienta orientada a reconocer el origen, la cualidad y los efectos de las presencias,

pensamientos o fuerzas que atraviesan la experiencia humana. En el contexto de Takiwasi, Jacques Mabit (2018) considera el discernimiento un elemento central de la práctica terapéutica, ya que permitiría distinguir entre dimensiones psicológicas y espirituales del sufrimiento y, dentro de estas últimas, identificar qué tipo de presencia, entidad o fuerza estaría manifestándose. En esta perspectiva, el discernimiento presupone la existencia de una dimensión trascendental que va más allá de la materialidad visible. Para Mabit, el primer obstáculo al discernimiento sería precisamente la negación de esta dimensión trascendental, característica de ciertas perspectivas modernas occidentales centradas exclusivamente en explicaciones materialistas o psicologizantes.

Sin embargo, el material etnográfico analizado sugiere también que las formas de discernimiento observadas emergen de manera situada y relacional y no constituyen categorías fijas o universales, en procesos atravesados por diferentes maneras de comprender el sufrimiento, la cura y las presencias que participan en la experiencia.

El discernimiento, en este sentido, no coincide con una clasificación abstracta, sino con un proceso situado de lectura de las relaciones en acto. Opera en la trama concreta de la experiencia, evaluando efectos, resonancias corporales, modificaciones de la condición subjetiva y relacional. Más que establecer una verdad ontológica definitiva sobre lo que ocurre, tiene la función de orientarse pragmáticamente respecto a las interacciones que se producen en el campo de la cura.

Paralelamente, el discernimiento se construye progresivamente como un instrumento metodológico central en el trabajo de investigación, operando en estrecha relación con el cuerpo como condición encarnada de la experiencia. Si la transformación del cuerpo en el campo, a través de rituales, prácticas y participación, hizo posible un desplazamiento perceptivo y cognitivo, el discernimiento constituyó la modalidad mediante la cual seguir tales transformaciones sin la necesidad de reconducirlas inmediatamente a categorías establecidas.

Los relatos, las experiencias vividas y aquellas observadas no requerían definiciones inmediatas. El discernimiento metodológico permitió mantener abierta una pluralidad de trayectorias, suspendiendo el cierre clasificatorio y la reducción de la experiencia a un único registro, es decir, simbólico, metafórico, psicológico o espiritual. En este sentido, funcionó como una práctica de vigilancia epistémica, un ejercicio de atención orientado a evitar tanto la traducción automática hacia categorías clínicas familiares como la asunción no problematizada de las categorías locales.

Un ejemplo de esta postura emerge en la entrevista a Damiano, cuando describe una voz no sentida como propia y al mismo tiempo refiere vergüenza, miedo a arruinar la relación y pensamientos vinculados con la muerte. En el campo, esta experiencia se articula en varios planos. Durante un chequeo se indica una posible relación con "la energía de la muerte", mientras que en las entrevistas psicoterapéuticas la voz se explora en relación con la historia familiar, la rabia y las vivencias infantiles. En lugar de reconducir el relato a un diagnóstico clínico unívoco o, por el contrario, asumirlo directamente como manifestación espiritual, el discernimiento metodológico implicó mantener esta pluralidad de trayectorias, observando cómo cada registro orientaba prácticas diferentes y producía efectos distintos en la definición del problema y de la cura. El análisis siguió así la articulación concreta de estos planos, sin estabilizarlos en una síntesis reductora.

El método recursivo adoptado, siguiendo a Holbraad (2012), reforzó aún más esta postura. El análisis se desarrolló a través de un movimiento retroactivo y reelaborativo, más que según una linealidad progresiva. Nuevos materiales, nuevas experiencias y nuevas reflexiones condujeron a intervenir sobre categorías previamente formuladas, a reorganizar constelaciones conceptuales, a redefinir los nexos entre elementos aparentemente estabilizados. El proceso de conocimiento asumió así una dinámica que aspira a una forma espiral, es decir, una reanudación que modifica el punto de observación, reformulando progresivamente las condiciones de conocimiento del material.

En esta perspectiva, el discernimiento, además de evidenciarse como una práctica terapéutica descrita etnográficamente, se convierte en un principio operativo de la propia investigación. Permite acompañar el proceso de emergencia conceptual sin anticipar sus resultados, manteniendo abierto el espacio de la indagación y reconociendo que algunas formas permanecen temporalmente indeterminadas.

No se trata de un relativismo indistinto, ya que no implica indiferencia entre las rutas posibles. Se fundamenta, por el contrario, en una confrontación continua y rigurosa con el material etnográfico, que exige verificar progresivamente la consistencia de las categorías a la luz de las transformaciones observadas en el campo. Se busca el rigor precisamente en esta atención a las formas emergentes, en la disposición a reformular las hipótesis y a mantener las reflexiones ancladas en los efectos concretos de las prácticas y de las relaciones a lo largo del tiempo.

4 Límitaciones metodológicas

En el campo etnográfico de referencia, que incluye las relaciones internas y externas al Centro Takiwasi, la construcción de la muestra se realizó a través de un acceso mediado por la propia institución. Como se ha ilustrado previamente, inicié el trabajo a partir de operadores, curanderos y pacientes que el Centro señalaba como disponibles para el diálogo. Esta modalidad de ingreso al campo constituye una condición estructural de la investigación y delimita su horizonte empírico.

Un primer elemento metodológicamente relevante es la ausencia de pacientes mujeres en el Centro Takiwasi y, en consecuencia, en las entrevistas recogidas. Esta organización restringe la pluralidad de experiencias analizables y reduce la posibilidad de explorar diferencias de género en los procesos de cura, en las narrativas del malestar y en las modalidades de relación con las plantas y con la institución. Esta limitación no depende de una selección deliberada por parte de la investigación, sino de la propia estructura del Centro en el período considerado. Del mismo modo, la presencia numéricamente inferior de curanderas se refleja en el número de entrevistas producidas, reduciendo la posibilidad de que emerjan discrepancias y visiones heterogéneas. Reconocerlo explícitamente permite circunscribir el alcance de las análisis y evitar generalizaciones indebidas respecto de otros contextos terapéuticos amazónicos o mixtos.

Los criterios de selección de los curanderos no implican necesariamente una colaboración activa en el presente con Takiwasi, sino una relación de intercambio y estima recíproca con la institución. Los pacientes entrevistados tampoco habían necesariamente completado el programa terapéutico, sin embargo, mantenían una relación de disponibilidad con el Centro. Esta trayectoria relacional define un rasgo específico del material recogido, las narrativas provienen de sujetos que, en diferentes formas, han elegido permanecer en relación con la institución. Esto puede orientar lo decible hacia registros de reconocimiento, gratitud o restitución simbólica, como emergió explícitamente en algunas entrevistas.

La implicación terapéutica de los pacientes y su deseo de contribuir, a través de la participación en la investigación, al trabajo del Centro constituyen factores que inciden en la producción del discurso. La relevancia metodológica reside en la conciencia de este posible sesgo institucional y en su integración en el análisis.

Un elemento adicional a considerar es mi implicación con el Centro, al que conozco desde hace muchos años, así como mi participación corporal en las prácticas de cura. Esta proximidad expone la investigación al riesgo de una resonancia excesiva con las categorías locales o, por el contrario, de una retraducción automática hacia esquemas clínicos de procedencia. La atención se centró en la observación de la

transformación perceptivo-cognitiva generada por el trabajo con las plantas, asumiendo dicha transformación como parte integrante de la indagación. El trabajo metodológico exigió una recalibración constante entre proximidad y distancia, una vigilancia sobre las dinámicas de identificación y una reflexión sistemática sobre los momentos de ansiedad, incertidumbre o confusión generados por el encuentro entre mundos diferentes. Tales momentos fueron tratados como indicadores analíticos de las fricciones conceptuales en curso. Por un lado, el uso activo de mi cuerpo como instrumento de conocimiento amplió las condiciones de lo plausible, haciendo perceptibles experiencias que de otro modo habrían permanecido opacas. Por otro lado, el trabajo analítico se mantuvo adherido al material etnográfico, siguiendo sus efectos concretos en las prácticas y en las transformaciones observables, sin anticipar su alcance teórico.

Otra condición que delimita el ámbito del análisis es el uso de categorías situadas que emergieron del campo. El anclaje riguroso al material etnográfico limita las extensiones generalizantes y sitúa las conceptualizaciones en el contexto específico en el que emergieron. Esta elección metodológica orienta el análisis hacia una validez local y relacional. Al mismo tiempo, la atención a conceptos que se forman en el encuentro entre mundos diferentes expone al riesgo de sobreextensión teórica o de lecturas romantizadas de las prácticas. La estrategia adoptada consiste en mantener las categorías en diálogo constante con el material empírico, verificando su consistencia en distintas situaciones y limitando su aplicabilidad a los contextos efectivamente observados.

En este sentido, los límites metodológicos constituyen las condiciones de posibilidad dentro de las cuales la investigación toma forma.

5 **Conclusiones**

En su conjunto, el recorrido metodológico desarrollado en este capítulo muestra que la investigación toma forma como un proceso progresivo, que se despliega en el propio atravesamiento del campo. Si bien se inscribe inicialmente en la tradición de la observación participante, el trabajo se orienta hacia una forma de implicación que incluye la experiencia directa y la construcción compartida de sentidos con los interlocutores. El dispositivo metodológico se define en diálogo continuo con las prácticas, los relatos y las transformaciones vividas. El posicionamiento encarnado, la radicalización de la reflexividad, la adopción del método recursivo y la incorporación de las conexiones parciales como postura analítica se articulan como dimensiones interdependientes de un mismo movimiento de indagación.

El cuerpo, inicialmente condición pre-reflexiva del conocimiento, adquiere progresivamente una función operatoria, permitiendo seguir las dinámicas que emergen en el campo. El discernimiento, práctica central en los procesos de cura observados, se muestra simultáneamente como principio metodológico. Las categorías clínicas de partida se modifican a través del contraste con el material etnográfico, en un proceso espiral en el que cada retorno al campo implica una reformulación del punto de observación.

La investigación asume así una forma anclada rigurosamente en las condiciones concretas de producción del conocimiento. La explicitación de los límites y de las tensiones que acompañan el recorrido metodológico delimita el alcance de la indagación y sostiene la coherencia interna del análisis. Desde este marco, los capítulos siguientes desarrollan el material empírico mostrando cómo las modalidades relacionales observadas hacen emerger categorías situadas, capaces de dar cuenta, con responsabilidad y precisión, de las experiencias y prácticas encontradas en el campo.

5.a Criterios de transcripción y uso de cursivas

En este trabajo, las cursivas se utilizan para señalar palabras, expresiones y categorías provenientes del campo etnográfico, particularmente aquellas empleadas por los interlocutores entrevistados o surgidas en contextos rituales y terapéuticos. Esta elección busca mantener visible la especificidad lingüística y conceptual de los términos utilizados en el contexto investigado.

Las citas textuales han sido transcritas intentando preservar, en la medida de lo posible, las formas originales de enunciación. Esto implica que algunas expresiones conservan características gramaticales, sintácticas o coloquiales propias del habla de los interlocutores. La decisión de no corregir sistemáticamente estas formas responde a la intención de mantener la potencia expresiva y situada del discurso, modificando únicamente aquellos fragmentos que resultarían incomprensibles para la lectura.

Con el fin de preservar el anonimato y facilitar la lectura, las entrevistas serán identificadas mediante un sistema de codificación. Las entrevistas realizadas a pacientes aparecerán indicadas con la inicial "P" (por ejemplo: Stefan, 1.P), mientras que las entrevistas realizadas a curanderos y operadores serán señaladas con la inicial "C" (por ejemplo: Carlos, 1.C). En la categoría C incluyo también a personas que no necesariamente conducen rituales de ayahuasca, pero que forman parte del ámbito de la cura tradicional, realizando sopladas, acompañando ceremonias o procesos de Dieta.

Capitulo 5

El cuerpo

1 Introducción

Las reflexiones sobre el cuerpo que emergen del material etnográfico constituyen el objeto de este capítulo. Estas se inscriben en el debate sobre el cuerpo desarrollado por la antropología médica en las últimas décadas. El propósito es identificar los puntos de continuidad con dicha tradición y, al mismo tiempo, poner de relieve los elementos que introducen una discontinuidad o que abren a perspectivas distintas.

En primer lugar, retomaré brevemente algunas contribuciones que, a lo largo del tiempo, han abordado la cuestión del cuerpo, deteniéndome en los cambios conceptuales que se han sucedido. A partir de allí avanzaré hacia algunas conceptualizaciones surgidas directamente del material etnográfico recopilado. Se trata de un recorrido que va de la experiencia de campo a la elaboración teórica, y que retorna nuevamente al campo en un movimiento circular. Estos conceptos serán puestos en diálogo con nociones vinculadas al denominado "giro ontológico" (De Castro, 2010) y con el método recursivo (Holbraad, 2012). El objetivo es analizar cómo este trabajo puede tensionar categorías dadas, como la de cuerpo e interrogar las lógicas que subyacen a la formulación de nuevos conceptos.

En concreto, el capítulo se articulará en torno a cuatro ejes principales:

- El cuerpo entendido como permeable y abierto, espacio de encuentro entre lo humano y lo no humano
- El cuerpo concebido como una realidad en continua transformación, vinculada a una lógica de las permeabilidades. Estas se entienden tanto como apertura que como posibilidad de tránsito entre distintos estados del ser. Me serviré de algunos conceptos de Karen Barad (2007) para abordar las tensiones que los cuerpos situados hacen visibles en relación con categorías como representación y hecho, o material e inmaterial. Asimismo, recurriré a su propuesta para desplazarme de una lógica causal lineal y abrir la reflexión hacia otras formas de pensamiento.
- El entrelazamiento de procesos históricos que se encarnan y toman forma en los cuerpos que emergen del material etnográfico.
- El cuerpo como productor de conocimientos, sujeto activo en el mundo y punto de co-emergencia.

2 Sobre el concepto de cuerpo en antropología médica

En las primeras etapas de la antropología médica de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el cuerpo no era considerado un objeto digno de investigación. Autores como Edward Tylor (1871/2010) y W. H. R. Rivers (1924/2001) daban por sentado que el cuerpo era un dato natural, biológico, un terreno que correspondía a las ciencias naturales más que a las sociales. Para la antropología, lo que merecía atención era, más bien, el universo de los símbolos, los mitos, las representaciones colectivas. El cuerpo, en tanto dato natural, permanecía en un segundo plano, como si no hubiera nada que decir al respecto.

Podríamos situar aquí lo que Roy Wagner (2019) ha denominado obviación. Se trata de aquel proceso por el cual un concepto aparece como tan evidente que no requiere explicaciones y por lo tanto se vuelve invisible, excluido de la reflexión teórica. El cuerpo, desde esta perspectiva, fue durante largo tiempo un "concepto obvio" en la antropología. Se daba por sentado como un sustrato biológico universal, sin ser problematizado ni pensado como un terreno de diferencias o de conocimientos. En ese contexto, el cuerpo no implicaba otros significados más allá de los que habían existido tradicionalmente para las ciencias médicas.

Esta exclusión inicial dista mucho de ser neutral. Considerar el cuerpo como natural significa situarlo fuera del campo de las ciencias sociales, como si no estuviera él mismo impregnado de cultura, historia y relaciones. Significa reproducir una división disciplinar entre biología y antropología, entre naturaleza y cultura, que ha tenido profundas consecuencias en el modo de concebir lo humano. Es precisamente a partir de esta invisibilidad inicial que comienza el recorrido que aquí deseo reconstruir. El cuerpo como "obvio" se convierte en el punto ciego de la antropología clásica, pero también en la base desde la cual es posible mostrar cómo, con el tiempo, la antropología ha cuestionado progresivamente esta supuesta naturalidad, hasta llegar a concebir el cuerpo como sujeto activo y, en la ricerca etnográfica, como umbral permeable y transformador.

Franz Boas (1911) representa un giro fundamental respecto a la antropología evolucionista y difusionista de finales del siglo XIX. Crítico de la idea de que existan leyes universales válidas para todos los pueblos, Boas sitúa en el centro de su reflexión la relación indisoluble entre el ser humano y su contexto de pertenencia. En "*The Mind of Primitive Man"* y en sus estudios posteriores muestra cómo incluso aspectos aparentemente naturales del cuerpo, como el crecimiento físico, la dentición o la menarquia, están profundamente influenciados por el ambiente y por la historia cultural en la que se desarrollan (Martínez-Hernáez, Á., 2008; Dei, 2025). De esta manera, Boas abre el camino hacia una concepción del cuerpo no como un dato biológico fijo, sino como una realidad plásticamente modelada por el contexto. En esta

perspectiva, gestos cotidianos como dormir, sentarse o caminar no son funciones naturales simples, sino expresiones profundamente determinadas por el medio cultural. Su crítica al determinismo biológico y el concepto de plasticidad biológica ponen de relieve que el cuerpo mismo nunca es puramente natural, sino el lugar en el que naturaleza y cultura se entrelazan. Esta intuición, aunque mantiene todavía la distinción entre naturaleza y cultura como trasfondo conceptual, abre una fisura en la idea del cuerpo como entidad universal y natural. Al mismo tiempo constituye un paso importante hacia una concepción del cuerpo que, como mostraré en mis materiales etnográficos, no es solo moldeado por la cultura, sino también sujeto activo de conocimiento y de transformación.

Dentro de este primer grupo de antropólogos, situados en el paradigma clásico de la disciplina (Martínez-Hernáez, 2008), podemos incluir también a Evans-Pritchard (1937). No lo menciono por sus aportes al estudio del cuerpo, sino por su célebre investigación sobre los Azande del Sudan. En ese trabajo pone de relieve la existencia de una lógica distinta de la racional en el seno de la comunidad indígena. Se trata de una lógica que ofrece respuestas al porqué de los acontecimientos, mientras que la lógica racional, que los Azande también poseen, responde al cómo. Los Azande explicaban, por ejemplo, que las termitas habían hecho caer una viga de la casa. Esa era la respuesta al **cómo**. Pero también decían que la viga cayó justo en el momento en que una persona pasaba debajo por efecto de la brujería. Esa era la respuesta al porqué**.** Aun reconociendo y valorando esta segunda forma de pensamiento, Evans-Pritchard se mantiene dentro del paradigma de su tiempo, que tendía a clasificar estas lógicas como simples creencias. Precisamente estas formas de pensamiento son las que retoman Holbraad y Pedersen (2017), y que también se intentará desarrollar en el presente trabajo.

Un punto fundamental en la antropología del cuerpo está representado por Marcel Mauss (1936). En su célebre ensayo "*Les techniques du corps"* , Mauss muestra cómo el cuerpo, en lugar de ser un simple organismo natural, se presenta como un instrumento que los seres humanos aprenden a utilizar a través de un proceso de aprendizaje cultural. Las posturas, los gestos, las modalidades de comer son prácticas transmitidas y adquiridas socialmente. Esta intuición retoma y desarrolla, de manera más sistemática, lo que Franz Boas ya había señalado respecto a la plasticidad biológica y a la variabilidad cultural de las expresiones corporales. En la misma línea, Mary Douglas (1966) desplaza la atención hacia el cuerpo como sistema simbólico. En "*Purity and Danger"*, la autora distingue entre cuerpo individual y cuerpo social, retomando a Durkheim. El cuerpo no representa únicamente el individuo, sino que se convierte en imagen y proyección del orden social en el que está inmerso. Un cuerpo más libre caracteriza a sociedades menos jerárquicas, mientras que un cuerpo controlado refleja contextos represivos en los que

lo que entra y lo que sale del cuerpo está estrictamente vigilado. En esta perspectiva, el cuerpo se configura como superficie simbólica que refleja la estructura social.

La reflexión sobre el cuerpo como objeto de modelado social encuentra un desarrollo decisivo en el pensamiento de Michel Foucault. En obras como "*Surveiller et punir*" (1975) e "*Histoire de la sexualité*" (1976–1984), Foucault analiza cómo el poder moderno se ejerce a través de una producción capilar de los cuerpos. Ya no se trata únicamente de interpretar el cuerpo como símbolo, sino de reconocer que está literalmente formado por prácticas disciplinarias, técnicas de vigilancia y discursos médicos y jurídicos. El cuerpo es el lugar donde el poder se inscribe y se materializa. De este modo, se generan cuerpos dóciles, es decir, cuerpos entrenados en la obediencia y hechos funcionales a los dispositivos sociales y políticos. Esta concepción radicaliza la intuición de Mauss. Si las técnicas del cuerpo mostraban la dimensión social del aprendizaje corporal, en Foucault esas técnicas se convierten en dispositivos políticos de control y producción.

Pierre Bourdieu (1977), influenciado tanto por Mauss como por Douglas, reelabora estos aportes en la noción de *habitus*. El habitus es un conjunto de disposiciones incorporadas que orientan prácticas, percepciones y estilos de vida, situándose a medio camino entre subjetividad y objetividad. Como observa Fabio Dei (2025), el habitus permite pensar el cuerpo no como simple receptor de reglas sociales, sino como lugar de sedimentación de estructuras sociales que se transforman en modalidades de acción y percepción. En esta genealogía, el cuerpo aparece cada vez menos como un dato natural y cada vez más como un cruce en el que se entrelazan símbolos, poderes y prácticas. Esto prepara el terreno para las reflexiones contemporáneas en las que el cuerpo no solo es moldeado, sino que también se convierte en sujeto activo de conocimiento, transformación y relación.

A partir de los años setenta, las reflexiones sobre el cuerpo se desplazan hacia una dimensión más política y crítica, donde emergen las voces del feminismo, el marxismo y los estudios poscoloniales, que cuestionan la neutralidad del cuerpo y su pretendida universalidad.

En los "*Cuadernos de la cárcel*", el filósofo y politico Antonio Gramsci (1975) propone comprender el cuerpo como un campo de fuerzas, moldeado por las condiciones materiales, el trabajo y las relaciones de poder. El cuerpo del subalterno encarna las huellas de la dominación, pero también las posibilidades de resistencia. Desde otro horizonte, Frantz Fanon (1952) analizaba en "*Piel negra, máscaras blancas*" el cuerpo colonizado como cuerpo escindido, alienado por la mirada del colonizador. La piel se convierte en superficie política, donde se inscribe la violencia colonial y la lucha por la liberación. Tanto en Gramsci

como en Fanon el cuerpo aparece como lugar histórico de conflicto, donde lo biológico, lo social y lo político se entrelazan.

Las corrientes feministas de los años setenta, Irigaray (1974), Cavarero (1987) y Muraro (1991), introducen una ruptura decisiva con la idea del cuerpo neutro, universal y masculino. El cuerpo femenino se reivindica como cuerpo diferente, portador de un pensamiento de la diferencia sexual. La experiencia corporal se convierte en fuente de conocimiento y en lugar de reescritura simbólica de la subjetividad. Estas líneas de pensamiento preparan el terreno para concepciones contemporáneas del cuerpo como proceso, multiplicidad y sujeto activo. En los años noventa, las reflexiones de Judith Butler (1990) y Gayatri Spivak (1988) radicalizan esta mirada. El cuerpo se entiende como performativo y discursivamente producido, atravesado por regímenes de poder, identidades múltiples y jerarquías coloniales. Esta perspectiva posfeminista y poscolonial desborda la oposición entre biológico y simbólico, proponiendo pensar los cuerpos como híbridos, migrantes y relacionales.

Un cambio significativo en la conceptualización del cuerpo se debe a Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock. En continuidad crítica con la tradición que veía el cuerpo como simple objeto de modelado cultural, desde el cuerpo simbólico de Mary Douglas todavía anclado en la dicotomía naturaleza y cultura hasta el cuerpo como blanco de las lógicas de poder en Michel Foucault, las dos antropólogas proponen una perspectiva innovadora. Retomando las intuiciones fenomenológicas de Merleau-Ponty (1945) sobre la percepción encarnada y el concepto de habitus elaborado por Pierre Bourdieu, en el ensayo "The Mindful Body", Scheper-Hughes y Lock (1987) introducen un paradigma que considera el cuerpo no solo como producto de la cultura, sino también como su productor. El llamado paradigma de los tres cuerpos, que distingue entre cuerpo individual, cuerpo social y cuerpo político, permite articular la manera en que la experiencia corporal es al mismo tiempo personal, simbólica y política. En este marco, el cuerpo no es un simple receptor pasivo de significados, sino un sujeto sensible y culturalmente informado, capaz de generar a su vez cultura. Además, el desorden del cuerpo no siempre puede ser reducido a una patología. Puede expresar una forma de rebelión frente al orden social, resignificar la experiencia del mundo y abrir espacios de crítica y de transformación (Scherper-Hughes, 1992; Lock, 1993).

Este recorrido es desarrollado posteriormente por Thomas Csordas (1990), quien elabora el paradigma del *embodiment*. Partiendo del cuerpo individual en el marco del paradigma de los tres cuerpos de Scheper-Hughes y Lock, Csordas define el cuerpo como sujeto de la experiencia, socialmente informado pero, al mismo tiempo, como un lugar prelingüístico y preracional, aunque no precultural, de percepción y significación. Csordas se centra en la experiencia vivida y sostiene que son las prácticas incorporadas las que generan los significados que definen el yo y el mundo, en una relación continua. Desde esta

perspectiva, la enfermedad vivida constituye una experiencia significativa que reorganiza la posición de la persona en el mundo.

Estas reflexiones se sitúan en diálogo con otras contribuciones fundamentales, Irving Hallowell (1960) que ya había puesto en cuestión la distinción neta entre sujeto y objeto, anticipando algunas intuiciones retomadas por Csordas y, en otra dirección, por Tim Ingold (2000)[20]. Este último propone comprender el cuerpo no como una entidad aislada, sino como un nudo de correspondencias que se constituye en el habitar y en el fluir de la vida.

Este recorrido permite abrir el terreno para considerar el cuerpo, a partir del material etnográfico que es producto de la investigación llevada a cabo, no solo como productor de cultura, sino como lugar de permeación y transformación.

3 Análisis del material etnográfico y reflexiones sobre el cuerpo

El análisis del material etnográfico y las reflexiones sobre el cuerpo que propongo se sitúan en una perspectiva en la que la separación entre naturaleza y cultura, así como la que existe entre sujeto y objeto, tiende a disolverse. Sin embargo, incluso cuando el cuerpo ha sido concebido en esta dirección por los autores citados, no ha logrado superar la división entre naturaleza y cultura ni ha abandonado una óptica antropocéntrica, relegando a un segundo plano el entorno, los animales y los vegetales

Asumir la perspectiva de los conocimientos situados (Haraway, 1988) significa reconocer que los saberes nunca son universales ni neutros, sino que emergen de relaciones parciales, encarnadas y posicionadas (Strathern, 1991). Esto implica que también los no humanos, animales y vegetales, visibles e invisibles se convierten en coproductores de conocimiento. En este sentido, el saber es siempre relacional e inestable, no se construye desde arriba, se teje en cambio a través de los múltiples encuentros que configuran un mundo compartido.

[20] Arthur Kleinman (1988) y Byron Good (1994) han subrayado, desde otra perspectiva, cómo la experiencia de la enfermedad está incorporada, narrada e inscrita en un horizonte cultural que le otorga sentido, aunque estas líneas de investigación se centran más en la dimensión de la experiencia y de la narración que en el cuerpo en sí.

4 El cuerpo permeable

En esta perspectiva, presentaré materiales etnográficos recogidos en distintos contextos de mi campo de investigación y trataré sin jerarquías experiencias relatadas por curanderos[21] indígenas y metropolitanos[22], por pacientes y ex pacientes de Takiwasi, junto con fragmentos autoetnográficos de mi propia experiencia. Aunque indicaré con claridad la procedencia de cada dato, no estableceré distinciones de valor ni de estatus cognitivo. El propósito es mostrar cómo, a partir de tales materiales, es posible desarrollar reflexiones teóricas que hagan emerger conceptos situados, justificando mis gestos y asumiendo plenamente su parcialidad y su responsabilidad. Para introducir este material presento un relato autoetnográfico de una Dieta[23] en la que participé en octubre de 2022, condición necesaria que me fue indicada por el Centro Takiwasi para poder llevar a cabo el trabajo de campo de la investigación doctoral (Valeri et al., 2025).

De mi diario etnográfico:

13 de octubre de 2022

"Durante el día fui dos veces a bañarme en el río, la segunda vez después de haber bebido un vaso de ajo sacha (decocción de la planta del ajo). El baño sirve para no cargar la energía solo en la cabeza, sino para distribuirla por el cuerpo; de lo contrario podría aparecer un dolor de cabeza (según lo que dicen los curanderos). Es necesario bañarse en los 15 minutos después de haber bebido el ajo sacha."

15 de octubre de 2022

"Ha llovido casi todo el día, estuve en el tambo (cabaña) leyendo y estudiando. Llegaron los curanderos a darme el ajo sacha y me dijeron que bastaba la lluvia, en lugar de tener que bañarse. Para la concepción occidental esto es un absurdo: el baño que haces a tu cuerpo es igual a la lluvia que cae fuera del tambo, pero es otro mundo y lo acepto."

¿De qué cuerpo están hablando los curanderos? Las afirmaciones de los curanderos no remiten a una concepción del cuerpo discreta y separada del entorno exterior, no se trata, por ejemplo, del cuerpo según el paradigma biomédico occidental universalista, individualista y a-social (Menéndez, 2005). Para profundizar en diferentes prospectivas sobre el cuerpo presento ahora algunos extractos etnográficos

[21] Por curandero me refiero a un médico de la medicina tradicional amazónica (Labate, 2014)

[22] Tomo esta definición de Ali (2014), quien denomina *curanderos metropolitanos* a aquellas personas que, habiendo nacido y formado su trayectoria en países occidentales, se sumergen en largos periodos de aprendizaje con curanderos indígenas y llegan a ejercer como curanderos. Jacques Mabit es uno de ellos.

[23] En el capítulo dedicado al Centro Takiwasi analizo y explico las características de la ceremonia de la Dieta, instrumento esencial de la medicina amazónica.

relativos a dos entrevistas a ex pacientes del Centro Takiwasi, ambos mestizos, Stefan europeo peruano y Adam, peruano africano. A este material añadiré una experiencia autoetnográfica que he recogido en un diario epistolar. Como señalaba anteriormente, trato el material de la misma manera, tanto el autoetnográfico como las entrevistas.

Stefan, en tratamiento por una depresión y impulsos suicidas, me explica algunas experiencias vividas en su propio cuerpo durante una sesión con ayahuasca[24]:

"Sentía como si algo quisiera poseerme, como si algo intentara entrar dentro de mí. Notaba que mis brazos se movían solos, percibía como espíritus de insectos o animales, una sensación extraña, surrealista. Sentía que todo estaba entrando, animales mezclados con plantas, insectos, una especie de fusión caótica. Después de muchas visiones y movimientos, me encontré caminando dentro del jaguar. Luego estaba dentro del jaguar, me movía como él. Me sentía fuerte, poderoso, como si no pudiera hacer otra cosa que ser lo que era en ese momento: el jaguar. En ese momento no tenía miedo, ni angustia, ni preocupaciones por el futuro." (entrevista Stefan, 1.P)

Adam, a su vez, ilustra su experiencia dentro de una ceremonia con ayahuasca:

"Había tenido de nuevo una posesión muy fuerte, esta vez con el león. Sentía un impulso violento, quería matar y devorar a todos los demás pacientes y a las personas en la maloca (sala ceremonial). Tuvieron que intervenir de manera decidida, Jaime (curandero y psicoterapeuta de Takiwasi) y Edgardo (curandero indígena que colabora con Takiwasi) me ayudaron muchísimo. Al final, me llevaron fuera de la maloca, porque gritaba y me comportaba justamente como un león. Edgardo me pidió que me quitara toda la ropa, y me hicieron un baño con plantas. Durante el proceso, me transformé, sentía que algo estaba cambiando en mí. Me encontré sintiéndome un león, pero ya no feroz, un cachorro de león. Aquella experiencia me transformó profundamente." (entrevista Adam, 5.P)

La experiencia con el león fue vivida por Adam como una transformación profunda durante la sesión con ayahuasca. En un estado de conciencia no ordinario, Adam comenzó a moverse en cuatro patas, intentando realmente morder a los demás participantes. Los curanderos intervinieron conteniendo físicamente a Adam, mientras el rugido que emitía, descrito por los presentes como increíblemente parecido al de un león real, provocaba una intensa sensación de miedo. Los curanderos realizaron un ritual de adorcismo (De Heusch,1962; Badé, 2022) guiando la transformación hacia un león inofensivo y manteniéndola durante varias horas. Este proceso requiere un nivel de experiencia y preparación que no puede improvisarse. Afrontar tales eventos implica capacidades de contención y una comprensión profunda de la situación, desarrolladas a través de un largo y riguroso camino de aprendizaje en la

[24] La ceremonia de la ayahuasca se expone siempre dentro del capítulo dedicado al Centro Takiwasi.

medicina amazónica. Estos materiales muestran que la permeabilidad produce transformaciones somáticas concretas y hace visible una agentividad no humana en acto.

La dimensión de la permeabilidad corporal no se limita a la irrupción de presencias animales o vegetales. También se manifiesta en transformaciones de la postura, que expresan un cambio en la posición del sujeto en el mundo y en el campo relacional. Presento aquí dos fragmentos de las entrevistas de dos pacientes de Takiwasi, Robert y Alvaro que muestran cómo la cura y la relación con los ancestros pasan también por el cuerpo erguido, sostenido y confiado. Hablando de sus experiencias con la ayahuasca afirman:

"Rosendo (curandero) *se me acercaba, me ponía la mano en el pecho y me decía: confianza ante la vida. Estar así dependía de mí. Estar eregido. A sentir lo que la planta me dice con respecto al cuerpo. Sentirlo en el cuerpo"* (entrevista Robert, 13.P)

"yo estaba como un poco así, como encorvado, ¿no? Y pues medio cansado y medio maltrecho por la planta y por las enseñanzas, más bien. Y entonces yo buscando un poco eso con mi padre, no sé que hacer. Y de pronto se aparece mi abuelo. Y se pone hacia atrás mío. Se puso atrás mío (se conmueve) y como que puso una pierna y su cuerpo estaba atrás. Puso su pierna en mi espalda como para contenerme. Para una forma de ejemplo que fue mi abuelo" (entrevista Alvaro, 8.P)

"sentí, estaba oscuro, yo no sabía si me estaba sentando bien, si estaba derecho y ahí sentí una luz que me atravesaba y sentí una voz que me decía donde tú decidas que estás derecho, estás derecho"(entrevista Stefan, 1.P)

Estos relatos muestran que el cuerpo no es únicamente permeable a presencias no humanas, sino que encarna cambios de posición en el mundo. La confianza, la compostura y el sostén ancestral se transmiten corporalmente, se sienten en la postura erguida o en el apoyo de una pierna en la espalda. Álvaro, por ejemplo, que había vivido una relación muy compleja con su padre, siente finalmente un apoyo que le llega del mismo linaje con el que había tenido problemas y que repara algunas heridas. Así, la cura se produce como reconfiguración somática que expresa a la vez un valor simbólico, una transformación en el campo relacional y de la propia posición en el mundo.

Para comprender lo que estos materiales hacen emerger, recurro al gesto metodológico del pensar a través de las cosas. Algunos de los datos etnográficos recogidos constituyen la base de las reflexiones que siguen y son desarrolladas a partir de la metodología propuesta en "*Thinking Through Things"* (Henare, Holbraad & Wastell, 2007). Dicho gesto consiste en dejar que las categorías nativas trabajen conceptualmente en la teoría antropológica, produciendo reflexiones situadas, siempre parciales e indeterminadas, sin la pretensión de generalizarlas a otros contextos. Este planteamiento fue desarrollado más a fondo por

Holbraad (2012) en "*Truth in Motion*", donde aplica el método recursivo al análisis de la adivinación Ifá en Cuba. En lugar de considerar las experiencias de Stefan y Adam como meras visiones o representaciones desligadas de los hechos, opto por partir de los propios datos etnográficos y dejarme guiar por ellos. El cuerpo, o mejor dicho, los cuerpos que emergen de las experiencias vividas se configuran como un cruce de atravesamientos con animales y vegetales, como intersección de fuerzas humanas y no humanas. El cuerpo aparece permeable al encuentro con un mundo no humano, visible e invisible. Esta descripción abre la posibilidad de concebir el cuerpo no como una entidad individual y estática, sino como un nudo dinámico, continuamente interpelado por aquello que lo atraviesa.

4.a Encuentro entre visibles y invisibles

Incluyo aquí un fragmento de mi propia experiencia de campo. Lo selecciono porque permite hacer trabajar la categoría de cuerpo en su dimensión de permeabilidad a lo invisible. El criterio de inclusión, por tanto, no es la excepcionalidad de la vivencia, sino su capacidad de mostrar cómo los afectos y presencias no humanas atraviesan el cuerpo en situación ritual:

"La sesión comenzó con los ritos de protección del lugar y de los curanderos realizados con la soplada de tabaco. Bebimos la ayahuasca. Algunas personas ya estaban en trance y, al poco tiempo, un chico empezó a hablar. P. (curandero) se acercó, le hizo una curación con el tabaco y le dijo que se callara. Veía a P. preocupado, algo extraño porque normalmente los curanderos son muy tranquilos. Mientras iban al baño el chico se puso agresivo y P. tuvo que contenerlo físicamente. Intentó encerrar a Teresa en el baño con él tirándole de la camiseta por el hombro; intervinieron P., G. y otro chico. Intercalaba momentos en los que decía: "Estoy bien, estoy tranquilo", con momentos en los que se volvía muy agresivo, con la mirada perdida. Les costaba trabajo sujetarlo entre tres, una chica empezó a llorar. Algunos salieron de la maloca (sala ceremonial), al igual que la chica. Yo sentí que algo llegaba a mi pecho, una energía fría. No era dolor ni taquicardia." (Diario etnográfico del 13 de enero de 2024)

El cuerpo de Edward, así llamo al chico de la ceremonia, hace emerger algo nuevo e inesperado que lo transforma. Del mismo modo, yo percibo una alteridad invisible que me atraviesa. Este fragmento muestra que la permeabilidad del cuerpo frente a lo invisible no se limita a una vivencia subjetiva, sino que se manifiesta como experiencia somática compartida, donde lo no humano adquiere presencia activa en el proceso ritual.

Otro extracto de la entrevista con Stefan muestra la interconexión percibida en algunos momentos con fuerzas que siente como no humanas e intangibles:

"Hicimos una entrevista con María (terapeuta). Cuando me senté, sentí un cambio en mi personalidad. Mientras hablaba con María, era como si se hubiera roto una cadena, y empecé a hablar de manera muy directa, con crueldad, sin empatía. Decía en voz alta: 'Él me pertenece. No lo dejaré ir'. Era una sensación poderosa, como si un ser expresara su dominio sobre mí, sin ninguna intención de ceder. Sentía como una especie de insinuación sobre qué decir, y no sabía de dónde provenía. No podía decir con certeza qué era ese ser específico, pero parecía una parte de mí o algo en mi mente que se había desbloqueado. Hablaba sin miedo, sin vacilación, como si me encontrara en una situación donde el temor de hacer daño no existiera. Afortunadamente, tenía suficiente confianza en María para enfrentar esta experiencia. Sin embargo, era muy extraño, porque aunque yo decía ciertas cosas, no parecía que provinieran completamente de mí. María se daba cuenta, las escuchaba y las escribía. Cuando me las repetía, solo entonces me daba cuenta: 'Sí, lo dije yo. Lo acabo de decir yo'. Y luego añadía algo más. Fue un proceso muy particular, algo que nunca había vivido antes." (entrevista Stefan, 1.P)

Dentro de las concepciones psicoterapéuticas occidentales, que conozco en cuanto psicoterapeuta, esta experiencia podría interpretarse como una disociación entre partes de sí mismo. Sin embargo, Stefan percibe algo en el límite entre sí y lo otro de sí, habla de un ser que lo guía, de una voz que es suya y al mismo tiempo no lo es. Como muestra Lambek (1980), las voces pueden entenderse no solo como disociación sino como relaciones corporales con presencias invisibles. Además, como muestra Favret-Saada (1977), las palabras no funcionan como simples signos, sino que se inscriben en un campo de fuerzas relacionales que afectan el cuerpo y producen efectos tangibles.

La palabra *insinuación* que Stefan utiliza en su relato recuerda otra entrevista, la de Jordy, curandero metropolitano que colabora con Takiwasi pero trabaja en Europa. En su entrevista afirma, refiriéndose a las voces que algunas personas escuchan:

"Están totalmente condicionados por estas insinuaciones que reciben a través de las voces" (entrevista Jordy, 7.C)

El término *insinuación* significa, etimológicamente, "introducirse en un pliegue". Esta imagen remite, por resonancia, a un concepto del filósofo francés Gilles Deleuze (1990). El *pliegue,* tal como lo desarrolla Deleuze (1990), es un concepto que cuestiona la distinción rígida entre interior y exterior, entre sujeto y objeto. Representa un movimiento continuo de introflexión y extroflexión, una curvatura que permite al adentro y al afuera intersecarse y transformarse recíprocamente. Tim Ingold (2024) profundiza y amplía este concepto y hablando del ambiente lo describe como un intersticio entre tierra y cielo. Por ejemplo, una montaña no es algo superpuesto al suelo y separado del cielo, sino una interfaz, un vínculo entre ambos. Podríamos entonces pensar que la *insinuación* de la que habla Stefan se presenta como un "corredor de conexión" (Zola, 2021), un nodo que recuerda un pliegue deleuziano. En este pliegue, el cuerpo de Stefan se convierte en un cruce en el que transitan, se encuentran y se transforman elementos

humanos y no humanos. Este proceso, sin embargo, no se limita a un simple pasaje, sino que genera nuevas formas de ser y de relación, subrayando la naturaleza procesual y relacional del cuerpo. De este concepto, que constituye el segundo eje de reflexión sobre el cuerpo, hablaremos dentro de poco.

Volviendo, en cambio, a la permeabilidad de los cuerpos situados y a su apertura a atravesamientos y encuentros, el concepto de cuerpo propuesto por Viveiros de Castro (2010) en el marco del perspectivismo amazónico, resuena con estas prácticas. En el pensamiento amerindio, el cuerpo no es una sustancia dada, sino una condición relacional que se constituye a través del intercambio, por ejemplo de alimentos y que determina la posición ontológica. El cuerpo, desde esta perspectiva, es inestable, está en devenir y constituye el filtro perceptivo a través del cual se experimenta el mundo. Para mantener la propia humanidad, es necesario nutrir y regenerar continuamente el cuerpo, que nunca está dado de una vez por todas. Como escribe Viveiros de Castro (2015), *"el cuerpo no es un objeto, sino un punto de vista"* y esta afirmación puede leerse también en el sentido de que no existe un cuerpo fuera de las relaciones que lo constituyen. En la cosmología amerindia, los cuerpos no son entidades autónomas, sino que se forman a través de un entramado constante de relaciones con humanos, no humanos, espíritus y entorno. Esta concepción se inscribe en lo que Viveiros de Castro (2010) define como una ontología relacional.

4.b El cuerpo colectivo

Los cuerpos que emergen de los datos etnográficos son profundamente relacionales, entrelazando intercambios no solo con no humanos, sino también colectivamente entre humanos. Para profundizar las relaciones de los cuerpos colectivos presento las palabras de dos curanderos que describen la manera en que algunos de ellos trabajan. El primero, Jaime, es un curandero metropolitano, psicoterapeuta y responsable de Takiwasi. Me explica cómo trabaja otro curandero, Thibault:

"Thibault otro día le curó a G. y vomitó, ¿no? Él trabaja asi, él metaboliza en su cuerpo" (entrevista Jaime, 6.C)

Otro curandero indigena que trabaja con en Centro Takiwasi, Winston, explica en su entrevista que las percepciones pasan a través del cuerpo del curandero, lo que remite a cuerpos en conexión, en los que se establece una forma de comunicación:

"Cuando el paciente tiene problemas uno (il curandero n.d.r.) se les siente" (entrevista Winston, 11.C)

Y Rosendo, curandero de la comunidad Movima en Bolivia, en su entrevista afirma:

"Pero en mi caso, yo siento la enfermedad de la otra persona en mi cuerpo, la experimento a la hora de curar. Entonces, llega a mi cuerpo y mi cuerpo al estar preparado, se dice en Asheninka, la expulso. La gente siente la liberación". (entrevista Rosendo, 10.C)

Esta práctica de los curanderos puede pensarse en términos de "modos somáticos de atención" (Csordas, 1993), donde la percepción del malestar se da a través del propio cuerpo como medio de conocimiento. El cuerpo del curandero aprende a desarrollar esta permeabilidad, cuenta Jordy, a través de un largo trabajo de Dieta y de ingestión de plantas. Esta apertura permite al curandero percibir el sufrimiento de la persona, pero al mismo tiempo constituye también un elemento de vulnerabilidad, ya que puede generar una sobrecarga. En una entrevista posterior a la realizada para la investigación de campo, propuesta para profundizar en la comprensión de una crisis que él atravesó, Jordy afirma:

"Entonces, una tendencia muy mala es que cuando tú tienes un campo energético fuerte, no ser capaz de enfrentarte con muchas cosas y sobrecargarte mucho de trabajo. Claro, tu eres muy sensible, muy sensible para trabajar, pero muy sensible también para cargarte. Yo me acuerdo de una época en las ceremonias que cada ceremonia vomitaba. Yo. Y cuando vomitas cada ceremonia es mala sanidad. Está lleno y necesitas regenerarte, necesitas vaciarte. Ya, tienes que pararte porque es demasiado. Es demasiado. Y claro, existen maneras de limpiar, existen purgas, pero requieren también muchos refugios. Tienes que estar dietando continuamente, utilizando baños de plantas para limpiarte. O sea, que es un no parar de autocuidarte para poder cuidar a los demás" (entrevista Jordy, 8.C)

De los datos etnográficos emergen tres propiedades centrales de la permeabilidad. La primera es la co afección, en la que humanos y no humanos se afectan mutuamente produciendo transformaciones perceptibles. La segunda es la co corporeización, que muestra cómo el cuerpo se constituye como cruce material de presencias visibles e invisibles, humanas y no humanas. La tercera es la vulnerabilidad**,** ya que abrirse a lo otro implica también riesgos de sobrecarga, desborde o pérdida de control. Estas propiedades situadas tienen implicaciones directas para una ética del cuidado, tanto en la práctica ritual de los curanderos como en la postura del propio investigador, que debe reconocer su implicación corporal en el campo.

Para concluir esta primera reflexión sobre el cuerpo, subrayo que una concepción individual del cuerpo, compuesta por cuerpos separados y discretos, no logra dar cuenta de las experiencias relatadas.

Ha sido para mí muy estimulante profundizar en el trabajo de autores cercanos al giro ontológico, como Haraway (1991) y Kohn (2021), así como de antropólogos de la escena italiana que se ocupan de etnografía multiespecie (Breda, 2000; Volpi, 2020; Zola, 2021, 2021b;). Ellos investigan sobre "todas las

demás formas de vida (visibles e invisibles) con las que los humanos se relacionan, generando ecologías mutuas que se manifiestan en los cuerpos, en las mentes, en los comportamientos y en las vidas sociales de los organismos implicados" (Zola, 2021b), perspectiva que permite pensar los cuerpos descritos en estas interconexiones.

Propongo aca' un dibujo de Drew, ex paciente de Takiwasi, después de una ceremonia con la ayahuasca, que ilustra a mi parecer un cuerpo permeable:



Figura **8.** Dibujo de Driew en un report post ayahuasca

4.c El cuerpo en transformación

El segundo eje de las reflexiones se refiere a la transformación de los cuerpos. Distinguir entre permeabilidad y transformación es un movimiento útil solo para dar claridad. Los datos etnográficos muestran que los cuerpos umbral, mientras son atravesados, se transforman al mismo tiempo.

Jacques Mabit (2023), fundador del Centro Takiwasi, propone en la entrevista que hice y en muchos trabajos que escribió, una concepción articulada en seis cuerpos, físico, electromagnético, emotivo, psicológico, energético y espiritual. Estos cuerpos están interconectados y el encuentro con entidades espirituales malévolas produce, efectos en todos los niveles, transformando el cuerpo en cuerpo enfermo.

Según Mabit, los acontecimientos traumáticos pueden abrir brechas que facilitan la entrada de entidades o energías negativas y, por ello, la cura debe intervenir simultáneamente en el plano físico, psicológico y espiritual. Eliminar las entidades no basta, el trauma que abrió la brecha, como un abuso o un maltrato, debe ser elaborado, de lo contrario el riesgo de nuevas invasiones persiste. Su concepción se sitúa en un marco cristiano, que afirma la sacralidad del cuerpo y una espiritualidad encarnada, inseparable del propio cuerpo. No existe separación entre cuerpo y alma y el trabajo sobre el cuerpo espiritual se vuelve crucial para afrontar adicciones y trastornos psíquicos. Esta visión se inscribe en un horizonte de universalidad, es decir los cuerpos valen para todos los seres humanos y los sufrimientos derivan de desequilibrios o invasiones. Al mismo tiempo, Mabit propone también una perspectiva procesual, ya que subraya la capacidad del cuerpo de transformarse en los encuentros rituales y de generar nuevas formas relacionales humanas y no humanas.

La transformación de los cuerpos emerge de los datos etnográficos no como simple paso de un estado a otro, sino como posibilidad material de coproducir otra cosa, más allá de la idea de individualidades biológicas cerradas. Resuena aquí la noción de Viveiros de Castro (2010) de intercambio y transformación como producción, en la que las relaciones no son simples conexiones entre entidades preexistentes. Esas se configuran como procesos de metamorfosis recíproca.

El curandero Rosendo comparte en la entrevista sus consideraciones sobre la transformación del cuerpo:

"para aprender a curar, por eso es la dieta, hay que purificar el cuerpo. Entonces, la energía del curandero está impregnada o potenciada por la energía de las plantas o del animal. Y al producirse eso, en el cuerpo se produce un cambio que luego genera un cambio en la persona" (entrevista Rosendo, 10.C)

También en este caso se evidencia cómo el encuentro entre el cuerpo del curandero y lo no humano vegetal o animal produce una transformación del propio cuerpo, que no aparece como un simple contenedor sino que puede entenderse mejor como un proceso siempre en movimiento, siempre abierto. Algunos autores cerca del giro ontológico, como Tim Ingold, han desarrollado reflexiones en esta dirección. Ingold (2024) sostiene que existe solo el devenir, la acción en el mundo, y que dividir en sujetos y objetos, humanos y no humanos, no hace justicia al hecho de que la vida es un flujo y es en esto donde conviene detener la atención. También Donna Haraway (2008) habla del cuerpo en movimiento *«body in-the-making»* en el encuentro con otras especies, especies compañeras, que no es un encuentro entre entidades discretas sino una construcción recíproca de cuerpos siempre en devenir. Profundizaré en el proceso de transformación como co-emergencia en el capítulo dedicado al encuentro.

4.d Tránsitos entre lo inmaterial y lo material

Este apartado se centra en el análisis de las experiencias de transformación del cuerpo que emergen de los datos etnográficos recopilados. Los fragmentos que presentaré ponen en tensión algunas de las separaciones conceptuales a las que estamos habituados, como la de materialidad e inmaterialidad o la de energético y físico. En la entrevista con Juan Flores, un curandero indígena de gran experiencia, aparece la afirmación de que, cuando la enfermedad espiritual está presente durante muchos años y la persona envejece, las posibilidades de curación se reducen y la enfermedad toma cuerpo en el cuerpo del paciente.

"Cuando tiene mucha edad, también ya no va a poder curarse, también, porque la enfermedad ha tomado más cuerpo dentro de su cuerpo mismo. A partir de los 60, ya es otra forma de trabajo que se puede hacer, porque el cuerpo mismo de la persona ya no está muy resistente" (entrevista Juan Flores, 9.C)

La idea de que la enfermedad toma cuerpo no se entiende, para los entrevistados, como una mera metáfora, sino como una experiencia concreta. En muchos de los episodios relatados se contempla la posibilidad de transitar de un estado del ser a otro. Un ejemplo lo ofrece Raúl, ex paciente de Takiwasi, quien en su entrevista describe la limpieza como un proceso que involucra tanto dimensiones emocionales como elementos espirituales, evacuados a través del vómito en su manifestación física:

"Empecé a poder hablar las cosas, empecé a poder botarlas, a vomitarlas. Toda esa ansiedad, todo eso que nunca conté y que me estaba guardando finalmente, pude botarlas". (entrevista Raúl, 4.P)

También Rosendo se refiere a la *limpieza* a través del vómito, que no concierne únicamente a la dimensión del cuerpo físico, pues puede producirse en gran cantidad incluso estando completamente en ayuno.

"Y como toda esa experiencia pasa por el cuerpo, entonces, a nivel biológico, por ejemplo, la ayahuasca te hace vomitar. O sea, es de los distintos niveles de la persona. No es cuestión de estómago. Porque después de estar en ayuno todo un día, hay personas que vomitan, no sé, pues medio balde. ¿Y de dónde sale todo eso? Es una materialización de esa carga energética que puede ser emocional, puede ser algo transgeneracional, o puede ser algo energético puesto". (entrevista Rosendo, 10.C)

4.e Continuidades entre artefactos y cuerpo

Jaime describe los ícaros como una doble práctica. Por un lado, son la concretización del conocimiento y, por otro, un instrumento que modela el cuerpo de los pacientes durante la ceremonia con ayahuasca.

"él necesitaba ese ícaro, esa energía, esa intención. Aunque es en quechua, él no sabe nada de eso. Pero es interesante eso, porque elícaro funciona independientemente del idioma. Pues quechua, totalmente quechua, elícaro actúa" (entrevista Jaime, 6.C)

Retomo un trabajo de Laura Volpi (2023), en el cual la autora describe la capacidad del *ícaro* de "*sobar"* el cuerpo. Se trata, dice la autora, de una actividad de modelamiento o de remodelamiento del cuerpo, que parte del uso de plantas medicinales capaces de producir efectos físicos, pero que incluye también la acción de la voz del curandero. El cuerpo del paciente es envuelto por un verdadero artefacto musical, un ícaro que lo modela y lo transforma. Conocimientos, relaciones, sentimientos y alimentos se sedimentan en los cuerpos forjando la persona y todos estos elementos poseen, por la tradición amazónica, el mismo grado de materialidad. Así, el saber equivale a una bebida, el canto a una planta ingerida. El *ícaro* constituye, en este sentido, una expresión de los conocimientos del curandero, que se construyen en relación con la interioridad de las plantas medicinales (Brabec de Mori, 2012). La planta, al comunicar el *ícaro* a quien la ingiere, no transmite simplemente un mensaje. A través del canto se expresan y se activan sus propiedades curativas, que, al igual que en el cuerpo del paciente, se incorporan en la experiencia del curandero y transforman su percepción y su cuerpo. Se trata, por tanto, de una forma de conocimiento incorporado (Beyer, 2009; Brabec de Mori, 2014).

Muchos otros instrumentos de que los curanderos hablan y que los pacientes reciben durante los rituales pueden entenderse como artefactos de materialización de la energía, como la *soplada*, el soplo de tabaco que el curandero dirige al paciente con fines curativos o la *chupada*, la succión por parte del terapeuta de algo inmaterial presente en el paciente, que puede transformarse en vómito, prácticas cuyo objetivo es modelar el cuerpo en sus distintos niveles (Labate, 2014).

Si en las entrevistas emerge un modelado de los cuerpos a través de los cantos, Lagrou (2007), quien estudió a la población Kaxinawá en una comunidad amazónica situada en la frontera entre Brasil y Perú, describe otra práctica en la que el cuerpo se constituye a través de los diseños *kene'*. En su análisis emerge la idea de un cuerpo producido en un proceso continuo. Dibujar *kene'* sobre la piel equivale a hacer piel, a hacer cuerpo en transformación constante a lo largo del tiempo. Los mismos diseños que se reproducen en tejidos y cerámicas continúan produciendo cuerpo y piel, en una lógica que recuerda a los *tangoa* mencionados por Henare en *Thinking Through Things.*

En síntesis, los cuerpos que emergen de los datos etnográficos son entendidos como procesos en constante transformación. En todos estos casos, el saber se hace canto, el canto se hace cuerpo, la energía

se convierte en vómito, así como el trazo gráfico se vuelve piel. Los artefactos, ya sean sonoros, vegetales o visuales, participan activamente en esta producción.

4.f Entre permeabilidad y protección

Precisamente por su carácter abierto y permeable, el cuerpo, en algunas concepciones presentes en Takiwasi, como la de Jacques Mabit y otros operadores, requiere ser protegido y resguardado. En este contexto, las energías o entidades malévolas, definidas como *infestaciones*, son objeto de prácticas de reconocimiento, expulsión y contención. Más que implicar una interioridad fija y cerrada, estas prácticas sugieren la necesidad de establecer umbrales, modulaciones y formas de regulación de la apertura corporal. De este modo, la permeabilidad no se opone a la protección, sino que se articula con ella en configuraciones situadas. Esto pone de relieve que la permeabilidad de los cuerpos constituye una de las posibles formas de dar cuenta de procesos que, en el material etnográfico, se presentan como plurales y en tensión.

En la entrevista con Carlos, curandero lamista que colabora con Takiwasi, se define la idea de un malestar que se percibe a nivel del estómago, pero que corresponde a un recorrido somato-psíquico-espiritual no diferenciable. Al profundizar en la práctica del vómito como medio de liberación, Carlos afirma:

"yo creo que la ayahuasca cura cuando uno se la toma, y el trabajo es lo que hace lo interno y también el externo. Sacar cosas que se tienen internas y también lo que es externo" (entrevista Carlos, 1.C)

¿Qué quiere decir Carlos con expulsar cosas del exterior? En este caso, la interioridad aparece menos definida y el cuerpo se presenta más fluido. En un artículo de Volpi (2020), fruto de su investigación en una población Kichwa de Amazonia (Peru), la autora observa precisamente cómo el cuerpo tiende a fluidificar sus fronteras**.** En el lactante se trata de una condición de partida, los familiares procuran proteger esta indeterminación del ser humano con sus propios cuerpos, evitando determinados alimentos y manteniendo al niño aislado para preservar sus límites. En las dietas, por el contrario, la vulnerabilidad y la indeterminación son condiciones deseables para crear zonas de interconexión interespecífica. Se sale de ellas más fuerte y con nuevos conocimientos, en la medida en que se asumen plantas haciéndolas subjetivar, es decir, adoptando su punto de vista. Sin embargo, existe el riesgo de confundirse con ellas si los rituales no se realizan adecuadamente.

Parecen coexistir, por tanto, dos tensiones, permitir la indeterminación y, al mismo tiempo, protegerse de la posibilidad de perderse en ella. Estas tensiones remiten a algunas observaciones formuladas por Eduardo Kohn (2021) en su análisis etnográfico del pueblo Runa, en Ecuador. Kohn reflexiona sobre las relaciones interespecíficas que se establecen a través de modalidades de comunicación entre sí permeables, posibilitadas en estados no ordinarios de conciencia y en el marco de prácticas rituales reguladas por normas precisas. El autor advierte sobre un doble peligro inherente a estas formas de comunicación. Por un lado, hay la posibilidad de perderse en la otra especie debido a una permeabilidad excesiva, por otro, hay el riesgo opuesto de una ceguera del alma, es decir, la impermeabilidad, entendida como la incapacidad de salir de sí mismo y de la propia perspectiva.

4.g Cuerpos y materialidad en diálogo con Karen Barad

Como anticipé en la introducción de este capítulo, en este apartado se ponen en movimiento algunas categorías analíticas a partir de los datos etnográficos, en particular aquellas que permiten problematizar las oposiciones entre representación y hecho, material e inmaterial, así como ciertas formas de causalidad lineal.

Los cuerpos que emergen del material etnográfico se presentan abiertos a las relaciones. Más que partir de entidades definidas de antemano, los datos muestran procesos en los que el cuerpo se va delineando en el encuentro con plantas, personas, espíritus y dispositivos rituales, en formas que varían según los contextos. En este sentido, algunas propuestas de Karen Barad (2007) resultan sugerentes para pensar estos procesos, en la medida en que cuestionan la idea de entidades preexistentes y ponen el acento en la emergencia relacional. Sin embargo, más que aplicar su marco conceptual, resulta interesante establecer un diálogo puntual que permita abrir preguntas sin cerrar la interpretación del material.

Desde esta perspectiva, la permeabilidad no aparece como un atributo fijo ni como una condición ontológica general. Se presenta como una modalidad situada a través de la cual los cuerpos se abren, se transforman o se protegen, según las prácticas y relaciones en las que participan en este contexto. En lugar de una causalidad lineal, el material sugiere formas de inteligibilidad en las que coexisten estabilidad y variación, continuidad y discontinuidad.

En esta línea, la noción de multiplicidad ontológica propuesta por Mol (2002) permite reforzar la idea de que el cuerpo no remite a una entidad única, sino a una pluralidad de modos de ser que emergen en prácticas concretas. Esta perspectiva resulta útil en la medida en que acompaña lo que los datos ya

muestran, cuerpos que no son dados de una vez por todas. Estos se manifiestan de manera situada en procesos de relación, cuidado y transformación.

5 Procesos históricos del cuerpo

El tercer eje de reflexión se refiere al entrelazamiento de procesos históricos que se encarnan y toman forma en los cuerpos que emergen del material etnográfico. Las entrevistas recogidas muestran cómo dolores, bloqueos o sensaciones corporales pueden revelarse como manifestaciones de memorias biográficas, familiares o comunitarias, que resurgen en estados no ordinarios de conciencia, en particular durante las ceremonias con ayahuasca. En primer lugar, expondré el relato de un ex paciente, Maxim, deteniéndome en la lógica que organiza su narración. Posteriormente lo pondré en diálogo con la experiencia de otro ex paciente, con el fin de resaltar tanto las convergencias como las diferencias.

5.a El cuerpo como proceso de inscripción genealógica y liberación ritual

Para empezar retomo las palabras del psicólogo y curandero Jaime que subraya que durante las sesiones con ayahuasca es posible revivir experiencias personales o familiares asociadas a sensaciones corporales y que este proceso permite liberar una carga espiritual inscrita en el cuerpo:

"*Revivir experiencias que han ocurrido o experimentar sensaciones físicas que te pueden hacer pensar de una problemática o recordarte de una problemática permite también liberar la carga energética espiritual de ese evento, de uno u otro evento. Entonces decía Rosa (médica y fundadora del Centro Takiwasi junto con Jacques Mabit del Centro Takiwasi, n.d.r.) hay una memoria celular, hay una memoria en el cuerpo*" (entrevista Jaime, 6.C)

La referencia de Jaime a la "memoria celular" remite a un saber corporal que excede la dimensión individual e inscribe en el cuerpo tanto experiencias personales como memorias hereditarias y colectivas. Esta posibilidad de encarnación del pasado aparece con fuerza también en los testimonios de ex pacientes. Maxim, por ejemplo, relata un dolor localizado en el hígado, ya conocido en el pasado, que se manifestaba con especial intensidad durante las ceremonias con ayahuasca y que continuaba incluso después de la sesión. Se trata de un dolor profundo y persistente, que obstaculiza sus actividades cotidianas y no encuentra alivio ni siquiera en los tratamientos rituales con tabaco:

"*yo siempre que tomaba ayahuasca a mí me dolía mucho aquí, ¿eh? Me dolía mucho ahí en el hígado. Me dolía muchísimo ahí y era un dolor realmente muy, muy desagradable. Y bueno, me dolía, me soplaban con tabaco, me seguía doliendo y a todas las sesiones ya pasaba lo mismo*" (entrevista Maxim, 7.P)

Un laboratorio genealógico conducido por Rosa Giove revela un elemento inesperado, un escudo familiar, del que Maxim no tenía conocimiento y que representa una camisa atravesada por espadas precisamente a la altura del hígado. Esta coincidencia iconográfica se interpreta como signo de un vínculo entre el sufrimiento corporal de Maxim y una memoria transgeneracional relativa a las acciones violentas cometidas por sus antepasados.

Él mismo lo relata:

"*se pudo descubrir que mi familia (..) hace 500 años mataron un montón de (..). Y bueno, justamente ellos recibieron un escudo de la realeza donde justamente por matar muchos (..). Y en el escudo justamente salía una camisa que representaba a los (..) y una flecha justamente ahí donde a mí me dolía. Entonces esa era una carga transgeneracional*" (entrevista Maxim, 7.P)

Propongo un detalle del escudo, modificado para preservar el anonimato:



Figura 9. Detalle de escudo familiar Maxim

La interpretación del dolor en el hígado no se atribuye a una explicación médica estricta, sino es comprendida como expresión simbólico-espiritual de una memoria genealógica, en la que el cuerpo individual se configura como lugar de inscripción de culpas y violencias colectivas. Desde esta perspectiva, la cura propuesta consiste en un ritual espiritual que debe liberar a Maxim de dicha herencia. Jacques Mabit, fundador del Centro, le sugiere un acto ritual de perdón a realizar durante una sesión de ayahuasca:

"*Y Jacques me dijo, mira, fue bien lindo, ¿ah? Me dijo, mira, yo tengo esta cruz que me la trajo de Jerusalém creo que él había conseguido, dijo, te la voy a dar para tu sesión de ayahuasca y ahí tienes que pedirle perdón a Dios por lo que hizo tu familia. Oye, y le pedí perdón, fue algo muy significativo, ya. Ahí se limpió por completo*" (entrevista Maxim, 7.P)

El relato pone de relieve que la transformación ritual produce efectos tangibles en el cuerpo físico, hasta conducir a la desaparición del dolor que lo había acompañado durante años:

"El dolor bajó muchísimo, la verdad que ya, no, ya no me volvió a doler más…" (entrevista Maxim, 7.P)

El caso de Maxim muestra cómo el pasado se hace presente en el cuerpo y entra en el campo de la intervención. El dolor aparece ligado a una historia que no se mantiene en el plano del recuerdo. Esta se actualiza como experiencia corporal persistente y, por ello, susceptible de ser trabajada.

En este proceso, el escudo familiar adquiere un papel particular. Más que limitarse a ilustrar una historia genealógica, permite dar forma a una relación entre el malestar corporal y una memoria transgeneracional. La imagen, el relato y la experiencia somática se entrelazan, abriendo una vía a través de la cual el dolor puede ser reconocido y transformado.

Desde esta perspectiva, la intervención ritual no actúa únicamente sobre el significado de la experiencia, sino también sobre su dimensión corporal. El acto de perdón introduce un desplazamiento que se traduce en una modificación efectiva del dolor, mostrando cómo la relación con el pasado puede transformarse en el presente a través de prácticas específicas.

El tiempo aparece aquí como un proceso en el que ciertos elementos del pasado emergen en el cuerpo y pueden ser trabajados. La genealogía participa en una dinámica en la que la historia se vuelve accesible a la acción.

Conviene subrayar que este es solo uno de los modos en los que el pasado se encarna y se trabaja en el contexto de Takiwasi. El análisis propuesto aísla una modalidad específica de articulación entre cuerpo, historia y cura, sin agotar la diversidad de formas presentes en el material etnográfico.

Este tipo de planteamiento puede ponerse en diálogo con lo que Ingold (2000) denomina concepción genealógica, en la que la ascendencia se entiende como transmisión de una sustancia a lo largo de una línea de descendencia. En el caso analizado, esta transmisión se expresa en el cuerpo y se transforma mediante prácticas rituales concretas.

5.b El cuerpo como trama viva y orientación relacional del pasado

Quisiera detenerme también en la vivencia de otro ex paciente de Takiwasi, Damiano, cuyo testimonio permite ampliar la comprensión del pasado más allá del plano individual, situándolo en una trama de relaciones que involucran el cuerpo, la selva, la memoria y los vínculos familiares. Así lo relata:

"*la peor purga dicen es Yawarpanga siempre. Me dieron Yawarpanga, yo pensé que era de castigo. Pruebo la Yawarpanga, el sabor sentí que era un sabor que yo ya conocía, me acuerdo que cuando era muy chico cuando jugaba con mi hermano yo comía una hojita, y le decía que cuando comía esta hojita me convertía en alguien como un superhéroe*" (entrevista Damiano, 2.P)

El sabor de la planta se convierte para Damiano en un recuerdo inmediato de su infancia, transcurrida en contacto con la selva, y se entrelaza con la memoria corporal y con sus raíces amazónicas. Este recuerdo aparece como una experiencia en el cuerpo en el momento mismo de la ingestión de la planta:

"*me lo tomé, luego vinieron las cinco jarras y empecé a vomitar, sentí que quería vomitar más, sentí que asimilo bien la planta, la planta no era tan dura conmigo, mis raíces amazónicas*" (entrevista Damiano, 2.P)

Damiano siente que la planta lo trata bien, y habla de ella como de un interlocutor activo. En otro momento de la entrevista, en relación con una experiencia durante la ceremonia con ayahuasca, afirma:

"*La visión de la avispa era la infestación de la locura que tenía y sentí realmente que me atravesaba la cabeza, que me estaba volviendo loco, me rompía la cabeza por completo, me perforaba los oídos y era un dolor totalmente intenso, insoportable, insoportable*" (entrevista Damiano, 2.P)

La energía de la locura se presenta como una fuerza viva que atraviesa el cuerpo y produce un dolor físico intenso. Más adelante, en el transcurso de la entrevista, Damiano vincula esta experiencia con una nueva orientación de su capacidad de escritura, reconociendo en ella una misión de mediación cultural y espiritual:

"*yo entendí que debía hacer como un puente entre entre lo espiritual, mítico del mundo amazónico y lo espiritual del mundo occidental, cristiano*" (entrevista Damiano, 2.P)

A lo largo de su relato, el cuerpo aparece como un lugar en el que se activan múltiples relaciones, con la planta, con la infancia, con la selva, con la locura materna y con una orientación futura de su vida. Estas relaciones se despliegan como una trama en la que distintos elementos se conectan y se transforman mutuamente.

Desde esta perspectiva, el pasado se presenta como una dimensión viva que se reactiva en el cuerpo y se reconfigura en el curso de la experiencia. La memoria no remite únicamente a una historia previa, sino que participa en un proceso en el que el cuerpo se orienta, establece vínculos y abre nuevas posibilidades.

El tiempo aparece aquí como un movimiento en el que pasado, presente y futuro se entrelazan. La voz que atormenta a Damiano, el recuerdo de la infancia y la relación con la planta coexisten en la experiencia corporal y participan en su transformación.

Este planteamiento puede ponerse en diálogo con el concepto de futuro viviente propuesto por Kohn (2021), según el cual el futuro no se define únicamente como proyección. Se presenta en cambio como algo que emerge en la continuidad de las relaciones. En este sentido, cuando Damiano describe su reencuentro con las raíces amazónicas, lo presenta como un proyecto, una orientación que se hace presente en el proceso de cura y que todavía no es definitivo.

Asimismo, estas observaciones encuentran resonancia en algunas propuestas de Karen Barad (2023), quien plantea que la materia puede entenderse como un flujo performativo continuo, en el que distintas temporalidades coexisten y se generan en el mismo acto.

Como señalé anteriormente, estas formas han sido aisladas con fines analíticos. En el contexto etnográfico pueden coexistir y entrelazarse, dando lugar a diferentes modos en los que el cuerpo se constituye en relación con el pasado. Desde esta perspectiva, el cuerpo no constituye un dato previo. Aparece como resultado siempre situado de relaciones específicas que emergen en el encuentro entre lo humano, lo no humano y las múltiples temporalidades que atraviesan la experiencia.

6 Cuerpo como sujeto activo

El cuarto eje de reflexión sobre el cuerpo se refiere a los datos etnográficos que lo muestran como sujeto activo de conocimiento. Durante la Dieta, a través de la asimilación de las plantas, el cuerpo se vuelve capaz de aprender, de profundizar el saber en estados no ordinarios de conciencia, como los sueños y, al mismo tiempo, de transformarse. El cuerpo se configura, por lo tanto, como fuente primaria de conocimiento.

6.a Asimilación y conocimiento

Al asimilar las plantas, la curandera Jacqueline aprendió a reconocer enseñanzas que se manifestaban en visiones y sueños, percibiendo en su propio cuerpo lo que ocurría en su interior. Esta experiencia le permitió comprender el uso de las plantas a lo largo de un camino gradual y siempre abierto de formación hacia el devenir curandero. Asumir el riesgo de sentir en el propio cuerpo los efectos de la planta es parte integrante de dicho recorrido. A través de esta exposición, el curandero recoge informaciones y aprende cómo emplear las plantas. Jacqueline, curandera indígena Ashaninka, relata haber aprendido este método de su padre, Juan Flores:

"*Cuando comienzo a dietar, comienzo a profundizar más los sueños, comienzo a estudiar más cada planta, porque esa es la invitación de mi padre ..que comienza a estudiar la planta, cómo va a funcionar en nuestro organismo, la medida correcta que se quiere tomar, y todo eso. Entonces a medida que fui tomando una planta, entonces voy a la siguiente planta que tengo que tomar, y así, progresivamente, me empiezo a involucrar poco a poco más*" (entrevista Jacqueline, 4.C)

La asimilación de las plantas permite también comprender su eficacia terapéutica, en qué medida y para qué problemáticas es mejor utilizarlas. El curandero Winston dice:

"*Lo más importante es la dieta. Para poder obtener la información de las plantas, la planta te enseña a dirigirte, la planta te dice, te guía dónde vas a curar, cómo vas a curar, qué planta es buena para esa persona, para ese tipo de enfermedad*" (entrevista Winston, 11.C)

El psicólogo y curandero Jaime subraya que el uso de las plantas en Takiwasi presupone siempre un aprendizaje directo por parte del curandero, que las ha dietado y conocido a través de su propio cuerpo. Ninguna planta se emplea sin haber sido sometida a dieta. Entre los miles y miles de presentes en la selva

amazónica, solo aquellas que han pasado por la experiencia corporal del curandero pueden ser realmente comprendidas y, por lo tanto, utilizadas. La asimilación mediante la dieta permite, de hecho, conocer sus propiedades, determinar las dosis y establecer cuándo son apropiadas. Por esta razón, el número de plantas utilizadas sigue siendo limitado. Recientemente, por ejemplo, se ha introducido el Piñón colorado, ya que Thibault, uno de los curanderos, lo había dietado durante mucho tiempo en su proceso de aprendizaje con la comunidad Shipibo Conibo:

"Ya tenemos seis, siete plantas que trabajan para purgar. Y no es que no queramos, pero cada planta tiene su manejo. Cada planta tiene que ser enseñada por un maestro que lo conoce, lo sabe y lo maneja, lo controla. Pero bueno, ese piñón colorado viene de Thibault. Thibault tuvo formación en Pucallpa, con un maestro shipibo. Él lo conoce, lo maneja. Y porque está acá, porque sabe preparar y porque lo incorporamos en el protocolo de plantas. Es importante eso" (entrevista Jaime, 6.C)

El cuerpo es el punto de cruce entre lo humano y lo no humano, y también el límite de esa asimilación, nos dice Uriel López Legaria (2024), psicoterapeuta de Takiwasi, que arraiga en el mundo las experiencias y los conocimientos. Este material etnográfico resuena con las reflexiones de Viveiros de Castro (2010) sobre el mundo amerindio. El cuerpo se convierte en el lugar de tránsito de la sustancia, a través del cual se produce la metamorfosis. El consumo de sustancia que tiene lugar en los cuerpos genera una comunidad de sustancia. La comunidad se configura cuando se consume y se comparte la materia y las relaciones de parentesco surgen precisamente de este acto de compartir. Los vínculos sociales se enraízan así en la materialidad compartida. El cuerpo no aparece como una entidad fija. Siempre, por De Castro, depende de la relación con otro cuerpo, humano o no humano.

6.b Sustancia invisible y transmisión de conocimiento

¿Puede la sustancia ser invisible? En una entrevista que realizé con Randy, curandero de la ciudad de Lamas, emerge un pasaje significativo en esta dirección, mencionado también por la antropologa Apffel-Marglin (2022) en el libro "*Initiated by the Spirits: Healing the Ills of Modernity through Shamanism, Psychedelics and the Power of the Sacred*". Randy relata su camino de iniciación como curandero, durante el cual, en un sueño, vive la transmisión de la *flema* por parte de un curandero Ashaninka, junto con el conocimiento que esta conlleva. En la visión, el anciano vomita la sustancia y le indica que la beba. Randy la siente descender en su cuerpo y arraigarse en él. Esta modalidad visionaria no constituye la forma más común de transmisión y de aprendizaje curanderil en Perú, que generalmente se realiza a través de un familiar o

de un maestro curandero en el momento de la muerte, cuando se considera que el saber encarnado se transmite al cuerpo del iniciado. En el relato de Randy, en cambio, la experiencia onírica se encarna, el conocimiento se manifiesta en el cuerpo:

"Aparece un anciano con unas características por la vestimenta de ashaninka. Apareció este anciano y hace como un vómito así en su mano y me pone en la boca, yo trago eso y siento como una flema de plantas, yo sentí todo, todas las cosas" (entrevista Randy, 12.C)

El ejemplo de la flema resulta particularmente elocuente. Siguiendo el relato, el conocimiento no se transmite por vía simbólica o metafórica, pasa como sustancia que circula entre cuerpos, al mismo tiempo signo y materia, saber y vida. Esta concepción remite, y al mismo tiempo sobrepasa, las reflexiones sobre el embodiment (Csordas, 1990), ya que el cuerpo no solo produce cultura, sino que participa en la transmisión de saberes no humanos, lugar y proceso en el que plantas, espíritus y sustancias inscriben enseñanzas. El conocimiento aparece, por lo tanto, encarnado, pero también como más que encarnado, es relacional entre subjetividades intencionales, multiespecie y generado en la transformación misma del cuerpo que aprende.

7 Conclusiones

Las reflexiones desarrolladas en este capítulo permiten proponer una concepción situada del cuerpo que se distancia de la idea moderna occidental de organismo discreto, cerrado e individual. Los materiales etnográficos recopilados muestran, en cambio, cuerpos atravesados por relaciones, sustancias, memorias, presencias, afectos, temporalidades y agentividades no humanas.

El cuerpo emerge como lugar de pasaje y de co-emergencia, continuamente configurado en los encuentros con plantas, animales, espíritus, ancestros y dispositivos rituales. La permeabilidad constituye una modalidad situada de existencia, que implica al mismo tiempo apertura, riesgo, protección y capacidad de discernimiento.

Algunas reflexiones de la antropologa Tanya Luhrmann (2022) sobre la espiritualidad permiten enfocar aún más esta perspectiva. La autora distingue entre un yo "buffered", cerrado y separado del mundo, y un yo "porous", permeable a las presencias espirituales, a los sueños, a las voces y a las intencionalidades invisibles. Las experiencias descritas por los participantes de Takiwasi resuenan con esta idea de porosidad, mostrando cuerpos que son atravesados y transformados por ello. Sin embargo, el material

etnográfico aquí analizado lleva esta perspectiva más allá de una lectura predominantemente cognitiva o cultural de la permeabilidad. En lugar de diferentes modos de interpretar la experiencia, se delinean configuraciones corporales y relacionales en las que humano y no humano participan concretamente en la producción del propio cuerpo.

Ampliando la perspectiva hacia la otra parte del mundo, algunos trabajos de Etsuko Terasaki (2002) sobre el teatro Nō y las presencias espirituales en el contexto japonés permiten ampliar estas reflexiones. En sus estudios, el fantasma aparece como presencia relacional que emerge en el entrelazamiento entre cuerpo, memoria, paisaje y ritualidad y no como simple símbolo. Los límites entre vivos y muertos, visible e invisible, individuo y ambiente tienden a volverse porosos y atravesables. De manera diferente, pero en ciertos aspectos resonante con lo que emerge en Takiwasi, el cuerpo no coincide con una subjetividad autónoma y delimitada, sino con un nodo de relaciones y temporalidades que continúan actuando en el presente.

Estos diálogos permiten de evidenciar cómo, en diferentes tradiciones y prácticas, emerge la posibilidad de pensar el cuerpo más allá de la separación moderna entre interior y exterior, material e inmaterial, humano y no humano. En esta perspectiva, el cuerpo permeable no constituye una categoría definitiva. Es un intento situado de describir procesos que, en los materiales etnográficos recopilados, aparecen móviles.

Capítulo 6

La curación

1 Introducción

Después de haber explorado los cuerpos situados que emergen del material etnográfico, propongo ahora un recorrido análogo para profundizar en los conceptos de cura. Me moveré dentro de un campo clínico complejo, en el que se entrelazan los procesos terapéuticos de los curanderos con los de los pacientes y ex pacientes del Centro Takiwasi.

Seguiré la historia clínica de Stefan, un paciente cuya experiencia permite enfocar el proceso de curación en su despliegue concreto. A través de sus narraciones, recogidas durante la entrevista, intentaré hacer emerger algunos conceptos situados e integrarlos con lo que se manifiesta en otras prácticas etnográficas y autoetnográficas.

Me pregunto, ante todo, qué sucede con aquellas personas que, como Stefan, acuden al Centro Takiwasi para aliviar su malestar. Este interrogante inicial me permitirá ampliar progresivamente la mirada hasta considerar con quién y con qué entran en relación las personas a lo largo de sus procesos de curación.

Desde esta perspectiva, el campo terapéutico se configura como un conjunto de relaciones dinámicas entre seres humanos y no humanos, es decir curanderos, terapeutas, plantas, espíritus, sustancias, objetos rituales, que participan activamente e intencionalmente en el proceso de cura.

Los conceptos situados que tomarán forma a partir del análisis del material se refieren a:

1. La cura como campo relacional, en el cual el papel del paciente se convierte en parte integrante de la propia cura y no en un elemento externo o secundario.
2. El proceso de cura como una trama de encuentros transformadores, más que como un recorrido lineal o predeterminado. Las experiencias de los pacientes muestran que la curación no avanza según una secuencia causal, sino a través de transformaciones continuas que atraviesan los límites entre lo biológico, lo psicológico y lo espiritual, así como entre lo humano y lo no humano, lo visible y lo invisible.
3. La continuidad entre cuerpo, emoción, energía y espíritu, que emerge de la etnografía como principio operativo y ontológico de la cura.

En continuidad con algunas reflexiones desarrolladas en el capítulo anterior sobre la permeabilidad de los cuerpos, resulta posible retomar aquí esta cuestión desde una atención más específica a la piel, los límites y las superficies de contacto. Los cuerpos aparecen permeables y atravesados, umbrales de intercambio y aprendizaje. El concepto de permeabilidad alude a la capacidad de los cuerpos para dejarse atravesar, con límites que permiten el paso, la mezcla y la contaminación.

En esta dirección, Ingold (2011) describe la piel como una zona de mezcla que desestabiliza la idea de cuerpos discretos e individuales. También Haraway (1991), al reflexionar sobre los ciborgs, propone fronteras transgredibles entre humanos y no humanos, mientras que Anna Tsing (2015), siguiendo la vida de los hongos, muestra cómo las interdependencias entre especies se configuran precisamente en los márgenes irregulares que las conectan. Más que utilizar estas perspectivas como marcos interpretativos cerrados, me interesa ponerlas en diálogo con las prácticas y concepciones que emergen del material etnográfico.

En este sentido, en lugar de pensar a la permeabilidad como una apertura indiferenciada, se puede entenderla como una configuración relacional de pasajes y transformaciones. La interdependencia, el paso y el atravesamiento de los cuerpos remiten también a movimientos bidireccionales de intercambio que evocan la noción de reciprocidad presente en el ensayo de Mauss sobre el don (1925/1990).

Para profundizar en estas dimensiones, propondré un diálogo con diversos autores cuyos conceptos presentan resonancias parciales con las prácticas observadas. Marilyn Strathern (1991), con la noción de conexiones parciales, ofrece elementos para pensar la cura como una red relacional nunca completamente cerrada, donde cada elemento participa del conjunto sin perder su singularidad. Esta perspectiva permite aproximarse a la práctica terapéutica como un tejido en movimiento, hecho de vínculos y efectos recíprocos más que de unidades fijas o individuos aislados.

Ernst Halbmayer (2012) contribuye a pensar el conocimiento como una experiencia situada y sensorial, arraigada en los cuerpos y en los procesos de transformación que la cura pone en marcha. En su enfoque, conocer es siempre un acto encarnado que se produce dentro de un campo relacional de fuerzas y percepciones, en el que la experiencia no se separa del mundo que la genera.

Viveiros de Castro (2010) y Holbraad (2007), con sus reflexiones sobre la producción de mundos, permiten abrir preguntas sobre la cura no solo como práctica terapéutica, sino también como proceso de configuración ontológica. La cura aparece así vinculada a formas de continuidad entre seres y planos de

existencia diferentes, donde los encuentros entre humanos, plantas y espíritus participan en la producción de modos específicos de realidad compartida.

En esta misma línea, Gregory Bateson (1972) amplía la comprensión de la relacionalidad y la ecología del conocimiento, proponiendo que la mente no se limita a la perspectiva individual, sino que abarca el conjunto de relaciones entre organismo y entorno. Su formulación de la "ecología de la mente" sugiere que todo proceso vital es comunicativo y que la información circula como una pauta de diferencias que conecta seres, gestos y contextos. Puesto en diálogo con el material etnográfico, este planteamiento permite aproximarse a la cura como una reconfiguración de las relaciones perceptivas y comunicativas que vinculan a las personas con su entorno espiritual y material. Curar implicaría entonces restablecer un equilibrio dinámico dentro de esa red de relaciones, más que corregir exclusivamente una disfunción interna.

En este sentido, la cura no es simplemente una intervención sobre un cuerpo o un síntoma, sino una práctica de relación y co-creación. Produce mundos en los que las diferencias entre sujetos, agentes y sustancias se ponen en resonancia mediante procesos de transformación recíproca.

2 La historia de Stefan

2.a La crisis como desarticulación del mundo

Para abordar la historia de Stefan, incorporaré elementos, reflexiones, voces y experiencias que forman parte del universo en el que su trayectoria se desarrolla. Trataré su historia como un eje central, pero la ampliaré con referencias a otras entrevistas y a los informes de observación participante, con el fin de situarla dentro de un entramado más amplio de relaciones, contextos y significados.

Stefan, un hombre de treinta y siete años, de familia europea y peruana, acudió inicialmente al Centro Takiwasi con la intención de realizar una *Dieta*. Sin embargo, tras un *chequeo* con Jacques Mabit y posteriores recaídas en su malestar, se consideró adecuado para el tratamiento residencial, que siguió hasta su egreso, ocurrido después de seis meses.

Las dificultades que presentaba estaban relacionadas con un estado de profunda tristeza y apatía de la que habla en su entrevista, una marcada disminución de la fuerza vital y de la capacidad para realizar las actividades cotidianas. En términos de la medicina alopática, esta condición se describiría como una

forma depresiva. El propio Stefan se definía como una persona deprimida y, en un primer intento terapéutico, había aceptado un tratamiento farmacológico a base de antipsicóticos, antidepresivos y ansiolíticos, prescritos por un psiquiatra, en paralelo con un proceso psicoterapéutico iniciado alrededor de los veinte años. Tras una mejoría inicial, acontecimientos laborales adversos agravaron su estado, llevándolo a pensamientos y voces internas autodestructivas:

"había una voz que yo sabía que era mía, no podría decir que era una voz externa, no es que yo escuchaba que alguien me hablara, pero sí, mi mente me repetía, 'no sirve para nada, ya perdiste tu tiempo, ya te caíste del caballo, no vas a volver a poderte subir', tenia pulsión de muerte, pensaba en suicidarme." (entrevista Stefan, 1.P)

Durante este periodo, el malestar se presentó en el cuerpo, generándole dolores tan intensos que le impedían levantarse de la cama. Las actividades cotidianas perdieron sentido y las relaciones sociales se fueron debilitando progresivamente. Stefan ya no encontraba la fuerza para comunicarse con sus familiares, amigos y colegas. Su sufrimiento se configura como una verdadera "*crisis de la presencia"* (De Martino, 1961), condensada en sus propias palabras:

"estar sin ánimo, luchar con estas gana de muerte." (entrevista stefan, 1.P)

Stefan llega a Takiwasi después de haberse sentido decepcionado por la atención alopática a la que había recurrido inicialmente y tras rechazar los fármacos que, según él, no habían producido mejoría. Las raíces híbridas de procedencia de Stefan evocan, asimismo, una forma de búsqueda que se despliega entre varios mundos, en un intento por articular sentidos diversos y perspectivas múltiples. Su llegada puede entenderse como parte de una exploración de nuevos contextos interpretativos para su malestar, divergentes de las explicaciones que probablemente había escuchado hasta entonces, en un movimiento de descubrimiento de otras significaciones:

"en ese periodo yo volví a buscar ayuda psiquiátrica y no funcionó, el psicólogo le echaba la culpa al psiquiatra y el psiquiatra al psicólogo, entonces volví a tomar pastillas, volví a buscar a tomar pastillas y luego dije no, paré todo porque me dijeron ya el siguiente paso es hospitalización para estabilizarte y para mí eso era ya prácticamente entrar en el borde, el fracaso total" (entrevista Stefan, 1.P)

La disposición a seguir el proceso terapéutico de Takiwasi surge, por Stefan, del deseo de probar una medicina basada en plantas medicinales y de hacerlo en un entorno menos hospitalario y más coherente con su necesidad de sentido y transformación:

"mi papá me dice hay este lugar y yo lo tomaba como claro es una hospitalización pero más light porque bueno, Es más como una comunidad que un hospital. Sí, yo no sabía de eso en ese momento, para mí era la naturaleza, plantas medicinales" (entrevista Stefan, 1.P)

Durante la primera Dieta tuvo lugar también un fenómeno nuevo, Stefan comenzó a escuchar una voz que no era suya, percibida como externa, que lo impulsaba hacia la muerte:

"entonces la primera vez que yo sentí una voz que no era mía, fue durante la primera dieta" (entrevista Stefan, 1.P)

Podemos decir que, en ese momento, Stefan experimenta un encuentro con una alteridad, algo que no le pertenece, a diferencia de la voz inicial, y que se manifiesta por primera vez en su vida. La voz aparece como una fuerza que lo empuja hacia la muerte, un impulso que Stefan siente no ser propiamente suyo y del que intenta protegerse:

"en un momento concreto yo decía 'nada sirve de nada', estaba en la dieta en el Tambo y este estaba agarrando mi correa, (la voz) está diciendo tengo que amarrar mi correa a la madera del Tambo y ahorcarme. En mi sano juicio no haría eso no pero en ese momento estaba como loco, estaba como loco, no pude dormir esa noche y me saqué la correa y la puse en una esquina porque sentía que todavía estaba ahí la posibilidad." (entrevista Stefan, 1.P)

Presento ahora un dibujo de Stefan que representa la experiencia de la voz:



Figura 10. Dibujo realizado por Stefan en el cuestionario después la sesión de ayahuasca

La voz parece situarse entre lo interno y lo externo, o al menos así la experimenta Stefan. El cuerpo se ofrece como cruce de este encuentro, umbral de paso, tal como ya hemos señalado en el capítulo dedicado a los cuerpos.

En el análisis que propongo, evito aplicar categorías diagnósticas propias de la medicina alopática o esquemas interpretativos de la antropología clásica que traducirían esta experiencia como un posible brote psicótico o como el reflejo de creencias culturales. Prefiero, en cambio, mantenerme fiel a la forma que la experiencia adopta para Stefan, en un intento de ejercer un decolonialismo del pensamiento (Viveiros de Castro, 2010).

No nos encontramos, sin embargo, dentro de una comunidad indígena, sino frente a un sujeto procedente de contextos familiares y culturales heterogéneos, inmerso en un campo, el de Takiwasi, profundamente hibridado. Esta condición vuelve más complejo el modo en que la experiencia es percibida y tratada, situándose en un espacio intermedio donde los lenguajes del cuerpo, la espiritualidad, la psicología y mundos diferentes se entrelazan y se redefinen mutuamente.

Desde esta perspectiva, no es posible aislar influencias culturales específicas, del mismo modo que tampoco lo es en relación con la corriente del vegetalismo (Luna, 1986; Beyer, 2009), de la cual proviene la medicina tradicional local. El vegetalismo, en efecto, se configura como un entramado dinámico de elementos amazónicos, católicos y occidentales que se reflejan en las prácticas de sanación. Con esta conciencia, intento permanecer dentro de la experiencia de Stefan tal como él mismo la presenta, dejando que sea su vivencia la que oriente el análisis y permita que puedan emerger conceptos situados.

Más que intentar ubicar la voz en uno u otro lado, interesa aquí la experiencia de esa frontera, una voz que se desplaza, que atraviesa, que deja huellas en el cuerpo. La ambigüedad, esa sensación de que la voz viene de fuera y a la vez resuena dentro revela una forma de relación. Podríamos pensar, con Barad (2007), que se trata de un fenómeno que surge *en* la relación, en ese espacio compartido donde algo se hace audible.

2.b El cuerpo como instrumento de transformación

Como ya se señaló en el capítulo dedicado al cuerpo, el cuerpo físico representa, en todo caso, el primer instrumento de conocimiento y de cura. Es a través de su purificación que se inicia el proceso terapéutico en Takiwasi. La *limpieza* con las plantas, que actúa al empezar mediante la función de purga, constituye

de hecho una de las primeras etapas del camino de sanación, inaugurando un trabajo de transformación que se arraiga en la dimensión corporal.

Una experiencia en este sentido, vivida profundamente como limpieza y transformación, es la de Walter, ex paciente de Takiwasi, durante una sesión con la ayahuasca, en la que experimenta la entrada de la planta en su cuerpo y, al mismo tiempo, la liberación de las sustancias psicotrópicas, como si la ayahuasca tomara su lugar:

"y después que la tomé (la ayahuasca), comenzó a posicionarse en todo mi cuerpo. Me di cuenta de que se depositó en todo y ella me dijo, ahora te voy a sanar. esta vez era como que los huesos se me quebraron, me soplaron todo eso, llegué a mi asiento, vomité y ahí sí sentí totalmente que la droga había salido. Ya habían pasado seis, siete meses más o menos del tratamiento. Y era los que aún había rastros que se habían quedado pegados en la parte de los huesos". (entrevista Walter, 3.P)

También el proceso de cura de Stefan parte de la *limpieza* del cuerpo y retorna al cuerpo, descubriendo una nueva capacidad de sentir las sensaciones y descifrar los lenguajes del cuerpo físico:

"no estaba acostumbrado a escuchar el cuerpo, a escuchar las sensaciones, los sentidos del cuerpo, entonces eso fue un descubrimiento." (entrevista Stefan, 1.P)

Más adelante:

"me parece muy interesante caminar descalzo, hacer cosas para dejar de pensar." (entrevista Stefan, 1.P)

Y luego:

"he seguido haciendo purgas, porque hay momentos en los que comienzo a bajar y voy a tomar una purga y ya y me limpio emocionalmente también, se me van todas las ideas." (entrevista Stefan, 1.P)

Es interesante señalar que esto se vincula con los modos de resignificar la cura en estos contextos. No se trata solo de dar un nuevo sentido al dolor, sino también de interrogar qué significa realmente curarse. Las purgas constituyen una práctica que continúa por un tiempo después de la alta del Centro Takiwasi, dentro de una perspectiva que concibe la cura como un proceso continuo y en permanente transformación.

El cuerpo físico, como ya se mencionó en el capítulo anterior, se describe también como filtro y expresión de emociones y de presencias energéticas y espirituales, en un continuum que no separa el somático de

lo emotivo, lo tangible de lo intangible. Esto ocurre, por ejemplo, en la experiencia del paciente Raúl. Raúl habla de una ansiedad que disminuye durante la sesión, pero también de una intensificación de la angustia que, sin embargo, parece liberarse en el ritual y dejarlo más tranquilo al día siguiente:

"Esta ayahuasca a mí me empezó a dar serenidad, la ansiedad se iba. La ansiedad que tenía poco a poco se empezó a ir. A veces se intensificaba, intensificaba todo y escuchaba todo, como que eran super duras también las sesiones, los primeros meses. Pero al día siguiente no se escuchaba más (las voces). Al día siguiente después de haber tomado la ayahuasca no se escuchaba, se iba. Como si todo se concentraba en la sesión y después fue subiendo." (entrevista Raúl, 4.P)

También el psicólogo y curandero Jaime menciona la posibilidad de revivir experiencias durante las ceremonias con la ayahuasca y liberar las energías asociadas a ellas. Liberar las energías significa percibir cambios en el cuerpo físico, es decir, experimentar sensaciones de ligereza, la desaparición de dolores o de molestias que se habían vivido anteriormente. En ocasiones, es a través de revivir ciertas experiencias en forma de recuerdos o de visiones que se produce la liberación de las energías vinculadas a esos acontecimientos:

"revivir experiencias que han ocurrido o experimentar sensaciones físicas que te pueden hacer pensar de una problemática o recordarte de una problemática permite también liberar la carga energética espiritual de ese evento, de uno u otro evento". (entrevista Jaime, 6.P)

Si el cuerpo es una dimensión imprescindible para el conocimiento, como afirma también el psicólogo de Takiwasi Uriel López Legaria (2024), entonces el mundo no puede sino estar encarnado y existir en la relación. Los traumas, los acontecimientos de la vida y la propia curación atraviesan el cuerpo y es en el cuerpo donde dejan huellas, aperturas, memorias. Como ya se sostuvo en el capítulo dedicado al cuerpo, podemos decir que el mundo pasa a través del cuerpo.

Sobre este aspecto hablan con frecuencia los operadores y curanderos de Takiwasi, explicando cómo las experiencias vividas se imprimen en los cuerpos en forma de huellas o heridas que, desde su perspectiva, constituyen verdaderos portales para la entrada de "energías nocivas". Las energías nocivas, tal como se entienden en Takiwasi, son alteridades intencionales que pueden penetrar en los cuerpos y atravesarlos. Pueden provenir de la naturaleza, de los difuntos o de personas que desean causar daño. Se trata, en otros casos, de entidades con una voluntad propia y malintencionada hacia el sujeto, de naturaleza espiritual. Mientras que en Takiwasi se reconoce una jerarquía de espíritus e intencionalidades, los curanderos indígenas suelen afirmar que todo tiene espíritu y, por ello, no enfatizan tanto las diferencias entre ellos.

Trabajar entre lo psicológico y lo espiritual se vuelve, por tanto, indispensable, pues esas heridas representan puntos de vulnerabilidad que deben ser sanados para evitar recaídas, también en el plano espiritual. El director de Takiwasi, Jacques Mabit, afirma:

"Una persona que tiene una entidad, ¿de dónde viene? le estaban haciendo un mal. Y fue una angustia tal que hubo una fractura psíquica, una vez tú sacas la entidad, supongamos, pero la herida, la fractura psíquica está, hay que reparar. Entonces, ahí sí, tiene que haber psicoterapia, etc., para reparar. Porque si no se cierra la puerta, puede volver. Es una puerta de entrada. De esa puerta de entrada puede ser física. Por ejemplo, una bomba que flota, puede ser psicológica, emocional, puede ser, hay diferentes niveles, puede ser una violación, un abuso, un maltrato, mil cosas diferentes." (entrevista Jacques, 5.C)

El cuerpo es, por tanto, no solo el lugar del conocimiento y de la curación, sino también el umbral a través del cual el tiempo mismo se convierte en experiencia relacional, escapando a la linealidad cronológica. Profundizaremos en este aspecto en el apartado dedicado a la curación como transformación de las relaciones. Vamos ahora a explorar, en el siguiente, cómo los estados no ordinarios de conciencia se convierten en espacios privilegiados de conocimiento y de encuentro entre distintos planos del ser.

2.c Estados no ordinarios como espacios de conocimiento y cura

Por estados no ordinarios de conciencia entiendo aquellas formas de experiencia que se manifiestan más allá de la percepción cotidiana como los sueños, las vivencias visionarias durante las sesiones de ayahuasca, las dietas u otros momentos espontáneos especificos de la vida ordinaria.

Si bien la noción de estados no ordinarios de conciencia ha sido frecuentemente abordada desde perspectivas psicológicas centradas en la experiencia individual, autores como Georges Lapassade (1996) han subrayado también la dimensión ritual, socializada y colectiva de la trance. En esta dirección, el material etnográfico recopilado en Takiwasi muestra que ciertas experiencias visionarias, corporales y perceptivas emergen en entrelazamientos compartidas, difíciles de reducir a una interioridad estrictamente individual.

En las experiencias relatadas por Stefan, por otros pacientes de Takiwasi y por los curanderos, el estado no ordinario no constituye una desviación de la normalidad, sino una dimensión habitable del mundo, una condición relacional en la que ocurren encuentros y transformaciones que generan conocimiento y sanación. Es una dimensión que se percibe como ontológicamente paritaria respecto al estado ordinario,

no una anomalía. La cuestión, por lo tanto, no es tanto qué produce la sustancia ayahuasca, sino cómo se vive y qué relaciones se actualizan en ese estado, con quién, con qué y en qué plano del mundo. Cuando un curandero narra un sueño o una experiencia con las plantas, no habla de una alteración, sino de un acceso a un nivel más denso de realidad, habitado por presencias. Desde esta perspectiva, la cura no es solo efecto de la planta, es consecuencia del tipo de relación que se construye en ese espacio.

En una dirección convergente, la etnografía de Olivia Marcus (2020) sobre el vegetalismo peruano muestra cómo la eficacia terapéutica de la ayahuasca no puede aislarse del conjunto de prácticas, elementos materiales y sensoriales y relaciones en los que su uso se inscribe. Su trabajo permite así situar la ayahuasca dentro de una composición terapéutica más amplia, en lugar de considerarla como un agente de cura aislado.

Del material etnográfico emerge el valor pragmático del estado visionario u onírico como lugar de sanación, y no únicamente como crisis o síntoma. En el relato de Stefan, la visión representa un encuentro con presencias que poseen consistencia propia y capacidad de actuar:

"en las ayahuascas aparecían demonios caras de demonios dientes como que me comían ¿no? sentía que me jalaban la energía y también caras de extraterrestres que es algo que yo de niño le tenía mucho miedo que yo sentía la presencia de eso ¿no? tenía pesadillas y sentía mucho miedo ¿no?" (entrevista Stefan, 1.P)

Stefan vive el encuentro con demonios que le succionan la energía y que le recuerdan la infancia, época en la que sentía esas presencias y experimentaba un profundo temor. La experiencia lo remite a raíces terroríficas de sus primeros años de vida.

Otras experiencias, recogidas por las entrevistas, muestran cómo los estados no ordinarios de conciencia son vividos como espacios densos. En el relato de Álvaro, por ejemplo, un sueño se convierte en un espacio de revelación y reconciliación. En él aparece un "otro padre", distinto del que conocía en la vida cotidiana, que le permite establecer un diálogo posible gracias a esa dimensión onírica. El sueño abre un pasaje afectivo y cognitivo, le permite ver la fragilidad de su padre, reconocer su vulnerabilidad y transformar la relación con él. Esa visión, mediada por la planta, hace accesible una verdad emocional y relacional que en la vida de vigilia había permanecido oculta:

"en un sueño con la planta vi su fragilidad, ¿no? Entonces, pues lo vi más humano y después de eso conversamos y él se soltó, lloró conmigo y se abrió. Fue la bendición de poder estar con él y conversar y sanar eso. Y mi relación con él cambió totalmente. No fue un buen papá, un buen papá no fue, pero sí fue un buen amigo. (En el sueño) lo vi viejo, lo vi sin dientes. Como un poco caminando así. Frágil. Flaco, ¿no? Con pocas fuerzas. Entonces vi su otra cara, ¿no? Que después me dijo,

conversando, me dijo que cuando nosotros nos vinimos a México, él pasó una época de depresión muy fuerte. Y empezó a tomar cuando nosotros dos vinimos aquí a México". (entrevista Álvaro, 8.P)

Las visiones que emergen en los estados no ordinarios de conciencia son percibidas como concretas herramientas de sanación, utilizadas tanto en el tratamiento como en la devolución de las experiencias a los pacientes. Estas ofrecen orientaciones y significados que guían el proceso terapéutico. Jacqueline, curandera ashaninka, relata cómo se sirve de los sueños para comprender las dificultades en las que se encuentra la persona y para recibir indicaciones sobre cómo intervenir:

"yo puedo soñar al día siguiente (con la planta). Porque me enfoco en esa persona de cómo está, de lo que necesita y de lo que yo tengo que hacer para poder ayudarlo. Me gusta mucho cuando me cuentan sus sueños. Para mí es muy importante el sueño de cada persona, ¿no? Sobre todo también cuando están en dieta. Siempre les digo que tengan mucho cuidado con los sueños, que en cualquier cosa siempre me comunican o me digan. Y siempre vamos dialogando de como se sienten, tanto de cómo más se van sintiendo. Los sueños en ese momento, durante que están conmigo, en ese tiempo, en ese momento." (entrevista Jacqueline, 4.C)

Jacqueline subraya también la importancia de los sueños en el vínculo que se crea con la persona, en ese momento preciso del proceso terapéutico. Los sueños se convierten en un emergente de la relación de cuidado y permiten el diálogo entre el curandero y el paciente.

Así, el curandero chazutino Winston se expresa con respecto a los sueños:

"y esto de los sueños dan informaciones a las personas, las personas te dicen por ejemplo he soñado esto y tú entiendes con él lo que está viviendo lo que le pasa, por qué está mal, cuál es su enfermedad" (entrevista Winston, 11.C)

El curandero metropolitano[25] Jordy describe asimismo cómo utiliza las visiones y percepciones que surgen durante la ingestión de ayahuasca para comprender la naturaleza del malestar de la persona que acompaña:

"yo tomando esta ayahuasca intento penetrar en el campo energético de la persona o en el campo espiritual de la persona para ver si hay algún tipo de perturbación, infestación que se llama muchas veces. Y a partir de aquí intento hacer el diagnóstico de lo que le pasa a esta persona, si hay una infestación, yo muchas veces la veo a través de un cordón umbilical que viene de antepasados, que sería más una infestación producida por nuestros ancestros." (entrevista Jordy, 7.C)

[25] El concepto está ilustrado en el capitulo del cuerpo

Jordy habla de las *infestaciones*[26] como de entidades externas que pueden cruzar el cuerpo de la persona, a veces vinculadas al linaje familiar, verdaderas herencias transgeneracionales, o bien de origen espiritual. El concepto de infestaciones también es central en el modelo de Takiwasi. A este respecto, Jaime afirma:

"Luego hay otro nivel también de carga, eso es lo que Jack llama las infestaciones, el mundo espiritual, o las religiones, las infestaciones, que viene a través de experiencias, vivencias, que si la energía, la carga del otro te afecta y te genera una infestación. Una infestación es una carga energética y espiritual en tu cuerpo, que es espiritual, no es como golpe que te deja una huella, tú no ves la huella física" (entrevista Jaime, 6.C)

Las visiones que se presentan en el transcurso de la cura se convierten así en instrumentos de conocimiento, capaces de ofrecer indicaciones precisas sobre la naturaleza del malestar y sobre el tipo de intervención necesaria. En el caso de Jordy, la visión del cordón umbilical es, por él, una herencia transgeneracional.

También Stefan, después de haber percibido en distintos contextos la voz como una energía de muerte, la vincula con una herencia transgeneracional:

"me fui dando cuenta de dónde venía, venía de mi madre, bastante de ella. Como que en su vida había mucho trauma con la muerte, habían habido en su familia suicidios, habían habido cosas muy feas desde muy niña, entonces ella tenía ese trauma, esa cosa y esa energía de muerte y que de cierta manera me las había traspasado." (entrevista Stefan, 1.P)

Durante las prácticas de observación participante realizadas en el Centro Takiwasi pude documentar el uso terapéutico de los sueños y visiones de los terapeutas como herramientas clínicas de orientación del tratamiento. En la nota registrada tras la reunión del equipo terapéutico del 2 de febrero de 2025, en la que participo como observadora, escribí:

"Veronika, terapeuta, preguntó al grupo si J., paciente, había tomado psicofármacos en algún momento de su vida, porque había tenido la visión en la ceremonia de ayahuasca de muchas pastillas cerca de él, y le respondieron que los había usado de niño. También Bruno, educador, relató un sueño sobre el tráfico de drogas que parecía estar relacionado con la historia de un paciente, L."

Y nuevamente, en la reunión del 23 de febrero de 2025:

"Un operador que el día anterior había participado en una sesión con ayahuasca vio al paciente y su recaída, y lo abofeteaba."

[26] Los términos (entidad, ataque, infestación) se usan dentro de la lógica de mis interlocutores

Las prácticas terapéuticas observadas muestran que, en el contexto de Takiwasi, los sueños y las visiones se configuran como espacios de relación y de conocimiento. En ellos, la distinción entre el mundo interior y el mundo exterior se desvanece. Las visiones y los sueños son percibidos como acontecimientos que ocurren en la relación entre el terapeuta, el paciente y las fuerzas espirituales o energéticas que los atraviesan. En este sentido, el saber se manifiesta como una coemergencia de significado y realidad a través de las apariciones.

Esta perspectiva invita a reconsiderar las categorías con las que la modernidad occidental ha interpretado la experiencia visionaria. Si en la psicología y en la psiquiatría los estados no ordinarios de conciencia se entienden como alteraciones o desviaciones respecto de una norma de conciencia vigilante, en el marco de Takiwasi adquieren el valor de espacios ontológicos densos, en los que el conocimiento y la sanación son procesos relacionales. Esta diferencia no es solo epistemológica, sino ontológica, es decir, concierne al modo mismo en que existe el conocimiento.

Como señala Martin Holbraad (2012), cuando las categorías analíticas occidentales ya no bastan para describir los fenómenos, es necesario dejarse transformar por ellos, elaborando conceptos que emerjan del propio material. Desde esta perspectiva, en lugar de considerar la visión como una imagen mental o una metáfora simbólica, podemos pensarla como una manifestación eficaz de relaciones entre humanos y no humanos.

Esta lógica relacional se aproxima, como ya se propuso en el capítulo sobre el cuerpo, a lo que Karen Barad (2007) denomina intra-acción. El conocimiento no proviene de la interacción de entidades preexistentes, sino que nace del propio encuentro que las constituye. En el contexto terapéutico de Takiwasi, los sueños y las visiones no se limitan, por tanto, a representar algo, sino que producen realidad, transformando simultáneamente a quien ve, aquello que es visto y el mundo que los une.

Por último, la dimensión ética y pragmática de estas experiencias, su capacidad de orientar la acción terapéutica y la relación de cuidado, resuena con la idea de María Puig de la Bellacasa (2017) del *care* como práctica de conocimiento encarnado. Conocer equivale a cuidar aquello que se encuentra.

Esto resuena con lo que dice Donna Haraway (2016), sobre "seguir el problema", permanecer en su devenir sin buscar necesariamente resolverlo ni imponer interpretaciones. Desde esta perspectiva, el trabajo de los terapeutas y curanderos de Takiwasi muestra que la sanación no es una acción sobre un sujeto, sino un proceso de coimplicación que involucra cuerpos, espíritus, plantas y visiones en una trama

de reciprocidad. Se trataría sobre todo no de buscar soluciones o respuestas cerradas, sino de encontrar las preguntas, crear nuevas preguntas para seguir abriendo el problema.

Algunas reflexiones desarrolladas por Susana Brignoni (2008) en el ámbito de la clínica psicoanalítica y del trabajo institucional con adolescentes y situaciones de vulnerabilidad permiten poner en diálogo el material recogido en Takiwasi con perspectivas que invitan a no cerrar demasiado rápidamente el malestar dentro de explicaciones o soluciones estandarizadas. Brignoni propone seguir el problema en su despliegue y mantener abierto un espacio de incertidumbre, dejando emerger con el tiempo las preguntas y las transformaciones que el síntoma produce. También en el material etnográfico recogido en Takiwasi, las experiencias de sufrimiento requieren frecuentemente escucha, acompañamiento y discernimiento progresivo, dentro de procesos que se desarrollan en el tiempo. En las reflexiones de Brignoni, el síntoma permanece ligado a la subjetividad, a la historia relacional y a la posición del sujeto. En Takiwasi, las tramas involucran también espíritus, plantas, sueños, energías, territorios y presencias no humanas que participan en los procesos de malestar y cura. También el cuerpo asume matices diferentes, para Takiwasi es el lugar donde otros seres pueden actuar, enseñar o perturbar. En Brignoni no encontrar enseguida una solución significa dejar abierto un espacio subjetivo de elaboración. En Takiwasi, en cambio, "seguir el problema" puede implicar entrar en un proceso ontológico y relacional que puede redefinir lo que la persona es y el mundo en el que vive.

De este modo, los estados no ordinarios de conciencia emergen como espacios ontológicos de apariciones, presentaciones y percepciones, donde la distinción entre conocer y sanar, entre mente y mundo, se vuelve porosa.

Un aspecto significativo de la relación entre el curandero y las plantas, que los curanderos describen como un vínculo con un ser vivo capaz de hablar, de enseñar y aconsejar se refiere al reconocimiento de su naturaleza dual:

"dependiendo que la planta me dice yo trabajo con la planta, converso con su espíritu y empiezo a mirar que es lo que falta más con la persona para poder ayudarle, curar sus heridas sus problemas que tiene" (entrevista Winston, 11.C)

Algunos curanderos indígenas, entre ellos Winston y Jacqueline, cuentan que cada planta tiene una parte oscura y una parte curativa. En sus relatos no se trata de que la planta haga aflorar los aspectos oscuros de la persona, sino de que ella misma contiene una dimensión oscura, intrínseca a su poder.

En la relación con la planta y en la implicación profunda que esta conlleva, la manera en que uno se vincula con esta dualidad, la parte que elige y alimenta con el tiempo, se vuelve determinante para el

camino del aprendiz. Es a través de esa elección, que debe renovarse constantemente con atención y responsabilidad, que se define la trayectoria de quien aprende, hacia el camino del curandero o hacia el del brujo, aquel que utiliza el poder de la planta con fines personales o de beneficio propio. Esta elección, sin embargo, nunca es definitiva, pues se inscribe en una relación móvil, en un equilibrio que debe mantenerse y renegociarse continuamente. No es raro, de hecho, que algunos curanderos sean descritos como transformados en brujos con el paso del tiempo.

El elemento que aquí emerge con fuerza es que la planta se presenta como un ser en sí mismo, dotado de intencionalidad y voluntad propia, y no simplemente como un instrumento para suscitar estados de ánimo o emociones. La curación, en este sentido, nace del encuentro con una presencia viva, capaz de orientar, enseñar y transformar:

"Mira, la planta son dos fracciones, dos cosas. Ésta es la parte negativa, ésta es la parte curativa, ¿no? Sí. Ésta es la brujería, ésta es la sanación" (entrevista Winston, 11.C)

Y Jacqueline afirma:

"la planta te hace ver dos cosas porque dentro de las cosas en la vida de la ayahuasca hay tanto para el bien y tanto para el mal" (entrevista Jacqueline, 4.C)

Y además, en mi diario etnográfico, después de una experiencia que tuve con la ayahuasca particularmente angustiante, de la que hablaré en el próximo capítulo, anoto las palabras de Jacqueline:

"Me habló del lado oscuro de la medicina (ayahuasca), me dijo que también hay un lado oscuro, que no siempre es negativo porque de la oscuridad viene la luz." (diario etnográfico del 15 de enero de 2025)

Uno de los cometidos más importantes del curandero es proteger el espacio ritual. Durante las ceremonias, asume la responsabilidad de contener y orientar lo que ocurre, visiones, emociones intensas, crisis físicas o espirituales. Su papel es el de custodiar un campo de fuerzas en el que la experiencia pueda desarrollarse de manera transformadora y no destructiva.

Proteger el espacio significa también hacer vivibles los acontecimientos, incluso los más angustiosos, traduciéndolos en un proceso que se puede gestionar. En este sentido, la función del curandero es profundamente pragmática, no consiste en explicar o interpretar lo que sucede, sino en regular las condiciones de la relación entre la persona, la planta y las fuerzas espirituales que se manifiestan.

El curandero actúa como mediador entre mundos, manteniendo abierto el diálogo entre lo visible y lo invisible, entre el caos y el orden, para que incluso la experiencia más dolorosa pueda convertirse en un umbral hacia el conocimiento y la sanación. Todos los curanderos entrevistados destacan la importancia de este aspecto, considerándolo un acto de respeto hacia la dimensión sagrada en la que se entrelazan presencias visibles e invisibles de naturaleza espiritual. A este respecto, Jaime afirma:

"El curandero va a facilitar, va a guiar, va a cuidar que el espacio sea contenido, sea seguro. Va a ser un especie de cuidador, activo, guardián de que todo esté en su sitio. Yo también estoy atento a lo que pasa en lo concreto. Si alguien se mueve, alguien se echa, toma su balde, estoy atento a lo que pasa en el contexto espiritual". (entrevista Jaime, 6.C)

2.d La consistencia de las energías y la decisión de disolver los vínculos

Prosiguiendo con el análisis de la entrevista a Stefan, el proceso de curación continúa con la decisión de liberarse de la energía de muerte que lo acompaña desde la infancia. Como ya se ha señalado en el capítulo dedicado al cuerpo, durante una sesión terapéutica esta energía se manifiesta a través de la voz, que toma forma en las palabras de Stefan, pero con un tono que él mismo no reconoce como propio. El tratamiento prosigue luego con un ritual en el que Stefan elige conscientemente separarse de esa presencia y comprometerse con la vida:

"tenía que renunciar a esa energía de muerte renunciar a esa energía de muerte a ese personaje que me estaba controlando y comprometerme con la vida entonces, eso fue un momento fuerte. ahí y bueno el dibujo lo pusieron con una biblia se quedaron con el dibujo y tuvimos que quemar el dibujo en una ceremonia de compromiso ¿no?" (entrevista Stefan, 1.P)

La decisión de "renunciar a esa energía de muerte" no es solo simbólica, representa un acto de voluntad concreta, una toma de posición existencial que involucra cuerpo, intención y responsabilidad. La liberación del vínculo con una energía percibida como autónoma y dotada de intencionalidad requiere un ritual, es decir, un espacio de acción y de contención donde aquello que estaba retenido pueda ser expulsado y transformado. El ritual se convierte así en el lugar donde la decisión interior adquiere forma material, produciendo un cambio tangible también en el cuerpo físico:

"saliendo sentía que estaba vibrando ¿no? me sentía diferente sentía el viento era como que algo fuerte se había pasado ahí" (entrevista Stefan, 1.P)

La experiencia de Stefan encuentra eco en otros testimonios recogidos a lo largo de la investigación, en los cuales la transformación espiritual se manifiesta a través del cuerpo como una descarga, una expulsión o un movimiento interno percibido como liberador. Es el propio cuerpo el que se convierte en escenario de la curación, umbral donde las energías se hacen perceptibles y revelan su consistencia concreta. El ex paciente Robert describe así su experiencia:

"Rosendo hizo unas oraciones y estuvo con el crucifijo siempre y después la panza, el estómago, acá la panza, el abdomen, se movía, como si quisiera salir algo, como si vies un Alien, viste las películas de extraterrestre que hacen así y ahí yo no creía y ahí empecé a creer en Dios de nuevo porque ahí me di cuenta que había algo y nada, yo rezaba, el único que hacía rezaba..espuma de la boca, en un momento la vi y después vomité". (entrevista Robert, 13.P)

Y además, Robert relata cómo la planta de San Pedro, la tierra y el ritual actuaron conjuntamente para extraer de él la paranoia, percibida como una presencia real, dotada de su propia densidad, que es absorbida por la tierra produciendo un efecto terapéutico tangible e inmediato:

"la wuachuma (San Pedro) ahí me sacó la paranoia. Yo puse intención. En la tierra. Un día que trabajamos con los cuatro elementos. Fuego. Y ahí la tierra. Me hizo así. Y me sacó todo, me la chupò toda. Yo me tuve que esforzar mucho. Porque la wuachuma en ese momento me la sacó. Pero esa (la paranoia) se puede venir. Más leve." (entrevista Robert, 13.P)

En este relato, la curación es un acto de colaboración entre la persona, las plantas y los elementos naturales. Robert, su intención, se convierten en la condición necesaria para que la planta pueda actuar y para que la tierra reciba aquello que debe ser expulsado. La sanación se construye así en un diálogo entre fuerzas materiales y espirituales, que implica esfuerzo, elección y una implicación directa del cuerpo y de la conciencia. La participación activa de la persona es, de hecho, fundamental. Como testimonia también Robert:

"me ayudé yo a mí mismo porque yo estaba entregado, estaba dispuesto." (entrevista Robert, 13.P)

Esta disposición interior hacia la curación, hecha de confianza y apertura, surge también gracias al encuentro con quien creyó en él y en su capacidad para contener su propia agresividad sin depender de los fármacos, creando así las condiciones para iniciar el trabajo con las plantas:

"Hubo una psiquiatra que se animó a bajar la medicación. Pero los otros psiquiatras le decían, no le bajar la medicación, que es agresivo. Ahora es como caminar de la mano con la planta." (entrevista Robert, 13.P)

La importancia de la participación activa aparece reiteradamente en las palabras de muchos curanderos y pacientes, quienes subrayan que la curación requiere un compromiso consciente, una decisión de ponerse en camino y de elegir el tratamiento como un acto de voluntad. Es en esa elección, y en la perseverancia que la sostiene, donde el proceso de transformación se vuelve posible:

"se cura, la persona debe ser motivada" (entrevista al curandero Winston, 11.C))

"Bueno, para ayudar a curarse tiene que hacer la concentración, pues la concentración es hacer su dieta, no comer comidas malas. Es un camino a seguir, Es un camino a seguir con las plantas, tomando las plantas, haciendo sus dietas, pueden hacer acá, también pueden tomar sus medicinas en casa, eso es para mantener el equilibrio durante todo el tiempo que se vive" (entrevista Juan Flores, 9.C)

"me imaginaba a esta persona que me había hecho daño y quería acabar con él y con toda su familia y todo entonces eso lo comenté, lo trabajé mucho con mi terapeuta y lo dejamos lo dejamos lo dejamos ir, hice un ritual de renuncias y lo dejé ir y para mí fue un gran alivio" (entrevista Fred, 9.P)

Decidir disolver estos lazos nunca es un gesto inmediato. Como relatan pacientes y curanderos, las energías de las que se elige separarse no son simplemente fuerzas hostiles, sino relaciones que, durante largo tiempo, han definido a la persona en su modo de estar en el mundo, en su sentir y en su actuar. Romper ese vínculo significa, por tanto, renunciar también a una parte de sí, a un sistema de pertenencia que, aunque doloroso, ofrecía una forma de poder o de reconocimiento. La curación, en este sentido, se presenta como un acto de profunda renegociación del propio ser en relación con el mundo. Drew, por ejemplo, relata:

"y me ayudó sacarlos, después me dio un poco.. hasta te dio un poco de.. porque vives, es como si vivieras tanto tiempo con ese ser, que después te da un poco de pena cuando finalmente logres, logres sacarlo, pero... Te dejan un poco solo. También es un ser inteligente que te ayudó a desarrollarte en varias cosas." (entrevista Drew, 11.P)

Y Raúl afirma:

"mi vida está hecho tan desastre que que también ahí va a darles sentido a mi vida. Ahí va a darme, como que ya, al menos estoy en algo importante y no soy solo un trabajito, que estás loco, ¿no?". (entrevista Raúl, 4.P)

3 Pragmática de la cura

Estas experiencias abren el paso a la dimensión más concreta de la cura, allí donde la decisión interior se traduce en acciones y relaciones que transforman el campo terapéutico. En este sentido, la cura puede entenderse como una práctica pragmática. un conjunto de operaciones rituales y discernimientos que actualizan la eficacia de las energías y permiten reorganizar las relaciones entre humanos y no humanos.

En Takiwasi, el ámbito de lo sagrado se entiende como una dimensión real que precede y sostiene la vida, más que como una metáfora o una construcción simbólica. Los espíritus, las energías y las plantas poseen una realidad y una agencia propia y participan activamente en los procesos de curación. El análisis que propongo se centra en los modos en que esta realidad se actualiza y adquiere consistencia en la práctica cotidiana.

En este contexto, la eficacia terapéutica es la capacidad de las relaciones para producir transformaciones concretas. La curación no consiste en una técnica aplicada a un sujeto, al contrario se presenta como una práctica que compone y genera mundos.

Como en todo el trabajo etnográfico, es el propio material el que orienta la reflexión y permite que emerjan conceptos. En el relato de Stefan, la voz que lo acompaña aparece como un agente que impulsa, seduce, amenaza y, al hacerlo, orienta su conducta. De modo semejante, el ritual de liberación no representa la sanación, la realiza performativamente. Esto no excluye la existencia de un nivel simbólico e interpretativo en las prácticas de Takiwasi, pero este plano no agota ni reduce la fuerza performativa del acto ritual.

En la historia de Robert y su paranoia, el San Pedro (wachuma) que "la chupó toda" revela una fuerza agente que se manifiesta en el cuerpo como vibración, calor, expulsión. La curación ocurre en la materia viva, allí donde cuerpo y mundo se encuentran. Asimismo, en las experiencias de purga relatadas por Raúl, Robert y muchos otros, la planta actúa como mediadora entre niveles corporales, emocionales y espirituales, recomponiendo a la persona dentro de la red cosmológica en la que está inmersa.

Cada acto de curación puede entenderse como un acontecimiento pragmático, una recomposición temporal de fuerzas humanas y no humanas que genera transformaciones materiales, espirituales y relacionales. La curación, en este sentido, no interpreta la realidad, la hace existir.

Esta perspectiva remite a la noción de composición desarrollada por Isabelle Stengers (2011), quien, inspirándose en las reflexiones de Whitehead, piensa la composición de múltiples prácticas, agentes,

humanos y no humanos que contribuyen a formar mundos comúnes. Tales prácticas hacen emerger configuraciones de realidad siempre nuevas, mundos en devenir que se componen en su propio hacerse. Los ejemplos etnográficos muestran así una realidad que se co-produce, nunca pasiva ni previamente dada, sino constantemente generada por el entramado de relaciones que la constituyen.

3.a El discernimiento

Durante las entrevistas, el término *discernimiento* aparece con frecuencia, con distintos matices pero siempre como un eje fundamental en la comprensión de la curación en Takiwasi. En una primera acepción, discernir significa comprender que las relaciones verdaderamente transformadoras son aquellas que generan consecuencias concretas y modifican la vida cotidiana. La eficacia terapéutica no se limita al momento ritual, sino que se prolonga en el día a día, en las decisiones, los encuentros y las pruebas que atraviesan la transformación alcanzada. Este proceso exige una escucha constante del cuerpo y del entorno, una atención capaz de mantener viva la composición generada en el proceso de curación. Tanto Rosendo, curandero tradicional, como Robert hablan de este tema en sus entrevistas. A sus reflexiones se suman las de Thibault, curandero metropolitano, y las de María Virginia, psicoterapeuta de Takiwasi, quien profundiza en esta práctica desde una perspectiva clínica y espiritual.

Rosendo explica que la curación nunca es estandarizada, siempre es personal y encarnada. Se cura a la persona, no a la enfermedad, y la sanación debe traducirse en comportamientos y prácticas concretas que transformen la vida. Para él, toda experiencia de sueño o de ayahuasca que es realmente vivida produce un cambio en el cuerpo que luego debe reflejarse en la existencia cotidiana:

"hay todo el discurso de la personalización, y toda esa historia, pero es personal. Cada enfermedad, así sea la misma, se atiende en una persona. Pues diez por la misma enfermedad, pero cada uno se le atiende por su propio cuerpo, de acuerdo a su energía, de acuerdo a su situación. Se atiende personas que tienen un mal, no se cura un mal que hay en personas". (entrevista Rosendo, 10.C)

"Esa experiencia, por ejemplo, del sueño o una sesión de ayahuasca, donde se es parte de una visión y se vive, se experimenta esa visión, restaura una situación, una enfermedad, un problema emocional o se responde en cuestiones últimas de la vida. Y al producirse eso, en el cuerpo se produce un cambio que luego genera o debería generar un cambio en la persona" (entrevista Rosendo, 10.C)

Robert asocia el discernimiento con la verdadera espiritualidad, entendida como la capacidad de encarnar en la vida diaria lo aprendido en los momentos de revelación o de crisis:

"la verdadera espiritualidad se vive en los problemas, en el trabajo, en el día a día". (entrevista Robert, 13.P)

Para Thibault, el discernimiento es una práctica esencial. Distinguir entre buenas y malas alianzas depende de lo que éstas produzcan en la vida concreta. Relata una conversión hacia la vida cristiana que transformó su camino como curandero y eliminó definitivamente los malestares que lo acompañaban desde hacía años. Sobre este tema escribió un texto teológico (Luycx, 2024) en el que sostiene que los frutos de una revelación, las consecuencias que genera son el criterio para reconocer su autenticidad espiritual:

"por la experiencia directa, por la práctica, por estar, ser confrontado en las dietas primero, como en los sueños, en el día a día.. (escribí') un libro… sobre el discernimiento de los espíritus, el discernimiento Está la cuestión de los frutos. El árbol se reconoce a sus frutos Hay que observar los frutos de alguna revelación. Para ver si son positivos o negativos si te mandan a la depravación, o si al contrario te llevan a una vida más sana … El árbol se reconoce por sus frutos, Tuve un encuentro así con Jesús que fue tan impactante. Nunca más tuve esos ataques. Nunca más viví lo que vivía desde años" (entrevista Thibault, 17.C)

Finalmente, la terapeuta María Virginia considera que el primer discernimiento es la vida. Tener una visión celestial y descuidar a los hijos, por ejemplo, no constituye un encuentro transformador. Si la vida no fluye, si las relaciones más cercanas están rotas o negadas, no hay luz posible. El discernimiento comienza por la manera de vivir, por la forma en que uno se vincula con lo más humano y cotidiano:

"El primer discernimiento es la vida. Tú puedes venir a decir que eres el santo ángel de no sé cuánto, que eres la luz, pero yo te voy a preguntar: ¿dónde está tu esposa?, ¿cómo están tus relaciones con tus hijos? Porque ahí se ve todo. Hay gente que está muy tapada, que dice: "no sé, no me interesan mis hijos".Ahí ya está el síntoma. Si la vida no fluye, si las relaciones más cercanas están rotas o negadas, no hay luz posible, no hay revelación espiritual que valga. El discernimiento empieza por cómo vives, por cómo te vinculas con lo más humano y cotidiano".(entrevista Maria Virginia, 16.C)

María Virginia profundiza también en otros niveles del discernimiento, especialmente en relación con los contenidos de los sueños y las visiones. Estas experiencias, explica, pueden ofrecer pistas sobre el origen de un malestar, que puede tener un componente espiritual o psicológico. Comenta que aprendió algunas de estas técnicas de lectura de la curandera metropolitana Fabienne. Un aspecto clave, señala, es observar en qué parte del cuerpo se siente una sensación durante una visión o, por ejemplo, qué vio la persona en el momento del vómito. Relacionar el cuerpo con el contenido de la experiencia puede permitir una comprensión más profunda de lo que está ocurriendo en el paciente:

"esto lo aprendí de Fabienne, un paciente que soñaba mucho veía una visión, serpiente. Me pregunta qué es el color? qué diferencia hay si son serpientes oscuras marrones? tiene que ver con el mundo de la dimensión energética, de que hay algo ahí oscuro, (es otro) si son serpientes verdes de colores." (entrevista Maria Virginia, 16.C)

"y vomitaste en ese momento? Pregunto (al paciente), porque a veces están viendo cosas feas transgeneracionales y lo vomitan. El vómito aquí es como una especie de purga" (entrevista Maria Virginia, 16.C)

Otro elemento que permite el discernimiento entre la identificación del problema y la eficacia del tratamiento reside en la recursividad entre diagnóstico y cura. Como afirman el curandero Jordy y como se desprende de la historia del paciente Maxim, el diagnóstico tiene verdad solo si produce cambios y contribuye a disminuir el sufrimiento. De lo contrario, es necesario volver a analizar el problema.

"el mal intenta engañarte. Entonces muchas veces ocurre que haces un diagnóstico inicial y abordas a la persona a través de ese punto de vista y no acaba de funcionar. Entonces, cuando tú ves que no funciona, tienes que volver a chequear a ver qué ha pasado aquí si tú has recibido mal la información, si tú has mirado mal" (entrevista de Jordy, 7.C)

Maxim cuenta que la primera indicación terapéutica no había producido efecto, ya que el dolor en el costado no había disminuido. Por esta razón, Jacques Mabit lo sometió a un nuevo chequeo, del cual surgió una nueva indicación a seguir:

"tenía que ir a tres misas y y en la misa pedir justamente por mis ancestros. Después me volvió a doler, me seguía doliendo. Y otra vez (Jacques) me chequeó. Y me dijo, mira, fue bien lindo, ¿ah? Me dijo,mira, yo tengo esta cruz que me la trajo de Jerusalém creo que él había conseguido, dijo, te la voy a dar para tu sesión de ayahuasca y ahí tienes que pedirle perdón a Dios por lo que hizo tu familia". (entrevista Maxim, 7.P)

3.b El uso pragmático de lo sagrado

El uso pragmático de lo sagrado constituye un caso específico dentro de una pragmática más amplia de la curación. Las prácticas rituales que se desarrollan en las sesiones, los ícaros, la soplada, la chupada, los perfumes y el shacapa pueden entenderse como tecnologías operativas de la cura. No son símbolos ni representaciones, sino, en los relatos, acciones concretas que hacen circular y transformar las energías, generando resonancias entre curandero, paciente y entidades aliadas. Su eficacia se mide por los efectos que producen, alivio del cuerpo, liberación emocional, reorganización de las relaciones. Las oraciones, los cantos o las imágenes no interpretan el mal, lo transforman.

Pero junto a ellas, también el cuerpo, la palabra, elementos visibles y invisibles participan de la misma lógica de eficacia relacional. Durante la entrevista con el curandero Jordy, me impresionó la manera en que cuenta cómo colaborar espirituales. Él invita al paciente a rezar junto a él para favorecer el proceso de curación. Esto no implica una conversión a la fe católica, ya que incluso un agnóstico que participa con sincero compromiso en la oración puede contribuir al trabajo terapéutico. Se trata, más bien, de invocar ciertas energías dentro de un campo de fuerzas operativas que cooperan con el curandero. Cuando le pregunto si personas de otras religiones podían orar a sus propias entidades, me explica que en esos casos pueden surgir dificultades, porque se trata de entidades distintas de aquellas que él invoca en su trabajo:

"J: he tenido pacientes que se han negado con problemas psicóticos, con problemas de oír voces, de hacer movimientos con las manos involuntarios, que han venido a buscar ayuda, pero ellos se han negado a colaborar en su sanación. Yo les he dicho, mira, tienes que hacer unas oraciones de liberación, por favor, hazlo cada día para ayudarme a mí en mi trabajo.

I: Y si una persona, por ejemplo, cree en otros Dios o tiene otra religión, puede orar su Dios o no?

J: Si otra persona tiene otra línea de trabajo, claro, se conecta con otras realidades espirituales que no son las que yo me conecto. Con lo cual podemos entrar en un choque espiritual" (entrevista Jordy, 7.C)

También la curandera Fabienne habla de la importancia de la oración como herramienta operativa para la curación:

"cuando libera a la gente, los libera gratuitamente. Por favor, ayúdame a liberarme. No le pides si es judío, si es creyente, si tiene fe. Si tiene fe, sí, pero fe en poder ser liberado". (entrevista Fabienne, 3.C)

En los relatos de Jordi y Fabienne emerge una concepción de la curación como una acción relacional entre distintos planos de existencia, en la que el curandero nunca actúa solo, sino en alianza con entidades espirituales y el paciente. Estas entidades no son únicamente objetos de fe o de creencia. Son fuerzas operativas que participan activamente en el proceso terapéutico. El curandero, al rezar junto con el paciente, abre un campo de colaboración entre lo humano y lo no humano, donde la palabra ritual, la oración, se convierte en un dispositivo de activación energética.

El hecho de que Jordi y Fabienne no exijan una conversión religiosa para participar en la oración muestra que lo importante es la disposición relacional del sujeto a entrar en un régimen de cooperación con esas fuerzas y no la adhesión a un credo. La oración funciona como una tecnología de la relación, un medio para sincronizar las intenciones y orientar las energías hacia un fin común, la sanación.

Al mismo tiempo, Jordi precisa que recurrir a entidades pertenecientes a otros sistemas religiosos puede generar dificultades. Este detalle revela una concepción pragmática y situada de la eficacia, en la que cada curandero trabaja con un conjunto específico de alianzas espirituales, reconociendo que las fuerzas no son intercambiables ni universalmente compatibles. La curación, por lo tanto, no es un proceso neutro, sino una negociación ontológica entre agentes humanos y no humanos que comparten un lenguaje ritual común.

Otros instrumentos operativos utilizados y discutidos en el material etnográfico asumen una función esencial, pues traducen en acción concreta la relación entre cuerpo, energía y espíritu. Entre ellos, las *sopladas,* es decir, los soplos del curandero, representan una de las acciones más significativas. A través del soplo de humo de *mapacho* o de perfumes vegetales, el curandero transmite fuerzas benéficas o aleja energías perturbadoras, restableciendo el equilibrio en el campo energético de la persona. A esto se suma la *chupada*, la succión con la que el curandero afirma de extraer del cuerpo del paciente aquello que es nocivo, devolviendo así fluidez al flujo vital.

Otro instrumento central son los cantos ícaros, que no son simplemente melodías, sino medios de acción terapéutica. Como ya se discutió en el capítulo dedicado al cuerpo, el curandero "soba" el cuerpo a través del canto, según lo descrito por Volpi (2023). Por ello, los límites entre materialidad y energía se vuelven fluidos. El canto se convierte en una forma de masaje sonoro, una manera de poner el cuerpo del paciente en vibración, creando un campo de resonancia que facilita su transformación. El sonido actúa como una fuerza que atraviesa y modula los cuerpos, integrándolos en un tejido relacional más amplio en el que humanos y no humanos participan de la misma vibración curativa.

En este sentido, el concepto de resonancia elaborado por Hartmut Rosa (2019) ayuda a comprender la dimensión relacional de la curación. Para Rosa, la resonancia no es un simple reflejo armónico. Se trata de un proceso de respuesta viva entre el sujeto y el mundo, una modalidad en la que el sujeto es tocado por algo externo y responde transformándose. Aplicado a la práctica curanderil, la resonancia describe ese movimiento recíproco entre cuerpo, canto y mundo espiritual, en el que la eficacia de la curación proviene del resonar mutuo entre las partes implicadas.

Junto a los cantos y los soplos, los curanderos emplean otros instrumentos como los perfumes (agua florida, esencias vegetales, alcoholes aromáticos), que purifican y reorientan la energía, y la shacapa, el abanico de hojas secas utilizado para "barrer" el cuerpo y producir un sonido rítmico que acompaña el canto, favoreciendo la conexión con las fuerzas espirituales.

Finalmente, el perdón es frecuentemente evocado como herramienta de liberación energética y pacificación de los conflictos interiores y relacionales. No se trata del perdón solo como acto moral, es una transformación que libera de energías negativas, disuelve las tensiones y permite a la persona reconciliarse con sus raíces y con la red de relaciones, visibles e invisibles, de las que forma parte. En este entramado de gestos, sonidos, palabras y aromas, la curación se muestra como un proceso pragmático y relacional, un movimiento de resonancia continua entre los distintos planos de la existencia. En la historia ya relatada de Álvaro, el perdón concedido a su padre le permitió hablar con él y reconciliarse antes de su muerte.

A través de esta pragmática, las relaciones se reconfiguran y mantienen su dinamismo, dando lugar a lo que podemos llamar una transformación de las conexiones parciales.

4 La curación como transformación de relaciones parciales

El recorrido de Stefan no se concluye con el alejamiento de la energía de la muerte que comporta una transformación, sino que continúa a través de momentos significativos que él mismo relata durante la entrevista. En estos episodios aparecen, como ya se señaló en el capítulo dedicado al cuerpo, animales y vegetales que se manifiestan durante las sesiones de ayahuasca o las Dietas, así como en las purgas, todos ellos rituales en los que pueden surgir estados no ordinarios de conciencia. Estas apariciones, invasiones o manifestaciones se relacionan, se entrelazan y transforman, en las experiencias de Stefan, el cuerpo y la persona. La experiencia resuena con lo que se describe en diversos trabajos etnográficos que abordan invasiones, incorporaciones y asimilaciones en comunidades indígenas de la Amazonía (Fausto, 2007), (Fausto,2018).

La curación, en este sentido, no es solamente algo que ocurre dentro el individuo, es una reorganización de las relaciones con el mundo circundante, internas y externas, con las entidades, con las presencias, con otras personas que forman parte de un tejido relacional más amplio. Abarca las relaciones humanas, vividas, por ejemplo, en el tratamiento comunitario o en los vínculos familiares, pero también aquellas con los antepasados, con los objetos, con los visibles e invisibles.

A continuación presento otro dibujo de Stefan que representa la conexión de los cuerpos:



Figura 11. Dibujo de Stefan de un report post ayahuasca

Otra experiencia, relatada por Walter, ex paciente de Takiwasi, da testimonio del encuentro entre cuerpos animales y humanos:

"comencé a sentirme como que yo me transformaba como en un búho. Y mis pies comenzaron como en la misma maloca como hacer así agarrarse. A sujetarse en el suelo. Y mi cuerpo lo comencé a sentir todo se comenzaba a hacer como plumas y todo eso. Era como que me transformaba." (entrevista Walter, 3.P)

Esta experiencia es vivida tanto a nivel físico, como cambio y transformación, como también por su significado simbólico:

"tenía un vínculo con él. Era un poco extraño. Era como un vínculo que él se hacía como yo y yo era él. Ya. Algo así." (entrevista Walter, 3.P)

El entrelazamiento entre lo humano y lo no humano y la transformación que de él se desprende, no concierne únicamente a quien recibe la curación, sino también a quien la ofrece. Los curanderos se hallan inmersos en esta red de relaciones, la siguen, se implican en ella y se dejan afectar para poder acompañar a los pacientes, transformándose a su vez en el proceso. En este movimiento continuo de influencias y aprendizajes recíprocos, la frontera entre quien cura y quien es curado tiende a disolverse. Winston, curandero indígena, relata cómo las plantas transmiten intencionalmente informaciones, se entretejen con los cantos y, en este nudo de relaciones entre humanos y no humanos, sea posible la curación:

"Para poder obtener la información de las plantas, la planta te enseña a dirigirte, la planta te dice, te guía dónde vas a curar, cómo vas a curar, qué planta es buena para esa persona, para ese tipo de enfermedad. Todos los cantos, cuando tú dietas, todos los cantos vienen de las plantas. La planta tiene un espíritu, tú cuando tomas la planta te empieza a hacer soñarte su espíritu te hace soñar". (entrevista Winston, 11.C)

También el curandero Carlos habla de la curación que el curandero realiza durante la Dieta, estando él mismo en aislamiento, tomando plantas y sanándose al sanar:

"Sí, yo creo que a pesar de que nosotros cuidamos la gente, nosotros tomamos durante como cuidar la dieta, ¿no? Siempre tenemos que tomar nuestros remedios. ¿Tomar? Hay que tomar." (entrevista carlos, 1.C)

La curación, tal como la vive Stefan, no es una línea que conduce de la enfermedad a la salud, es un movimiento que sigue y reordena las líneas vitales que conectan a la persona con su entorno humano y no humano. Como afirma Ingold (2015), vivir no consiste en imponerse sobre el mundo, sino en corresponder con su movimiento generativo. La curación, en este sentido, puede entenderse como una forma de correspondencia práctica con las fuerzas y los seres que componen el mundo, una manera de seguir sus líneas y mantenerlas vivas a través de la relación.

Se trata, por tanto, de un proceso continuo que no se detiene en una configuración estable del cuerpo o del mundo relacional, al contrario requiere un trabajo constante de estabilización dinámica. Stefan relata, de hecho, la reaparición del sufrimiento cuando algunas de estas relaciones dejan de alimentarse:

"volví a Lima contento y, bueno, nuevamente me sentí mal porque en el mismo contexto fui tomando las mismas hábitos y me sentía muy desesperanzado de haber sentido eso en la selva y que ya había desaparecido ¿no?" (entrevista Stefan, 1.P)

Stefan encuentra, en cambio, en nuevas alianzas experimentadas durante sesiones con la ayahuasca, la posibilidad de reposicionarse en el mundo e intuir también un posible sentido para su vida futura, en tanto que artista:

"viví una mareación muy fuerte muy oscura, se sentía se sentía que estábamos luchando contra algo y en ese momento aparece un vacío, un vacío oscuro y yo me doy cuenta que era el diablo o sea el diablo, la maldad completa y que simplemente era un vacío oscuro y que quería coger todo y yo sentía que estábamos todos en una especie de barco navegando y tratando de luchar, no solamente éramos nosotros los que estábamos en la session, sino todos los otros seres vivos ..que se sentía el miedo de los otros seres vivos, plantas, animales que estaban ahí como que luchando contra ese vacío que puede ser la muerte o no sé, pero yo sentía una maldad, ningún tipo de empatía nos quería destruir eso, fue también una sesión fuerte que me volvió a dar esta sensación de hay que luchar, hay que luchar contra la muerte, contra el caos, contra la decrepitud, contra la perversión, tenemos que luchar contra eso y me gustaba porque tenía el ejemplo de los curanderos, están invocando a las tribus, entonces

en esos momentos había algo claro que era, voy a poner mis dones en favor de la comunidad, de esta comunidad de vida". (entrevista Stefan, 1.P)

El reposicionamiento en el mundo se experimenta y se documenta también en otras entrevistas, por ejemplo con Robert, quien relata entrelazamientos con no humanos, incluso invisibles, que lo impulsan a tomar decisiones de vida:

"Porque cuando yo llegué, empecé a sentir que yo me tenía que quedar acá. Enseguida. Y cada vez fue. Ese sentimiento cada vez fue más fuerte. Yo pienso que fueron los apus. Los apus, las montañas. Yo empecé a conectar con los espíritus las montañas " (entrevista Robert, 13.P)

Y en el relato de Walter de una ceremonia con la ayahuasca:

"yo soy la ayahuasca y yo te curaré. Irás en el bosque y buscarás un terreno cerca a un río me decía así, cerca a un río sembrarás plantas, donde esas plantas serán nuestros hijos, esas plantas cuando crezca serán albergue de otros nuevos seres que también serán nietos tuyos y yo le dije que sí aceptaba no ir y que va a ser eso mi futuro".

4.a Conexiones parciales

Del material etnográfico presentado hasta ahora se desprende un concepto de curación que no puede separarse del cuerpo físico ni de la experiencia que este realiza al encontrarse con el mundo. La curación no es nunca un acto aislado o individual, sino un proceso en movimiento, un devenir que involucra cuerpos, plantas, animales, sustancias, sensaciones y energías. En este entramado, cada elemento participa en la transformación del otro. No existe un único agente de sanación, existe una red de presencias que cooperan y se modifican mutuamente.

Tanto Stefan como otros pacientes, como Raúl, Walter o Robert, se encuentran dentro de un proceso continuo, en el que las experiencias no siguen una secuencia lineal de causas y efectos, sino que conforman un tejido que se reordena constantemente. Ningún elemento puede comprenderse fuera de las relaciones que establece, la planta actúa sobre el cuerpo, pero el cuerpo también orienta a la planta, el terapeuta cura y, al mismo tiempo, es transformado por los rituales en los que participa.

Lo que emerge del campo etnográfico es, por tanto, una comprensión de la curación como un proceso abierto, sostenido por relaciones que se renuevan y se reconfiguran en cada encuentro. No existen límites estables entre un "adentro" y un "afuera", hay movimientos continuos de intercambio que reorganizan el conjunto. Esta apertura del campo terapéutico, sin embargo, plantea una pregunta fundamental: ¿cómo se sostienen vivas y cohesionadas estas relaciones en su constante movimiento? ¿Qué mantiene unido un

campo terapéutico que nunca se cierra del todo, pero que aun así conserva una forma en su permanente transformación?

Para abordar esta cuestión resulta útil volver a la noción de conexiones parciales (Strathern, 1991), que permite pensar la relación sin reducir ni fusionar los elementos que la componen. Desde esta perspectiva, cada agente, curandero, planta, espíritu o paciente participa en la red de la curación sin perder su singularidad. La relación no borra las diferencias, sino que las mantiene vivas, activas y generativas. La curación no consiste en integrar todo en un solo cuerpo o en un mundo común, se manifesta en un sostener el equilibrio precario entre fuerzas heterogéneas que se encuentran y se transforman mutuamente.

Las conexiones de Stefan, Stefan-planta, Stefan-animal, Stefan-energía de muerte, Stefan-hijo de madre triste, Stefan-tribu, Stefan-artista no configuran un todo unitario. Son generativas en sus diferencias, capaces de producir transformaciones sin resolverse en una síntesis. El cuidado se sostiene precisamente en esta multiplicidad de relaciones parciales, que se componen y se descomponen en el tiempo, manteniendo vivo el movimiento mismo del proceso terapéutico.

Estas conexiones parciales que emergen del material etnográfico evocan los trabajos de antropólogas y antropólogos como Laura Rival (2016) y Ernst Halbmayer (2012), quienes han mostrado la complejidad y parcialidad de las cosmologías amerindias en las comunidades que han estudiado. Los mundos que emergen de sus etnografías no pueden reducirse a un multinaturalismo personificado, como en Eduardo Viveiros de Castro (2010), ni responder a una lógica animista contrapuesta al naturalismo según la distinción propuesta por Philippe Descola (2013).

Rival, por ejemplo, al observar a los Huaorani del Amazonas muestra que la vida no se manifiesta únicamente en forma de personas o sujetos intencionales. Existe también una vida biológica no personificada, una vitalidad que fluye en el mundo de modo libre y generoso. El animismo huaorani no se opone entonces al naturalismo, sino que lo incluye parcialmente, articulando en una misma trama elementos biológicos, ecológicos y espirituales.

Halbmayer, estudiando a la comunidad Yukpa del Caribe, describe un universo poblado de anti-humanos, ex-humanos, proto-humanos y seres con distintos grados de humanidad. En este contexto, una sustancia espiritual circula entre todos los seres, generando una multiplicidad de mundos ontológicos distintos pero parcialmente conectados, un verdadero multiverso.

De modo análogo, también en mi material etnográfico el cuidado aparece como un entrelazado de relaciones parciales que no se unifican en un todo coherente, sino que se transforman en el tiempo manteniendo vivo el recorrido de curación.

4.b Temporalidad relacional de la curación

Como se mencionó anteriormente, el tiempo de la curación no es un tiempo cronológico que avanza linealmente desde la enfermedad hacia la salud, sino que se manifiesta como un movimiento rítmico, fluctuante y recursivo. Las palabras anteriores de Juan Flores muestran una temporalidad viviente, nunca concluida, que se regenera continuamente. Retomando algunos fragmentos etnográficos de Stefan, propongo ahora desplazar la mirada para enfocar la concepción del tiempo que emerge de sus experiencias. Cuando Stefan afirma:

"Volví a Lima contento y, bueno, nuevamente me sentí mal... me sentía muy desesperanzado de haber sentido eso en la selva y que ya había desaparecido." (entrevista Stefan, 1.P)

nos muestra que el tiempo de la curación no se desarrolla como una secuencia progresiva, sino como un movimiento de retorno y resonancia. Las fases de bienestar y de recaída se llaman mutuamente, generando un ritmo que mantiene unidas la memoria, la presencia y la posibilidad.

Más allá del tiempo cronológico, que podría hacernos pensar en un recorrido de tránsito desde un mayor malestar hacia un posterior reposicionamiento en el mundo, podemos reconocer la existencia de otras temporalidades, aquellas que nacen de los encuentros, que producen desviaciones, remolinos y retornos. Michel Serres (1995) habla de *percolación*, tomando esta imagen de lo que ocurre con la energía cuando encuentra obstáculos, generando así cambios de rumbo. El tiempo que se manifiesta en las sesiones con la ayahuasca, en los encuentros con vegetales y animales, produce una temporalidad de curación distinta, caracterizada por direcciones imprevisibles, perturbaciones, vórtices.

Dice Serres que "los tiempos están entrelazados con las cosas", y esta idea resuena con el concepto de *meshwork* de Ingold. El tiempo, es decir, no es absoluto ni externo a las cosas, sino íntimamente mezclado con ellas. Volveremos sobre la noción de tiempo en el capítulo dedicado a los encuentros.

Un fragmento de la entrevista a Juan Flores, de gran fuerza poética, expresa de manera vívida esta mezcla entre cosas, pasado, presente, futuro, humano y no humano. El saber con sus espíritus, dice Juan Flores,

ha permanecido encantado en las rocas y en los ríos durante siglos, puede ayudarnos en el presente, camina delante de nosotros o nosotros delante de él, y a través de ello es posible la conexión con la vida:

"todas esas plantas tienen espíritus y todos estamos rodeados nosotros de todos los espíritus, tanto de las plantas como de las rocas, del agua y otras cosas más, otros que llamamos, por ejemplo, nosotros llamamos el encanto, unos espíritus que están por siglos, están ahí como,como, como encantados, pero se llaman encantos, entonces todas esas rocas, pedazos de rocas, entonces tienen poder, tienen fuerza para ayudarnos a nosotros. A veces nosotros los seres humanos no nos damos cuenta en qué parte está la, en que donde está la sanación, en qué parte está la fuerza. A veces estás caminando por delante de la, del conocimiento, delante de la sabiduría, total ahí está la conexión de la vida también." (entrevista Juan Flores, 9.C)

Desde esta perspectiva, el tiempo de la curación aparece como un elemento de una red en movimiento, en la que las fuerzas y los saberes se reactivan recíprocamente, atravesando cuerpos, plantas y paisajes.

Retomando el análisis de la entrevista de Stefan, cuando él afirma:

"no estaba acostumbrado a escuchar el cuerpo… eso fue un descubrimiento", (entrevista Stefan, 1.P)

o cuando afirma:

"tenía que renunciar a esa energía de muerte... y comprometerme con la vida." (entrevista Stefan, 1.P)

describe un cambio en su experiencia del tiempo. El ritual en el que Stefan decide "renunciar a la energía de muerte" no marca un final, sino un punto de torsión en el tiempo de su curación. El pasado se recompone en otra configuración relacional. La temporalidad de la curación es, así, una duración en transformación, una coemergencia de relaciones materiales, afectivas y espirituales que se redefinen en cada encuentro.

Desde esta perspectiva, el tiempo no es un marco externo que mide la curación, sino un proceso que se materializa en el cuerpo, como sostiene Karen Barad (2007), para quien el tiempo nace de las intra-acciones materiales que conforman el mundo. Así, en la práctica de la curación, la escucha del cuerpo no sirve solo para reconocer un estado físico, sino que abre a una temporalidad relacional, en la que sentir, pensar y transformarse coinciden. El tiempo de la curación no fluye fuera del cuerpo, ocurre en el cuerpo y a través del cuerpo. Sin embargo, a veces los encuentros que atraviesan el cuerpo generan un tiempo distinto, que produce malestar:

"tomé la ayahuasca, para la primera vez. Después de esta primera que mi vida fue un poco peor, es a este momento que tomo droga, porque fui muy mal, porque tenía un poco como un shock de la experiencia con la ayahuasca, en mi cabeza,

mucha cuestión y un poco de estrés de ansiedad, mucha ansiedad. como si con la ayahuasca subía angustia. Y no podía saber que después de esta experiencia es como si una puerta se abre". (entrevista Meren, 10.P)

En este caso, el encuentro con la ayahuasca genera una torsión del tiempo en un sentido problemático, pero también impulsa a Meren a buscar una vía de curación para su malestar.

Diversas personas entrevistadas, tanto curanderos como pacientes, como ya se ha mencionado, hablan de la necesidad de continuar el proceso de curación más allá del tratamiento específico y lo extienden a la dimensión de la vida cotidiana, con consecuencias éticas y de responsabilidad activa.
El curandero Juan Flores, al respecto, afirma:

"Es un camino a seguir con las plantas, tomando las plantas, haciendo sus dietas, pueden hacer acá, también pueden tomar sus medicinas en casa, eso es para mantener el equilibrio durante todo el tiempo que se vive, porque el ser humano siempre nosotros nos cargamos tanto estudiar, trabajar, entonces a veces no hay tiempo para cuidarse uno mismo, ahí es donde queda el desvío y toda la humanidad está desviada también. Tenemos que estar manteniendo el cuidado con las plantas, con las oraciones, con todo para poder alejar de los humanos espíritus."(entrevista Juan Flores, 9.C)

Robert, paciente de Rosendo, dice:

"Hago la cosa de la casa. Tengo una vida sencilla. No trato de no meterle nada en la cabeza de informaciones que no me sirvan. Trato de ser buena gente. Con buen compañero. Tengo mi compañera, trato de hablarle bien. De respetarla. Es una vida sencilla. Y eso me ayuda". (entrevista Robert, 13.P)

5 **Producción de mundos en la clínica**

En este último apartado deseo profundizar en cómo, en la práctica clínica de los distintos curanderos, toman forma nuevos mundos en los que elementos de diferentes medicinas se entrelazan con prácticas, plantas y pacientes, generando configuraciones inéditas de curación.

Hasta ahora he destacado los elementos comunes que atraviesan las distintas prácticas terapéuticas. En esta sección, en cambio, me detendré también en las diferencias que caracterizan el trabajo de cada curandero en su propio contexto. Algunos de ellos, aunque colaboran con Takiwasi, dirigen centros autónomos con características específicas. Juan Flores, fallecido recientemente, fundó el centro de Mayantuyacu, a pocas horas de Pucallpa. Jacqueline Flores dirige el centro Pumayacu, en la misma región,

el curandero mestizo Randy Chung gestiona el centro Sangapilla en la ciudad de Lamas, mientras que Winston Tangoa Chujandama trabaja en el centro Situlli, cerca de Tarapoto.

Intentaré mostrar cómo cada uno desarrolla su práctica terapéutica dentro de un campo relacional compuesto por elementos provenientes de mundos diferentes. El primer caso del que deseo partir es el de Jacques Mabit, quien explica cómo en su trabajo recurre al *discernimiento* para comprender si una situación tiene un origen emocional o espiritual. Para ello, se vale también de instrumentos de la medicina tradicional, como el *chequeo* con tabaco. En uno de estos casos, por ejemplo, Mabit percibe que no se trata de un problema espiritual, sino emocional:

"He visto un caso muy claro de un argentino. Hay personas que son más histéricas, es decir, que buscan llamar la atención de los demás, pero no pueden expresarlo de forma directa y recurren a la histeria. Este hombre comenzó a comportarse de manera extraña, se colocó en una esquina. Yo permanecí tranquilo, sin moverme, porque al hacerlo se daba cuenta de que no lograba el efecto deseado. Me asustaba mucho, porque el hombre sabía muy bien cómo hacerlo, conocía los trucos para provocar miedo. Después de eso le dije: "Bueno, siéntate un momento para que conversemos", y en ese momento se calmó, se sentó. Empezó a hablar y resultó que en realidad había un problema de incesto, una relación incestuosa con la madre. Su crisis de "psicosis", que en realidad era una crisis histérica, hacía que la madre se asustara, no viajara y se quedara con él. Luego, un día, ya estaba mejor. En el fondo, cada vez actuaba de manera histérica para conseguir la atención de la madre." (entrevista Jacques, 5.C)

Según el origen del problema, el enfoque terapéutico adoptará formas diferentes. Sin embargo, como ya se ha señalado, para Jacques Mabit y para Takiwasi las dimensiones emocionales y traumáticas pueden entrelazarse con las espirituales, influyéndose mutuamente. Desde esta perspectiva, los instrumentos de la medicina occidental y las prácticas de la tradición amazónica se emplean de manera complementaria, según las necesidades de cada persona y la naturaleza de su malestar. El resultado es una curación situada y concreta, que surge del encuentro entre mundos distintos y da origen a una nueva realidad terapéutica:

"Cuando tú tienes una entidad, va a perturbar, especialmente la mente. Pero al revés, si tú tienes un problema psicológico-emocional, es una puerta de entrada para la infestación. Los dos se van alimentando, entonces hay que sacar la entidad, porque uno saca una confusión tremenda. Y después hay que hacer, o al mismo tiempo y después hay que hacer psicoterapia. O psicoterapia, para resolver, integrar eso y cicatrizar. Uno no excluye al otro. Si tú quieres progresar en tu vida. Primero tienes que reconciliarse con tus ancestros, tus raíces, reconocer tus raíces. El cuerpo es sagrado y Dios se encarna en esta realidad material, real". (entrevista Jacques, 5.C)

En cuanto al uso de los psicofármacos, Jacques Mabit los considera herramientas útiles en los momentos de crisis aguda. Sin embargo, sostiene que para abordar en profundidad las causas del malestar es

necesario otro tipo de tratamiento, en el que las plantas, los *chequeos*, los rituales y la psicoterapia trabajen en sinergia:

"Es una herramienta interesante. Pero para mí, bueno, psicofármacos de farmacia solamente en uso de emergencia en tiempo corto. Una crisis te estás desbordado con la persona que está totalmente que no la puedes contener. Hay que controlar. Tú puedes encontrar con sogas o con medicamentos. Es un control, pero no resuelve el problema. Eso te permite que la persona no se vea lastimar o restimar a los demás. Pasa la crisis. Y después hay que hacer realmente un tratamiento". (entrevista Jacques, 5.C)

La curandera ashaninka Jacqueline, que también es enfermera formada en medicina alopática, acoge e integra los diagnósticos occidentales con los que los pacientes llegan a su centro, ya se trate de trastornos físicos o de problemáticas psicológicas y emocionales. Hace un amplio uso del diálogo para comprender la naturaleza del malestar y determinar el tratamiento más adecuado, pero, al mismo tiempo, como se mencionó anteriormente, se apoya en los sueños, tanto los suyos como los del paciente a lo largo de todo el proceso terapéutico, utilizándolos para orientar la elección de las plantas que empleará en el tratamiento:

"Por ejemplo, las personas enfermas ya físicamente que vienen, siempre les pido un diagnóstico, previa evaluación que hayan tenido durante su vida. También investigo algún tipo de problema tanto emocional que hayan tenido. Y cuando ya las personas están conmigo, entonces voy analizándole" (entrevista Jacqueline, 4.C)

Me habla de un paciente tratado recientemente y de la raíz emocional de sus problemas, relacionada en este caso con una relación difícil con su padre:

"Por ejemplo, hace poco tuve un paciente que tiene ciertos tumorcitos pequeños de cáncer. Pero la raíz de esa enfermedad es el dolor, el no perdonar a su padre. Es un ejemplo. El resentimiento, el rencor que guardó hacia él hace que se contraiga, entonces eso lo carcome el alma. Y eso provoca una enfermedad con el tiempo, con el paso de los años". (entrevista Jacqueline, 4.C)

Incluso cuando reconoce un problema de naturaleza espiritual, Jacqueline afirma que no lo menciona abiertamente al paciente, sino que lo aborda a través del propio proceso de curación. A su juicio, hacer explícita la dimensión espiritual podría generar miedo y llevar a la persona a concentrarse en ello, alimentando el temor de no poder liberarse y la tendencia a buscar tratamientos de manera continua. Esta precaución resulta aún más importante, según ella, en el caso de los pacientes extranjeros, que provienen de mundos diferentes:

"puedo tener esa información que puede ser así quizás, que sea un mal espíritu que se afectó a esa persona de cierta forma, de cierta manera. Un tío muerto, un abuelo muerto, un espíritu desconocido. Pero no me enfoco mucho en esto. Si hay, y lo tengo que curar, lo curo, pero si no, no. Pero de decirle a la persona, tampoco no, porque es como crearle historias y las personas a veces se enfocan en esto. Entonces también cometes un error, pienso yo, como maestra cometería un error, porque esa persona se queda con ese que tuvo cierto espíritu, mal espíritu. Entonces se queda acá y luego se va con otro maestro y cuenta, ah sí, tuve este espíritu, mal espíritu. Y el maestro le dice, ah sí, tu viste este espíritu, y así va de maestro a maestro. No hablo mucho de esto" (entrevista Jacqueline, 4.C).

Aunque en general algunas plantas, como la ayahuasca, no pueden tomarse durante un tratamiento con psicofármacos, en otros casos, como el de una mujer tratada por ansiedad y problemas de fertilidad es posible utilizar plantas compatibles con los medicamentos. En cualquier caso, la voluntad de la paciente y su implicación activa forman parte integrante del campo operativo de la curación:

"me recuerdo de una paciente específicamente la cual tenía mucha ansiedad. La primera vez que llegó a mí llegó como con una farmacia entera porque teníamos medicamentos para diferentes cosas. Conversé con ella y le dije si tenía que estar con las plantas, si o si tenía que dejar las medicinas y poner desde su cuerpo. Entonces se llega una conversación con la persona para que ponga también de su parte. Que si ella pone de su parte las plantas le ayudan pero si no pone de su parte por mucho más plantas que tome no le va a ayudar. Empezamos muy suavemente ligeramente con una planta donde ella podía tomar todavía algunos medicamentos que eran suaves". (entrevista Jacqueline, 4.C)

El curandero Juan Flores cuenta, durante su entrevista, que recibe a personas de distintos países y de mundos culturales diversos. En su método de trabajo suspende temporalmente los tratamientos alopáticos para poder trabajar con las plantas durante varios días, y posteriormente reintroduce los psicofármacos. Esta modalidad constituye una característica específica de su enfoque terapéutico:

"vienen personas de distintos países, de varios países. Yo tengo que cortar la medicina a veces porque quieren venir tomando medicina. Si quieren venir al centro hay que cortar la medicina para poder entrar con la medicina de plantas. Bueno, entramos en un acuerdo y decimos sí. Pero también nosotros trabajamos con las dos medicinas, tanto farmacéuticas y también con plantas medicinales. Las dos medicinas se combaten la enfermedad más rápido. Eso es lo que hacemos en mi centro. Después de cuarenta y ocho horas, entonces ya se puede tomar la planta y no pasa nada, va con tranquilidad. Entonces, ¿cuántos días va a ser? Ocho días ya. Ocho días de tratamiento con plantas. Entonces, ya, ahora si estás bien, estás mejor, ya, entonces puedes volver, a tomar también tu remedio de farmacéutica Entonces, aquí trabajo. Ya. Cambia, descansa y cambia así". (entrevista Juan Flores, 9.C)

El relato del curandero Randy se centra en la naturaleza de los psicofármacos como herramientas calmantes, según lo que ha podido observar en su experiencia. Sin embargo, considera que un trabajo

profundo, capaz de actuar sobre las causas del malestar, solo es posible a través de las plantas, ya que los psicofármacos se limitan a intervenir en el cuerpo sin alcanzar los niveles más sutiles de la persona:

"Hay pacientes que han estado con psiquiatras que les recomendaban tomar pastillas psicofármacos para, los tienen calmados no más y aparte los hacen dependientes de eso. Si no toman, no tienen una vida tranquila. Y no curan, calman. Lo que pasa es que lo toman, pero no hace un trabajo profundo como pueden hacer las plantas. Mira, ves, tienes tu cuerpo y al mismo tiempo tienes tu alma. Entonces el cuerpo y la alma deben estar como la ayahuasca y el chacruna, pues no. No funciona la ayahuasca sin la chacruna. La chacruna no funciona sin el ayahuasca. Ahí está la respuesta. Igual el cuerpo, pues. Si tu alma está mal, no va a poder ayudarle al cuerpo". (entrevista Randy, 12.C)

También Winston afirma valerse de instrumentos de la medicina alopática en su trabajo de curación con las plantas y relata lo que les pide a sus pacientes antes del tratamiento:

"mándame tu ficha clínica que es lo que tú tienes". (entrevista Winston, 11.C)

En el transcurso de las entrevistas emerge que cada curandero construye su práctica a partir de una forma específica de entrar en relación con el malestar. Jordy y Winston, por ejemplo, recurren a la ayahuasca para comprender lo que ocurre en la persona. Durante la ceremonia, las visiones, los cantos y las sensaciones corporales ofrecen indicaciones sobre la naturaleza del problema y sobre la dirección de la curación. Juan Flores, al contrario, relata que trabaja a través de la concentración, una escucha profunda que permite percibir en el cuerpo y en el espíritu del paciente el punto en el que se manifiesta el desequilibrio. Jacqueline, en cambio, se apoya en el diálogo y en los sueños, propios y de los pacientes, como espacio de comunicación entre mundos, donde las plantas mismas indican el camino a seguir.

En cada uno de estos casos, la curación no es nunca un conjunto de técnicas universales, sino un proceso relacional que se construye en el contacto y en procesos de transformación mutua interconectada. Stefan muestra cómo no se trata de un retorno a un estado originario de equilibrio, al contrario es una transformación que involucra el cuerpo y el mundo. Robert, por su parte, habla de una postura ética, de una responsabilidad que nace de su propio posicionamiento en el mundo después de la experiencia vivida. La curación, en este sentido reposiciona.

A través de estas experiencias se delinea un hilo común, la curación toma forma en el encuentro, no antes. No existe una realidad dada ni una curación universal, sino recorridos singulares, situados, que emergen del entrelazamiento entre personas, plantas, palabras, dolores y visiones. El dolor en el costado de Maxim o la paranoia de Robert son puntos de condensación que conectan dimensiones diferentes. En este sentido, la curación no actúa únicamente sobre la mente o la interioridad. Esta produce efectos en el

mundo, reordena relaciones, restituye dirección, modifica la consistencia misma de lo que es real para quien la atraviesa.

6 Conclusiones

Más que formular un concepto de curación aplicable en general, el análisis presentado intenta seguir las formas que la curación adopta en el campo etnográfico. Las voces de los pacientes y curanderos de Takiwasi muestran que curar no consiste en sostener un movimiento vital que atraviesa los cuerpos y rehace las conexiones que los constituyen. En este sentido, la eficacia terapéutica se manifiesta como una pragmática relacional que produce transformación por resonancia y no por causalidad.

Desde esta perspectiva, lo que aquí llamo composición pragmática de relaciones parciales no es una categoría analítica externa. Se trata de una formulación que emerge del propio campo, en el que humanos, plantas, espíritus y emociones se transforman mutuamente. En esa composición, el discernimiento se vuelve un principio ético y epistemológico. La curación entonces no es una metáfora ni simplemente una técnica, sino una ontología en acto, una manera situada de hacer mundo en la que las diferencias se mantienen vivas y generativas.

Capitulo 7

Las experiencias psicóticas

1 Introducción

Las reflexiones que presentaré en este capítulo nacen del análisis del material etnográfico y se articulan a partir de los conceptos elaborados en los capítulos anteriores, es decir los cuerpos permeables y la cura entendida como una composición pragmática de conexiones parciales situadas. En este espacio profundizaré en cómo se viven y se atienden aquellas experiencias que he decidido llamar "experiencias psicóticas".

Comenzaré cuestionando el propio concepto con el que llegué al campo, deteniéndome en mi experiencia personal. Esta me llevó a interrogar no solo la relatividad de las categorías diagnósticas occidentales, sino también las maneras en que yo misma había ensamblado percepciones, comportamientos y vivencias, atribuyéndoles de forma arbitraria una entidad única. Este proceso de unificación se revela, en efecto, lejos de ser neutro.

Posteriormente, me centraré en lo que emerge del material etnográfico respecto a las experiencias de voces, visiones y presencias, que se presentan con profundo malestar, tal como son relatadas y tratadas. Los ejes que se delinearán son los siguientes:

1. Las experiencias psicóticas como encuentros con una alteridad. Esta formulación no pretende comprender ni explicar en su totalidad aquello que, desde ciertos marcos clínicos, se denomina experiencia psicótica. Más bien, propone una lectura localizada y parcial, orientada a explorar una de sus posibles dimensiones, aquella en la que la experiencia aparece como relación, contacto o encuentro con formas de alteridad.
   Los conceptos situados que emergen de los relatos resuenan con algunas propuestas teóricas desarrolladas en otros contextos (Holbraad, 2007), (Holbraad, 2012), Viveiros de Castro (2010), entre otros. Dentro de lo que llamo "encuentros", es posible distinguir encuentros de interpenetración, que atraviesan y en ocasiones se instalan en cuerpos porosos, encuentros que afloran, ligados a visiones, voces o apariciones que se presentan ante el sujeto y encuentros de diálogo, en los que voces, visiones o presencias interactúan activamente con la persona.
2. Las experiencias psicóticas como fenómenos que se producen en la trama en movimiento de conexiones humanas y no humanas.

En esta trama, así como es contada, coexisten y se entrelazan relaciones biográficas y familiares, líneas de herencia transgeneracional, relaciones ecológicas con animales y plantas y relaciones con seres invisibles.

3. Las experiencias psicóticas vividas como concretización de la materia y transformación de los cuerpos. Aquí se abordarán energías que adquieren forma material y los procesos de temporalización de dicha concretización.

4. La cura de las experiencias psicóticas como transformación de la trama relacional**,** posicionamento y performatividad de mundos.
   Este proceso implica producir un cambio en la trama relacional, considerar el papel de las plantas en la purificación, la contención y el fortalecimiento, reconocer el discernimiento como eje central de la cura, integrar las terapias rituales y las herramientas del curandero y infine abordar el uso de la ayahuasca, con sus potencialidades terapéuticas y sus riesgos.

2 Un umbral experiencial en un estado no ordinario de conciencia

Presento aquí una experiencia personal, anotada en el diario etnográfico, caracterizada por una intensidad emocional excepcional. Aunque cuento con unos diez años de experiencia en rituales con ayahuasca, esta sesión se distingue claramente de las demás por la fuerza de las sensaciones y de la angustia vivida. Se trata de un estado no ordinario de conciencia producido por la toma de ayahuasca, denominado *mareación* en el contexto amazónico. Me encontraba realizando una Dieta conducida por la curandera indígena Ashaninka Jacqueline Flores, en el centro Pumayaku, en la selva, a unas dos horas de Pucallpa, que incluía también sesiones con ayahuasca. La que describo fue la última de cuatro sesiones de ayahuasca, ocurrida el 14 de enero de 2025. El diario es del día siguiente**:**

"Ayer tuve una experiencia devastadora, que debo tratar de entender poco a poco. Ayer por la tarde, hacia las 15:00, fui a la casa grande, todo estaba listo para la ceremonia. Éramos nosotros tres, Jacqueline, Andrés y yo. Jacqueline me dio la primera porción de ayahuasca, un vasito lleno, y empezamos a estar a oscuras. Yo no me mareaba. Después de media hora aproximadamente, Jacqueline me hizo un masaje en el cuerpo y entendí que la idea era permitir la mareación y no hacerme vomitar. Me masajeó el estómago, luego me dio una segunda porción de ayahuasca, un vasito hasta el borde"

El estado no ordinario se profundiza rápidamente y da inicio a una experiencia particularmente intensa:

"No he vomitado. Pero luego la cosa se profundizó, empecé a ver la misma planta con espinas que me atrapaba y me llevaba bajo tierra, pero no muy profundo, apenas bajo tierra y no me quería dejar. Empecé a ver insectos y espíritus de insectos, serpientes que se enrollaban sobre mí y decían que no me dejarían ir, que se apoderarían de mis sueños. Me parecía una

energía indígena que estaba allí bajo la casa. Me parecía un ataque de brujería y no podía salir de esta situación. Bajo ese subsuelo estaba el abismo, la nada, el vacío sin sentido"



Figura12.Imagen de la curandera Jacqueline Flores, Instagram

Aunque conservaba la conciencia de dónde me encontraba, esa lucidez no era suficiente para calmar la angustia. Mantenía lo que Lapassade (1986) define como cogito de transe, una conciencia ordinaria de lo que me estaba ocurriendo, pero incapaz de intervenir frente a la potencia de la experiencia. El único

elemento realmente capaz de devolverme un mínimo de estabilidad era la presencia física y la calma de la curandera:

"Si abría los ojos veía la casa de Jacqueline, pero si los cerraba volvía todo igual. Necesitaba aire, tenía una mareación fortísima, temblaba. Jacqueline se acercó para soplar, la mareación continuaba intensísima (también ahora que escribo tengo un poco de miedo). Jacqueline me permitió salir afuera de la casa, al aire libre, en el corredor; me ayudaba, me soplaba, se quedaba cerca de mí. Pasaron horas así. Jacqueline me mojó la cabeza con el agua de una palangana, sopló, cantó, me mantenía abrazada. Lo único que no transformó esta experiencia en terror fue su presencia, calma, paciente"

La angustia más intensa surgía del temor de no poder salir de ese estado, unido a la percepción racional de que la *mareación* duraba mucho más de lo habitual:

"La sensación de mayor miedo era la idea de que no pasara más. Después de ocho horas la mareación se atenuó un poco pero seguía fuerte. Jacqueline se acostó a mi lado y me daba la mano, me decía que soy fuerte. Yo sabía que estaba bajo ayahuasca, pero las sensaciones eran tan potentes que me asustaban muchísimo. Dejaba de temblar solo en algunos momentos cuando Jacqueline me abrazaba. La mareación duró al menos ocho horas más otras cuatro de menor intensidad y no es normal. Generalmente dura menos, 5-6 horas máximo. En un momento dado ya no vi ese mundo y recuperé libertad en los pensamientos y en los sueños. Creo que ha sido la experiencia de miedo más

grande de mi vida"

La experiencia abrió interrogantes profundos, que traté posteriormente de discutir con Jacques Mabit, del Centro Takiwasi**:**

"Quiero hablar con Jacques para entender qué vi. Lo único que me sostuvo en esta 'oscura noche del alma' fue la confianza incuestionable en la ayuda de Jacqueline"

Aunque el estado que viví no era una experiencia psicótica en el sentido biomédico occidental, sino un estado no ordinario temporal inducido por la ayahuasca, presentaba ciertos elementos, la percepción de una alteridad, la angustia asociada, la dificultad para sustraerme momentáneamente de la relación, que más tarde reconoceré también en algunos relatos etnográficos sobre experiencias llamadas psicóticas.

Traigo esta vivencia no para establecer una equivalencia, sino precisamente para subrayar la diferencia. Lo que viví no era un estado penetrante, sino una irrupción acotada en el tiempo, con un inicio y un fin claros y situata en un contexto ritual. Sin embargo, esta cercanía fenomenológica me llevó a interrogar cómo estaba comprendiendo la definición misma de experiencias psicóticas y hasta qué punto dichas categorías se sostienen en supuestos occidentales que separan de manera tajante estados inducidos, estados espontáneos y formas de experiencia clasificadas como patológicas. Fue esa vivencia extrema, aunque temporal, la que abrió una serie de preguntas que atraviesan este capítulo, qué afinidades existen

entre ciertos estados no ordinarios inducidos y los relatos de los pacientes, cómo se configuran las relaciones con la alteridad en cada caso y qué significa, en el campo de investigación, llamar psicótica una experiencia.

3 Definir las experiencias psicóticas

Cuando empecé a definir el objeto de investigación, cómo en Takiwasi se vivían y trataban malestares con voces, visiones, angustia intensa o impulsos suicidas, experiencias que la biomedicina reúne bajo psicosis[27], pensaba que centrarme en comportamientos y percepciones podía ofrecer un terreno común. Imaginaba que ese nivel descriptivo, hecho de percepciones, gestos y modos de estar en el mundo, funcionaría como un espacio neutro desde el cual comprender las lógicas locales sin imponer mis categorías diagnósticas. Por eso, en las entrevistas me acercaba hablando de experiencias psicóticas.

Luego me encontré conversando con curanderos que quedaban sorprendidos e incluso desconcertados cuando utilizaba las experiencias psicóticas sin referirme a una persona. Me decían que ellos curaban a las personas y que no comprendían bien qué era esa "cosa" de la que yo hablaba. Retomo las palabras del curandero Rosendo:

"Una de las características de la medicina tradicional es que es particular, es personalizada. Cada enfermedad, así sea la misma, se atiende en una persona. Pues diez por la misma enfermedad, pero cada uno se le atiende por su propio cuerpo, de acuerdo a su energía, de acuerdo a su situación". (entrevista Rosendo, 10.C)

A la luz de la lógica y de las reflexiones que he desarrollado a lo largo de este trabajo, hoy diría que, efectivamente, hemos producido una realidad, dentro de la biomedicina, que influye y condiciona toda la red de conexiones en la que estamos inmersos y que actúa sobre ella. Pero se trata de una realidad situada, no de un valor universal. Es una configuración específica, arraigada en una determinada manera de pensar y de ordenar el mundo, que no puede asumirse como un parámetro neutro o válido en cualquier contexto. Diversos autores han reflexionado precisamente sobre estos aspectos y han criticado la universalización y la naturalización de los conceptos propios de la biomedicina (Menéndez, 2005) (Humprey, 2006) (Jewson, 1976).

Además, la manera en que ensamblamos percepciones y sensaciones pertenece a una perspectiva relativa sobre el mundo. Hablar, por ejemplo, de angustia implica ya una segmentación arbitraria que distingue lo emocional de lo físico, aunque la angustia se manifieste a menudo también en el cuerpo. El origen que

[27] Como ya se ha señalado en los capítulos anteriores, por psicosis, según el modelo biomédico occidental, se entienden aquellas experiencias caracterizadas por alteraciones en la percepción, el pensamiento, la relación con la realidad y la conducta, incluyendo fenómenos como escuchar voces, visiones, delirios, agitación o desorganización del pensamiento

le atribuimos, de hecho, permanece conceptualmente separado. Cuando utilizamos categorías como emocional o físico, lo hacemos dentro de nuestras propias marcos conceptuales, que dividen aquello que en otros contextos puede presentarse como un continuum.

En este sentido, las palabras del curandero Carlos, analizadas en el capítulo dedicado al cuerpo, me invitaron a reflexionar sobre distintas maneras de encauzar el malestar. Carlos explicaba que el malestar podía aparecer en el cuerpo, pero también podia ser algo emocional, espiritual o físico, formando parte de una misma continuidad entre sensaciones, relaciones y presencias humanas y no humanas. Esta perspectiva rompe la separación entre planos distintos mente/cuerpo y muestra que, para comprender el malestar, es necesario pensarlo, en el campo especifico de investigación, dentro de un marco relacional más amplio, no reducible a las categorías diagnósticas occidentales de enfermedad mental.

Desde la antropología, esta perspectiva dialoga con los estudios sobre embodiment (Csordas, 1990), (Fuchs et al 2009), (Gallese et al., 2024), que interpretan las experiencias psicóticas como alteraciones del "sí corporal" y no como fenómenos exclusivamente mentales. Si bien el enfoque del embodiment ha buscado cuestionar la separación clásica entre naturaleza y cultura, en algunas de sus formulaciones persisten supuestos que mantienen implícitamente esa distinción. En contraste, las reflexiones que surgen a partir del material etnográfico desplazan este dualismo. Aquí, la cultura no aparece como un marco externo o una capa interpretativa, sino como un elemento constitutivo dentro de la trama relacional entre humanos y no humanos.

Cuando pregunto al curandero Carlos sobre tales experiencias, él niega la presencia de estos vivencias en su comunidad:

"Yo: Yo estoy trabajando con algunos experiencias que hay en Europa, y yo creo puede ser también acá algo de similar, que es que algunos jóvenes empiezan a sentir voces, ver cosas, pero no es una cosa que hace estar bien. Algunas veces sí, ellos empiezan como si están en otro mundo, sí. Después desarrollan como una angustia muy fuerte, o otras personas como se aíslan mucho y no se puede más hablar con ellos, no se entiende lo que pasa en su vida. Te quería preguntar si tu viste nunca en tu vida algo de similar que pasaba a algunas personas
C: ¿Cómo eso? No, nunca. No
Yo: Y personas que tenían sin visiones angustias o aislamiento fuerte, ¿lo viste acá?
C:No, no. Bueno, acá sí (en el centro Takiwasi). Pero durante mi infancia, no. Solamente acá" (entrevista Carlos, 1.C)

Y con respecto a los malestares presentes en su comunidad de origen, Carlos cuenta que las personas podían sentirse pesadas, sucias y necesitar una purga:

"el malestar cuando está, como dicen, sucio o el que le llaman, Y para eso es un vomitivo. Toman y empiezan, ¿no? yo sería un poquito medio pesado el cuerpo, ¿no? Y eso, para eso tendría que tomar, como vamos diciendo, un vomitivo para que me limpe" (entrevista Carlos, 1.C)

En otra entrevista, realizada con Feliciano, el padre del curandero Edgardo en la localidad de Santa Cruz, a una hora de Tarapoto, él contaba que en su comunidad de origen nunca había visto manifestaciones como personas que escuchan voces o episodios de agresividad relacionados con visiones o presencias negativas. Este tipo de experiencias, me decía, había comenzado a encontrarlas solo recientemente en la ciudad, después de la deforestación y de la llegada de nuevas personas empleadas en la deforestación y en la cría de ganado:

"Hay en Italia, en Occidente algunos fenomenos. Por ejemplo, oír voces o tener mucha, mucha, mucha angustia que una persona no se puede parar o sentir presencias en el cuerpo. Algo así.¿Usted viste nunca personas con estos malestares o no? O acá no están los malestares de este tipo?
P: Acá no." (entrevista Feliciano, 18.C)

Y después, a lo largo de la entrevista:

"Yo: ¿Usted vio personas así?
C: Sí, viste a un señor allá en Ciza. Se había alocado. Y a cualquiera que quiera matar. Los policías le echaban.
Yo: ¿Y él fue al hospital?
C: Sí. En la comisaría le curaban. Ahí amarraban para que no corran. Ahí le iban a curar a los médicos.
Yo: Ok. Pero acá en Santa Cruz, por su experiencia, vio personas así? Personas que se alocaban, que querían matar?
C: No. Y yo sé que había como, antes que venían algunas personas como de la sierra, que venían acá, después que venían. Como que cortaron árboles, todo esto. Y si cambió." (entrevista Feliciano, 18.C)

En las dos entrevistas analizadas no aparece, en las comunidades indígenas de origen, algo que pueda vincularse con las experiencias psicóticas tal como se conceptualizan en el ámbito occidental. El material presentado muestra que las experiencias psicóticas se entrelazan con elementos culturales, históricos y relacionales.

En otras conversaciones, sin embargo, encontré un terreno de mayor afinidad, relatos que, aun atravesados por perspectivas distintas, testimonian la vivencia de personas que oían voces, tenían visiones

o experimentaban un malestar que requería un proceso de cura. Los párrafos siguientes profundizan en estos relatos. Antes de ello propongo una aclaración metodológica.

Esta aclaración es necesaria para evitar equívocos. El objetivo de este capítulo no es sustituir las explicaciones biomédicas por etiologías espirituales, ni elaborar una psicopatología alternativa basada en la presencia de entidades. No busco identificar causas universales del malestar ni establecer equivalencias directas entre psicosis e *infestación*[28].

Analizo, más bien, cómo en el contexto amazónico de referencia voces, visiones y presencias adquieren sentido dentro de una ontología relacional en la que lo humano y lo no humano co-producen la experiencia. La perspectiva que propongo describe un modo determinado de comprender el malestar, sin convertirlo en un modelo clínico generalizable ni en una explicación causal del fenómeno.

En este capítulo sigo utilizando la expresión experiencias psicóticas como categoría operativa para dialogar con la medicina, la psicología y la antropología occidentales. La empleo, sin embargo, consciente de que no corresponde a ninguna categoría nativa y de que, en el material etnográfico, estas experiencias emergen como configuraciones relacionales que exceden la noción clínica de psicosis.

La problematización que propongo no implica negar la utilidad clínica de las categorías psiquiátricas ni su eficacia en contextos terapéuticos especificos, aunque soy consciente que de alguna manera las tensiona. Mi intención es situarlas dentro de un determinado régimen de producción de la realidad, mostrando su parcialidad ontológica. Desde la antropología médica, esto permite dialogar críticamente con la clínica sin oponerla al saber local, entendiendo que ambas operan con ontologías distintas y con diferentes modos de configurar el malestar.

En este punto resulta relevante el trabajo etnográfico desarrollado por David Dupuis (2021) en Takiwasi. A través del concepto de "socialización de las alucinaciones", el autor muestra cómo los conocimientos cosmológicos, las interacciones sociales y rituales y las expectativas participan no solo en la interpretación de las experiencias con ayahuasca, sino también en la configuración de sus contenidos fenomenológicos. Esta perspectiva permite cuestionar la idea de una experiencia individual que solo posteriormente recibiría una interpretación cultural, reconociendo el papel constitutivo de las relaciones y del contexto en aquello que se experimenta. El presente trabajo comparte este desplazamiento, pero mantiene abierta una cuestión ulterior, es decir, si estas relaciones deben ser consideradas únicamente como condiciones sociales y culturales de configuración de la experiencia o si, tomando en serio la ontología local, los agentes humanos y no humanos participan en la propia emergencia de aquello que acontece.

[28] Termino utilizado por los curanderos de Takiwasi y otros curanderos

4 Hacia una posición que toma en serio la ontología del malestar en Takiwasi

En Takiwasi, las presencias, los espíritus, las energías y las entidades no funcionan como símbolos interpretables dentro de un marco psicológico o cultural. Su eficacia terapéutica se manifiesta en un plano ontológico y estas entidades actúan, transforman, se vuelven perceptibles, entran o se retiran. Existe ciertamente una dimensión simbólica del malestar, pero no agota lo que ocurre en la práctica, donde los seres no humanos participan activamente en el proceso de cura.

Siguiendo el enfoque recursivo de Holbraad (2012), en lugar de interpretar estas prácticas desde categorías occidentales, permito que conceptos como espíritu, ingreso, infestación, energía o sombra reconfiguren las categorías analíticas desde las cuales pienso. En este campo situado, la distinción entre lo simbólico y lo real no opera como en la biomedicina ni implica reducir espíritus o presencias a metáforas, proyecciones o alegorías.

El análisis que propongo toma entonces en serio lo que los curanderos afirman sobre los no humanos que intervienen en la vida de las personas, para comprender tanto el malestar como su transformación.

5 Experiencias psicóticas como encuentro con una alteridad

Como ilustrado antes, las experiencias que describo no pretenden constituir un modelo aplicable a todas las experiencias psicóticas, sino una configuración que emerge de prácticas, historias, relaciones y regímenes locales de evidencia. Esta perspectiva no busca proponer una explicación causal del malestar, sino mostrar cómo, en el contexto amazónico al que me refiero, ciertos fenómenos emergen dentro de una lógica relacional en la que intervienen seres humanos, no humanos y entidades espirituales.

Del material etnográfico se desprende que los curanderos y los operadores de Takiwasi comparten algunas reflexiones clínicas elaboradas a partir de años de trabajo con pacientes. Un elemento recurrente en sus relatos es la idea de que la experiencia psicótica ocurre como un encuentro con una alteridad que genera un cambio en la persona.

Algunos curanderos, como Jacques Mabit, sostienen que las situaciones que ha observado pueden entenderse como ingresos de entidades o espíritus de naturaleza espiritual. La definición que Jacques utiliza es la de *parásito* o *infestación*, es decir una energía, una entidad o un espíritu que atraviesa e invade a la persona, manifestándose en forma de voces, visiones y un malestar agudo:

"cuando haya disociación, porque eso es la más que etiqueta psicosis o esquizofrenía, hay que ver, casi siempre, yo no pude decir 100% porque tenía que explorar más, pero casi todos los casos que he visto, hay un parásito espiritual, una entidad

que puede manifestarse de formas muy diversas. Las manifestaciones clínicas pueden ser múltiples, como voces, ideas raras, delirios, polimorfos".(entrevista Jacques, 5.C)

Los elementos espirituales y psicológicos, según Mabit (2018), intervienen frecuentemente en estas problemáticas y requieren ser diferenciados mediante un trabajo de discernimiento, aunque a menudo se encuentren estrechamente entrelazados. Los rituales tendrían precisamente la función de permitir el acceso a ambas dimensiones, favoreciendo al mismo tiempo su diferenciación, mientras que la locura estaría asociada a una confusión o indistinción entre estos niveles.

También los curanderos Jordy, Thibault y Fabienne hablan de las experiencias psicóticas como entradas, cruces o atravesamientos de una alteridad:

"ver si hay algún tipo de perturbación, infestación que se llama muchas veces. Y a partir de aquí intento hacer el diagnóstico de lo que le pasa a esta persona. Yo hago el tratamiento para liberar la persona" (entrevista con Jordy, 7.C)

"En la gran mayoría de los casos sí, soy convencido que siempre hay un mal espíritu Hay una infestación demoníaca Que está a la raíz de la cosa" (entrevista con Thibault, 17.C)

"la gente que escucha voces, muy a menudo tienen manifestaciones diabólicas, malos espíritus, un otro ahí que no es él, entonces la idea es que se vaya" (entrevista con Fabienne, 3.C)

En el centro Takiwasi, las entidades se refieren principalmente, aunque no exclusivamente, a espíritus y presencias espirituales sobrenaturales. Algunos curanderos indígenas, como Winston, Juan Flores y Edgardo, hablan de los espíritus de las plantas, del mundo vegetal no humano y de los elementos de la tierra. Como ya decho en el capitulo sobre la curación, las plantas se manifiestan en su naturaleza ambigua, pueden curar, pero también poseen un lado negativo. Las palabras del curandero Winston muestran claramente esta ambivalencia entre la parte benéfica y la parte nociva de la planta, de la vida y del poder mismo de las plantas, capaces de sanar o de enfermar:

"la planta tiene un espíritu, tú cuando tomas la planta, te empieza a hacer soñarte, puedes soñar mal, puedes soñar bien. La planta te hace ver dos cosas, hay tanto para el bien y tanto para el mal. Tú debes luchar tanto si esa planta te hace ver el mal, tú tienes un problema duro, tú tienes que trabajar bastante con la persona, sacarle ese mal que tiene, luches con la parte negativa" (entrevista Winston, 11.C)

El curandero Edgardo también habla de los espíritus de las plantas. Durante la entrevista, experimento cierta dificultad para entender si el espíritu invade el cuerpo como una presencia o si más bien le sustrae energía, situándome ante una lógica que no responde al principio de no contradicción:

"cuando escuchaban oídos, ruidos, veían imágenes, ¿no? Hay que limpiarle, porque está viendo cosas que es la parte energética. Un problema energético es cuando el espíritu de alguna planta te viene al cuerpo, ¿no? ¿Por qué viene al cuerpo? Porque no estás preparado, porque eres sensible" (entrevista Edgardo, 2.C)

Hablando del malestar de su hija, ocurrido tras transgredir algunas reglas de la naturaleza, en este caso, llevar a la niña pequeña al lago, cuenta:

"aquí en el lago está el del agua su energía. Eso le chupó el agua su energía (entrevista Edgardo, 2.C)

Del mismo modo, el curandero Juan Flores habla tanto de presencias espirituales como de espíritus de la persona que abandonan el cuerpo, espíritus que forman parte de un entorno natural vivo y sentientes:

"(quien escucha voces) les llamamos personas que están asustadas, que les asustaron los espíritus tanto en sueños como personalmente; ven los espíritus y se quedan asustados y no pueden regresar a su cuerpo normal. Están psicosiados por los espíritus porque no tienen la fuerza, tienen el cerebro débil para mantener el equilibrio entre el espíritu y la persona. Hay plantas medicinales y en cada lugar hay plantas, y todas esas plantas tienen espíritus. Estamos rodeados de espíritus, tanto de las plantas como de las rocas, del agua y otras cosas más. Otros son los que llamamos el encanto, espíritus que están por siglos, como encantados." (entrevista Juan Flores, 9.C)

La lógica que emerge de estas afirmaciones no responde al principio occidental de no contradicción, sino que se basa en una manera distinta de concebir el cuerpo y la persona como entidades permeables, atravesadas por presencias y agentividades que pueden coexistir sin excluirse. En este marco, el hecho de que un espíritu pueda entrar, salir, vaciar o llenar a la persona no constituye una incoherencia, sino la expresión de una ontología relacional en la que estados múltiples y parciales pueden cohabitar.

Esto remite a las reflexiones de Strathern (1991) sobre las conexiones parciales y de Viveiros de Castro (2010) sobre la co-presencia de múltiples subjetividades, que muestran cómo, en sus trabajos etnográficos, los seres no son unidades cerradas sino configuraciones relacionales. Sus formas no son fijas, sino que emergen según los vínculos que los atraviesan, permitiendo la coexistencia de perspectivas y versiones diferentes sin que ello constituya una contradicción que deba resolverse.

Generalmente, las voces u otras manifestaciones que acompañan el sufrimiento de las experiencias psicóticas son negativas, persecutorias o amenazantes. En algunos casos, el contenido de las voces permite discernir entre voces como acompañamiento espiritual benigno y voces como invasión de una entidad negativa, aunque siempre es necesario un proceso cuidadoso para evitar el engaño de espíritus malévolos. Presento aquí las palabras del curandero Jordy:

"Oír voces no siempre es signo de infestación. Yo conozco personas que también oyen voces, pero oyen voces en un sentido intuitivo, en un sentido de advertencia, cuidado, no hagas esto, que te va a hacer daño. Hay voces que te ayudan en tu

caminar. Esto no es patológico, esto no es invasivo, es una conexión espiritual con una entidad buena, un ángel, el ángel de la guarda, por ejemplo" (entrevista Jordy, 8.C)

Y Jacques Mabit afirma:

"se puede hablar de los casos de los místicos, que pueden escuchar, pueden tener conexión con el mundo espiritual, pero positivo. Pero son locuciones, locución interior, no son cosas, y además el contenido es positivo. El contenido de la, cuando hay esa gente psicótica para decir, son siempre cosas negativas, ¿no? Que se suiciden, que maten a alguien, que se drogan, ese contenido ya en sí habla". (entrevista Jacques, 5.C)

Los curanderos sostienen que no todas las personas que escuchan voces o atraviesan un profundo malestar están necesariamente afectadas por una entidad espiritual. En algunos casos, son aspectos vinculados a emociones familiares, experiencias personales o heridas profundas los que producen una alteridad interna, una presencia que puede contaminar a la persona y generar sufrimiento. Se trata siempre de energía que se mueve. La experiencia del curandero y el *chequeo* tienen precisamente la función de discernir entre estas distintas situaciones. Retomo aquí las palabras de Jacques:

"hay que diferenciar la sombra de la persona, cuando una persona dice, tengo mis demonios, muchas veces no son sus demonios, son sus impulsos, son sus problemas no resueltos. Y esa sombra, hay que incorporarla, hay que entender de donde venia esta energía, tener que capturar este problema, recuperarla y transformarla. Eso es la integración de la sombra" (entrevista Jacques, 5.C)

Y Jordy dice:

"Todos hemos sido hijos en la barriga de una madre. Que la madre ha tenido emociones, problemas durante el embarazo y esto, de alguna manera, se ha transmitido. Puede ser que no haya una infestación directa, pero sí que puede ser que haya un bloqueo energético. Puede ser que esa persona no haya podido perdonar, que tenga en su corazón ira." (entrevista Jordy, 7.C)

5.a Perspectivas antropológicas que resuenan con esta lectura

La idea, surgida del material etnográfico, de que ciertas experiencias psicóticas pueden configurarse como encuentros con una alteridad encuentra eco en algunas reflexiones antropológicas que han tomado en serio la presencia de agentes no humanos.

Sophie Caratini (2013), en su trabajo entre los nómadas del Sahara, describe un accidente psíquico en el que percibe una presencia otra que la interpela desde dentro. El episodio, y el diálogo crítico con Maurice Godelier que le sigue, la llevan a cuestionar aquello que la antropología decide no ver para no poner en

duda sus propios supuestos, sosteniendo que el etnógrafo atraviesa a veces transformaciones profundas que modifican su capacidad de comprender al otro.

También Edith Turner (1992) propone una lectura no simbólica de las presencias no humanas en los rituales Ndembu. La célebre espina blanca que afirma haber visto emerger del cuerpo de una paciente se convierte para ella en la prueba de la realidad ontológica de los espíritus, en oposición a una interpretación exclusivamente representacional.

En una dirección afín, Kapferer (1997), en su trabajo en Sri Lanka, describe estados de angustia, voces y presencias percibidas como agentivas, que actúan en un campo de conciencias permeables. Estas experiencias no se tratan como símbolos, sino como entidades efectivas, capaces de atravesar y transformar a la persona.

Estos autores no hablan necesariamente de psicosis, pero comparten un punto fundamental, la posibilidad de que el malestar tome la forma de un encuentro con alteridades dotadas de agentividad, dentro de mundos en los que los límites entre personas, espíritus y fuerzas externas son permeables.

5.b Aportes psicoanalíticos sobre la alteridad

Algunas aportaciones psicoanalíticas se acercan, desde otra perspectiva, a esta idea de una alteridad interna o transgeneracional, como describía en un trabajo anterior (Valeri, 2019).

Nicolas Abraham y Maria Torok (1993) introducen el concepto de fantasmas transgeneracionales, presencias interiores no propias, vinculadas a secretos o traumas no elaborados de generaciones anteriores, que hablan a través del sujeto y producen síntomas, angustias o disociaciones.

René Kaës (1993), por su parte, desarrolla la noción de cadenas asociativas y vínculos transgeneracionales, formas de continuidad psíquica que transmiten experiencias no simbolizadas, mostrando cómo la subjetividad está atravesada por presencias y conflictos genealógicos.

Serge Tisseron (1995), profundizando en el tema de los secretos familiares, describe lo no dicho como un agente psíquico autónomo que retorna en las generaciones siguientes en forma de imágenes intrusivas, impulsos o angustias.

A esta línea se vincula también el trabajo clásico de Viktor Tausk (1933) sobre la "máquina influyente", en el que describe la vivencia, en situaciones de fuerte malestar, de una entidad externa que manipula el cuerpo, los pensamientos y las acciones del sujeto, anticipando muchas reflexiones modernas sobre presencias que exceden los límites del yo.

Aunque pertenecen a un paradigma occidental que distingue entre psique y mundo físico, estos autores convergen en un punto, el malestar puede tomar la forma de una alteridad que habla, actúa o habita al sujeto, en resonancia con lo que emerge del material etnográfico, aunque inscrito en lógicas epistemológicas distintas.

6 Modalidades diferentes de encuentros

Hasta ahora he presentado el material relativo a los curanderos, a continuación pasaré a las vivencias en primera persona, tanto de curanderos como de pacientes, tal como emergen de las entrevistas y que muestran las distintas formas en que se manifiestan los encuentros en experiencias calificadas como psicóticas.

Antes de presentar los relatos que incluyen interpretaciones moralmente sensibles, como las relativas a la sexualidad, a la culpa o a las "transgresiones", considero necesario aclarar que estas descripciones no expresan adhesión normativa por mi parte, sino que forman parte de un régimen local de evidencia. Mi análisis toma estas afirmaciones como elementos de una ontología localizada, sin aceptarlas como verdades universales ni como categorías clínicas aplicables fuera de su propio contexto.

Utilizo el término encuentro para referirme a la relación que se establece entre la persona y una alteridad, humana, no humana o espiritual, que irrumpe en su experiencia. El encuentro no describe un contenido psicológico, sino una transformación de la relación misma, una modificación del modo en que el cuerpo, la percepción y la presencia se articulan. En este capítulo, el encuentro constituye el hilo conductor que permite leer las experiencias psicóticas como modos relacionales de existencia.

He distinguido estas vivencias en tres posibilidades: encuentros en los que la alteridad entra o atraviesa a la persona; encuentros que aparecen como figuras o presencias visibles; y encuentros en forma de voces o visiones que dialogan con el sujeto. Es un mapeo recursivo que permite ver, a partir de las relaciones y de los conceptos locales, las muchas maneras en que las voces se hacen presentes en el mundo amazónico. Son formas siempre parciales e inestables, que cambian según las relaciones y el contexto en que surgen y que pueden cambiar en la experiencia del mismo sujeto.

6.a Encuentros de interpenetración

Algunos pacientes relatan haber vivido experiencias en las que su cuerpo se percibía más abierto y vulnerable, expuesto a un peligro. En ciertos casos, el ingreso de una alteridad se sintió de manera muy nítida. También algunos curanderos atravesaron eventos similares, desarrollando malestares intensos que

posteriormente necesitaron curar. El ex paciente de Takiwasi Meren, por ejemplo, cuenta que su malestar comenzó después de una ceremonia con ayahuasca, en un contexto no protegido, que lo había hecho más vulnerable a la angustia y al consumo de droga para protegerse:

"después de esta primera vez que mi vida fue un poco peor, es a este momento que tomo droga, porque fui muy mal, porque tenía un poco como un shock de la experiencia con la ayahuasca,, mucha cuestión y un poco de estrés, mucha ansiedad. como si con la ayahuasca subía angustia" (entrevista Meren, 10.P)

En la entrevista con Claude, la experiencia toma la forma del ingreso de una entidad demoníaca en el cuerpo:

"Lo que pasa es que yo a los 17 años estaba en mi casa y me puse a ver televisión. Entonces, yo al ver una imagen que me chocó muy fuerte, era algo diabólico que se mostraba, me sentí que me entró algo al cuerpo" (entrevista Claude, 6.P)

Álvaro percibe haber absorbido energías de los muertos, contacto que lo desestabiliza:

" había absorbido energéticamente la carga de los muertos" (entrevista Alvaro, 8.P)

Driew describe la sensación de estar poseído por una entidad capaz de manipularlo como a un títere:

"yo estaba en un estado desde que algo poseía mi cuerpo, y yo era un títere, a la vez, a veces hablaba solo" (entrevista Driew, 11.P)

Finalmente, el curandero Thibault relata haber vivido años de profundo malestar a causa de lo que reconoce como la entrada de un maleficio de suicidio:

"me cayó una brujería muy fuerte. Era verdaderamente para matarme. Sentía eso. De día caminaba en la calle y me desmanía. Caía en el suelo. Después todo mi cuerpo se quedaba contraído así, no podía moverme, sueños de niños destrozados, de sangre, de sacrificios humanos. Y me duró como dos años para liberarme de esto. Ahora lo entiendo como un maleficio de suicidio." (entrevista Thibault, 17.C)

6.b Encuentros que se manifiestan

Las personas entrevistadas relatan haber vivido también encuentros con algo que aparecía, que se presentaba de manera súbita ante su percepción. Walter, por ejemplo, cuenta que después de un evento negativo comenzó a escuchar en su cabeza ciertas voces con un contenido amenazante:

"Ya comenzaron ciertas voces en mi cabeza, como a recordarme ciertas cosas del pasado, como a atormentarme" (entrevista Walter, 3.P)

Dante afirma haber experimentado la sensación de sentirse observado, algo que ya le ocurría de niño y relata que, durante la adolescencia, se encontró frente a un ser que no interactuaba con él, pero que se le presentó de manera directa, provocándole miedo:

"empezaba a sentir un poco cargado, o como observado nuevamente. Esas sensaciones las sentía más de niño. vi a esta persona como un espectro, una persona parada frente a mí. Me quedé un poco frío, congelado." (entrevista Dante, 12.P)

Raúl declara haber vivido una situación en la que estaba en una playa completamente vacía, pero escuchaba como si hubiera mucha gente hablando a su alrededor, experiencia que lo llenó de pánico:

"empezaba a haber un montón de gente, un montón de gente. O sea, la playa estaba vacía, pero esa noche, estaba hablando todo esto. Estaba, como decir, un poco de pánico. Un poco de pánico, porque era una situación sobrenatural." (entrevista Raúl, 4.P)

En la historia del curandero Randy también aparece un episodio inicial de fuerte desestabilización, al comienzo de su aprendizaje empezó a percibir voces y visiones durante la noche, sin comprender su origen, hasta llegar a pensar que estaba perdiendo la razón. Explica que intentó entender qué le estaba sucediendo:

"cuando llegué (depués la ceremonia con ayahuasca), como dos, tres semanas, todas las noches, cuando apagaba la luz de mi cuarto, empezaba a tener visiones. Pensaba que me estaba haciendo loco. Escuchaba voces, cosas así. Y estaba nervioso. Durante esos días fumaba bastante mapacho, algo me calmaba. Entonces quería saber qué es esto, lo que está pasando." (entrevista Randy, 12.C)

6.c Alteridades dialogantes

Otro tipo de encuentros que aparece en el material etnográfico tiene que ver con alteridades que dialogan, atormentan o amenazan bajo la forma de visiones o de voces. Las experiencias descritas hasta aquí pueden presentarse en la misma persona en distintos momentos, o bien en individuos diferentes, y, como se ha visto, incluyen también a los curanderos. Walter, por ejemplo, relata una visión que tuvo durante un intento de suicidio y la conversación que experimentó con la Virgen:

"Y llegué al punto de comenzar a cortarme las venas apareció netamente la Virgen porque la vi. La vi y me dijo, ¿por qué te lastimas? No ves cuánto daño me haces? Tú no estás para esto." (entrevista Walter, 3.P)

Meren explica su propio diálogo en relación con la culpa por su homosexualidad[29] y las palabras que escuchó en una visión de la Virgen:

"Continuaba orar, orar, orar. Y al momento he visto como la Virgen. Lo he dicho, perdóname. Perdóname de no poder ir con las mujeres. Quién te ha dicho que es un problema para nosotros? El problema no es que tú quiere hombres. El problema es que, a causa de esta criancia, tú te cortas del amor." (entrevista Meren, 10.P)

Dante describe la interacción con dos energías opuestas que siente actuar sobre él:

"siento una energía fuerte de alguien cuidándome y siempre me siento de alguien negativo haciéndome daño" (entrevista Dante, 12.P)

Stefan, como ya se mencionó, afirma haber escuchado por primera vez una voz que no era suya, una voz que lo incitaba a morir durante una Dieta:

"el primer tiempo era luchar con estas gana de muerte, entonces la primera vez que yo sentí una voz que no era mía, fue durante la primera dieta" (entrevista Stefan, 1.P)

Robert, por último, relata la desesperación causada por las voces que escuchaba y que lo empujaban hacia la muerte:

"empecé a escuchar voces, me decían, matate, eres mala persona, muy fuerte, me decían un combo, una forma muy fea, todo muy insoportable porque las voces no se salían de mi cabeza y yo quería que se salieran y me desesperaba" (entrevista Robert, 13.P)

El primer concepto que surge del material etnográfico es el de la experiencia psicótica como una forma relacional, una vivencia que desborda el individuo y lo conecta de manera irreductible con una alteridad que supera su propio yo. Estas experiencias dialogantes muestran cómo la alteridad puede manifestarse de formas múltiples y agentivas, y abren paso a comprenderlas como parte de una trama en movimiento entre lo humano y lo no humano, tema que será desarrollado en el apartado siguiente.

Estas formas de encuentro no constituyen un modelo etiológico, sino modos situados de dar cuenta del malestar en un mundo relacional específico.

[29] Estas interpretaciones no deben leerse como afirmaciones normativas, sino como parte de una ontología local que organiza la experiencia del malestar. Su presencia en el capítulo responde únicamente a un interés analítico y no implica adhesión por parte de la autora.

7 La persona en una trama de conexiones parciales humanas y no humanas

Las experiencias psicóticas no brotan de un individuo aislado, sino que toman forma dentro de una red de relaciones parciales. En el capítulo dedicado a la cura reflexioné sobre cómo la composición pragmática de estas relaciones posibilita el proceso terapéutico. De manera similar, el material etnográfico evidencia que el malestar se despliega en un entramado dinámico de conexiones en constante transformación. Es en la densidad de este entramado y en la dificultad de mantener una sintonía con su pluralidad, donde muchas personas experimentan voces, visiones o presencias.

Cabe señalar que incluso dentro de la propia psiquiatría existen corrientes que cuestionan la rigidez de las distinciones entre lo patológico y lo no patológico, o entre experiencia interna y contexto relacional (Jaspers, 1997), (Sass et al., 2003), (Stanghellini, 2004). Mi análisis se sitúa en esta línea de reflexión, ampliándola desde el trabajo etnográfico amazónico, donde el malestar se configura a través de relaciones que desbordan los marcos clínicos habituales.

Las entrevistas recopiladas revelan además que la confluencia entre acontecimientos autobiográficos, a menudo marcados por experiencias negativas o traumáticas inscritas en el cuerpo, herencias transgeneracionales, vínculos con plantas, animales o elementos de la tierra y la relación con los invisibles configura el trasfondo a partir del cual surge un sufrimiento profundo. Analizaré por separado cada uno de estos elementos, reconociendo, sin embargo, que operan conjuntamente dentro de una misma dinámica relacional.

7.a Relación con los acontecimientos biográficos

En el centro Takiwasi, la relación con los eventos vividos se concibe como una apertura que se genera en los cuerpos (físico, energético, etc.) cuando la persona atraviesa situaciones de violencia o abuso, permitiendo así el ingreso de un espíritu malévolo, origen del sufrimiento. Al respecto, cito las palabras de Jacques Mabit:

"Por eso hay que discernir ahí. Eso es importante. Por eso te digo, hay que ir a las puertas de entrada. Porque si una persona, por ejemplo, tiene un trauma infantil, una violación y a veces cosas menos graves.. una angustia tal que hubo una fractura psíquica, Entonces, en esa fractura ahí donde hay un trauma psicológico, y ahí entró el espíritu". (entrevista Jacques, 5.C)

También Jaime, psicólogo y curandero de Takiwasi, habla de acontecimientos negativos que abren la posibilidad de ingresos energéticos o de entidades, así como de comportamientos que transgreden ciertas

reglas de la naturaleza y que volverían a la persona más vulnerable a encuentros dañinos, ya sean de origen sobrenatural o transmitidos por otros seres humanos:

"Entonces hay, por ejemplo, en esos tiempos, siempre habrá vida, pero el tema del abuso sexual, lo que está por todos lados, vigente. Entonces, cuando hay abuso sexual, ahí hay una infestación en la transmisión" (entrevista Jaime, 6.C)

La curandera Jacqueline sostiene que las dificultades emocionales derivadas de acontecimientos dolorosos pueden expresarse también como sufrimiento intenso y voces persecutorias. Al referirse a una mujer que llegó al centro de su padre, el curandero Juan Flores, con un diagnóstico de esquizofrenia, afirma:

"Vi a una persona que llevó con esquizofrenia hasta mi padre, no llegué a ver el tratamiento completo. Gritaba y hablaba sola. Estuvo presente en las ceremonias sin tomar plantas. Y entonces se veía que durante las ceremonias sin tomar medicina podía entrar en calma. Era mujer, sufrió este tipo de asalto. Le asaltaron en varias ocasiones" (entrevista Jacqueline, 4.C)

El miedo constituye, en estos casos, la emoción predominante, y el trabajo con las cerimonias y plantas busca precisamente devolver a la persona un estado de calma y seguridad.

Pasando al material recopilado con los pacientes de Takiwasi, Damiano, en su entrevista, describe la voz que surge durante la noche y que se expresa con palabras extremadamente violentas, alejadas de su realidad cotidiana. Él vincula esa voz a un pasado marcado por experiencias profundas de violencia, tanto en el ámbito familiar como en el comunitario, habiendo perdido a su padre en un atentado militar:

"a medianoche y hablaba con una voz, que no es la mía, la de ahora era una voz así como macabra. Pero decía cosas violentísimas. Era esa violencia que yo no manifesté. Pero que estaba ahí. Toda esta maldad que recibimos de niños, ¿no? eran los golpes que me daba mi madre. Tuve una infancia muy violenta. Mi madre fue muy violenta conmigo. Falleció mi padre en un atentado militar" (entrevista Damiano, 2.P)

Walter también relata experiencias de abuso vividas en su hogar, de las que no podía escapar. Tras la negativa de su madre a permitirle entrar en el seminario, también como un modo de alejarse de esas violencias continuas, empieza a establecer, según sus palabras, una relación con entidades malignas que invoca para defenderse y es entonces cuando comenza a experimentar voces:

"a los ocho años sufrí abusos, entre ocho hasta los diez años aproximadamente. Yo en esa edad ya tenía mucha fe, incluso yo quería ser sacerdote. Mi madre, cuando llegó el momento de que yo vaya al seminario, me negó rotundamente. Y yo renegué más con Dios, porque le dije, tú permites que yo sufra, que abusen de mí? ya comencé a hacer rituales de sangre. Ya comenzaron ciertas voces en mi cabeza, como a recordarme ciertas cosas del pasado, como a atormentarme" (entrevista Walter, 3.P)

Dante también menciona diversos problemas familiares, accidentes ocurridos en su infancia y episodios de violencia entre hermanos, aspectos que quienes le rodean han interpretado como relacionados con su malestar:

"yo tuve varios accidentes de niños. me rompí la cabeza. Mi madre es muy bipolar, no puedo decirle cosas. Había algo con mi madre, cuando era niño, recordé algo, lo dejé ahì. Desde los 18 años que tuve muchos problemas, me botaron de la casa. Tenía algunos problemas con mis hermanos, con mi hermano mayor, me dicen que puede ser eso, de tantas cosas que ha pasado" (entrevista Dante, 12.P)

Los acontecimientos de la vida, por lo tanto, forman parte de la trama humana y no humana en la que el malestar se configura, entrelazándose con otros elementos, como las herencias transgeneracionales, que serán el foco del próximo apartado.

7.b Lineas transgeneracionales

En el capítulo dedicado al cuerpo había presentado la experiencia de Maxim, quien vinculó el dolor físico en el costado, un malestar persistente durante su estancia en Takiwasi, percibida como una herencia transgeneracional de culpa presente en su familia, de la cual parecía convertirse en portavoz.

Volviendo a la entrevista de Damiano, durante una ceremonia con ayahuasca experimenta un dolor físico muy intenso, sintiendo la cabeza como si estuviera invadida por un enjambre de avispas. A lo largo de su proceso terapéutico, junto con los profesionales de Takiwasi, Damiano vincula esta visión y parte de su malestar con lo que él denomina una infestación de la locura, que según afirma provendía de su madre, quien a su vez había sufrido abusos a lo largo de su vida:

"Bueno, mi madre fue abusada por mi abuelo. Mi madre sufrió violación. Una cosa que solo me contó a mí. Mi madre siempre me contaba cosas. Era un confidente. Pero a la vez era la persona que ella más maltrataba. Una de esas infestaciones, dijo que era la principal, era sobre un asunto de mi madre, que a los dos años mi madre tuvo como un ataque psicótico, donde ella como me afectó bastante, me pasó, como la infestación de la locura." (entrevista Damiano, 2.P)

Walter también relata haber encontrado, en una visión durante una ceremonia con ayahuasca, a una mujer anciana que le revela su nombre y le muestra los maltratos que había sufrido por parte de su esposo. Cuando Walter pregunta a su padre quién podía ser esa figura, él le responde que podía tratarse de una bisabuela que llevaba justamente ese nombre:

"Sucedió que lo primero que vi fue la tumba. Me dio un nombre, una tumba de mucha tristeza. Me llevó como a un recuerdo donde un hombre golpeaba a una mujer violentamente. La mujer se escondía bajo una mesa, pero el hombre la pateaba y todo. Una manera muy violenta. Pregunté por este nombre a mi padre. Me dice: tu bisabuela" (entrevista Walter, 3.P)

En varias entrevistas con los curanderos, desde Jacques hasta Rosendo, aparece de forma reiterada la idea de que los antepasados pueden manifestarse como presencias o energías. Jacques sostiene que las herencias transgeneracionales pueden presentarse como entidades que ingresan en el cuerpo y que a veces se confunden con aspectos de la personalidad, aunque en realidad constituyen una alteridad:

"Hay que buscar la puerta de entrada, porque entró una entidad. ¿De dónde viene? O sea, ¿cómo entró? Entonces puede ser transgeneracional. (La persona) Nació con esa presencia. En este caso la persona la asume como su personalidad. Y no es su personalidad" (entrevista Jacques, 5.C)

A continuación presento las palabras de Rosendo:

"*Había como un cúmulo de cruces de energías, de entidades, pero también había energías transgeneracionales. De hecho hay energías familiares que influyen en el desarrollo normal de su vida".* (entrevista Rosendo, 10.C)

Con frecuencia, las herencias transgeneracionales están marcadas, en los relatos, por culpas, transgresiones o sufrimientos vividos por los antepasados, que recaen sobre las personas en proceso de cura y se expresan en forma de voces, comportamientos o estados de angustia. La noción de transgresión, o de una relación distorsionada, aparece también en el vínculo con el mundo vegetal y animal, así como con los elementos de la tierra. Estas serán las dimensiones que desarrollaré en el apartado siguiente.

7.c Relaciones vegetales, animales y con los elementos de la tierra

En el contexto del centro Takiwasi, las plantas, los animales y los elementos de la tierra son considerados seres sensibles y capaces de interactuar activamente con los humanos. Algunas plantas, como la ayahuasca y el tabaco, son consideradas plantas maestras, capaces de enseñar, guiar y curar. Otras plantas, como la coca o la marihuana, al igual que muchas otras especies utilizadas en la tradición amazónica, poseen por los interlocutores potencialidades terapéuticas y de conocimiento. En todos los casos, su poder puede volverse peligroso o dañino cuando se utilizan de manera incorrecta o fuera de las normas rituales que regulan la relación con ellas. Una relación respetuosa con estos seres permite iniciar un proceso de cura, siempre dentro de un contexto ritual que sigue normas y precauciones precisas. A este propósito recojo las palabras de Jacques:

"cuando el curandero va a invocar en su canto, por ejemplo, donde describe que la planta de la coca se conecta con el sol, que tiene enseñanzas, que nutre. Cantan, evocan las cualidades de una planta, por ejemplo" (entrevista Jacques, 5.C)

En la relación con una planta específica, como la ayahuasca, pueden además concretarse capacidades diagnósticas. Al respecto, el curandero Jordy dice:

"soy más ayahuasquero que tabaquero. Entonces, mi método principal de diagnosis en mi caso es a través de la toma de ayahuasca. No el paciente, sino yo" (entrevista Jordy, 7.C)

La transgresión de estas normas y el uso distorsionado de las plantas pueden, en cambio, producir consecuencias negativas en el modelo de Takiwasi, entre ellas el desarrollo de una dependencia tóxica. Un espíritu vegetal utilizado sin respeto puede "atacar" o perturbar a la persona, generando formas de malestar. También las experiencias psicóticas pueden surgir de una relación alterada con las plantas. Al respecto, la psicoterapeuta y curandera Fabienne afirma:

"(si una persona) empieza a consumir marihuana y hay un brote psicotico y eso es obvio, eso viene de la marihuana. hay que sacar la marihuana, el espíritu de la marihuana torcido de la persona" (entrevista Fabienne, 3.C)

Entre los pacientes de Takiwasi, Stefan relata no haber respetado la planta con la que estaba realizando la dieta, el Chiric Sanango, debido a ciertas transgresiones en su comportamiento, y haber sido atacado por la planta, experimentando un profundo malestar:

"en la primera dieta en Takiwasi,. El Chiric me está atacando, no lo has respetado, estaba agarrando mi correa, estaba diciendo tengo que amarrar mi correa a la madera del Tambo y ahorcarme" (entrevista Stefan, 1.P)

El ataque por parte de la planta y la relación con la energía de muerte transgeneracional son dos perspectivas diferentes que coexisten en el relato de Stefan.

Finalmente, la experiencia descrita por el curandero Jaime muestra cómo también los animales pueden ser parte activa de la trama relacional que constituye el malestar:

"el paciente me dijo que un brujo le hizo un daño para que se haga loco. Lo que yo veo es que en mi cabeza hay murciélagos. En el contexto curandéryl es espiritual, energetico" (entrevista Jaime, 6.C)

El hecho de que el paciente perciba *murciélagos* no se interpreta como alucinación ni como metáfora, sino como un signo de la presencia de un no humano animal que actúa en el cuerpo. También aquí la relación no es simbólica o representativa, sino operativa. La presencia del animal indica una interferencia espiritual concreta y orienta el diagnóstico del curandero.

7.d Relaciones con invisibles

La relación con los invisibles es un tipo de encuentro que, por claridad, distingo de los demás, aunque en la práctica se mezcla con ellos. En Takiwasi y entre varios curanderos indígenas, algunas experiencias

llamadas psicóticas se describen como situaciones en las que la persona está atravesada o habitada por energías y espíritus. Eventos traumáticos o actos transgresores pueden abrir el camino para que estas entidades entren. También los pacientes cuentan momentos en los que sienten una alteridad, a menudo espiritual. Los hechos de vida y las herencias familiares se perciben como energías o espíritus. Los invisibles incluyen espíritus, difuntos, energías de muerte y fuerzas humanas usadas para hacer daño, conocidas como brujería.

En el material etnográfico, los encuentros con estas presencias se muestran como procesos de transformación. Quien se encuentra con un espíritu dañino cambia, y con ese cambio también se modifica su relación con el mundo. Del mismo modo, liberar un espíritu requiere un ritual de renuncia y una motivación personal que, junto con el trabajo del curandero y la terapia, produce una transformación. Sin embargo, la relación con lo invisible a veces cumple funciones importantes y dejarla puede resultar difícil. En este sentido, el paciente Driew afirma haberse sentido solo después de los rituales de liberación, porque aquella relación también lo había ayudado:

"(ese ser) me ayudó, me ayudó, es como si vivieras tanto tiempo con ese ser, que después te da un poco de pena cuando finalmente logres sacarlo. Te deja un poco solo" (entrevista Driew, 11.P)

Decidir si hablar o no con las voces significa implicarse en una relación más estrecha y limitante, de la cual se puede llegar a depender. Driew lo expresa así:

"se trata de no dialogar con el mal, porque una vez que dialogas, obviamente es un agente espiritual que está más al alto nivel que tú, tú no puedes empezar a dialogar, porque obviamente el diálogo te puede engatusar y te puede engañar". (entrevista Driew, 11.P)

Raúl, por su parte, afirma que comenzó a hablar con las voces después de haber resistido durante años y que sintió cómo su mundo empezaba a cambiar:

"(Las voces) me hablaban. Hasta que empecé a dialogar con ellos, un momento empecé a dialogar con ellos, se empezó a construir un mundo en torno a esto. Y de pronto era... Todos no confiaban en nadie. No quería involucrar a nadie" (entrevista Raúl, 4.P)

El curandero Thibault describe finalmente la dificultad de renunciar a las voces y a los espíritus cuando estos otorgan ventajas o un sentimiento de poder personal:

"Es gente que quiere sanar pero no quiere. Lo saben pero saben que si se va (el espiritus), saben que si se le saca van a perder algo. De sentirse especial. Tienen intuición, tienen el sexto sentido. A veces adivinan el futuro. Tienen premoniciones. Le da algo. Y no lo quieren perder" (entrevista Thibault, 17.C)

Los invisibles también pueden presentarse como almas errantes, difuntos que no encuentran descanso y que invaden, atraviesan o habitan a la persona, generando malestar y sufrimiento. En este sentido, la psicoterapeuta Fabienne señala:

"hubo almas errantes que estaban allí, es otra cosa que la infestación. La alma errante puede ser infestada, hubo el caso de un chico, que estaba empujado a drogarse, y se hizo una ayahuasca, se vio, que había tenido un hermano adicto, y que el hermano muerto le empujaba a esas cosas" (entrevista Fabienne, 3.C)

Adam narra su experiencia describiendo la presencia de muertos en su cuerpo, acompañada de un malestar intensísimo:

"Como muertos que estaban en mi cuerpo energetico y que estaban intentando hablarme, pero como no tenía el poder de escucharles, estaban manifestando su presencia en el cuerpo y me hicieron vivir lo que mató a ellos" (entrevista Adam, 5.P)

Damiano, por su parte, habla de su relación con la muerte como entidad:

"Había un llamado hacia la muerte, la muerte sentí que me llamaba. Sentía que la muerte ya me estaba llamando. O que yo llamaba a la muerte. Sentí que había traído la muerte a mi casa, fue un punto de quiebra." (entrevista Damiano, 2.P)

Otra forma de relación con los invisibles es la descrita como el paso de energías malévolas por parte de una persona que quiere *hacer daño* a otra por motivos de conflicto o de poder. Estas energías generarían distintos tipos de malestar, entre ellos voces y visiones, en quienes las reciben. En este caso, por lo tanto, su origen no sería sobrenatural, sino humano.

El curandero Edgardo señala que los curanderos formados tratan muchas formas de malestar, entre ellas la *brujería*, y ofrece el ejemplo de una mujer de su comunidad indígena lamista, presa de crisis de gritos y agitación, tratada por su tío, curandero experto a quien Edgardo aspira a parecerse:

"Ella ha tenido un malestar, una brujería. Le chequeó el doctor Jacques, dice que tiene una brujería fuerte. Entonces ya le dije: vete así, hay un tío que cura también malestares así, en un daño. Ella estaba en grito, ah no aguantaba. Le he llevada. Ella tenía dolores fuertes, como cólico fuerte, que le hacía retorcer. Y el tío le invitó[30] a su ayahuasca." (entrevista Edgardo, 2.C)

[30] Invitar a la ayahuasca, en el lenguaje curanderil, es perimitir la partecipacion a la ceremonia con la ayahuasca

Para los operadores del Centro Takiwasi, un nuevo vínculo con invisibles benevolentes y el redescubrimiento de la espiritualidad personal constituyen una de las dimensiones más significativas del proceso terapéutico.

Para concluir, el material etnográfico muestra que la historia personal, los vínculos familiares, los traumas y los acontecimientos de vida no constituyen un trasfondo cultural externo a la relación con espíritus, energías o presencias, sino que emergen como elementos internos de esa misma trama relacional.

Esta perspectiva se acerca a las reflexiones del giro ontologico, según las cuales las categorías analíticas no pueden tratarse como niveles distintos y preexistentes, sino como efectos que emergen de las relaciones que las producen (Holbraad & Pedersen, 2017). También la noción de metamorfosis desarrollada por Viveiros de Castro (2010), entendida como la capacidad de los seres de asumir la perspectiva del otro mediante transformaciones corporales y relacionales, ilumina solo parcialmente el material analizado. Más que una metamorfosis inscrita en una cosmología coherente, lo que emerge de las entrevistas es una serie de transformaciones parciales, heterogéneas y no lineales, generadas por encuentros contingentes con presencias humanas y no humanas.

Estos procesos parecen resonar más con lo que Sarti (2023) define como heterogénesis diferenciales, es decir transformaciones que emergen de trayectorias relacionales complejas cuyos resultados no coinciden con las intenciones iniciales de los actores, humanos o no humanos, sino que se constituyen progresivamente a través de un entramado de agentividades distribuidas. Esta perspectiva permite comprender cómo las manifestaciones espirituales, las voces, las apariciones o los estados de malestar no siguen una lógica predeterminada, sino que se configuran como eventos relacionales que redefinen continuamente los límites del sí, del cuerpo y del mundo.

Profundizaremos esto en el capítulo dedicado al concepto de encuentro.

8 Concretización del malestar y transformaciones de los cuerpos

Retomo aquí la noción de concretización del malestar desarrollada en la sección anterior, donde mostré cómo, en las entrevistas, una experiencia perturbadora puede adquirir forma, densidad y presencia corporal al inscribirse en una trama relacional más amplia.

En el material etnográfico, curanderos y pacientes describen el malestar como algo que toma forma en el cuerpo, una energía que ingresa, una presencia que altera la voz, la mirada, los movimientos y las emociones. En estos relatos, el malestar no permanece como una experiencia abstracta, sino que se condensa, ocupa espacio en los cuerpos y modifica la manera de percibir y de relacionarse con el mundo.

En este marco, sigo una atención metodológica ya delineada en los capítulos anteriores y no asumo estas experiencias como entidades objetivas que deban validarse o refutarse, sino que tomo en serio la manera en que son vividas y actuadas. Este pasaje señala el umbral desde el cual comienza el trabajo de cura. Se trata de un trabajo que interviene sobre aquello que se ha hecho cuerpo, aquello que ha tomado forma y que requiere tiempo, atención y prácticas capaces de disolver, desplazar o transformar estas presencias materializadas en la experiencia.

8.a Prender lugar

Además de los numerosos testimonios que hablan de ingresos, atravesamientos o ataques de espíritus, algunos relatos etnográficos ponen de relieve otro aspecto recurrente, la idea de que el cuerpo puede ser *vaciado* de su propia esencia o *llenado* por presencias ajenas. No se trata de descripciones de un malestar únicamente interno, sino de experiencias vividas como movimientos que cruzan, desplazan o ocupan el cuerpo.

Meren, ex paciente de Takiwasi, ofrece un ejemplo particularmente significativo. Como se ha señalado también en el capítulo dedicado al cuerpo, durante y después de las sesiones con ayahuasca vivió episodios en los que sentía que salía de su propio cuerpo, experiencia considerada riesgosa y contenida por Jacques Mabit. En uno de estos momentos describe la capacidad de ver el cuerpo de un compañero "desde fuera" y "desde dentro", como si su percepción pudiera atravesarlo y revelar su estructura interna:

"Y después de un dos horas, me sentí como algo que va a salir de mi cuerpo. Al baño he visto a un compañero, empezaba a ver su cara. Como si la luz fue al interior, podía ver su oscuridad. Es que su calavera, su hueso, a través de su piel." (entrevista Meren, 10.P)

Esta idea de un cuerpo que puede ser sobrepasado, penetrado o abandonado también aparece en las palabras del curandero Juan Flores cuando habla de los pacientes que viven voces o experiencias perturbadoras. Desde su perspectiva, los espíritus malévolos pueden ocupar el lugar del espíritu de la persona y debilitarlo hasta el punto de impedirle mantener el equilibrio necesario para permanecer centrado en el cuerpo:

"Estas personas que sienten así, entonces para nosotros les llamamos como personas que están asustadas, les asustó los espíritus tanto en sueños como a veces personalmente Y no pueden regresar ellos a su cuerpo normal. Porque no tienen la fuerza, tienen el cerebro débil para mantener el equilibrio entre el espíritu y la persona. En el mundo de los espíritus hay muchos, muchos espíritus mucho más fuertes que lo que la persona o los seres humanos podemos pensar." (entrevista Juan Flores, 9.C)

En esta perspectiva, lo que curanderos y pacientes llaman energías o espíritus no parece una sustancia abstracta, sino una forma local de nombrar modalidades de agentividad no humana, o humana interiorizada, que se manifiestan a través del cuerpo, modificando percepciones, comportamientos y fuerzas vitales. El léxico de la energía que entra, vacía, llena o desplaza permite describir la sensación concreta de un cuerpo atravesado, vulnerable a las presencias que lo habitan o lo abandonan.

8.b Experiencias psicóticas y transformación del cuerpo

En los relatos etnográficos, aquello que curanderos y pacientes llaman energías o presencias no se limita a un efecto interior, sino que *toma forma en el cuerpo*, modificando la voz, la mirada, la postura, las cualidades perceptivas y los comportamientos. La transformación corporal se convierte así en uno de los indicadores principales mediante los cuales se reconoce el ingreso o la acción de una entidad.

El curandero Randy, por ejemplo, afirma identificar una presencia malévola observando cambios repentinos en la manera de mirar, en el timbre de la voz y en la aparición de una agresividad inesperada:

"Pero cuando haya un paciente que ya se pensar que esto ya es algo diabólico, ¿en qué sentido puede ser diabólico? Cuando empieza a hacer voces, cambia su voz, la vista se le hace así, se quiere poner medio agresivo" (entrevista Randy, 12.C)

En otros casos, la transformación corporal adopta la forma de una intrusión material. Raúl, ex paciente de Takiwasi, describe la percepción de un chip insertado en su cuerpo, vivido como instrumento de control por parte de las presencias que lo perturbaban:

"Y ahí pensé que me habían puesto...un chip. Como que ya los escuchaba tan claro. Porque estaba en una investigación internacional. Vivía el contacto que tenía. Y toda mi historia por drogas. Y que me habían puesto justo en el diente. Y justo el diente se me había roto. Se me rompió" (entrevista Raúl, 4.P)

Estos cambios no solo transforman el cuerpo, sino también la manera de percibir la realidad circundante. Claude, recordando la experiencia del ingreso del diablo a los 17 años, relata el trastorno radical de su relación con el mundo:

"me sentí que me entró algo al cuerpo, al otro día seguía bastante mal, seguía como despersonalizado, pensaba que la vida era como un sueño, que la gente no era real, que estaba como en una especie de simulación virtual, algo así, como que era todo orgánico, no había nada como verdadero en la vida." (entrevista Claude, 6.P)

En todos estos casos, la experiencia psicótica se manifiesta como una transformación percibida de manera concreta en el cuerpo, que se vuelve la umbral a través del cual se reconoce la acción de presencias externas y, al mismo tiempo, el punto de inicio de una profunda alteración en la relación con el mundo.

El trabajo terapéutico refleja esta toma de cuerpo de las energías. Los curanderos intervienen para expulsar, liberar o llevar a la tierra aquello que se ha instalado en el cuerpo, a menudo mediante técnicas como la *chupada*, en las que los elementos perturbadores son extraídos y transformados en sustancias que el cuerpo expulsa, como el vómito, tal como se describió en el capítulo dedicado al cuerpo.

Edgardo habla explícitamente de *infestaciones* que, si no se tratan, pueden crecer y arraigarse, mientras que Juan Flores describe cómo ciertas presencias llegan literalmente a *"tomar cuerpo en el cuerpo"*. En este proceso, algunos instrumentos rituales, entre ellos objetos sagrados, cumplen una función de transferencia y descarga de energías, permitiendo pasarlas a la tierra y sustraerlas del cuerpo de la persona:

"todas esas cosas ellas hacen un proceso, para limpiar, para que no crezcan infestaciones, para que no siga creciendo con esa infección, y muchas personas hacen eso. puede ser una virgencita o entonces eso también tenemos herramientas que te protejan, cuando una cosa te quiere dominar hagas tu objeto y empiezas a pasar a la tierra" (entrevista Juan Flores, 9.C)

Se trata, una vez más, de un trabajo que no opera únicamente en el plano simbólico, sino que actúa de manera operativa y concreta sobre lo que se percibe como una presencia encarnada. Y es precisamente esta toma de forma, esta densificación en el cuerpo, lo que hace necesaria una cura procesual, gradual y atenta a la temporalidad con la que el malestar se ha instaurado, tema que introduce directamente la reflexión siguiente sobre la temporalidad de la concretización.

8.c Temporalidad de las experiencias psicóticas

La materialización del sufrimiento está estrechamente vinculada, en los relatos de los interlocutores, al paso del tiempo y al modo en que este permite que el malestar se entreteja con cada vez mayor fuerza en los cuerpos. No se trata solo del tiempo cronológico, sino del tiempo de la relación. Es el tiempo durante el cual una presencia perturbadora modifica hábitos, percepciones y vínculos con el mundo, actuando sobre afectos, lazos y disposiciones corporales.

Como hemos visto, Juan Flores considera que el cuerpo envejecido, después de los sesenta años, tiene menos fuerza para contrarrestar el malestar y la presencia de espíritus y que las personas que han convivido durante muchos años con una enfermedad son más difíciles de curar, requiriendo un proceso largo y paciente. En la misma línea se sitúan el curandero Jordy y el curandero Edgardo. Jordy insiste en que los malestares de larga duración dejan huellas y que, incluso después de una liberación, suele permanecer un miedo intenso que puede comprometer el proceso terapéutico:

"Hay personas que.. A ver, ¿cómo te puedo decir? Cuando ha habido una infestación prolongada durante años, mi experiencia me dice que esta infestación deja secuelas". (entrevista Jordy, 7.C)

El tiempo durante el cual esta infestación, en sus palabras, se ha ligado a afectos, sentidos y sentimientos influye en la posibilidad de recuperar o no el propio bienestar:

"son los sentidos de la persona, o sea, el intelecto, los sentimientos, las energías y emociones, queda como de alguna manera afectado por tanto tiempo de haber estado en una infestación" (entrevista Jordy, 7.C)

Por su parte, Edgardo subraya la importancia de un proceso en el tiempo, *punto a punto*, porque en estas circunstancias el cuerpo está *intoxicado* y requiere largos periodos de depuración:

"dependiendo de su malestar, dependiendo cuánto tiempo vas sintiendo ese malestar, porque hay malestares que vienen sufriendo más tiempo. No es con una curación que te va a sanar dicen, es más continuo ahí para estar haciendo tratamiento curando, entonces ahí poco a poco le vas sacando porque es una cosa ya fuerte es una cosa ya como dice el tío tu cuerpo está intoxicado ya, todo ya entonces eso punto por punto tienes que sacar" (entrevista Edgardo, 2.C)

En estos relatos, la temporalidad no aparece como un simple telón de fondo, sino la dimensión en la que el malestar se adensa y deja sedimentos en los cuerpos y en las relaciones. Esta lectura resuena con la reflexión de Sarti (2023), quien describe la formación de nuevas configuraciones como el pasaje de un plano intensivo a formas de expresión situadas en el espacio y el tiempo, un proceso en el que las dinámicas relacionales se transforman de manera no lineal y generan efectos emergentes que no pueden deducirse completamente de sus condiciones iniciales (Pelgreffi, 2020).

Asimismo, en diálogo con la propuesta de Barad (2007), para quien la materialización implica la estabilización temporal de ciertas configuraciones relacionales, podemos comprender estas *infestaciones* prolongadas como formas de sufrimiento que se han vuelto cada vez más densas a lo largo del tiempo.

Es precisamente esta densificación temporal la que hace necesaria una cura procesual y gradual, capaz de intervenir punto por punto en aquello que el malestar ha ido inscribiendo en los cuerpos y en los vínculos.

9 Experiencias psicóticas entre aprendizaje y peligro

El curandero Randy Chung Gonzales, de la ciudad de Lamas, cuenta su recorrido de iniciación y de aprendizaje durante una entrevista realizada en su vivienda, que es también un pequeño albergue inmerso en la naturaleza. Su historia ha sido narrada también en un texto producido por la antropóloga Frédérique Apffel-Marglin en colaboración con Randy Chang (2022). Randy recuerda que todo empieza justamente en el albergue que gestiona, donde se hospedaba desde hacía tiempo Frédérique y en el que un día llega otra antropóloga:

"Entonces hace seis años más o menos atrás, vinieron una pareja con una chica de Suecia, y el esposo era peruano. Entonces la chica estaba haciendo un trabajo, una investigación sobre plantas, para su doctorado. Entonces vino acá a alojarse y me dijeron que busque un curandero." (entrevista Randy, 12.C)

Es así como, acompañando a la investigadora a Chazuta, Randy participa en una sesión de ayahuasca, una experiencia para él particularmente intensa. Al regresar a casa, sin embargo, empieza a vivir una serie de fenómenos que lo asustan profundamente y, como descrito anteriormente, que él interpreta como señales de un posible deslizamiento hacia la locura:

"Regresé, confundido, y por seis meses, como pensaba que me estaba haciendo loco. Porque cuando llegué, como dos, tres semanas, todas las noches, cuando apagaba la luz de mi cuarto, empezaba a tener visiones. Pensaba que me estaba haciendo loco Escuchaba voces, cosas así. Y estaba nervioso. Durante esos días fumaba bastante mapacho, algo me calmaba. Entonces quería saber qué es esto, lo que está pasando." (entrevista Randy, 12.C)

Randy tiene dificultades para comprender lo que le ocurre, visiones nocturnas, voces, nerviosismo constante. Aunque su madre es de origen indígena, su familia no es religiosa ni está inserta en un camino tradicional de cura y esto hace aún más difícil dar sentido a la experiencia. Durante varios meses experimenta una percepción diferente del mundo, que lo desorienta tanto de noche como de día.

Esta experiencia, con características específicas y que lo llevará a su identidad de curandero, se produce también fuera del ritual y de la ingestión de la planta. En los encuentros que suceden, en su relato, con un anciano Ashaninka y con la Virgen de Guadalupe durante sus visiones y en la relación con Frédérique y Jacques Mabit, se desarrolla su camino hacia el aprendizaje.

Otras experiencias presentes en el material etnográfico ya discutido, como la del ex paciente Meren, se configuran inicialmente como vivencias similares, para luego proseguir en trayectorias diferentes:

"cuando tenía 33 años fui para la primera vez en la selva de Amazonia, en Brasil, durante un mes, es allí que conocí en la ayahuasca, para la primera vez. Y cuando retorno a Francia, ansiedad, mucha ansiedad. Después de esta experiencia es como si una puerta se abre. Cada noche viene un poco… un espíritu, no fue un espíritu, pero fue un poco como un vampiro enérgetico" (entrevista Meren, 10.P)

Una dinámica similar, aunque con sus especificidades, emerge también en la historia de Claude, ya presentada en los capítulos anteriores:

"a los 17 años estaba en mi casa y me puse a ver televisión. Entonces, yo al ver una imagen que me chocó muy fuerte, no recuerdo bien la imagen, pero era algo diabólico que se mostraba, me sentí que me entró algo al cuerpo, empecé a sentir muy desesperado, como que me sentí muy mal, como que me despersonalicé, como que sentí que estaba fuera de mí, como viviendo una especie de sueño y me empezó a dar mucho miedo" (entrevista Claude, 6.P)

Vincular estas experiencias etnográficas es, inevitablemente, una elección situada y arbitraria. No pretendo sugerir que pertenezcan a una misma categoría ni proponer equivalencias forzadas. Al contrario, lo que me interesa es dejarme interrogar por estas narraciones y tratar, mediante el método recursivo, de seguir las preguntas que emergen cuando se ponen en relación formas de malestar, aprendizajes y encuentros con alteridades tan distintas entre sí.

Las experiencias vividas por Randy, Meren y Claude, aunque insertas en trayectorias biográficas muy diferentes, comparten, en la percepción de los protagonistas, la idea de un encuentro con algo otro de sí, una presencia, una energía, un espíritu, una voz que capta la atención y modifica el modo de sentir. Para algunos, como Randy, este encuentro se ha convertido en un estímulo para un camino de cura y de aprendizaje que hoy se expresa en la práctica del curanderismo y en sus obras artísticas. Para otros, como Meren, ha representado un periodo de profundo sufrimiento seguido de un retorno a la vida relacional y profesional. Otros aún, como Claude, continúan confrontándose con malestares residuales, buscando con el tiempo nuevas formas de cura y de orientación.

La elección de vincular estas trayectorias con ciertos materiales etnográficos amazónicos surge de la necesidad de comprender cómo, en distintos contextos, los encuentros con alteridades invisibles u opacas se describen como relaciones peligrosas, transformativas, a veces capturantes, para observar las lógicas relacionales que emergen.

En el trabajo de Santos-Granero (2006) con los Yanesha de la Amazonía peruana, el autor relata un episodio personal, en el cual comenzó a percibir voces en forma de cantos, cerca de una fuente de agua, interpretadas por el interlocutor indígena como presencias potencialmente dañinas, capaces de encantar y sustraer la voluntad. El antropólogo es literalmente apartado para evitar que el encuentro se transforme en una captura. La relación con estas presencias, explica Santos-Granero, es ambivalente, por un lado peligrosa, por otro fuente de conocimiento, porque para los Yanesha conocer implica atravesar los planos del mundo y encontrarse con no humanos a través de los sentidos, sobre todo del oído. La palabra *kayapo mar*, que él recoge, reúne a la vez la idea de escuchar, comprender y conocer. Pero este camino requiere discernimiento. Los Yanesha, no solo los chamanes, deben aprender a gobernar su propia fuerza vital y distinguir entre relaciones benéficas y relaciones engañosas, capaces de sustraer o desviar a la persona.

Una atención análoga a los encuentros transformativos emerge en el trabajo de Vilaça (2010) con los Wari', que residen en la selva amazónica brasileña . Aquí el enemigo no es una categoría estática ni una entidad definida de una vez para siempre, es una producción relacional que nace del modo en que ciertos encuentros, con humanos, no humanos, espíritus, misioneros, transforman el cuerpo y la perspectiva del

sujeto. Lo que hace peligroso a un enemigo, escribe Vilaça, no es la oposición, sino la posibilidad de ser capturado en su única perspectiva:

"Enemy beings are dangerous not simply because they oppose the Wari', but because they draw them into their own perspective, transforming their bodies and capacities".

En esta visión, el encuentro con una alteridad es siempre doble, contiene una oportunidad de aprendizaje o transformación, pero también un riesgo de captura, sobre todo cuando la relación es demasiado intensa, demasiado cercana, demasiado difícil de gobernar. Es a este nivel que propongo un acercamiento entre formas relacionales de experiencia, entre modos de sentir una presencia que irrumpe, captura, transforma o desestabiliza.

Las narraciones de mis interlocutores hablan de voces, imágenes, fuerzas o presencias que entran, desplazan, alteran el cuerpo o la percepción de sí. Las etnografías amazónicas muestran cómo los encuentros con alteridades poderosas se piensan como relaciones de las que es necesario defenderse, aprender, o por las que se puede ser transformado.

El punto no es superponer mundos, sino resonar con una posible analogía conceptual. Las experiencias psicóticas, en algunas de sus formas, pueden vivirse como encuentros peligrosos con alteridades que capturan y transforman. La calidad de estos encuentros y la trama de conexiones que se genera puede determinar si la persona emprende un camino de aprendizaje o un periodo de profundo malestar. Tal analogía no pretende explicar la experiencia, sino ofrecer un léxico relacional con el cual explorar lo que ocurre cuando un sujeto siente que está siendo atravesado o tomado por algo que lo supera, que no controla y que modifica su cuerpo y su modo de habitar el mundo.

9.a Hacia un concepto situado de experiencia psicótica

En el campo amazónico que analizo, lo que en la medicina occidental denominamos experiencia psicótica no aparece como un trastorno interno del individuo, sino puede tener que ver con un encuentro con una alteridad que irrumpe y transforma.

Estas experiencias no pueden separarse de la trama relacional humana y no humana en la que emergen, presencias espirituales, vínculos familiares, heridas transgeneracionales, recuerdos corporizados, energías que entran o se densifican, aprendizajes con plantas. La experiencia psicótica no parece un estado autónomo sino el resultado de conexiones parciales que se vuelven demasiado intensas, demasiado abiertas o demasiado dolorosas para ser sostenidas por la persona.

Desde esta perspectiva, el análisis etnográfico cuestiona las categorías clínicas que separan mente, cuerpo y entorno y propone entender las experiencias psicóticas aquì analizadas como modos relacionales de existencia, en los que el peligro, el aprendizaje y la transformación participan simultáneamente.

En el relato del curandero Thibault, por ejemplo, experiencias inicialmente vividas como paranoia, ansiedad intensa, sensación de peligro y distorsiones perceptivas asociadas al consumo de marihuana reaparecen posteriormente durante los procesos de dieta y aprendizaje con plantas maestras. Sin embargo, estas experiencias dejan de ser comprendidas únicamente como una alteración individual o patológica y pasan a inscribirse en un marco relacional más amplio, vinculado a los sueños, los rituales, el aislamiento en la selva, las relaciones con curanderos y las formas locales de vivir las presencias y los ataques espirituales. Aquello que inicialmente era vivido como amenaza y riesgo de volverse loco se transforma progresivamente en un proceso de aprendizaje, discernimiento y reconfiguración personal.

10 La cura en las experiencias psicóticas

10.a Transformación de las tramas relacionales

Una vez más utilizo el término experiencias psicóticas para mantener un diálogo interdisciplinar y un léxico compartible entre perspectivas diferentes, aun sabiendo que no corresponde a una conceptualización émica.

La cura, en este marco, no es una intervención sobre un trastorno individual, sino un proceso de transformación de la trama de conexiones que componen a la persona. Esta transformación puede asumir diversas formas, la descomposición de vínculos invasivos o excesivos, la integración de partes escindidas o la reconfiguración más amplia de las relaciones entre humano, no humano, espíritus, plantas y recuerdos. En todos los casos, se trata de un movimiento que no restituye un orden preexistente, sino que genera nuevas modalidades de coexistencia y de orientación en el mundo, siempre parcial, en movimiento y produce modalidad de transformar los mundos.

Un eje central de este proceso es el discernimiento, una habilidad que curanderos y pacientes aprenden con el tiempo y que permite distinguir entre percepciones, miedos, presencias y contenidos visionarios. Esta capacidad se vuelve aún más crucial cuando la cura implica a las plantas amazónicas, consideradas agentes activas y portadoras de información, cuya acción modula la trama relacional y abre accesos a niveles profundos de la experiencia.

Entre ellas, la ayahuasca ocupa un lugar particular, es una herramienta poderosa de transformación, pero también conlleva riesgos, sobre todo para quienes viven formas de sufrimiento intenso o experiencias psicóticas. Los estados psicotrópicos que genera, densos, inmersivos, atravesados por encuentros, recuerdos y presencias, intensifican y ponen en movimiento las conexiones entre cuerpo, emociones, espíritus e historia personal. Precisamente en esta intensificación, cuando el proceso terapéutico encuentra un equilibrio entre apertura y protección, puede emerger aquello que muchos curanderos describen como un posicionamiento de la persona en el mundo, una orientación nueva de las percepciones, de los vínculos y de la relación con la propia vida y con el mundo.

Para Jacques Mabit (2018), los estados no ordinarios de conciencia que no se encuentran protegidos por rituales precisos y formas adecuadas de contención pueden favorecer la aparición de infestaciones o encuentros peligrosos con entidades malevolentes. En esta perspectiva, el discernimiento entre dimensiones espirituales, psicológicas y emocionales constituye un elemento central de lo que define como una "clínica espiritual". Según Mabit, se requiere avanzar lentamente y con prudencia para comprender con qué tipo de presencia, energía o entidad la persona habría entrado en contacto. El discernimiento implica aquí una búsqueda de medida y equilibrio, evitando tanto la negación de la dimensión trascendental como su sobredimensionamiento. Desde esta perspectiva, ciertas experiencias serían consideradas benéficas cuando las indicaciones recibidas aparecen como coherentes, favorecen la paz y producen efectos positivos en la vida personal, familiar y social. Por el contrario, cuando las presencias distorsionan la realidad, exigen transformaciones radicales e inmediatas de la vida o se manifiestan de manera acusatoria, persecutoria o destructiva, Mabit afirma que la persona habría entrado en contacto con entidades malevolentes. Entre los signos asociados a estos encuentros aparece también, según Mabit, la percepción de frío intenso o de congelamiento en el cuerpo.

El movimiento de disolver relaciones dañinas se encuentra en las palabras de Jacques, quien considera que, algunas veces, no se puede dialogar ni negociar con ciertas entidades espirituales, sino únicamente eliminarlas:

"Cuando hay una disociación real, hay una entidad, por lo tanto, el trabajo de psicoterapia no va a ser eficaz, puede ayudar un poco, pero hay que sacar" (entrevista Jacques, 5.C)

pero también en las del curandero Juan Flores:

"hay varias formas de hacer el trabajo, de alejar a los espíritus de la persona" (entrevista Juan Flores, 9.C)

y en muchos otros curanderos, así como en la experiencia de varios pacientes, entre ellos Maxim:

"(las entitades) me molestaron bastante durante el tratamiento, ahora siento que ya no pueden entrar, o sea, cuando estaba durmiendo se llegaban a meter a mi cuerpo y no me podía mover". (entrevista Maxim, 7.P)

La cura, en estos y en muchos otros casos, interrumpe conexiones y cierra portales. La eliminación de estas energías o entidades debe acompañarse, en el centro Takiwasi, de un trabajo terapéutico en el que se traten a nivel psicológico los eventos de vida traumáticos, las herencias transgeneracionales y las transgresiones comportamentales, porque constituyen heridas que pueden debilitar a la persona en sus cuerpos y volverla más abierta de frente al ataque de nuevas alteridades negativas.

En otras situaciones, se trata en cambio de reconectar partes de la persona vividas como alteridad, como sostiene el curandero Jordy:

"Puede ser que no haya una infestación directa, pero sí que puede ser que haya un bloqueo energético. Puede ser que esa persona no haya podido perdonar, que tenga en su corazón ira" (entrevista Jordy, 7.C)

Y de nuevo el ex paciente Claude, hablando de una sesión con ayahuasca en la que había mostrado agresividad, explica que esta parte no corresponde a una alteridad externa a él, pero es siempre una alteridad:

"He tomado medicación desde niño. Y también está relacionado con que mis padres siempre me trataron como que era malo. Y se incorporó esa identidad" (entrevista Claude, 6.P)

A continuación presento un dibujo de Claude, realizado después de la sesión con ayahuasca y de esta parte que emergió:



Figura 13. Dibujo de Claude en un report post ayahuasca

Si bien todos estos movimientos son transformativos, la magnitud del cambio emerge con particular evidencia en algunos fragmentos etnográficos ya presentados. Las conexiones parciales que se activan, como las de Stefan con animales y plantas, la metamorfosis visionaria de Walter en búho, o la experiencia de Maxim que ya no se siente invadido por entidades, no se limitan a reorganizar percepciones y estados interiores. Parecen operar un desplazamiento de plano, un cambio en la configuración misma de la realidad vivida y en las relaciones entre la persona y el mundo. Volveremos sobre este punto al final del párrafo.

A este movimiento transformativo, sin embargo, es posible oponer resistencia. Lo recordaba el curandero Thibault al señalar que no todas las personas acogen la transformación que la cura pone en marcha. Lo muestran también las historias de algunos ex pacientes, Raúl, que temía sentirse sol y casi insignificante sin las voces que lo acompañaban, o Stefan, que tenía miedo de perder el poder ligado a la energía de muerte que percibía como parte de sí. Estos casos revelan que la transformación de la trama de conexiones, aun abriendo a nuevas formas de estar en el mundo, puede activar también formas profundas de apego a los estados previos, generando ambivalencias, vacilaciones u oposiciones activas al proceso de cura.

10.b Discernimiento

Como ya se expuso en el capítulo dedicado a la cura, un eje central del tratamiento es la capacidad de discernir, una competencia propia de los curanderos pero que también implica a los pacientes y que se relaciona directamente con el vivido de las llamadas experiencias psicóticas. Se trata de una habilidad que se aprende y que requiere tiempo, pues implica la maduración de una consciencia progresiva. Walter, por ejemplo, describe la capacidad de diferenciar entre alucinaciones producidas por las sustancias y conexiones con entidades espirituales:

"tenía ciertas alucinaciones producto de la droga porque era totalmente muy salido del tema" (entrevista Walter, 3.P)

También Raúl relata los diálogos que tuvo con la terapeuta Verónica, en relación con las voces que lo acosaban y alimentaban sus ideas de complot:

"Verónica me dijo, no, eso no es verdad. Me chocó bastante que me dejé de que todo este complot que tenía así en la mente, que yo era real y que le había dedicado más que tres años de mi vida a prestar mi atención, no era real" (entrevista Raul, 4.P)

Además de las palabras sobre el discernimiento de Jacques y de los curanderos Jordy y Thibault, presentadas en el capítulo sobre la cura, el curandero Winston enfatiza que, cuando trabaja con personas

que presentan voces y angustia, actúa con cautela, buscando comprender a través del diálogo y sin enfrentarse directamente a las voces, sino "rodeándolas":

"Y a base de eso nosotros como curanderos aplicamos la planta. No va así de frente. Un paciente con problemas de sonido, de problemas emocionales muy fuertes, no psicológicos, no vas a dar de frente la planta. No. Tienes que hacer un diagnóstico al paciente, conversar con él y sentirle de dónde viene" (entrevista Winston, 11.C)

También el curandero Rosendo relata cómo se mueve con delicadeza en estas situaciones, abordando con naturalidad percepciones y miedos del paciente:

"yo, en el estilo amazónico,(digo) no le hagas caso, una cosa así. Bueno, no prestes atención. Ah, ya tú pones el otro lado. Pues cuándeselo para que no lo encuentres. No, no le tengas miedo. Tómalo con naturalidad" (entrevista Rosendo, 10.C)

10.c Medicina tradicional y relación con las plantas

Ante la pregunta sobre cómo interviene en la atención de personas que escuchan voces, manifiestan ideas particulares o atraviesan estados de profundo malestar, el curandero Jordy responde aclarando que la Medicina tradicional amazónica es adecuada, mientras que la ayahuasca, según su experiencia, no lo es:

"Importante para mí, la pregunta inicial que has hecho, si la ayahuasca es una buena herramienta para abordar este tipo de problemática, la respuesta es no. La ayahuasca no. La medicina tradicional amazónica sí. Es muy diferente" (entrevista Jordy, 7.C)

Y precisa:

"Cuando dices la medicina amazónica entiendo todas las plantas, las purgas, las dietas, etcétera, pero no la ayahuasca. Y el trabajo del curandero". (entrevista Jordy, 7.C)

Para Jordy, aquello en lo que realmente se puede confiar en la cura son las plantas, el uso personal de la ayahuasca para realizar diagnósticos y herramientas como oraciones, rezos y cantos, considerados verdaderos medios activos del trabajo terapéutico:

"pequeñas dietas con algunas plantas que son especialmente buenas para limpiar entidades energéticas y espirituales. Pero dietas cortas, no dietas muy largas" (entrevista Jordy, 7.C)

"en la segunda parte, que es lo que yo hago, son oraciones de liberación. Y después mi trabajo es cantando, a través de los ícaros, ayudar a liberar a esta persona" (entrevista Jordy, 7.C)

Las técnicas del curandero se configuran así como una combinación de rituales, cantos, sopladas, oraciones, protecciones y un uso calibrado de las plantas. Todos los curanderos subrayan además la importancia de los ícaros, de los perfumes y del empleo de objetos rituales sagrados, tal como se ha descrito en el capítulo dedicado a la cura. Winston afirma que, a través de estos recursos, el curandero interviene en el desorden que la persona lleva consigo, fortaleciendo su concentración y el proceso de sanación. Jaime, por su parte, describe prácticas individuales o colectivas utilizadas en las sesiones de cura.

Las plantas se configuran como poderosas aliadas en la cura de personas que viven experiencias psicóticas. La terapeuta de Takiwasi, María Virginia, habla del poder de contención que ha observado en su experiencia de trabajo con las plantas:

"tengo cinco años aquí en Takiwasi, y he visto con mis propios ojos y mi experiencia lo que significa supuestamente ese tipo de diagnósticos, y cómo cuando empiezan las plantas hacer todo este trabajo de purificación, de limpieza a nivel energética, que llamamos aquí infestaciones, a nivel espiritual, el paciente deja de escuchar voces" (entrevista Maria Virginia, 16.C)

Las plantas, no solo la ayahuasca, producen diferentes tipos de intervención, limpieza, contención, fortalecimiento del cuerpo energético y protección. Los curanderos describen una interacción activa con la planta para percibir y reconocer cuál es la adecuada para cada persona. Muchos de ellos hablan de *plantas suaves* que se utilizan, junto con plantas purgativas, para iniciar el tratamiento de quienes presentan estados de malestar intenso. A este propósito, la curandera Jacqueline afirma:

"hay plantas suaves. Por ejemplo, la Camalonga que es la planta que produce el sueño. Está la Guayusa para las personas que no pueden dormir, que siempre están despiertas, que eso también los pone muy ansiosos" (entrevista Jacqueline, 4.C)

Estas plantas ayudan a recuperar la tranquilidad y favorecen el sueño, de modo que la persona pueda aliviar la angustia con la que ha llegado. Como señala Jordy:

"Puedes tomar Pasiflora o una planta para tranquilizarte, no ansiolíticos" (entrevista Jordy, 7.C)

Randy añade:

"La que está trabajando que más o menos hace un trabajo directo al alma es la Ushpawasha. Le dicen la memoria del corazón. Es una planta muy sutil en su trabajo. Trabaja sutil, va dando respuestas en sueños". (entrevista Randy, 12.C)

Se trata de plantas delicadas, especialmente indicadas para iniciar el trabajo en estas situaciones complejas y presentadas como portadoras de información y de cura.

Muchos curanderos subrayan la necesidad de tratamientos prolongados para personas que experimentan malestares agudos, voces y pensamientos perturbadores. El curandero Edgardo insiste en la idea de un proceso, que compara con el pie diabético, necesitado de mucho tiempo y mucho cuidado. Habla de un camino *punto a punto*, como ya se ha señalado anteriormente, tanto más difícil cuanto más tiempo se ha vivido con este malestar, de modo que, a través de las plantas, los rituales, el trabajo del curandero y la motivación personal, pueda producirse un cambio.

Muchos otros curanderos, entre ellos Juan Flores, Jaime y Randy, subrayan la necesidad de un proceso que requiere tiempo. En esta red de relaciones, el papel de la planta ayahuasca se presenta como complejo y articulado.

10.d Relación con la Ayahuasca

La *planta madre*[31] Ayahuasca, como se ha señalado arriba, no está indicada en la cura de personas que viven experiencias psicóticas, según el curandero Jordy. El motivo, explica, es que la ayahuasca conecta directamente con una dimensión espiritual y abre el cuerpo energético. Las personas con las que ha entrado en contacto y que vivían experiencias psicóticas presentaban ya, a su juicio, una fragilidad y una elevada porosidad del cuerpo, que las hacía demasiado expuestas y vulnerables en caso de que hubieran tomado ayahuasca:

"la ayahuasca te hace abrir tu campo energético. Entonces, ¿qué pasa? Que tú eres mucho más permeable a que estas infestaciones se magnifiquen, se manifiesten e incluso que puedan entrar otras cosas, otras entidades que te puedan infestar todavía más y tú pierdes la realidad cognitiva, la realidad temporal, pierdes toda la realidad" (entrevista Jordy, 7.C)

En la entrevista, Maria Angela, botánica y colaboradora del Centro dirigido por Jacqueline Flores, expresa la misma idea de un encuentro con dimensiones invisibles que no pueden ser moduladas:

"l' ayahuasca è vissuta nel contesto tradizionale como una forma per entrare direttamente col divino"

"la ayahuasca non è per tutti, è la differenza tra prendere le scale prendere lascensore. Tu prendi le scale. arrivi a metà non vuoi più salire e scendi, con la ayahuasca vai al quinto piano, non puoi fermarti"[32] (entrevista Maria Angela, 13.C)

Otros curanderos tienen, en cambio, una visión más situada y móvil de la relación con la ayahuasca. Jacqueline la considera muy peligrosa y emplea generalmente plantas *más sutiles*, con la función de purificar

[31] Esta definicion apartenece al mundo de la medicina tradicional amazonica
[32] Propongo la entrevista en italiano, que es la lingua con la cual hablamos con Maria Angela

y fortalecer el cuerpo. Solo después de esta fase puede comenzar a administrar la ayahuasca en dosis mínimas, para observar los efectos en la persona y, si es necesario, aumentar gradualmente:

"Se le va dando gotitas, se va viendo cómo va reaccionando la persona" (entrevista Jacqueline, 4.C)

También Randy y el curandero Winston hablan de la *dosificación* como método para evaluar la respuesta de la persona y la posibilidad de que se establezca una relación eficaz con la planta.

Antes de la administración, además, los curanderos afirman percibir, tomando ellos mismos ayahuasca o entrando en un estado de profunda concentración, si la planta da una indicación favorable para su elección. Así afirma Winston:

"Yo tengo que tener información con los espiritus de las plantas. no una dosis completa le damos una media dosis, dependiendo que la planta me dice, yo trabajo con la planta" (entrevista Winston, 11.C)

El curandero Edgardo sostiene que se necesita una grandísima experiencia para utilizar la ayahuasca con personas que viven experiencias psicóticas y que esta capacidad es lo que convierte a un curandero en un verdadero curandero. El curandero Rosendo afirma haber podido introducir la ayahuasca en la cura de Robert porque él se encontraba dentro de un Centro donde era posible monitorear de manera constante las condiciones físicas y mentales del paciente. En otros contextos, declara, no habría propuesto la ingesta de ayahuasca.

En el Centro Takiwasi, todos los ex pacientes que entrevisté participaron, en algún momento de su proceso, en sesiones con ayahuasca. Este dato sugiere, aun teniendo en cuenta las diferencias individuales y las especificidades de cada caso, la posibilidad de una fuerte capacidad de contención relacionál en el Centro, sostenida por más de treinta años de experiencia y por el entrelazamiento de prácticas curanderas, psicoterapia, ergoterapia y vida comunitaria.

Finalmente Juan Flores afirma que son los espíritus fuertes los que atrapan a la persona y la mantienen en un estado continuo de voces y angustia. El trabajo de cura, en estos casos, debe ser intenso y prolongado, utilizando distintos instrumentos y modalidades. No existe, por él, una respuesta única respecto al uso de la ayahuasca para estas personas. La ayahuasca, que los Asháninka llaman *camarampi*, funciona bien en las fases iniciales del malestar. Según Juan Flores, cuando la persona lleva muchos años viviendo en una condición de sufrimiento, se pueden combinar ambas medicinas, la indígena y la alopática. Su experiencia es particular, los fármacos alopáticos pueden suspenderse temporalmente para trabajar con la persona también a través de sesiones de ayahuasca, si se considera adecuado, y posteriormente volver al tratamiento farmacológico.

10.e Los estados densos y transformativos de la ayahuasca

Tomar ayahuasca conduce, generalmente, a un estado diferente de percepción y de relación con el mundo. En este estado, como emerge del material etnográfico, la trama de conexiones entre humano y no humano en la que la persona está inmersa se intensifica y se dinamiza, activando nuevas modalidades de encuentro con sensaciones, presencias y memorias. Por ello todos los curanderos insisten en la importancia de proteger y guiar el proceso que se desarrolla. A este propósito, el terapeuta y curandero Jaime afirma:

"El trabajo es conducir la sesión, guardar el ritual. El curandero va a facilitar, cuidar que el espacio sea contenido. Un curandero que está formado, tiene la habilidad, puede detectar eso (energias malas) y puede sacarlo, a veces en el mismo acto o si no ya con plantas, con un proceso" (entrevista Jaime, 6.C)

trabajando a través de los ícaros, sus percepciones y lo que ocurre dentro de la ceremonia.

La importancia de la guía y del cuidado del espacio es fundamental para evitar que las experiencias se desborden y excedan la capacidad de la persona de afrontar lo que emerge. En este sentido remito también a mi experiencia personal narrada al inicio del capítulo, vivida como un encuentro al límite pero hecho soportable gracias a la competencia de la curandera que conducía la ceremonia.

En las entrevistas recogidas, la densidad que se produce en el encuentro con la ayahuasca implica diversos niveles de la experiencia. En primer lugar el cuerpo, que se vuelve sede de nuevas sensaciones:

"yo siempre que tomaba ayahuasca a mí me dolía mucho aquí, ¿eh? Me dolía mucho ahí en el hígado. Me dolía muchísimo" (entrevista con Maxim, 7.P).

Pueden emerger recuerdos de experiencias dolorosas:

"comencé a ver el tema de mi abuso... la ayahuasca iba con rudeza a curarme" (entrevista Walter, 3.P),

o elementos transgeneracionales:

"La primera ayahuasca que tuve me mostró cosas que necesitaba ver, que están relacionadas con un abuso que tuvo mi mamá cuando fue niña" (entrevista Claude, 6.P).

"vi claramente que mi abuelo, mi padre de mi mamá, hizo como una especie de transgresión espiritual, hizo como una cosa satánica, y de alguna manera mi mamá, ese tipo de transgresión espiritual, ella chupa algo de eso y crece toda la vida con ese tipo, ella estaba bien y por momentos, se iba". (entrevista Maria Virginia, 16.C)

En muchos casos aparecen encuentros con entidades o figuras percibidas como otras de sí:

"Las primeras tomas (de ayahuasca) fueron muy difíciles... luchas espirituales con demonios" (entrevista con Adam, 5.P)

"vinieron como diez hombres a golpearme, todas esas cosas, a pegarme, sentía los golpes que me dejaron así" (entrevista con Randy, 12.C).

Estos encuentros pueden asustar y generar dolor, pero en algunos casos permiten también comprender aspectos profundos del propio malestar, o orientarse hacia una posible transformación. En relación con su hija fallecida, Álvaro afirma:

"pude hablar con ella, ella habló conmigo y eso fue una cosa indescriptible, doctora. Solo lo viví yo claro, ahí pude encontrar alivio y digamos como meter el dedo en la llaga de cosas que yo sé que hice mal y que de pronto la planta me lo reafirmó, pero, pero no lo veo como negativo lo veo como como curación como algo que tenía que yo estar consciente para poder hacer algo para solucionarlo" (entrevista Alvaro, 8.P)

Los encuentros con entitad spirituales son muy significativos y transformadores por muchas personas y la espiritualidad descubierta muy importante:

"Las experiencias fueron con una fuerte energía con Dios, a sentir a Dios" (entrevista Robert, 13.P).

Otros encuentros asumen una dirección más explícitamente orientativa:

"la ayahuasca me dio una visión, muy bonita, me mostraba que yo estaba, en medio de un bosque, si no tienes un sentido de vida, yo te doy uno, protege la naturaleza, protege los bosques" (entrevista Walter, 3.P).

Y, nuevamente, la transformación puede manifestarse físicamente como expulsión energética: *"(el problema de mi padre) lo sentí que se depositó en mi cuerpo. Tomé ayahuasca, ¿no? Y en la siguiente que tomé, comencé a vomitar. Vomitar, vomitar, vomitar. Y ahí es donde pasó esto"* (entrevista Walter, 3.P).

Estos encuentros, en su intensidad, requieren sin embargo ser sostenidos, elaborados y transformados en algo significativo. En Takiwasi este trabajo se realiza a través de múltiples dispositivos, de los rituales y del trabajo del curandero a los diálogos cotidianos con los terapeutas y los curanderos, a los sueños que se comparten e interpretan en relación con el proceso en curso, a los grupos terapéuticos que ofrecen un contenedor colectivo y un campo de resonancia, a las conversaciones informales que permiten articular lo sucedido en la ceremonia. Es a través de estas prácticas relacionales que la experiencia visionaria,

corporal o espiritual puede encontrar forma, límite y sentido, convirtiéndose en parte de un proceso de cura y no simplemente en un evento aislado o potencialmente perturbador.

A pesar de su potencial terapéutico, la ayahuasca no es una herramienta neutra ni siempre adecuada. La posibilidad de que una experiencia ritual exceda la capacidad de la persona para afrontarla está siempre presente y representa uno de los motivos de mayor cautela a la hora de utilizarla con quienes viven experiencias llamadas psicóticas. Varios curanderos, entre ellos Randy, Jacqueline y otros, subrayan que la ayahuasca puede agravar el malestar, abrir nuevos varcos o intensificar la confusión cuando la persona no tiene suficiente estabilidad, protección o acompañamiento. Algunos, como Jordy, llegan a desaconsejarla por completo en estas circunstancias, mientras que otros reconocen su utilidad solo en condiciones específicas y con márgenes de prudencia.

En este sentido, la posición de Takiwasi es coherente con tal ambivalencia. Su misión principal, de hecho, es la atención de las dependencias patológicas y aborda solo de manera marginal malestares de otra naturaleza. Como señala la terapeuta María Virginia, los casos que implican experiencias psicóticas requieren una red de servicios de la que el centro no dispone. La ayahuasca, en estos contextos, puede formar parte del proceso de cuidado dentro de marcos protegidos y no representa nunca una respuesta unívoca. La otra cara de su poder, la posibilidad de desestabilizar, abrir en exceso o desorganizar, se tiene siempre en cuenta por los terapeutas y curanderos, que en ocasiones eligen, incluso, evitarla.

10.f Fármacos alopáticos

La cura a través de las plantas, en el campo de investigación considerado aquí, que incluye el trabajo realizado en Takiwasi y el de los curanderos que operan tanto en colaboración como en centros autónomos, requiere a menudo la suspensión de fármacos alopáticos que podrían interactuar negativamente, a veces de manera peligrosa. Los antidepresivos, por ejemplo, resultan especialmente riesgosos en concomitancia con la ingesta de ayahuasca. En este sentido existe un corpus creciente de estudios científicos que documenta estas posibles interacciones (Callaway et al., 1998; Dos Santos et al., 2016; Barabasz-Gembczyk et al., 2020).

La posición de los curanderos entrevistados es, en general, favorable para el uso de fármacos en fases agudas de gran angustia o desestabilización, reconociendo su función de contención. Sin embargo, expresan reservas respecto con el uso prolongado, pues consideran que, al sedar y proteger el cuerpo físico, los medicamentos pueden impedir acceder a las causas profundas del malestar:

"Es una herramienta interesante. Pero para mí, bueno, psicofármacos de farmacia solamente en uso de emergencia en tiempo corto. Una crisis te estás desbordado con la persona que está totalmente que no la puedes contener. Hay que controlar. Tú puedes encontrar con sogas o con medicamentos. Es un control, pero no resuelve el problema. Eso te permite que la persona no se vea lastimar o restimar a los demás. Pasa la crisis. Y después hay que hacer realmente un tratamiento". (entrevista Jacques, 5.C)

Hay pacientes que han estado con psiquiatras que les recomendaban tomar pastillas psicofármacos para, los tienen calmados no más y aparte los hacen dependientes de eso. Si no toman, no tienen una vida tranquila. Y no curan, calman. Lo que pasa es que lo toman, pero no hace un trabajo profundo como pueden hacer las plantas." (entrevista Randy, 12.C)

Al mismo tiempo, como subraya el curandero Jordy, en su experiencia no siempre ha sido posible eliminarlos por completo. En algunos casos siguen siendo necesarios y deben ser gestionados con cuidado dentro del proceso de cura:

"recuerdo que le dije a L. que seguramente ella necesitaría medicación durante toda la vida. A dosis pequeñas, pero que era importante porque L es muy sensible como persona es muy sensible y tiene un campo energético superfino" (entrevista Jordy, 7.C)

10.g Cura como posicionamiento en el mundo y performatividad de los mundos

En las trayectorias observadas de las experiencias analizadas hasta aquí, la cura eficaz no ha coincidido con la simple atenuación de los síntomas ni con el regreso a un orden previo, sino que algunas veces ha operado como un re-posicionamiento de la persona dentro de una trama relacional entre lo humano y lo no humano, siempre en movimiento. La cura ha inaugurado un nuevo modo de estar en las relaciones, porque el mundo mismo ya no es idéntico al de antes. Las personas han creado nuevas modalidades de conexión con un mundo que, a través de la experiencia de cura, se ha reconfigurado.

Cuando las conexiones perturbadoras se han aflojado o transformado, han surgido formas inéditas de habitar las presencias que atraviesan a la persona, presencias familiares, espirituales, vegetales y emotivas. Para Stefan, la transformación de la relación con la muerte no ha consistido en un simple alejamiento, sino en la apertura de nuevas posibilidades de conexión y en la consiguiente emergencia de un lugar distinto dentro de la comunidad local, como artista, un lugar que puede ocupar sabiendo que no existe un punto de llegada, sino un movimiento continuo. Para Damiano, la cura ha activado una posición inédita entre mundos culturales, la posibilidad de convertirse en un puente entre la tradición amazónica y la peruana de su propia historia, encontrando en la escritura el espacio donde se puede desarrollar esta nueva articulación. Para Randy, el encuentro con las plantas y con los espíritus en el proceso de cura no lo ha devuelto a una identidad anterior, sino que lo ha hecho emerger como curandero, un

posicionamiento que antes no existía en esa forma. Para Robert, el proceso de cura ha co-construido un cuerpo capaz de sostener una vida en constante relación con presencias espirituales, a través de un ejercicio cotidiano de humildad y afinamiento de sus conexiones, que nunca es definitivo.

En cada uno de estos casos, la cura traza una nueva configuración relacional, un ambiente habitable en el que las fuerzas en juego encuentran un equilibrio temporal. El espacio que emerge es otro espacio, no una variante del anterior. Siguiendo a Barad (2023), podríamos decir que la cura es un encuentro que ejerce una performatividad del mundo, es decir, contribuye a la materialización de una nueva realidad.

Este movimiento de re-posicionamiento involucra directamente al cuerpo. El cuerpo curado se convierte en un cuerpo diferente, más consciente de lo que lo atraviesa, un cuerpo permeable que aprende a modular intensidades y vínculos, a través de una cura continua que no concluye con el tratamiento, sino que se produce en la cotidianidad de la vida. La cura actúa sobre la calidad de las conexiones, sobre los modos en que estas se articulan, orientan y hacen posible una nueva orientación de la experiencia en las relaciones afectivas, espirituales y cotidianas.

Los resultados de este proceso, en el material etnografico, siguen una dirección que no es lineal ni programable. Las transformaciones que emergen no corresponden simplemente a las intenciones de quien cura, ni a las expectativas de quien es curado y en ocasiones tampoco a lo que las entidades implicadas querrían. Son el resultado contingente de múltiples agentividades, un proceso que puede aproximarse, de forma declaradamente arbitraria, a la "heterogénesis diferencial" (Sarti, 2023), en la que los efectos producidos nunca son completamente anticipables.

El re-posicionamiento en el mundo que deriva de este proceso es parcial, suficiente para orientarse pero no cerrado a las posibilidades. En esta apertura se vislumbra el paso hacia lo que, en el capítulo siguiente, llamaré encuentro, un espacio en el que las relaciones entre lo humano y lo no humano no solo se transforman, sino que materializan modos diferentes de estar en el mundo, en el sentido más plenamente performativo que Barad atribuye a la co-emergencia de los fenómenos.

Para concluir, estoy consciente, como ilustrado en el capitulo sobre la metodologia, de que este trabajo se basa en un conjunto limitado de personas encontradas y en una permanencia en el campo relativamente breve. Además, la mayoría de los participantes tenía un vínculo significativo con Takiwasi, un elemento que orienta las experiencias y las narrativas a las que pude acceder. Se trata, por lo tanto, de un campo situado que refleja las posibilidades y los límites de una etnografía realizada dentro de un contexto terapéutico específico.

Capitulo 8

Los encuentros

1 Introducción

En este último capítulo de análisis del material etnográfico me propongo hacer emerger un acontecimiento generativo que atraviesa transversalmente las prácticas observadas, es decir el de los encuentros. En este trabajo entiendo los encuentros como acontecimientos relacionales en que las formas de vida se afectan mutuamente, dando lugar a transformaciones que no pueden reducirse a una interacción entre entidades separadas.

Se trata de una dimensión que retorna, bajo formas diferentes, en el capítulo sobre los cuerpos permeables, en el dedicado a la cura y en el de las experiencias psicóticas, pero que aquí se asume como eje analítico central. Siguiendo las trayectorias etnográficas, me centraré en particular en la dimensión temporal que dichos encuentros ponen en juego, con el objetivo de proponer algunas reflexiones que exceden los marcos temporales más habituales del pensamiento occidental.
Si en el capítulo sobre los cuerpos la atención estaba dirigida a la materialidad y a los procesos de transformación encarnada, en el de la cura a las conexiones y a la trama relacional en movimiento y en el de las experiencias psicóticas a la relación con la alteridad, en este capítulo me detendré en cómo, a partir del material etnográfico, es posible observar también configuraciones temporales diferentes, que no conciben el tiempo solamente como un trasfondo neutro o lineal, sino como un elemento que se produce y se reorganiza en los propios encuentros. Algunas de estas reflexiones dialogan con las elaboraciones de Byron Good (1994), que analiza cómo la enfermedad y el dolor crónico transforman la experiencia vivida del tiempo y reorganizan el mundo cotidiano del sujeto. Sin embargo, el material etnográfico analizado aquí desplaza parcialmente esta perspectiva fenomenológica individual, ya que la temporalidad no emerge únicamente como experiencia subjetiva, sino también como una configuración relacional que se produce y reorganiza en los propios encuentros.

El capítulo se desarrollará en el siguiente orden:

1. En primer lugar, después de una breve reflexión sobre los encuentros, presentaré material etnográfico que muestra algunos encuentros significativos y su papel transformador en la vida de las personas, poniendo de relieve cómo estos contribuyen a la producción de nuevos mundos relacionales. A nivel teórico, volveré a dialogar con el concepto de mundos relacionales (Viveiros De Castro, 2010) y con la idea de conocimiento situado (Haraway, 1988), para subrayar que los

mundos que emergen en los encuentros no están dados de una vez y para siempre, sino que se constituyen de manera parcial, relacional y siempre localizada.

2. En segundo lugar, el material etnográfico permitirá abrir una reflexión sobre las configuraciones temporales que estos encuentros activan, mostrando cómo el pasado, el presente y las posibilidades futuras se reorganizan y se afectan a lo largo de la experiencia. El tiempo, en esta perspectiva, no aparece como una secuencia lineal de acontecimientos, es decir, como un tiempo cronológico, sino como una dimensión que se reestructura a partir de las relaciones y de las transformaciones en curso.

3. Por último, a partir de estas observaciones, propondré algunas reflexiones críticas sobre el concepto de trauma, considerándolo como uno de los principales modos occidentales de pensar la persistencia del pasado en el presente. El trauma, en esta acepción, tiende a estabilizar el tiempo según una determinada disposición, mientras que el material etnográfico analizado muestra también modalidades diferentes de articular la relación entre pasado, presente y lo posible tensionando la unicidad de dicho modelo temporal.

2 Los encuentros

Como ya se ha señalado en los capítulos anteriores, utilizo el término encuentros para describir lo que puede acontecer entre el ser humano y las plantas:

" en la dieta, la planta te dice, te guía dónde vas a curar, cómo vas a curar, qué planta es buena para esa persona, para ese tipo de enfermedad", (entrevista Winston, 11.C),

entre el ser humano y los animales:

"en la sesion tenía una transformación, me transformó en un león," (intervista Adam, 5.P),

entre el ser humano y los elementos de la naturaleza:

"le chupó el agua del rio su energía" (intervista Edgardo, 3. C),

entre el ser humano y los invisibles:

"ahí vi un poco de obscuridad y de pronto se presentó mi abuelo". (intervista Alvaro, 8.P),

"sentía que me quería poseer, en las ayahuascas aparecían demonios" (intervista Stefan, 1.P).

El término encuentro resulta también particularmente adecuado para describir no solo lo que sucede entre saberes, cuerpos y conocimientos humanos y no humanos en el Centro Takiwasi, sino asimismo las

dinámicas más amplias que caracterizan a la región amazónica de San Martín, en el norte del Perú, lugar de mi investigación. Se trata de un espacio en el que se entrelazan historias de colonialismo, explotación del territorio por parte europea, hibridaciones epistémicas y formas complejas de convivencia entre comunidades indígenas, misioneros católicos y evangélicos, y culturas diferentes.

En este sentido, la noción de "zona de contacto" propuesta por Mary Louise Pratt (1991) define estos espacios como lugares de construcción dialógica de significados e itinerarios. Pratt llama zona de contacto a ciertos espacios sociales donde culturas distintas se encuentran, chocan y se entrelazan, casi nunca en condiciones de igualdad. No es un puente tranquilo, sino un cruce en fricción, donde el poder pesa, pero también donde se inventan nuevas maneras de hablar, escribir y existir. Es un espacio incómodo, fértil y radicalmente humano. Con esta expresión, Pratt nombra una zona de contacto es el lugar donde personas con historias**,** lenguas y poderes desiguales interactúan directamente. No es un encuentro armonioso ni neutral, sino uno marcado por conflicto, negociación, malentendidos y creatividad.

Sin embargo, el material etnográfico aquí analizado amplía parcialmente esta perspectiva, ya que los encuentros observados no involucran únicamente relaciones interculturales humanas, sino también vínculos con plantas, rituales, presencias y otras formas de vida que participan activamente en la construcción de la experiencia.

Encuentro es también la palabra que mejor da cuenta de lo que he vivido en el proceso de recopilación del material etnográfico, en la escucha de curanderos indígenas y metropolitanos, de ex pacientes del Centro, y en mi participación directa en dietas, rituales y ceremonias con las plantas maestras, en particular con la ayahuasca.

Utilizo esta palabra como una posibilidad descriptiva conscientemente provisoria y parcial, asumida como una herramienta operativa[33] y no como una categoría definitiva. Esta elección refleja mi conciencia de una interferencia inevitable con los datos que recojo. Mi recorrido no constituye un tránsito neutro a través del material etnográfico, sino un proceso que contribuyo a modelar y en el que intervengo activamente. Es precisamente esta no neutralidad, reconocida y asumida, la que hace posible el encuentro.

[33] Desde el inicio, me he interrogado sobre su adecuación, a la luz de las críticas dirigidas al giro ontológico por parte de diversas investigadoras e investigadores, como Todd (2016), quien advierte del riesgo (paradójico) de colonizar el pensamiento indígena precisamente en el intento de respetarlo. Me he preguntado, por lo tanto, si utilizar un término de origen indoeuropeo para describir materiales recogidos en el contexto amazónico podría configurarse como una apropiación indebida, una forma sutil de imposición categorial y de ejercicio de poder. Aunque no formo parte del dispositivo que Sara Ahmed denomina "hombres blancos" (2014), en tanto mujer, pertenezco igualmente a un Occidente rico y poderoso y percibo la posibilidad concreta de "blanquear" los datos recogidos (Ahmed, 2014), encasillándolos en marcos interpretativos de matriz europea.

Al llevar conmigo un saber, un cuerpo y una escucha situados, espero poder activar una tensión generativa capaz de poner en juego, de manera dinámica y recíproca, mundos diferentes.

3 La transformación en los encuentros

Presentaré ahora algunos extractos del material etnográfico, algunos ya analizados en capítulos anteriores y otros presentados aquí por primera vez. Fabienne, curandera metropolitana y psicoterapeuta francesa del Centro Takiwasi, relata en su entrevista un encuentro, durante una ceremonia con la ayahuasca, con un espíritu del cual recibió una bofetada, sentida en toda su concreción:

"Te cuento una cosa. Al inicio, cuando vine acá, muy inicio, hace 20 años, una vez se presentó un espíritu. 'Te propongo ser tu maestro espiritual. Y yo puedo enseñarte muchas cosas'. Yo digo 'tengo un solo maestro, un solo maestro es Cristo'. Y ahí me dio una cachetada. Recibí una cachetada real. Así bien fuerte, y me dijo: 'Vete a la mierda'. Era una cosa energética, pero real". (entrevista Fabienne, 3.C)

Robert, ex paciente en tratamiento con Rosendo, al hablar de un ritual de exorcismo en el que había participado, afirma:

"Rosendo hizo unas oraciones y estuvo con el crucifijo siempre y después la panza, el estómago, acá la panza, el abdomen, se movía, como si quisiera salir algo, como si ves un Alien, viste las películas de extraterrestre que hacen así? Me asusté. Vomité espuma de la boca, pero esto no me acuerdo, me lo contaron". (entrevista Robert, 13.P)

Y añade:

"Empecé a sentir que yo me tenía que quedar acá, Yo pienso que fueron los Apus, las montañas. Yo empecé a conectar con los espíritus de las montañas. Y me llamaban, me decían, quédate acá". (entrevista Robert, 13.P)

Presento finalmente las palabras de Walter, ex paciente del Centro Takiwasi. Su historia está atravesada por múltiples abusos sufridos, que le han provocado un profundo malestar.

En una visión ocurrida durante una sesión con ayahuasca, Walter relata haber visto demonios y haber entrado en el interior de uno de ellos, dándose cuenta de que la persona que sufría el abuso era un familiar suyo y de que existía un vínculo familiar transgeneracional que se repetía de generación en generación:

"en la sesión aparecieron estos demonios, entré en este demonio, y comencé a ver que esta persona la que estaban abusando era un familiar mío de ahí también provenía el cierto abuso mío lo que pasó, todo eso, comencé a verlo y dije, hay un vínculo familiar" (entrevista Walter, 3.P)



Figura 14.Dibujo realizado por Walter en el informe posterior a una sesión con ayahuasca.

Estas experiencias se suman a las anteriormente presentadas como encuentros con invisibles, ancestros y elementos de la naturaleza. En los relatos, los encuentros asumen un potencial transformador que no deja a las personas como antes. Se trata de acontecimientos generadores de cambio que modifican, de manera entrelazada, a la persona y a su mundo relacional. El concepto de intra-acciones propuesto por Karen Barad (2007) permite iluminar este material etnográfico, en la medida en que posibilita pensar los encuentros no como relaciones entre entidades ya dadas, sino como procesos a través de los cuales algo nuevo toma forma, produciendo configuraciones de realidad no preexistentes, que retoman las zonas de contacto de Pratt.

Fabienne siente que el encuentro con el espíritu y la bofetada consecuente la han vuelto una curandera más consciente:

"Fue una experiencia que no olvidé, porque hay muchos discernimientos en el mundo espiritual" (entrevista Fabienne, 3.C)

Robert reconoce que el encuentro con aquello que describe como un Alien transformó su malestar y su relación con el mundo:

"La planta me lo decía de no estar curvo. Estar así dependía de mí. Estar erguido. Porque la actitud que uno tiene ante la planta es siempre ante la vida. Yo tengo que estar en la vida acá. Bueno, leer la Biblia. Hacer deporte, trabajar. Comer

sano, dormir temprano. Esas cosas, esas enseñanzas. Yo trato de tenerlas siempre en la vida. Porque, por ejemplo, discuto con mi compañera. Tengo que ver que no en ella. es ver qué me pasa a mí." (entrevista Robert, 13.P)

Walter siente haber podido sanar heridas profundas y haber perdonado tanto a sí mismo como a su padre:

"había un cambio tremendo de mí, siento como que tengo esa vida, hasta ahora he hecho una promesa incluso de castidad y todo eso y estoy solo con Dios. (Y él me dice) ¿quién eres tú para no perdonarte si yo te he perdonado?" (entrevista Walter, 3.P)

Se trata de transformaciones vividas como reales e incorporadas, que no pueden reducirse a simples elaboraciones intrapsíquicas, sino que son experimentadas como encuentros con formas de alteridad capaces de producir nuevas configuraciones relacionales. Al mismo tiempo, estos acontecimientos transformadores no se dejan encorsetar en categorías estables o generalizables, se presentan como experiencias procesuales y situadas. Cada encuentro es irrepetible y precisamente por ello no exportable de un contexto a otro sin perder su fuerza transformadora. Cada encuentro es un encuentro en sí mismo.

Este material etnográfico resuena con la visión relacional propuesta por Eduardo Viveiros de Castro (2014) y, más en general, con las perspectivas del giro ontológico en antropología, según las cuales lo real toma forma a través de relaciones de agencia, transformadoras e incorporadas. De manera afín, Tim Ingold (2011) habla de un real que no es preexistente, sino que se genera continuamente en las relaciones que se producen entre cuerpos, ambiente, materia y percepción.

En el caso de Robert, además, el encuentro con aquello que es nombrado como energía espiritual es al mismo tiempo un encuentro con acontecimientos biográficos dolorosos, de los cuales él refiere haberse podido liberar. En un diálogo que tuvimos, él afirma:

"R: ahí en ese exorcismo salió lo grueso.."
"A: Y qué era esto de grueso que tenía?"
"R: fueron todas las experiencias del pasado" (entrevista Robert, 13.P)

En este sentido, los espíritus a expulsar son también acontecimientos vividos, abusos e instituciones violentas atravesadas por Robert y la cura espiritual aparece como una reelaboración incorporada de una memoria histórica personal y social. El encuentro no borra la historia, sino que la reabsorbe transformándola en el cuerpo, volviéndola presente y tratable a través de modalidades específicas. El encuentro que vive Robert produce realidad, en el sentido de que reorganiza lo que existe, lo que cuenta, lo que actúa y lo que puede ocurrir después. En esta perspectiva, el encuentro no produce nunca el mismo efecto dos veces, no sigue una causalidad lineal y es, al mismo tiempo, parcial, relacional y no replicable.

No todos los encuentros tienen un carácter transformador, aunque nunca definitivo. Como señalaba la psicoterapeuta María Virginia, el primer criterio de discernimiento es la vida misma. Una visión, una voz, una transformación en animales o plantas, carecen de sentido si no producen un cambio concreto en la persona y en su manera de estar en el mundo, aunque no sea instantáneo. De forma análoga, el curandero Thibault afirmaba que algunos vínculos no se ponen en cuestión y, precisamente por ello, no permiten la apertura a nuevos lazos. En estos casos, el encuentro no activa un proceso de transformación y se tiende a reiterar enredos relacionales ya estabilizados. En otras palabras, el encuentro no garantiza la transformación, pero abre la posibilidad de una reconfiguración de la trama relacional.

4 Encontrar el tiempo

En la experiencia de Robert, la cura se despliega a través de un proceso en el que se entrelazan de manera densa los elementos físicos de la dependencia a la cocaína, los acontecimientos pasados de violencia y sufrimiento, las dimensiones espirituales, así como las posibilidades futuras. Si tomamos en serio su historia y no la reducimos a una metáfora ni a una representación interna intraindividual, es posible pensarla como una trama en movimiento de relaciones con voces, personas, instituciones que se influyen e interactúan mutuamente:

"siempre fue muy compulsivo y también fumaba, probé la pasta base, fumaba la cocaína, empecé a escuchar voces, a tener brotes psicoticos, tenía taquicardia y estaba muy débil, en psiquiatría estuve como diez veces internado, tenía mucha paranoia, estaba muy loco, era súper violento, agresivo, pensaba mal de todo el mundo, A mí los tratamientos convencionales no me servían. La última internación, bueno, estuve varias veces, me ataban las camillas, para calmarme, porque era tan violento. Todos los tratamientos, en esta parte agresiva, me las hacían, ellos te provocan, pero yo creo que a mí no me ayudó, (pasó en) unas clínicas en Montevideo" (entrevista Robert, 13.P)

En este relato, Robert describe un malestar que se estratifica en el tiempo, la compulsividad, el consumo de sustancias, las voces y las crisis psicóticas, la violencia ejercida y sufrida, la paranoia, se acumulan en el cuerpo y en las conductas. El pasado no queda atrás, sino que se actualiza en el presente. En sus palabras, incluso las relaciones institucionales pasan a formar parte de la trama que hace posible o imposible la cura. Los internamientos repetidos y la definición como sujeto peligroso producen una experiencia de inmovilidad, en la que el tiempo parece reiterarse sin apertura al cambio. Como observa Veena Das (2006), la violencia tiende a infiltrarse en lo ordinario, redefiniendo con el tiempo las posibilidades de habitar el mundo y de imaginar una transformación. Por el contrario, el gesto de una

psiquiatra que decide reducir la medicación introduce una relación de confianza que Robert reconoce como decisiva, alimentando su propia disponibilidad a implicarse en el proceso terapéutico:

"yo vine para acá, para Perú, Hubo una psiquiatra que se animó a bajar la medicación. otros psiquiatras le decían, no le bajar la medicación, que es agresivo, empecé a hacer purgas, empecé a hacer ceremonias, el centro me ayudó todo, me ayudé yo a mí mismo porque yo estaba entregado, estaba dispuesto con la medicina" (entrevista Robert, 13.P)

Esta confianza institucional contribuye a crear las condiciones relacionales dentro de las cuales la cura puede desplegarse en el tiempo. Cuando tiene lugar el encuentro con el curandero Rosendo, aquello que es expulsado no se refiere únicamente, como señalaba anteriormente, a lo biológico. Robert siente haber expulsado también experiencias del pasado y memorias encarnadas. Como se indicó anteriormente:

"ahí en ese exorcismo salió lo grueso, fueron todas las experiencias del pasado" (entrevista Robert, 13.P)

El encuentro con Rosendo es descrito como una operación que involucra temporalidades no cronológicas**,** en las que el pasado se manifiesta como algo aún presente y activo en el cuerpo. En el relato de Robert, el tiempo cronológico existe, pero resulta insuficiente para describir lo que acontece en el proceso de cura. Las experiencias pasadas no aparecen como eventos cerrados, sino como presencias activas que continúan operando en el cuerpo y que, en el contexto ritual de la purga, pueden emerger, ser expulsadas y transformadas. Robert añade:

"el tratamiento se basa en psicoterapia, yoga, danza primal, ergoterapia, purgas, Pues las plantas me ayudaron a eso. Las experiencias fueron con una fuerte energía con Dios, Yo hago mucho esfuerzo. unos acompañamientos con Rosendo, espirituales. Trato de ser buena gente. Tengo mi compañera, trato de hablarle bien. De respetarla. Es una vida sencilla. Aportar la atención al cuerpo, al mente y al espíritu" (entrevista Robert, 13.P)

Desde una lectura analítica del relato de Robert, la cura, tal como es descrita por él, en lugar de manifestarse como una sucesión lineal de intervenciones en el tiempo, se presenta como una trama en la que dimensiones biológicas, experienciales, espirituales y relacionales se entrelazan, haciendo que el tiempo mismo forme parte del proceso de transformación.

En este sentido, la experiencia de Robert puede leerse en resonancia con perspectivas teóricas que cuestionan la idea del tiempo como un trasfondo neutro de los procesos terapéuticos. Como sugiere Karen Barad (2007), el espacio y el tiempo no preceden a las relaciones, sino que emergen en el interior de las tramas relacionales mismas y se ven influidos por ellas. El tiempo y el espacio se producen en las intra-acciones, por Barad.

En el caso de Robert, el tiempo aparece como algo que se reactiva, se reelabora y se expulsa a lo largo de las prácticas terapéuticas.

Walter relata revivir sus propios abusos durante las sesiones con la ayahuasca. En esta experiencia, el pasado retorna en varias ocasiones y se vive directamente en el cuerpo, más que como un recuerdo distante, como una presencia sensible y dolorosa:

"Era muy fuerte. Porque la ayahuasca iba con rudeza a curarme. Me recordaba como una vez, otra y otra y otra y otra y otra y otra, había algo en mí que me decía ¿Puedes sostenerlo? Contrólalo. ¿Puedes? Puedes controlarlo, Y comencé a llorar muchísimo. me dolía muchísimo. Porque era sentirlo. Lo sentía incluso en mi cuerpo" (entrevista Walter, 3.P)

En otro extracto, citado anteriormente, Walter relata haber entrado en el espíritu de un abusador y haber sentido que la víctima del abuso era un familiar, reconociendo en esta experiencia la existencia de una cadena transgeneracional de violencia que ha llegado hasta él. En estos encuentros, que tienen lugar en el contexto de las ceremonias con ayahuasca, el pasado no aparece como algo fijado de una vez por todas, sino como una temporalidad abierta, que retorna y continúa ocurriendo. Al mismo tiempo, sin embargo, el encuentro hace posible una transformación de la persona y del acontecimiento pasado, que es sustraído a la fijación y vuelto nuevamente operable dentro de la trayectoria de la cura. La operabilidad del pasado puede pasar a través del cuerpo, como cuando Walter siente que recibe el *daño* del padre y lo vomita, liberándose a sí mismo y al progenitor:

"En esta sesión pude contemplar un daño a mi padre, lo sentí que se depositó en mi cuerpo. tomé ayahuasca, ¿no? Y en la siguiente que tomé, comencé a vomitar. Vomitar, vomitar, vomitar. Y ahí es donde pasó esto" (entrevista Walter, 3.P)

Las palabras de Walter sobre la posibilidad de "sobar" y operar el pasado remiten a la reflexión de la socióloga andina Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien, en sus estudios sobre la comunidad aymara del altiplano andino boliviano, de la cual es originaria, elabora el concepto situado de *pacha*. Con este término, la autora designa una concepción en la que espacio y tiempo son inseparables, profundamente vinculados entre sí y no organizados según una lógica lineal y progresiva.

Desde esta perspectiva, el tiempo no se dispone como una sucesión ordenada de pasado, presente y futuro, sino que se entrelaza con la cotidianidad y con las prácticas de la vida diaria. En la cosmología aymara, pasado y presente no se suceden, sino que coexisten, permaneciendo simultáneamente activos.

Rivera Cusicanqui vincula esta concepción del tiempo a una lógica *ch'ixi,* distinta de la lógica moderna del tiempo lineal, que permite la co-presencia de elementos opuestos o contradictorios sin que estos se

fusionen ni se resuelvan en una síntesis. Es dentro de esta lógica que *pacha* aparece como un concepto dinámico, capaz de transformación y regeneración, como se desprende de la siguiente definición propuesta por la autora:

"Pacha es un concepto dual: pll (dos), c/111 (fuerza, energía). En esta dualidad reside su dinamismo y su capacidad de transformación y regeneración" (p. 207).

Walter describe también una orientación hacia el futuro que emerge, durante una sesión con ayahuasca, en el interior de su proceso de cura:

"la ayahuasca me dio una visión muy bonita, me mostraba que yo estaba en medio de un bosque. Si no tienes un sentido de vida, yo te doy uno, protege la naturaleza, protege los bosques" (entrevista Walter, 3.P)

Y añade algunas palabras que escuchó a lo largo de la visión:

"irás en el bosque y buscarás un terreno cerca a un río, me decía así, cerca a un río, sembrarás plantas donde esas plantas serán nuestros hijos, esas plantas cuando crezca serán albergue de otros nuevos seres que también serán nietos tuyos, y yo le dije que sí" (entrevista Walter, 3.P)

Propongo ahora un dibujo de Walter sobre el encuentro con la ayahuasca, que representa su visión. El dibujo forma parte de un informe post ayahuasca que los pacientes completan después de la ceremonia:



Figura 15. Dibujo de Walter en un report post ayahuasca

Al invitarme a tomar en serio las experiencias vividas, Walter describe el encuentro con la ayahuasca que puede ser pensado como una interacción relacional emergente que condiciona la acción en el presente. Al salir de una interpretación simbólica intrapsíquica de lo ocurrido, en la trama relacional que Walter habita, él siente vivir un encuentro con la ayahuasca que reorganiza el tiempo de lo posible, abriendo algunas trayectorias y cerrando otras. El futuro se configura como una presencia que entra en la trama de las relaciones y las modifica. La trayectoria, sin embargo, no está garantizada, el encuentro define una posición que Walter puede asumir dentro de la red de relaciones humanas y no humanas, una posición que debe ser elegida y habitada responsablemente, sin ninguna certeza de resultado. Las acciones de Walter contribuyen así al movimiento de la trama relacional e influyen en la configuración de su futuro.

También Robert, como se ha señalado anteriormente, afirma haber escuchado la voz de los espíritus de la montaña, los Apus, y haber decidido permanecer en el territorio en el que se encontraba, en las cercanías de Cuzco, como el lugar desde el cual continuar el proceso de cura iniciado. En su relato, la experiencia de los Apus se presenta como una relación activa que orienta decisiones concretas en el presente.

Desde una lectura analítica, este llamado a habitar un lugar específico puede entenderse como un encuentro que produce dirección y abre posibilidades. En este sentido, el tiempo aparece como una co-presencia dialogante de una duración que va más allá de la biografía individual y que, sin embargo, interviene en el presente. La elección concreta, que Robert puede asumir o desatender, aparece como una respuesta posible a un vínculo que, en cualquier caso, comienza a operar en su mundo relacional.

Sin establecer equivalencias ni continuidades directas, esta configuración temporal resuena con las reflexiones de Ailton Krenak (2022) sobre lo *ancestral* como presencia viva, que pone en crisis la idea moderna de un pasado cerrado y de un futuro entendido como mera proyección del presente. Krenak, cuyos trabajos se inscriben en el contexto brasileño, propone un concepto situado de futuro que emerge de la continuidad de las relaciones con los ancestros, con la Tierra y con los seres vivos.

Un último referente etnográfico que pone de relieve estos aspectos es el relato del curandero Randy, quien, a lo largo de la entrevista, reconstruye la historia de su iniciación.

Durante su juventud, Randy participa en ceremonias con ayahuasca, pero posteriormente interrumpe esta práctica, ya que algunas visiones recurrentes le resultan aburridas y carentes de sentido, aun siendo altamente escénicas:

"de ahí me aburrí porque donde me iba a tomar tenía siempre las mismas visiones. Tenía la aparición de seres humanos con cabezas de animales, de monos, de típ. Y eso siempre venía acá. Y yo estaba aburrido hasta que dejé. O sea, las visiones eran espectaculares. El detalle era que toda la vez que tomaba aparecían esos mismos personajes. No había una diferencia de la otra" (entrevista Randy, 12.C)

Durante varios años, Randy deja de participar en sesiones con ayahuasca, hasta que, en una ocasión, acompaña a una investigadora extranjera a Chazuta y vuelve a tomar parte en una sesión.

En su relato, Randy describe algunas visiones experimentadas durante las ceremonias con ayahuasca, visiones que adquieren un papel central en la orientación de su recorrido futuro. En particular, narra haber visto a un grupo de mujeres danzando de manera coordinada, hasta que la escena se abre y aparece una mujer específica, acompañada por una luz y una voz que la señala como la futura madre de su hijo. Con el paso del tiempo, esta visión encuentra una confirmación en su vida concreta, entrelazándose con el nacimiento de su hija:

"en las visiones salía un grupo de mujeres vestidas con vestidos floreados, como una coreografía, bailando y se cruzaban. Entonces yo observando ahí. Y en un momento se abren así y me ponen a una mujer parada, salía una luz de atrás así, una voz que me dice, ella va a ser la madre de tu hijo" (entrevista Randy, 12.C)

En un primer momento, la indicación recibida en la visión parece incongruente, Randy se encuentra ya dentro de una relación y la mujer de la visión, a quien conoce, está casada. Deben transcurrir varios años para que esta situación pueda modificarse. Solo con el paso del tiempo la visión encuentra una confirmación en su vida concreta, entrelazándose con el nuevo matrimonio con la mujer de la visión y con el nacimiento de su hija:

"*Bueno, y al final es la madre de mi hija que tiene un año, va a cumplir un año este mes."* (entrevista Randy, 12.C)



Figura 16. El dibujo es obra del propio Randy, artista además de curandero, y proviene del texto "Iniziazione sciamanica", (Apffel-Marglin, Gonzales, 2022).

Una vez más, el encuentro vivido por Randy abre posibilidades que pueden ser acogidas o desatendidas. En este sentido, las primeras visiones que Randy experimenta, las figuras humanas con cabezas de animales. no producen efectos en la medida en que no producen un movimiento, ni una reorientación de su vida. Se presentan como escenas reiteradas, espectaculares pero sin efectos transformadores, que no introducen un vínculo capaz de operar en su mundo relacional.

A lo largo de su trayectoria, Randy elige en varias ocasiones rechazar la investidura y es a través de otros encuentros que finalmente llega a aceptar esta posibilidad. Su camino continúa sin que ello implique una garantía ni un destino previamente definido. La posición que Randy asume, sus decisiones, junto con los múltiples movimientos de la vida, orientan de manera contingente su trayectoria, abriendo direcciones diferentes. El encuentro no coincide con su realización, ni con una transformación inmediatamente legible, tiene que ver, más bien, con un vínculo que comienza a activar su potencia transformadora.

A partir de estas consideraciones que surgen del análisis del material etnográfico, intento proponer además del tiempo cronológico, una pluralidad de configuraciones temporales que emergen del material etnográfico y que permitan poner en tensión la idea del tiempo lineal como única y absoluta.

En diálogo con Byron Good (1992), retomo la experiencia de Brian y su dolor crónico. En la entrevista analizada por Good y retomada por Quaranta (2006), Brian afirma: "siento como si todo se derrumbara, el pasado y el presente vienen todos juntos", describiendo así una experiencia de colapso temporal vinculada al sufrimiento crónico. Esta reflexión permite pensar cómo, en ciertos contextos, el pasado y el presente pueden fusionarse de manera asfixiante, alterando profundamente la experiencia del tiempo.

Sin embargo, en los encuentros analizados aquí, la temporalidad no se presenta únicamente como cierre o disolución, sino también como apertura a posibilidades transformadoras. No se trata de idealizar las temporalidades no lineales, sino de mostrar cómo experiencias, decisiones y encuentros pueden reorganizar el sentido mismo del tiempo y orientar la trayectoria de una persona en direcciones contingentes e imprevisibles. A partir de estas consideraciones, exploraré cómo el trauma se inscribe en estas tramas temporales, abriendo nuevos interrogantes sobre continuidad, ruptura y transformación.

5 Temporalidad del trauma y límites del tiempo cronológico

En el material etnográfico, los acontecimientos dolorosos ocurridos en el pasado, puestos en relación con las experiencias psicóticas y otros malestares, son descritos como factores que inciden en la

dimensión energética y espiritual de la persona. Estos acontecimientos son nombrados de múltiples maneras: *"puerta de entrada, trauma, herida, fractura psíquica, accidente, bomba que flota, maltrato, abuso"* (entrevista Jacques, 5.C), *"traumatismo, abusos sexuales"* (entrevista Jordy, 7.C), o bien *"problemas de su pasado, problemas de la familia, tocamiento, daños, una violación, un golpe"* (entrevista Winston, 11.C), por citar solo algunos.

Estos acontecimientos no aparecen como simples recuerdos aislados ni como huellas fijas pertenecientes al pasado, sino como presencias activas que continúan actuando en el cuerpo, en las relaciones y en el mundo. El dolor en el costado de Maxim, descrito en el capítulo dedicado al cuerpo, vinculado a una herida transgeneracional que retorna y se manifiesta corporalmente durante las ceremonias de ayahuasca, el abuso que se reactiva en la experiencia de Walter a lo largo de una ceremonia, la lucha de Adam con herencias transgeneracionales percibidas como fuerzas dominantes, bajo la forma de una posesión del león, vinculada a la figura de un abuelo brujo, muestran un pasado que retorna en el presente y que, precisamente por ello, se vuelve modificable y operable en el curso de la experiencia.

El pasado, en estos relatos, no permanece situado detrás de la persona, sino que irrumpe, insiste, se reactiva, se deposita en el cuerpo y es expulsado, asumiendo formas diversas según las relaciones y los contextos en los que cobra vida.

Desde una perspectiva occidental, estas persistencias del pasado en el presente pueden pensarse a través de la noción de trauma. Sin embargo, el material etnográfico analizado invita a interrogar este concepto, en la medida en que las experiencias descritas no se organizan principalmente en torno a una lógica de fijación, de represión o de elaboración intrapsíquica. El material sugiere más bien observar cómo abusos, heridas y acontecimientos negativos impulsan una reelaboración del propio concepto de trauma y de las configuraciones temporales del tiempo lineal que este presupone.

Estos acontecimientos se inscriben así en una temporalidad reiterativa, encarnada y relacional, en la cual el pasado continúa ocurriendo, entrelazándose con el presente y volviéndose tratable en el interior de las prácticas de cura.

Algunos autores han puesto en cuestión la idea de una temporalidad lineal del trauma, contribuyendo a resquebrajar una concepción del tiempo fundada en la sucesión ordenada de los acontecimientos y en la posibilidad de su superación. En el ámbito antropológico, Veena Das (2006) ha mostrado cómo la violencia se infiltra en lo ordinario de la vida cotidiana, redefiniendo con el tiempo las posibilidades de habitar el mundo. En una perspectiva afín, Paul Farmer (2004), a través del concepto de violencia estructural, ha puesto de relieve cómo el sufrimiento se inscribe en condiciones temporales prolongadas,

sociales e incorporadas, que exceden la dimensión de la experiencia individual. También Didier Fassin (2012) ha criticado el uso del trauma como categoría interpretativa dominante, mostrando cómo este tiende a cristalizar el acontecimiento en el interior del individuo, oscureciendo sus dimensiones históricas, sociales y políticas.

En el marco de los Trauma studies y de la literatura psicológica, algunas reflexiones han puesto igualmente en crisis la idea de un tiempo lineal. Cathy Caruth (1996) ha descrito el trauma como una experiencia que no se deja situar en una secuencia temporal ordinaria, sino que retorna de forma diferida, no plenamente asimilable, desarticulando la distinción entre pasado y presente. En una perspectiva clínica, Bessel van der Kolk (2014) ha mostrado cómo el trauma no se conserva primordialmente como memoria narrativa, sino como experiencia corporal que se reactiva en el presente a través de sensaciones, reacciones y estados afectivos, poniendo en cuestión una concepción del tiempo fundada en la elaboración retrospectiva del pasado.

Pese a su heterogeneidad, estas contribuciones convergen en mostrar cómo el trauma resquebraja la linealidad del tiempo y vuelve problemática la idea de un pasado definitivamente concluido. Sin embargo, como sugiere el material etnográfico analizado, tales perspectivas resultan aún parciales para pensar formas de temporalidad en las que el pasado no aparece únicamente como aquello que retorna o insiste, sino como aquello que continúa ocurriendo de manera operativa, relacional y transformable en el interior de las prácticas de cuidado.

En lugar de orientarse hacia la idea de un tiempo que debería transcurrir para hacer posible la cura, idea que generalmente subyace a la lógica del trauma, el material etnográfico invita a pensar en una configuración temporal diferente, en la que el pasado permanece parcialmente presente. Esta modalidad del tiempo emerge como una dimensión ordinaria de la existencia, no es un problema a superar. Se trata de una trama relacional en la que pasado, presente y futuro coexisten y actúan conjuntamente, dando forma a las experiencias y a los procesos de cuidado.

Si el pasado se vuelve operable en el presente, resulta posible interrogar lo que ocurre con el futuro de las personas entrevistadas. Volviendo a la experiencia de Stefan y a su renuncia, a través de un ritual, a la energía de muerte que percibe como una herencia transgeneracional, emerge un cambio que se manifiesta ante todo en el cuerpo, en el aquí y ahora de la experiencia. Como se ha señalado anteriormente, Stefan afirma:

"saliendo sentía que estaba vibrando ¿no? me sentía diferente sentía el viento era como que algo fuerte se había pasado ahí" (entrevista Stefan, 1.P)

Cuando le pregunto, durante la entrevista, si para él resultó terapéutico saber que esa energía no provenía de sí mismo, sino que constituía una alteridad de la cual podía tomar distancia, Stefan subraya que, más allá de este reconocimiento, lo decisivo fue un movimiento activo de su parte, un cambio de dirección orientado hacia la vida:

"claro, no es mío este, sí y en realidad algo que me gustó mucho fue comprometerme de manera positiva, no solamente decir esto no es mío, comencé yo a hacer un cambio en el tratamiento y yo comencé a decir ok vamos a vivir" (entrevista Stefan, 1.P)

En este pasaje, para Stefan el encuentro con la vida hace necesaria una toma de posición, es decir, la asunción de una responsabilidad activa respecto de su propia existencia. El encuentro introduce así un vínculo que orienta su relación con el presente y con el futuro, abriendo la posibilidad de una transformación sin garantizar su desenlace. Aun en ausencia de resultados inmediatamente legibles, el vínculo que Stefan teje en este momento ya está operando y no puede ser simplemente anulado. El arte aparece solo más adelante como una de las formas posibles mediante las cuales este vínculo se expresa.

En esta línea, las palabras de la terapeuta Maria Virginia, del psicólogo y curandero Jaime y de otros operadores del Centro Takiwasi, así como las de curanderos externos, conciben el discernimiento como una práctica concreta orientada a distinguir, a lo largo del tiempo, aquello que favorece la vida de aquello que la obstaculiza. Desde esta perspectiva, la reaparición del pasado en el presente no queda confinada a la dimensión personal, sino que se acompaña de cambios en la red de relaciones de la persona, una red que se extiende también hacia el futuro y hacia las posibilidades que en él se abren.

En esta dirección, las reflexiones de Donna Haraway (2016) sobre la necesidad de "seguir con el problema" resultan sugerentes, ya que invitan a abandonar la expectativa de soluciones definitivas y a permanecer en la incertidumbre, atendiendo a los procesos, relaciones y transformaciones parciales que emergen en el camino.

De ello resulta un desplazamiento de la trama relacional en su conjunto, en el sentido de que aquello que se vive como pasado y aquello que se perfila como futuro pasan a formar parte de un mismo movimiento de transformación, en las prácticas concretas de la cura.

En el material etnográfico, el futuro entra en escena de diversas maneras, bajo la forma de visiones, de voces, de indicaciones, o bien como apertura de nuevas posibilidades de vida. Se trata de posibilidades que pueden ser habitadas o no, y que se remodelan continuamente a través de las elecciones y responsabilidades asumidas a lo largo del tiempo. En este sentido, los datos invitan a una vez más a poner en tensión conceptos como el de trauma. La noción de trauma permite describir ciertas formas de persistencia del pasado en el presente, pero resulta menos adecuada para pensar cómo, en el interior de estos procesos de cura, emergen orientaciones hacia lo posible.

En estos recorridos, las indicaciones para la cura no provienen tanto del pasado como del futuro practicable que las elecciones hacen accesible. Más que centrarse en la persistencia del pasado, el material etnográfico analizado permite observar cómo los procesos de cura reconfiguran el tiempo a partir de la apertura, siempre frágil, de futuros posibles. El tiempo que emerge, desde esta perspectiva, no está dominado por lo que ha sucedido, sino que se expone, se pone a prueba y toma forma en el movimiento mismo de la vida.

Un pasaje, a lo largo de mi investigación etnográfica, que me sorprendió particularmente y que dio inicio a una serie de reflexiones de las que este capítulo es resultado, fue la historia de Walter. A pesar de provenir de una trayectoria marcada por violencias, acontecimientos de extrema gravedad y abusos de diversa índole, pude observar cómo, de manera inesperada, durante el proceso de cura, los hechos vividos permanecían como una parte de la historia sin constituir ya su principio organizador exclusivo. Este desplazamiento se producía de un modo no del todo comprensible, abriendo a posibilidades nuevas e imprevistas. En el recorrido de Walter, aquello que progresivamente adquiere centralidad ya no es solo la herida, sino la posibilidad de habitar de otro modo relaciones que antes se vivían como impracticables y abrir a nuevas posibilidades relacionales.

A partir de trayectorias como la de Walter, el material etnográfico no rechaza la noción de trauma, sino que invita a interrogar su pretensión de centralidad temporal a la hora de pensar aquello que se vuelve posible para una persona en el curso de su vida.

6 Conclusiones

En este capítulo, el análisis del material etnográfico me llevó a reflexionar sobre los encuentros vividos por las personas entrevistadas, utilizando este término de manera situada y provisoria. El encuentro no

se asume como una categoría definida de antemano, sino como una palabra que emerge a partir de la observación de las experiencias relatadas.

El capítulo hace explícita una continuidad transversal con los capítulos anteriores, mostrando cómo aquello que ha sido analizado por separado como permeabilidad del cuerpo, cura como trama relacional y experiencias psicóticas como relación con la alteridad encuentra en los encuentros un hilo común. En este sentido, el encuentro pone de relieve una concepción de la realidad como algo que toma forma en el interior de las relaciones, más que como un dato preexistente o estabilizado.

Los encuentros que emergen del material etnográfico son corporales y relacionales e implican una responsabilidad y una elección por parte de las personas involucradas. Se presentan como modificaciones reales del modo de estar en el mundo y de la propia trama de relaciones. Sin embargo, el encuentro no garantiza la transformación, sino que abre una posibilidad, o más precisamente una potencia transformativa, que puede ser aceptada o rechazada.

En este contexto, el tiempo emerge como una práctica relacional, que influye y es influida por la trama de relaciones. No se presenta como un trasfondo neutro ni necesariamente como un tiempo lineal. En el material etnográfico, el pasado no queda atrás, sino que continúa ocurriendo en el presente, volviéndose operable y modificable. El futuro también se sitúa en el interior del entramado relacional, como una posibilidad que entra en la relación sin estar garantizada, ya que la persona conserva siempre la posibilidad de elegir cómo posicionarse y qué trayectorias seguir.

Los datos etnográficos que han dado lugar a estas reflexiones sobre el tiempo, entendido no como estrictamente lineal, invitan también a poner en tensión aquello que se entiende por pasado, presente y futuro. Siguiendo algunas consideraciones de Holbraad (2017), es posible preguntarse de qué pasado se habla cuando este actúa en el presente, se modifica y se convierte en materia. En este sentido, pasado, presente y futuro ya no pueden asumirse como categorías estables y separadas, sino como conceptos que se transforman a través de las prácticas y de las relaciones en las que están implicados.

El material etnográfico parece además exceder el concepto de trauma en su dimensión temporal, mostrando, junto a este, otras posibles configuraciones del tiempo.

Los encuentros pueden considerarse como tales cuando dan la posibilidad de nuevos vínculos. Esto no coincide necesariamente con un cambio entendido como mejora, progreso o resolución. En algunos casos, las visiones y las experiencias vividas permanecen durante un largo período sin una comprensión

clara y puede ser necesario un movimiento de ida y vuelta en el tiempo, o la aparición de otros encuentros, para que su persistencia se haga visible.

Capitulo 9

Conclusiones

1 Desplazar las categorías y ampliar la imaginación teórica

Llegada al final de este trabajo, considero que es el momento de proponer algunas reflexiones. El objetivo general de esta tesis ha sido analizar cómo los informatores del trabajo hecho, pacientes, expacientes, terapeutas y curanderos significan y afrontan experiencias denominadas psicóticas dentro del campo de Takiwasi, prestando atención a los itinerarios de cura y a los efectos concretos que tales prácticas producen en la vida de las personas.

Más específicamente, la investigación se ha articulado en torno a algunas preguntas centrales: qué formas de malestar y qué configuraciones de experiencia emergen en el campo cuando se exploran fenómenos que, en Occidente, son generalmente reconducidos a la noción de psicosis; qué concepciones del cuerpo, de la persona y de sus relaciones con alteridades visibles e invisibles toman forma en las narraciones y en las prácticas terapéuticas; cómo se articulan, entre cooperación, tensión y traducción parcial, los lenguajes clínicos occidentales y los saberes amazónicos en el tratamiento del sufrimiento y, finalmente, qué transformaciones conceptuales requiere el análisis cuando permanece adherido al material etnográfico y a sus consecuencias concretas.

El texto desarrollado hasta ahora se ha centrado en la profundización de nodos conceptuales específicos surgidos del material etnográfico y en este capítulo se expondrán cuestiones que permanecen abiertas y que requerirán ulteriores elaboraciones. En este sentido, toda investigación puede entenderse como una huella parcial, inscrita en un recorrido que podrá continuar en otras direcciones, en la medida en que sea capaz de generar interrogantes, desplazamientos y nuevas preguntas.

Como ya se ha evidenciado en los capítulos anteriores, las reflexiones teóricas aquí propuestas no aspiran a sustituir categorías generales ni a producir conceptos universales que superen el campo de investigación del que emergen. Más bien, buscan proponerse como herramientas situadas, capaces de alimentar un diálogo entre diferentes mundos y de contribuir a "ampliar la imaginación teórica" (Holbraad, 2007) en relación con las experiencias denominadas psicóticas, las prácticas de cura y las formas del malestar.

Como subraya el propio Holbraad, es precisamente a partir de la alteridad y de la aparente incomprensibilidad de los datos etnográficos, así como del desfase que estos producen respecto a las premisas del investigador, que se vuelve posible extender y transformar el trabajo conceptual. En esta perspectiva se sitúa el objetivo del presente trabajo.

La actitud que ha orientado esta investigación puede describirse como analítica, pero también política en un sentido amplio. La extensión de los límites de la imaginación teórica se propone de hecho poner en cuestión construcciones del saber que, en algunos ámbitos de la salud mental, tienden a restringir el campo de lo pensable. En esta dirección, la imagen evocada por el poeta Rainer Maria Rilke (1898), según la cual *las cosas pueden dejar de cantar*, permite aludir a una pérdida de resonancia del mundo, que algunas formas de reduccionismo materialista corren el riesgo de producir. Tales formas, cuando se cristalizan, pueden limitar la posibilidad de imaginar y practicar horizontes alternativos de comprensión y de cura.

El trabajo etnográfico, como se ha ilustrado en el texto, ha intentado poner en movimiento algunas dicotomías consolidadas, entre ellas aquellas entre origen interno y externo del malestar, entre naturaleza y cultura y entre conceptos y cosas. Los conceptos aquí propuestos se muestran, de hecho, en una relación irreductible con los datos etnográficos de los que emergen, no preceden a la experiencia, ni se sitúan en un plano separado respecto a ella. Se presentan más bien como herramientas provisionales y operativas, destinadas a transformarse con el tiempo, sin ninguna pretensión de situarse en un nivel distinto respecto al devenir del mundo.

El concepto de encuentro, tal como emerge de este trabajo, puede entenderse como aquello que permite atravesar y poner en juego algunas distinciones consolidadas, como aquellas entre concreto y abstracto, entre tangible e intangible, abriendo a la posibilidad de transformar los propios términos que se ven implicados. En este sentido, el encuentro no se deja reconducir a una categoría definida, sino que remite a aquello que sucede cuando estas distinciones vuelven a ponerse en movimiento.

El encuentro remite a estas transformaciones, pero implica también un desplazamiento más profundo. No se trata de la interacción entre entidades ya dadas (hombre–animal, planta–espíritu), sino de procesos relacionales que, en su encontrarse, cambian también aquello que entra en relación. El término encuentro se mantiene, en este trabajo, en su apertura y en su excedente de significado. Esta elección responde a una exigencia analítica, permitir al concepto no cerrarse en una definición unívoca.

El método recursivo adoptado ha hecho posible un movimiento en espiral, en el que las reflexiones teóricas han emergido a partir de los datos etnográficos y luego han vuelto sobre ellos, reorientando progresivamente su lectura. Este proceso implica que aquello que se analiza pueda ser continuamente puesto en discusión y redefinido.

En este marco, la confrontación con perspectivas provenientes de otros contextos, como el biomédico occidental, no pretende ser una operación de traducción entre sistemas conceptuales ya dados. No es posible, como sugiere Eduardo Viveiros de Castro, traducir plenamente mundos diferentes, porque los términos no coinciden y no remiten a las mismas realidades. Puede sin embargo darse un movimiento

que apunta a generar nuevas relaciones y nuevos significados, un proceso de co-producción de sentido, en el que las categorías se transforman entrando en relación. Las consideraciones que siguen se sitúan dentro de esta perspectiva.

2 Pensar la experiencia desde las relaciones

Intentaré entonces una comparación entre algunos elementos que han emergido del trabajo realizado y otros propios del modelo biomédico, considerado aquí como un sistema de conocimientos situado dentro del contexto occidental del que provengo, con el que es posible interrogarse mutuamente. Esta comparación busca abrir un espacio de diálogo entre perspectivas diferentes, incluyendo también algunos elementos de la psicoterapia occidental, en particular la Concepción Operativa de Grupo, que forma parte del saber psicoterapéutico en el que me he formado.

A partir del concepto, emergido en el trabajo, de cuerpos permeables, la distinción nítida entre interior y exterior se pone en cuestión. Ser atravesados por otro ser humano, un animal, una energía o un vegetal, así como por una voz, moviliza esta dicotomía. En este sentido, en el capítulo sobre los cuerpos, se recoge la observación del curandero Carlos, quien afirma que se vomitan "suciedades" de dentro, pero también de fuera. La cura, en esta perspectiva, no se refiere únicamente a reparar un interior defectuoso o a purificarlo mediante una expulsión, sino a navegar las conexiones que se crean, utilizando el instrumento situado del discernimiento para captar las transformaciones que se generan a partir de estos encuentros. La cura se presenta como un encuentro continuo, en el que lo que cuenta es la calidad de las relaciones y de las transformaciones que emergen. No es nunca definitiva ni completa, se refiere a algunos elementos y no a otros y se manifiesta de manera continuamente provisional.

La perspectiva biomédica se centra principalmente en las causas internas del malestar, como un desequilibrio bioquímico en la base de un trastorno mental, o en elementos patógenos externos que deben ser combatidos y eliminados, como bacterias, virus y otros agentes de enfermedad. La biomedicina ha aportado conocimientos fundamentales y herramientas valiosas, con diagnósticos específicos e intervenciones dirigidas, que han permitido afrontar con éxito diversas patologías y problemáticas.

El enfoque relacional propuesto en el texto permite sin embargo comprender la cura como un proceso continuo, en el que la calidad de las relaciones, con el cuerpo, con los otros y con el contexto, es central. Lo que emerge de este trabajo se refiere a un cambio en la forma de concebir el malestar. Este toma forma en las relaciones y se distribuye dentro de estas conexiones, en lugar de estar localizado en un único sujeto. En esta perspectiva, también la cura se redefine como una práctica de orientación dentro de estas

relaciones, en la que lo que está en juego es la posibilidad de transformar, de manera situada y siempre parcial, la calidad de los encuentros.

Estas reflexiones encuentran resonancia en algunos conceptos de la psicoterapia, en particular en la Concepción Operativa de Grupo, a la que estoy vinculada, que no identifica la enfermedad con el enfermo, sino que la sitúa en una interconexión de ámbitos, individual, familiar, institucional y comunitario (Bleger, 1989), a la que en los últimos años se ha sumado también una dimensión global (Montecchi, 2021). Del mismo modo, en otro nivel, la posición epistemológica y política de la Salud Colectiva, (Laurell, 1982), (Menéndez, 2009), (Martínez-Hernáez & Correa-Urquiza, 2017), desarrollada en América Latina, define el sufrimiento psíquico como el producto de configuraciones sociales que miran más allá del sujeto, incluyendo dimensiones históricas, económicas y de violencia estructural y orientando el análisis hacia unidades relacionales más que individuales. Este posicionamiento considera redes de procesos sociales en movimiento.

En el material presentado, sin embargo, la red se amplía. La persona se inserta en la trama viviente que comprende formas de existencia humanas y no humanas, visibles e invisibles, que se entrelazan como sujetos activos e intencionales. Esto lleva a considerar la cura como cada vez más-que-humana y no orientada en una única dirección, abriendo a la posibilidad de un intercambio recíproco.

En el modelo biomédico, la vulnerabilidad se entiende generalmente como una predisposición individual, de naturaleza biológica o psicológica, que hace a una persona más susceptible de desarrollar un trastorno en presencia de factores de estrés. Según el modelo estrés–vulnerabilidad (Zubin, 1977), el malestar emerge de la interacción entre esta predisposición y eventos estresantes ambientales, cuando los recursos de adaptación resultan insuficientes.

El mismo término asume, en el trabajo producido, otro significado y remite a una postura operativa. Se trata de una exposición al mundo que no se ejerce en el control. Es un proceso activo de apertura, que a menudo parte del cuerpo y que se deja modificar por el encuentro con elementos de la naturaleza o con invisibles. Los procesos rituales ligados a las purgas y a las Dietas, de hecho, tienen como objetivo permitir esta apertura de manera protegida, siendo el proceso no exento de riesgos.

Existen enfoques terapéuticos que ya se están abriendo a la integración relacional, por ejemplo algunos modelos de ecoterapia (Clinebell, 1996) o de ecopsicología (Roszak et al., 1995; Chalquist, 2009). La cura ecológica que se produce en el contexto de este estudio va más allá, reconociendo el entorno como agente activo e intencional. Se refiere a prácticas del cuerpo y no solo de la palabra, como ocurre en muchos enfoques psicoterapéuticos e incluye experiencias que implican elementos de la naturaleza de los cuales aprender. En esta dirección, la relación con el entorno se convierte en una parte concreta del proceso

terapéutico. Se trata, por ejemplo, de prácticas de inmersión en contextos naturales, como caminar en silencio, permanecer en un lugar, entrar en relación con plantas o elementos del paisaje, como ocurre, por ejemplo, en el *hospital silvestre*, es decir la selva amazónica, durante las Dietas. También actividades simples, como trabajar la tierra, cuidar un huerto o participar en momentos compartidos al aire libre, contribuyen a reorganizar la experiencia.

En el contexto objeto de estudio se llevan a cabo también prácticas más estructuradas, como la ingestión de plantas no psicotrópicas y psicotrópicas en contextos guiados o ritualidades que marcan pasajes y cambios. Las plantas son consideradas portadoras de información y, como tales, requieren una actitud de apertura y acogida.

Esto implica una reflexión sobre los lugares de cura. La presencia de vegetación, el uso de materiales naturales o la posibilidad de salir de los límites del edificio pueden modificar el modo en que la cura tiene lugar. El lugar deja de ser solo un contenedor y entra en el proceso como elemento que influye y orienta.

En esta perspectiva, lo no humano asume una posición de interlocutor. Las plantas, el suelo, el agua y los animales participan en los procesos de transformación de maneras que no siempre son inmediatamente traducibles, pero que producen efectos observables. Existen experiencias, dentro de la biomedicina, sobre la relación entre personas que han vivido experiencias psicóticas y la naturaleza (Bielinis et al., 2020), (Girard et al., 2021), sin embargo el paradigma dominante tiende a considerarla como apoyo, más que como elemento activo en los procesos de cura.

Se puede ampliar la reflexión sobre los lugares de cura considerando su conexión con el territorio, incluyendo la cura y la salvaguardia del entorno, de los ríos y de los árboles, como sugiere la curandera Jacqueline Flores cuando afirma que las personas se enferman junto con sus territorios y que la cura se extiende a todas las formas de vida. Esta perspectiva encuentra resonancia en las prácticas de algunas comunidades indígenas comprometidas en la defensa de sus espacios vitales, como en el caso de la Alianza Ceibo fundada por Nemonte Nenquimo y Mitch Anderson, que ha promovido acciones legales culminadas en el reconocimiento de los derechos territoriales en Ecuador en 2019, mostrando cómo la cura puede configurarse también como práctica jurídica y política, sin embargo siempre en riesgo y precaria. Al mismo tiempo, investigaciones periodísticas como las de Michele Calamaio (2026) sobre el caso del territorio en el que opera Jacquelin Flores, Pumayaku, evidencian cómo, a pesar de tales reconocimientos, mecanismos ilegales de explotación continúan operando, produciendo contaminación y destrucción ambiental y haciendo visible el vínculo entre deterioro del territorio y sufrimiento de las comunidades que lo habitan.

3 Acompañar la crisis sin fijarla

Pasemos ahora a las experiencias psicóticas y a cómo el análisis de estas puede generar reflexiones y comparaciones. En el trabajo redactado hasta aquí, los interlocutores narran que algunas experiencias denominadas psicóticas han sido vividas como encuentros con alteridades. Estas consideraciones iluminan solo en parte las vivencias de las personas y no tienen la intención de definir la totalidad de la experiencia. También las alteridades pueden ser humanas, no humanas, concretas o energéticas, externas o partes internas, pero son percibidas generalmente, por los interlocutores, como algo distinto de sí.

El paso siguiente que se deriva es entonces la pregunta: ¿con qué o con quién se está encontrando la persona? Se trata de una postura claramente diferente de aquella que apunta a la eliminación del fenómeno, por ejemplo una voz, que constituye uno de los objetivos de la terapia farmacológica en enfoques biomédicos. En esta perspectiva, la experiencia psicótica puede leerse como algo que toma forma y se distribuye dentro de una red relacional, más que como un fenómeno exclusivamente interno al individuo.

Esto puede tener algunas implicaciones relevantes. Si la experiencia psicótica se considera como un proceso relacional entre otros procesos relacionales, expresa una dinamicidad que puede transformarse con el tiempo. En esta perspectiva, deja de aparecer como algo que pertenece de manera estable al individuo o que lo define de forma definitiva y se muestra más bien como un proceso que toma forma en las relaciones y que, en las relaciones, puede modificarse. Este desplazamiento permite aflojar la sujeción a categorías que tienden a fijar la experiencia en términos de cronicidad o de pertenencia identitaria, sin por ello negar la complejidad y la intensidad del sufrimiento que emerge en los relatos etnográficos.

Una de las cuestiones más relevantes se refiere al modo en que, en los contextos biomédicos, se aborda el tema del estigma asociado a la enfermedad mental, que puede incidir en las trayectorias de vida de las personas y en el riesgo de marginación social. En los últimos años, numerosos programas de salud mental han desarrollado intervenciones orientadas a contrarrestar estos efectos, promoviendo itinerarios de recovery y de reintegración. Al mismo tiempo, algunas categorías operativas, como la de cronicidad, continúan estando presentes en el trasfondo de las prácticas y de los objetivos terapéuticos.

Por ejemplo, en el programa sobre los Brotes psicóticos de la Región Emilia-Romagna (2016), en Italia, entre los objetivos del tratamiento se encuentra el restablecimiento de un nivel de funcionamiento comparable al previo a la crisis, junto con la promoción de una recovery precoz. En esta formulación, la crisis se sitúa dentro de una temporalidad que la presenta como una discontinuidad respecto a un estado anterior, hacia el cual el recorrido terapéutico tiende a orientarse. En este horizonte, la cronicidad

permanece como una posibilidad a prevenir, mientras que el análisis propuesto en este trabajo abre también a la posibilidad de considerar la crisis como parte de procesos transformativos que no se agotan en el retorno a una condición anterior.

En el marco de la investigación, de hecho, la crisis puede leerse como una interrupción que requiere ser recompuesta y, al mismo tiempo, como un proceso que toma forma en las relaciones y que puede abrir a posibles transformaciones. La transformación de la trama viviente no sigue una linealidad temporal. Las historias recogidas muestran cómo el tiempo participa activamente en la configuración de la trama, entrando en los procesos y contribuyendo a orientarlos. En las experiencias de los interlocutores, encuentros y desviaciones, también aquellos que pueden aparecer como regresivos, se inscriben en ocasiones en una trama en movimiento, atravesada por continuos procesos de transformación.

Desde la perspectiva del encuentro propuesta en este trabajo, no resulta posible definir de manera anticipada si una experiencia derivará necesariamente en una trayectoria patológica o no. La eventual dimensión patológica solo puede observarse en el devenir siempre cambiante de un proceso abierto a posibilidades distintas y no completamente fijadas de antemano. Esto permite limitar la tendencia a establecer desde el inicio aquello a lo que nos estaríamos enfrentando, desplazando la atención hacia las formas de acompañar el proceso en curso y las relaciones que lo configuran. En esta dirección, las reflexiones de Donna Haraway (2016) sobre la necesidad de "seguir con el problema" resultan particularmente interesantes, ya que invitan a sostener la incertidumbre y a permanecer en procesos abiertos, sin la exigencia inmediata de producir definiciones o soluciones definitivas.

En este sentido, algunos curanderos sugieren que intervenir directamente sobre lo que aquí se define como experiencia psicótica no representa la modalidad más apropiada y que es necesario, más bien, *rodearla*, como emerge de las prácticas observadas en el Centro Takiwasi. Esta expresión remite a una modalidad indirecta de intervención, en la que la transformación toma forma a través de cambios en las relaciones y en las condiciones en las que la experiencia tiene lugar, más que mediante una acción frontal sobre el denominado síntoma, según una terminología occidental.

Los enfoques psicoterapéuticos se plantean la pregunta relativa al significado de lo que sucede al sujeto, a menudo en términos relacionales y en muchos casos trabajan en una dirección que abre a posibles transformaciones de la experiencia. Modelos como la Concepción Operativa de Grupo, como se ha señalado, sitúan el malestar dentro de una trama que incluye dimensiones individuales, familiares, institucionales y comunitarias, así como globales, reconociendo que la experiencia no se agota en el sujeto sino que se produce en las relaciones.

En este sentido, es posible identificar una convergencia importante. Tanto en el material etnográfico como en algunos enfoques psicoterapéuticos, la experiencia psicótica se sustrae a una lectura puramente individual y se reconduce a una dimensión relacional. Al mismo tiempo, emerge una diferencia relevante. En los modelos psicoterapéuticos, la dimensión relacional permanece principalmente inscrita en el campo humano y simbólico, mientras que en el contexto aquí analizado se extiende a una red más amplia que incluye también elementos no humanos, concebidos como participantes activos en los procesos de experiencia y de transformación.

Por la complejidad de la trama en movimiento, como se ha ilustrado en los capítulos anteriores, se utilizan instrumentos como el *discernimiento.* El discernimiento es un proceso, que no está dado de antemano, sino que se construye durante la exploración. Como todos los procesos en cuestión, modifica los términos en juego y también a los cuidadores o a los investigadores que, como yo, entran a formar parte de la trama viviente.

En los relatos etnográficos emerge la posibilidad de que la relación con la alteridad llegue, en un determinado momento, a desequilibrarse y capture a la persona, que ya no logra mantenerse activa en la negociación del encuentro. La captura se caracteriza por una pérdida de reciprocidad, convirtiéndose en un monólogo relacional, a veces también a expensas de todos los demás vínculos. Esto ocurre, en las historias recogidas, cuando un encuentro modifica completamente la relación con el mundo, produce un malestar importante y un cambio en la posición relacional.

La tarea de la cura, en el contexto estudiado, se concreta en seguir las trayectorias que la persona describe, con respeto por parte de los operadores de Takiwasi y considerando legítimos los mundos vividos y relatados por los pacientes. Tiene que ver además con devolver a la persona la capacidad de elección, a veces desatando vínculos que, en la visión de Takiwasi y del contexto amazónico más en general, pueden coincidir con entidades espirituales malévolas. Otras veces el vínculo es renegociado y redefinido en otros planos. Se puede pensar que un aspecto de la cura sea el de restablecer el umbral de negociación del encuentro.

También el cuidador, así como el investigador, puede situarse en lo que Leonardo Montecchi (2026), en un trabajo en curso, define como "vínculo de captura" y de ello es necesario ser profundamente consciente. Al mismo tiempo, entrando en la trama relacional, no se puede sino salir transformado y esto concierne también a los cuidadores o a quienes investigan.

La negociación, en el material etnográfico, no se presenta como un proceso lineal, sino que requiere nuevos encuentros, desvíos e interacciones con todos los elementos implicados. Las historias analizadas

han hecho emerger interrupciones, pasajes y retornos a situaciones anteriores, así como nuevos encuentros generativos.

En esta perspectiva, el discernimiento asume una función central en guiar la relación y en modular la intensidad del encuentro. Como se ha mostrado anteriormente, en la biomedicina la gestión de estas situaciones tiende a orientarse hacia la estabilización del sujeto y la reducción de los fenómenos mediante instrumentos farmacológicos. En los enfoques psicoterapéuticos, también aquellos de orientación relacional, el trabajo se centra en el reconocimiento y en la reelaboración de los vínculos que atraviesan la experiencia del sujeto, manteniendo sin embargo el campo principalmente humano y simbólico.

En el contexto aquí analizado, en cambio, el discernimiento se extiende a la calidad de las relaciones con alteridades múltiples y orienta la posibilidad de mantener una posición activa dentro del encuentro. En este sentido, la cura no se refiere únicamente a la reducción del fenómeno o a su interpretación, sino a la reactivación de la capacidad de negociar las relaciones en las que la experiencia toma forma.

4 Líneas de investigación futuras

A partir de los resultados obtenidos, podrían abrirse algunas líneas exploratorias de investigación orientadas a profundizar las relaciones entre crisis, cura y contexto. En esta dirección, podría resultar interesante investigar experiencias inspiradas parcialmente en el Open Dialogue dentro de contextos italianos o españoles, ampliando la atención hacia dimensiones relacionales que incluyan también el territorio, los espacios naturales y algunas prácticas corporales.

El material etnográfico analizado sugiere que, en el contexto de Takiwasi, la relación con el entorno participa activamente en los procesos de transformación. En esta perspectiva, podría resultar interesante profundizar cómo determinados lugares, ritmos y relaciones con elementos naturales pueden influir en las formas de acompañar experiencias de crisis o de sufrimiento intenso.

Una posible línea de investigación podría además explorar la idea de lugares de cura "porosos", en los que la presencia de vegetación, materiales naturales o espacios abiertos participe en la experiencia terapéutica. En esta dirección, podría investigarse también la posibilidad de pensar formas de contención que no se limiten exclusivamente a la dimensión humana o intersubjetiva, sino que incluyan una trama relacional más amplia.

Estas reflexiones no implican negar la importancia de la medicina o de las intervenciones farmacológicas en situaciones de sufrimiento intenso o de riesgo. Más bien, invitan a considerar la crisis como un proceso

relacional que puede requerir diferentes formas de acompañamiento, según los contextos y las trayectorias específicas.

Una ulterior línea de investigación podría explorar cómo el diálogo entre medicinas diferentes, cada una arraigada en su propio contexto histórico y cultural, puede generar transformaciones recíprocas sin anular las diferencias. En esta perspectiva, podría resultar interesante favorecer espacios de encuentro entre realidades clínicas pertenecientes a mundos distintos, tanto desde el punto de vista de la investigación como de las prácticas de cuidado.

Otro eje de reflexión se refiere a la dimensión de la espiritualidad. En el contexto amazónico y en el trabajo realizado en el Centro Takiwasi, los procesos de transformación aparecen a menudo asociados al alejamiento de presencias percibidas como malévolas y al encuentro con entidades consideradas benévolas, capaces de reactivar una conexión con una dimensión trascendente. Cuestiones vinculadas al sentido de la vida y de la muerte, así como el encuentro con lo religioso, emergen como elementos relevantes en muchas experiencias denominadas psicóticas.

Una creciente literatura científica evidencia el papel de las vivencias místicas en las denominadas experiencias de pico, tanto en contextos psicodélicos (Griffiths et al., 2006; Yaden et al., 2020), como en estados no ordinarios inducidos sin sustancias (Glowacki et al., 2020). Estas experiencias, caracterizadas por vivencias de unidad, trascendencia y sentido existencial, aparecen con frecuencia asociadas a efectos terapéuticos positivos. En esta dirección, podría resultar interesante profundizar cómo la espiritualidad participa en las trayectorias de personas que atraviesan crisis psicóticas, manteniendo siempre una postura prudente y situada.

El análisis aquí desarrollado no se propone establecer el estatuto ontológico de tales entidades. Más bien, pone en evidencia la necesidad de interrogar la espiritualidad en un sentido amplio, adoptando una postura prudente y respetuosa, capaz de reconocer los márgenes de indeterminación que atraviesan la experiencias humanas, incluidas aquellas relativas a la vida y a la muerte.

5 Límites, devoluciones y continuidades

Estas reflexiones no eliminan los límites de la investigación, ya discutidos en el capítulo dedicado a la metodología, que retomo aquí de forma sintética.

La investigación se confronta en primer lugar con la cuestión de la traducibilidad entre sistemas de saber diferentes. Más que ser superado, este límite acompaña todo el recorrido analítico y orienta hacia una

postura que mantiene las diferencias como tales, dejándolas entrar en relación sin reconducirlas a una síntesis.

La participación activa en el campo ha incidido además tanto en la mirada como en la elaboración de los datos, haciendo evidente cómo todo proceso de conocimiento es situado y transformativo. En este sentido, la posición a lo largo de la investigación no ha sido neutra ni externa, sino que ha estado acompañada por una reflexividad continua, con el objetivo de modular y hacer consciente el grado de implicación.

Desde el punto de vista clínico, las prácticas observadas se enraízan en un contexto específico y no se prestan a una trasposición directa a otros ámbitos. Su valor reside más bien en la posibilidad de abrir espacios de confrontación que, con el tiempo, puedan generar transformaciones recíprocas entre diferentes sistemas de cura.

Un ulterior límite se refiere a las características de las personas entrevistadas. Los pacientes y ex pacientes son exclusivamente hombres, en relación con la configuración del Centro. Este aspecto no permite captar una pluralidad de perspectivas, dejando en sombra los puntos de vista femeninos, que requerirían desarrollos de investigación dedicados. Finalmente, el hecho de haber trabajado principalmente con personas y operadores en conexión con Takiwasi orienta la mirada hacia trayectorias de continuidad e integración, mientras que permanecen menos visibles las experiencias de interrupción, distancia o fracaso, que podrían ofrecer ulteriores elementos de comprensión.

Una posible línea de investigación futura podría profundizar en las experiencias y los recorridos de cura femeninos, explorando cómo los cuerpos y las relaciones pueden emerger de manera diferente. Un análisis de este tipo permitiría observar con mayor atención las formas en que el malestar, la vulnerabilidad y los encuentros con alteridades son vividos y narrados a partir de trayectorias corporales y biográficas diferentes. En la entrevista con Maria Angela, experta en plantas y colaboradora del centro Pumayaku junto a Jacqueline Flores, emerge la existencia de centros de cura dirigidos por curanderas mujeres. Por ejemplo, en Brasil, una comunidad indígena emparentada con los Shipibo-Conibo está actualmente liderada por dos mujeres, autorizadas por el último curandero hombre a realizar el trabajo médico mediante una transmisión directa de conocimientos y prácticas. Sería interesante profundizar en estas realidades, así como en algunos centros europeos gestionados por curanderas metropolitanas, especialmente entre Francia y Portugal, cuestión que, desde otras perspectivas, también fue objeto de estudio en la tesis de la antropologa Giorgia Tresca (2018).

En la perspectiva relacional adoptada en este trabajo, la ayahuasca puede ser considerada como un interlocutor activo en los procesos de aprendizaje de su uso y como un "activador de encuentros".

Durante el ritual, de hecho, los entrevistados han relatado experiencias vividas con ancestros, energías, plantas y animales, según una lógica que, dentro de Takiwasi, asume un potencial valor curativo. La densidad de estos encuentros requiere sin embargo una atención particular por parte de quien conduce los rituales, para que no se sobrepase la capacidad relacional de la persona. En este sentido, las personas que se encuentran en condiciones de confusión o inmersas en tramas particularmente caóticas necesitan mayor prudencia y cuidado. En esta dirección, un posible desarrollo de investigación podría seguir profundizando las modalidades con las que la ayahuasca es utilizada en algunos contextos amazónicos en relación con personas que viven experiencias psicóticas, teniendo en cuenta que tales prácticas ya forman parte de determinados recorridos de cura.

Para concluir, el movimiento recursivo que ha caracterizado la investigación ha incluido momentos de devolución y de confrontación con algunos interlocutores, en particular Damiano y Stefan. Estos encuentros han permitido observar cómo el trabajo producido continúa operando en el campo, reactivando procesos de relectura y transformación de las experiencias.

En el curso de un encuentro que tuvo lugar en marzo de 2026, Stefan describió actividades artísticas realizadas junto a la comunidad de Tarapoto, vinculadas a la construcción de una obra colectiva para una manifestación en defensa de la selva amazónica. En su relato, persisten momentos de dificultad que se insertan en un proceso que continúa construyéndose.

Ha referido además un cambio en las modalidades de gestión de las fases críticas, orientado a una mayor implicación en la vida cotidiana y en las relaciones. Damiano y Stefan han reaccionado al trabajo reconociéndose en los materiales producidos y, al mismo tiempo, reorientando su mirada sobre las experiencias vividas. En este proceso, la devolución ha funcionado como un ulterior momento de elaboración, capaz de reactivar elementos ya emergidos y de generar otros nuevos.

Damiano ha señalado la desaparición de la experiencia de la voz, dentro de un recorrido que continúa tomando forma. Tras el alta de Takiwasi, ha desarrollado prácticas expresivas vinculadas al dibujo, realizando murales en el espacio urbano de Tarapoto. Ha participado además en el seminario interno, contribuyendo a la producción de materiales sobre las relaciones con las herencias transgeneracionales y espirituales, posteriormente incluidos en este trabajo:



Figura 17.Dibujo de Damiano sobre las herencias transgeneracionales, febrero de 2026

Estos pasajes muestran cómo el proceso de investigación no se agota en la recogida y en el análisis de los datos, sino que continúa operando en las relaciones, produciendo efectos que implican a interlocutores y a la investigadora. Estos encuentros, de hecho, ocurridos en las últimas semanas de permanencia en Tarapoto, me han tocado también a mí, dejando emerger la sensación de que un ciclo se estaba cerrando. Quizás, sin embargo, se trata solo de otra vuelta de espiral, por atravesar y seguir en sus desarrollos posteriores.



Figura 18. Dibujo de Damiano sobre el encuentro con energías espirituales, febrero de 2026

Capitolo 9

Conclusioni

1. Spostare le categorie e ampliare l'immaginazione teorica

Giunta alla fine di questo lavoro, ritengo sia il momento di proporre alcune riflessioni. L'obiettivo generale di questa tesi è stato analizzare come gli interlocutori della ricerca, pazienti, ex pazienti, terapeuti e curanderos, attribuiscano significato e affrontino esperienze definite psicotiche all'interno del campo di Takiwasi, prestando attenzione agli itinerari di cura e agli effetti concreti che tali pratiche producono nella vita delle persone.

Più nello specifico, la ricerca si è articolata intorno ad alcune domande centrali: quali forme di malessere e quali configurazioni dell'esperienza emergano nel campo quando si esplorano fenomeni che, in Occidente, vengono generalmente ricondotti alla nozione di psicosi; quali concezioni del corpo, della persona e delle sue relazioni con alterità visibili e invisibili prendano forma nelle narrazioni e nelle pratiche terapeutiche; come si articolino, tra cooperazione, tensione e traduzione parziale, i linguaggi clinici occidentali e i saperi amazzonici nel trattamento della sofferenza e, infine, quali trasformazioni concettuali richieda l'analisi quando rimane aderente al materiale etnografico e alle sue conseguenze concrete.

Il testo sviluppato fin qui si è concentrato sull'approfondimento di specifici nodi concettuali emersi dal materiale etnografico; in questo capitolo verranno invece esposte alcune questioni che rimangono aperte e che richiederanno ulteriori elaborazioni. In questo senso, ogni ricerca può essere intesa come una traccia parziale, inscritta in un percorso che potrà proseguire in altre direzioni, nella misura in cui sarà capace di generare interrogativi, spostamenti e nuove domande.

Come già evidenziato nei capitoli precedenti, le riflessioni teoriche qui proposte non aspirano a sostituire categorie generali né a produrre concetti universali che oltrepassino il campo di ricerca da cui emergono. Cercano piuttosto di proporsi come strumenti situati, capaci di alimentare un dialogo tra mondi differenti e di contribuire ad «ampliare l'immaginazione teorica» (Holbraad, 2007) in relazione alle esperienze definite psicotiche, alle pratiche di cura e alle forme del malessere.

Come sottolinea lo stesso Holbraad, è proprio a partire dall'alterità e dall'apparente incomprensibilità dei dati etnografici, così come dallo scarto che questi producono rispetto alle premesse del ricercatore, che diventa possibile estendere e trasformare il lavoro concettuale. È in questa prospettiva che si colloca l'obiettivo del presente lavoro.

La postura che ha orientato questa ricerca può essere descritta come analitica, ma anche politica in senso ampio. L'estensione dei confini dell'immaginazione teorica si propone infatti di mettere in discussione costruzioni del sapere che, in alcuni ambiti della salute mentale, tendono a restringere il campo del pensabile. In questa direzione, l'immagine evocata dal poeta Rainer Maria Rilke (1898), secondo cui *le cose possono smettere di cantare*, permette di alludere a una perdita di risonanza del mondo che alcune forme di riduzionismo materialista rischiano di produrre. Tali forme, quando si cristallizzano, possono limitare la possibilità di immaginare e praticare orizzonti alternativi di comprensione e di cura.

Il lavoro etnografico, come illustrato nel testo, ha cercato di rimettere in movimento alcune dicotomie consolidate, tra cui quelle tra origine interna ed esterna del malessere, tra natura e cultura e tra concetti e cose. I concetti qui proposti si mostrano infatti in una relazione irriducibile con i dati etnografici da cui emergono: non precedono l'esperienza né si collocano su un piano separato rispetto ad essa. Si presentano piuttosto come strumenti provvisori e operativi, destinati a trasformarsi nel tempo, senza alcuna pretesa di situarsi su un livello distinto rispetto al divenire del mondo.

Il concetto di incontro, così come emerge da questo lavoro, può essere inteso come ciò che permette di attraversare e rimettere in gioco alcune distinzioni consolidate, come quelle tra concreto e astratto, tra tangibile e intangibile, aprendo alla possibilità di trasformare gli stessi termini che vengono coinvolti. In questo senso, l'incontro non si lascia ricondurre a una categoria definita, ma rimanda a ciò che accade quando queste distinzioni vengono nuovamente messe in movimento.

L'incontro rimanda a queste trasformazioni, ma implica anche uno spostamento più profondo. Non si tratta dell'interazione tra entità già date, uomo-animale, pianta-spirito, ma di processi relazionali che, nell'incontrarsi, modificano anche ciò che entra in relazione. Il termine *incontro* viene mantenuto, in questo lavoro, nella sua apertura e nella sua eccedenza di significato. Questa scelta risponde a un'esigenza analitica: permettere al concetto di non chiudersi in una definizione univoca.

Il metodo ricorsivo adottato ha reso possibile un movimento a spirale, nel quale le riflessioni teoriche sono emerse a partire dai dati etnografici per poi tornare su di essi, riorientandone progressivamente la lettura. Questo processo implica che ciò che viene analizzato possa essere continuamente rimesso in discussione e ridefinito.

In questo quadro, il confronto con prospettive provenienti da altri contesti, come quello biomedico occidentale, non intende essere un'operazione di traduzione tra sistemi concettuali già dati. Non è possibile, come suggerisce Eduardo Viveiros de Castro, tradurre pienamente mondi differenti, perché i termini non coincidono e non rimandano alle stesse realtà. Può tuttavia prodursi un movimento volto a generare nuove relazioni e nuovi significati, un processo di co-produzione di senso nel quale le categorie

si trasformano entrando in relazione. Le considerazioni che seguono si collocano all'interno di questa prospettiva.

2. Pensare l'esperienza a partire dalle relazioni

Proverò quindi a mettere a confronto alcuni elementi emersi dal lavoro svolto con altri propri del modello biomedico, considerato qui come un sistema di conoscenze situato all'interno del contesto occidentale da cui provengo e con il quale è possibile interrogarsi reciprocamente. Questo confronto cerca di aprire uno spazio di dialogo tra prospettive differenti, includendo anche alcuni elementi della psicoterapia occidentale, in particolare la Concezione Operativa di Gruppo, che fa parte del sapere psicoterapeutico nel quale mi sono formata.

A partire dal concetto, emerso nel corso del lavoro, di corpi permeabili, la distinzione netta tra interno ed esterno viene messa in discussione. Essere attraversati da un altro essere umano, da un animale, da un'energia o da un vegetale, così come da una voce, rimette in movimento questa dicotomia. In questo senso, nel capitolo dedicato ai corpi viene riportata l'osservazione del curandero Carlos, secondo il quale si vomitano "sporcizie" che provengono da dentro, ma anche da fuori. La cura, in questa prospettiva, non riguarda soltanto la riparazione di un interno difettoso o la sua purificazione attraverso un'espulsione, ma il navigare tra le connessioni che si creano, utilizzando lo strumento situato del discernimento per cogliere le trasformazioni generate da questi incontri. La cura si presenta come un incontro continuo, nel quale ciò che conta è la qualità delle relazioni e delle trasformazioni che emergono. Non è mai definitiva né completa, riguarda alcuni elementi e non altri e si manifesta in forma continuamente provvisoria.

La prospettiva biomedica si concentra principalmente sulle cause interne del malessere, come uno squilibrio biochimico alla base di un disturbo mentale, oppure su elementi patogeni esterni che devono essere combattuti ed eliminati, come batteri, virus e altri agenti di malattia. La biomedicina ha prodotto conoscenze fondamentali e strumenti preziosi, attraverso diagnosi specifiche e interventi mirati che hanno consentito di affrontare con successo diverse patologie e problematiche.

L'approccio relazionale proposto nel testo permette tuttavia di comprendere la cura come un processo continuo, nel quale la qualità delle relazioni, con il corpo, con gli altri e con il contesto, assume una posizione centrale. Ciò che emerge da questo lavoro riguarda un cambiamento nel modo di concepire il malessere. Esso prende forma nelle relazioni e si distribuisce all'interno di queste connessioni, anziché essere localizzato in un unico soggetto. In questa prospettiva, anche la cura si ridefinisce come pratica di orientamento all'interno di tali relazioni, nella quale ciò che è in gioco è la possibilità di trasformare, in maniera situata e sempre parziale, la qualità degli incontri.

Queste riflessioni trovano risonanza in alcuni concetti della psicoterapia, in particolare nella Concezione Operativa di Gruppo, alla quale sono legata, che non identifica la malattia con il malato, ma la situa in un'interconnessione di ambiti individuale, familiare, istituzionale e comunitario (Bleger, 1989) alla quale, negli ultimi anni, si è aggiunta anche una dimensione globale (Montecchi, 2021). Allo stesso modo, su un altro piano, la posizione epistemologica e politica della Salute Collettiva (Laurell, 1982; Menéndez, 2009; Martínez-Hernáez & Correa-Urquiza, 2017), sviluppatasi in America Latina, definisce la sofferenza psichica come il prodotto di configurazioni sociali che guardano oltre il soggetto, includendo dimensioni storiche, economiche e di violenza strutturale e orientando l'analisi verso unità relazionali più che individuali. Questo posizionamento considera reti di processi sociali in movimento.

Nel materiale presentato, tuttavia, la rete si amplia. La persona si inserisce nella trama vivente che comprende forme di esistenza umane e non umane, visibili e invisibili, che si intrecciano come soggetti attivi e intenzionali. Questo porta a considerare la cura come sempre più-che-umana e non orientata in un'unica direzione, aprendo alla possibilità di uno scambio reciproco.

Nel modello biomedico, la vulnerabilità viene generalmente intesa come una predisposizione individuale, di natura biologica o psicologica, che rende una persona maggiormente suscettibile a sviluppare un disturbo in presenza di fattori di stress. Secondo il modello stress-vulnerabilità (Zubin, 1977), il malessere emerge dall'interazione tra questa predisposizione e gli eventi stressanti ambientali, quando le risorse di adattamento risultano insufficienti.

Lo stesso termine assume, nel lavoro qui prodotto, un significato differente e rimanda a una postura operativa. Si tratta di un'esposizione al mondo che non si esercita attraverso il controllo. È un processo attivo di apertura, che spesso parte dal corpo e si lascia modificare dall'incontro con elementi della natura o con gli invisibili. I processi rituali legati alle purghe e alle Diete hanno infatti lo scopo di consentire questa apertura in maniera protetta, pur trattandosi di un processo non privo di rischi.

Esistono approcci terapeutici che si stanno già aprendo a un'integrazione relazionale, per esempio alcuni modelli di ecoterapia (Clinebell, 1996) o di ecopsicologia (Roszak et al., 1995; Chalquist, 2009). La cura ecologica che si produce nel contesto di questo studio va oltre, riconoscendo l'ambiente come agente attivo e intenzionale. Si riferisce a pratiche del corpo e non soltanto della parola, come accade in molti approcci psicoterapeutici, e include esperienze che coinvolgono elementi della natura dai quali apprendere. In questa direzione, la relazione con l'ambiente diventa una parte concreta del processo terapeutico. Si tratta, per esempio, di pratiche di immersione in contesti naturali, come camminare in silenzio, sostare in un luogo, entrare in relazione con piante o elementi del paesaggio, come avviene, per esempio, nell'*hospital silvestre*, vale a dire la foresta amazzonica, durante le Diete. Anche attività semplici,

come lavorare la terra, prendersi cura di un orto o partecipare a momenti condivisi all'aperto, contribuiscono a riorganizzare l'esperienza.

Nel contesto oggetto di studio vengono realizzate anche pratiche più strutturate, come l'ingestione di piante non psicotrope e psicotrope in contesti guidati o ritualità che segnano passaggi e cambiamenti. Le piante sono considerate portatrici di informazioni e, in quanto tali, richiedono una postura di apertura e accoglienza.

Questo implica una riflessione sui luoghi della cura. La presenza di vegetazione, l'uso di materiali naturali o la possibilità di uscire dai confini dell'edificio possono modificare il modo in cui la cura ha luogo. Il luogo cessa di essere soltanto un contenitore ed entra nel processo come elemento capace di influenzarlo e orientarlo.

In questa prospettiva, il non umano assume la posizione di interlocutore. Le piante, il suolo, l'acqua e gli animali partecipano ai processi di trasformazione in modi che non sempre sono immediatamente traducibili, ma che producono effetti osservabili. Esistono esperienze, all'interno della biomedicina, relative alla relazione tra persone che hanno vissuto esperienze psicotiche e natura (Bielinis et al., 2020; Girard et al., 2021); tuttavia, il paradigma dominante tende a considerare quest'ultima come un supporto, piuttosto che come un elemento attivo nei processi di cura.

La riflessione sui luoghi di cura può essere ulteriormente ampliata considerando la loro connessione con il territorio, includendo la cura e la salvaguardia dell'ambiente, dei fiumi e degli alberi, come suggerisce la curandera Jacqueline Flores quando afferma che le persone si ammalano insieme ai propri territori e che la cura si estende a tutte le forme di vita. Questa prospettiva trova risonanza nelle pratiche di alcune comunità indigene impegnate nella difesa dei propri spazi vitali, come nel caso dell'Alianza Ceibo, fondata da Nemonte Nenquimo e Mitch Anderson, che ha promosso azioni legali culminate nel riconoscimento dei diritti territoriali in Ecuador nel 2019, mostrando come la cura possa configurarsi anche come pratica giuridica e politica, sebbene sempre precaria e a rischio. Allo stesso tempo, inchieste giornalistiche come quelle di Michele Calamaio (2026) sul caso del territorio in cui opera Jacqueline Flores, Pumayaku, evidenziano come, nonostante tali riconoscimenti, continuino ad agire meccanismi illegali di sfruttamento che producono contaminazione e distruzione ambientale, rendendo visibile il legame tra deterioramento del territorio e sofferenza delle comunità che lo abitano.

3. Accompagnare la crisi senza fissarla

Passiamo ora alle esperienze psicotiche e a come la loro analisi possa generare riflessioni e confronti. Nel lavoro sviluppato fin qui, gli interlocutori raccontano che alcune esperienze definite psicotiche sono state vissute come incontri con alterità. Queste considerazioni illuminano soltanto una parte dei vissuti delle persone e non intendono definire la totalità dell'esperienza. Anche le alterità possono essere umane, non umane, concrete o energetiche, esterne o parti interne, ma vengono generalmente percepite dagli interlocutori come qualcosa di distinto da sé.

Il passaggio successivo che ne deriva è allora la domanda: con che cosa o con chi si sta incontrando la persona? Si tratta di una postura chiaramente differente da quella che mira all'eliminazione del fenomeno, per esempio una voce, che costituisce uno degli obiettivi della terapia farmacologica negli approcci biomedici. In questa prospettiva, l'esperienza psicotica può essere letta come qualcosa che prende forma e si distribuisce all'interno di una rete relazionale, più che come un fenomeno esclusivamente interno all'individuo.

Questo può avere alcune implicazioni rilevanti. Se l'esperienza psicotica viene considerata come un processo relazionale tra altri processi relazionali, esprime una dinamicità che può trasformarsi nel tempo. In questa prospettiva, cessa di apparire come qualcosa che appartiene stabilmente all'individuo o che lo definisce in maniera definitiva e si mostra piuttosto come un processo che prende forma nelle relazioni e che, nelle relazioni, può modificarsi. Questo spostamento permette di allentare l'ancoraggio a categorie che tendono a fissare l'esperienza in termini di cronicità o di appartenenza identitaria, senza per questo negare la complessità e l'intensità della sofferenza che emerge dai racconti etnografici.

Una delle questioni più rilevanti riguarda il modo in cui, nei contesti biomedici, viene affrontato il tema dello stigma associato alla malattia mentale, che può incidere sulle traiettorie di vita delle persone e sul rischio di marginalizzazione sociale. Negli ultimi anni, numerosi programmi di salute mentale hanno sviluppato interventi volti a contrastarne gli effetti, promuovendo percorsi di recovery e reintegrazione. Allo stesso tempo, alcune categorie operative, come quella di cronicità, continuano a rimanere sullo sfondo delle pratiche e degli obiettivi terapeutici.

Per esempio, nel programma sugli Esordi psicotici della Regione Emilia-Romagna (2016), in Italia, tra gli obiettivi del trattamento compare il ripristino di un livello di funzionamento comparabile a quello precedente alla crisi, insieme alla promozione di una recovery precoce. In questa formulazione, la crisi viene collocata all'interno di una temporalità che la presenta come una discontinuità rispetto a uno stato precedente, verso il quale il percorso terapeutico tende a orientarsi. In questo orizzonte, la cronicità rimane una possibilità da prevenire, mentre l'analisi proposta in questo lavoro apre anche alla possibilità

di considerare la crisi come parte di processi trasformativi che non si esauriscono nel ritorno a una condizione precedente.

Nel quadro della ricerca, infatti, la crisi può essere letta come un'interruzione che richiede di essere ricomposta e, al tempo stesso, come un processo che prende forma nelle relazioni e che può aprire a possibili trasformazioni. La trasformazione della trama vivente non segue una linearità temporale. Le storie raccolte mostrano come il tempo partecipi attivamente alla configurazione della trama, entrando nei processi e contribuendo a orientarli. Nelle esperienze degli interlocutori, incontri e deviazioni, anche quelli che possono apparire regressivi, si inscrivono talvolta in una trama in movimento, attraversata da continui processi di trasformazione.

Dalla prospettiva dell'incontro proposta in questo lavoro, non è possibile definire anticipatamente se un'esperienza sfocerà necessariamente o meno in una traiettoria patologica. L'eventuale dimensione patologica può essere osservata soltanto nel divenire sempre mutevole di un processo aperto a possibilità differenti e non completamente fissate in anticipo. Questo permette di limitare la tendenza a stabilire fin dall'inizio ciò con cui ci troveremmo di fronte, spostando l'attenzione verso le modalità con cui accompagnare il processo in corso e le relazioni che lo configurano. In questa direzione, le riflessioni di Donna Haraway (2016) sulla necessità di «stare con il problema» risultano particolarmente interessanti, poiché invitano a sostenere l'incertezza e a rimanere nei processi aperti, senza l'esigenza immediata di produrre definizioni o soluzioni definitive.

In questo senso, alcuni curanderos suggeriscono che intervenire direttamente su ciò che qui viene definito esperienza psicotica non rappresenti la modalità più appropriata e che sia necessario, piuttosto, *girarvi intorno*, come emerge dalle pratiche osservate presso il Centro Takiwasi. Questa espressione rimanda a una modalità indiretta di intervento, nella quale la trasformazione prende forma attraverso cambiamenti nelle relazioni e nelle condizioni in cui l'esperienza ha luogo, piuttosto che mediante un'azione frontale sul cosiddetto sintomo, secondo una terminologia occidentale.

Gli approcci psicoterapeutici si interrogano sul significato di ciò che accade al soggetto, spesso in termini relazionali, e in molti casi lavorano in una direzione che apre a possibili trasformazioni dell'esperienza. Modelli come la Concezione Operativa di Gruppo, come già osservato, situano il malessere all'interno di una trama che comprende dimensioni individuali, familiari, istituzionali e comunitarie, oltre che globali, riconoscendo che l'esperienza non si esaurisce nel soggetto ma si produce nelle relazioni.

In questo senso, è possibile individuare una convergenza importante. Tanto nel materiale etnografico quanto in alcuni approcci psicoterapeutici, l'esperienza psicotica viene sottratta a una lettura puramente individuale e ricondotta a una dimensione relazionale. Al tempo stesso, emerge una differenza rilevante.

Nei modelli psicoterapeutici, la dimensione relazionale rimane principalmente inscritta nel campo umano e simbolico, mentre nel contesto qui analizzato si estende a una rete più ampia che include anche elementi non umani, concepiti come partecipanti attivi nei processi dell'esperienza e della trasformazione.

Data la complessità della trama in movimento, come illustrato nei capitoli precedenti, vengono utilizzati strumenti come il *discernimento*. Il discernimento è un processo che non è dato in anticipo, ma si costruisce nel corso dell'esplorazione. Come tutti i processi qui considerati, modifica i termini in gioco e anche i curanti o i ricercatori che, come me, entrano a far parte della trama vivente.

Nei racconti etnografici emerge la possibilità che la relazione con l'alterità giunga, in un determinato momento, a sbilanciarsi e a catturare la persona, che non riesce più a mantenere una posizione attiva nella negoziazione dell'incontro. La cattura è caratterizzata da una perdita di reciprocità, trasformandosi in un monologo relazionale, talvolta anche a scapito di tutti gli altri legami. Questo accade, nelle storie raccolte, quando un incontro modifica completamente la relazione con il mondo, produce un malessere importante e un cambiamento nella posizione relazionale.

Il compito della cura, nel contesto studiato, si concretizza nel seguire le traiettorie descritte dalla persona, nel rispetto, da parte degli operatori di Takiwasi, dei mondi vissuti e narrati dai pazienti, considerati legittimi. Ha inoltre a che fare con il restituire alla persona la capacità di scelta, talvolta sciogliendo legami che, nella visione di Takiwasi e più in generale del contesto amazzonico, possono coincidere con entità spirituali malevole. Altre volte il legame viene rinegoziato e ridefinito su altri piani. Si può pensare che un aspetto della cura consista nel ristabilire la soglia di negoziazione dell'incontro.

Anche il curante, così come il ricercatore, può collocarsi in ciò che Leonardo Montecchi (2026), in un lavoro in corso, definisce «vincolo di cattura», ed è necessario esserne profondamente consapevoli. Al tempo stesso, entrando nella trama relazionale, non si può che uscirne trasformati, e questo riguarda anche i curanti e chi fa ricerca.

La negoziazione, nel materiale etnografico, non si presenta come un processo lineare, ma richiede nuovi incontri, deviazioni e interazioni con tutti gli elementi coinvolti. Le storie analizzate hanno fatto emergere interruzioni, passaggi e ritorni a situazioni precedenti, così come nuovi incontri generativi.

In questa prospettiva, il discernimento assume una funzione centrale nell'orientare la relazione e nel modulare l'intensità dell'incontro. Come mostrato in precedenza, nella biomedicina la gestione di queste situazioni tende a orientarsi verso la stabilizzazione del soggetto e la riduzione dei fenomeni attraverso strumenti farmacologici. Negli approcci psicoterapeutici, anche in quelli di orientamento relazionale, il

lavoro si concentra sul riconoscimento e sulla rielaborazione dei legami che attraversano l'esperienza del soggetto, mantenendo tuttavia il campo prevalentemente umano e simbolico.

Nel contesto qui analizzato, invece, il discernimento si estende alla qualità delle relazioni con alterità molteplici e orienta la possibilità di mantenere una posizione attiva all'interno dell'incontro. In questo senso, la cura non riguarda soltanto la riduzione del fenomeno o la sua interpretazione, ma la riattivazione della capacità di negoziare le relazioni nelle quali l'esperienza prende forma.

4. Linee di ricerca future

A partire dai risultati ottenuti, possono aprirsi alcune linee esplorative di ricerca volte ad approfondire le relazioni tra crisi, cura e contesto. In questa direzione, potrebbe essere interessante indagare esperienze parzialmente ispirate all'Open Dialogue in contesti italiani o spagnoli, ampliando l'attenzione verso dimensioni relazionali che includano anche il territorio, gli spazi naturali e alcune pratiche corporee.

Il materiale etnografico analizzato suggerisce che, nel contesto di Takiwasi, la relazione con l'ambiente partecipi attivamente ai processi di trasformazione. In questa prospettiva, potrebbe essere interessante approfondire come determinati luoghi, ritmi e relazioni con elementi naturali possano influire sulle modalità di accompagnamento delle esperienze di crisi o di sofferenza intensa.

Una possibile linea di ricerca potrebbe inoltre esplorare l'idea di luoghi di cura "porosi", nei quali la presenza di vegetazione, materiali naturali o spazi aperti partecipi all'esperienza terapeutica. In questa direzione, si potrebbe indagare anche la possibilità di pensare forme di contenimento che non si limitino esclusivamente alla dimensione umana o intersoggettiva, ma che includano una trama relazionale più ampia.

Queste riflessioni non implicano negare l'importanza della medicina o degli interventi farmacologici nelle situazioni di sofferenza intensa o di rischio. Invitano piuttosto a considerare la crisi come un processo relazionale che può richiedere differenti forme di accompagnamento, in relazione ai contesti e alle specifiche traiettorie.

Un'ulteriore linea di ricerca potrebbe esplorare come il dialogo tra medicine differenti, ciascuna radicata nel proprio contesto storico e culturale, possa generare trasformazioni reciproche senza annullarne le differenze. In questa prospettiva, potrebbe essere interessante favorire spazi di incontro tra realtà cliniche appartenenti a mondi diversi, tanto sul piano della ricerca quanto su quello delle pratiche di cura.

Un altro asse di riflessione riguarda la dimensione della spiritualità. Nel contesto amazzonico e nel lavoro svolto presso il Centro Takiwasi, i processi di trasformazione appaiono spesso associati

all'allontanamento di presenze percepite come malevole e all'incontro con entità considerate benevole, capaci di riattivare una connessione con una dimensione trascendente. Questioni legate al senso della vita e della morte, così come l'incontro con il religioso, emergono come elementi rilevanti in molte esperienze definite psicotiche.

Una crescente letteratura scientifica evidenzia il ruolo dei vissuti mistici nelle cosiddette esperienze di picco, sia in contesti psichedelici (Griffiths et al., 2006; Yaden et al., 2020), sia in stati non ordinari indotti senza sostanze (Glowacki et al., 2020). Tali esperienze, caratterizzate da vissuti di unità, trascendenza e significato esistenziale, risultano frequentemente associate a effetti terapeutici positivi. In questa direzione, potrebbe essere interessante approfondire il modo in cui la spiritualità partecipa alle traiettorie di persone che attraversano crisi psicotiche, mantenendo sempre una postura prudente e situata.

L'analisi qui sviluppata non si propone di stabilire lo statuto ontologico di tali entità. Piuttosto, evidenzia la necessità di interrogare la spiritualità in senso ampio, adottando una postura prudente e rispettosa, capace di riconoscere i margini di indeterminatezza che attraversano le esperienze umane, incluse quelle relative alla vita e alla morte.

5. Limiti, restituzioni e continuità

Queste riflessioni non eliminano i limiti della ricerca, già discussi nel capitolo dedicato alla metodologia e che riprendo qui sinteticamente.

La ricerca si confronta innanzitutto con la questione della traducibilità tra sistemi di sapere differenti. Più che essere superato, questo limite accompagna l'intero percorso analitico e orienta verso una postura che mantiene le differenze in quanto tali, lasciandole entrare in relazione senza ricondurle a una sintesi.

La partecipazione attiva al campo ha inoltre inciso tanto sullo sguardo quanto sull'elaborazione dei dati, rendendo evidente come ogni processo di conoscenza sia situato e trasformativo. In questo senso, la posizione assunta nel corso della ricerca non è stata neutrale né esterna, ma è stata accompagnata da una riflessività continua, con l'obiettivo di modulare e rendere consapevole il grado di implicazione.

Dal punto di vista clinico, le pratiche osservate sono radicate in un contesto specifico e non si prestano a una trasposizione diretta in altri ambiti. Il loro valore risiede piuttosto nella possibilità di aprire spazi di confronto che, nel tempo, possano generare trasformazioni reciproche tra differenti sistemi di cura.

Un ulteriore limite riguarda le caratteristiche delle persone intervistate. Rispetto a pazienti ed ex pazienti si tratta esclusivamente di uomini, in relazione alla configurazione del Centro. Questo aspetto non consente di cogliere una pluralità di prospettive, lasciando in ombra i punti di vista femminili, che

richiederebbero sviluppi di ricerca dedicati. Infine, il fatto di aver lavorato prevalentemente con persone e operatori in relazione con Takiwasi orienta lo sguardo verso traiettorie di continuità e integrazione, mentre rimangono meno visibili le esperienze di interruzione, distanza o insuccesso, che potrebbero offrire ulteriori elementi di comprensione.

Una possibile linea di ricerca futura potrebbe approfondire le esperienze e i percorsi di cura femminili, esplorando come i corpi e le relazioni possano emergere in maniera differente. Un'analisi di questo tipo permetterebbe di osservare con maggiore attenzione le forme in cui il malessere, la vulnerabilità e gli incontri con alterità vengono vissuti e narrati a partire da traiettorie corporee e biografiche differenti. Nell'intervista con Maria Angela, esperta di piante e collaboratrice del centro Pumayaku insieme a Jacqueline Flores, emerge l'esistenza di centri di cura diretti da curanderas. Per esempio, in Brasile, una comunità indigena imparentata con gli Shipibo-Conibo è attualmente guidata da due donne, autorizzate dall'ultimo curandero uomo a svolgere il lavoro medico attraverso una trasmissione diretta di conoscenze e pratiche. Sarebbe interessante approfondire queste realtà, così come alcuni centri europei gestiti da curanderas metropolitane, soprattutto tra Francia e Portogallo, questione che, da altre prospettive, è stata oggetto di studio anche nella tesi dell'antropologa Giorgia Tresca (2018).

Nella prospettiva relazionale adottata in questo lavoro, l'ayahuasca può essere considerata un interlocutore attivo nei processi di apprendimento relativi al suo utilizzo e un «attivatore di incontri». Durante il rituale, infatti, gli intervistati hanno raccontato esperienze vissute con antenati, energie, piante e animali, secondo una logica che, all'interno di Takiwasi, assume un potenziale valore terapeutico. La densità di questi incontri richiede tuttavia un'attenzione particolare da parte di chi conduce i rituali, affinché non venga oltrepassata la capacità relazionale della persona. In questo senso, le persone che si trovano in condizioni di confusione o immerse in trame particolarmente caotiche necessitano di maggiore prudenza e attenzione. In questa direzione, un possibile sviluppo della ricerca potrebbe continuare ad approfondire le modalità con cui l'ayahuasca viene utilizzata in alcuni contesti amazzonici in relazione a persone che vivono esperienze psicotiche, tenendo conto del fatto che tali pratiche fanno già parte di determinati percorsi di cura.

Per concludere, il movimento ricorsivo che ha caratterizzato la ricerca ha incluso momenti di restituzione e di confronto con alcuni interlocutori, in particolare Damiano e Stefan. Questi incontri hanno permesso di osservare come il lavoro prodotto continui a operare nel campo, riattivando processi di rilettura e trasformazione delle esperienze.

Nel corso di un incontro avvenuto nel marzo 2026, Stefan ha descritto attività artistiche realizzate insieme alla comunità di Tarapoto, legate alla costruzione di un'opera collettiva per una manifestazione in difesa

della foresta amazzonica. Nel suo racconto permangono momenti di difficoltà, che si inseriscono in un processo ancora in costruzione.

Ha inoltre riferito un cambiamento nelle modalità di gestione delle fasi critiche, orientato verso un maggiore coinvolgimento nella vita quotidiana e nelle relazioni. Damiano e Stefan hanno reagito al lavoro riconoscendosi nei materiali prodotti e, al tempo stesso, riorientando il proprio sguardo sulle esperienze vissute. In questo processo, la restituzione ha funzionato come un ulteriore momento di elaborazione, capace di riattivare elementi già emersi e di generarne di nuovi.

Damiano ha segnalato la scomparsa dell'esperienza della voce, all'interno di un percorso che continua a prendere forma. Dopo le dimissioni da Takiwasi, ha sviluppato pratiche espressive legate al disegno, realizzando murales nello spazio urbano di Tarapoto. Ha inoltre partecipato al seminario interno, contribuendo alla produzione di materiali sulle relazioni con le eredità transgenerazionali e spirituali, successivamente inclusi in questo lavoro:



Figura 17. Disegno di Damiano sulle eredità transgenerazionali, febbraio 2026

Questi passaggi mostrano come il processo di ricerca non si esaurisca nella raccolta e nell'analisi dei dati, ma continui a operare nelle relazioni, producendo effetti che coinvolgono gli interlocutori e la ricercatrice. Questi incontri, avvenuti nelle ultime settimane della permanenza a Tarapoto, hanno infatti toccato anche me, facendo emergere la sensazione che un ciclo si stesse chiudendo. Forse, tuttavia, si tratta soltanto di un altro giro di spirale, da attraversare e seguire nei suoi sviluppi successivi.



Figura 18. Disegno di Damiano sull'incontro con energie spirituali, febbraio 2026

Bibliografia

Abraham, J. (2010). Pharmaceuticalization of society in context: Theoretical, empirical and health dimensions. *Sociology, 44*(4), 603–622. https://doi.org/10.1177/0038038510369368

Abraham, N., & Torok, M. (1993). *La scorza e il nocciolo: Traduzioni psicoanalitiche*. Borla.

Ahmed, S. (2014). *White men. Feminist Killjoys*. https://feministkilljoys.com/2014/11/04/white-men/

Alì, M. (2014). *Itinerari sciamanici, ibridazioni e Banisteriopsis caapi. Breve saggio etnografico su di una comunità mistica post-moderna*. DADA Rivista di Antropologia Post Globale, 3(1), 15-40

ALSUntangled Group. (2017). ALSUntangled 40: Ayahuasca. *Amyotrophic Lateral Sclerosis and Frontotemporal Degeneration, 18*(7–8), 627–631. https://doi.org/10.1080/21678421.2017.1337877

American Psychiatric Association. (1952). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (1st ed.). Washington, DC: Author.

American Psychiatric Association. (1980). *DSM-III*. Washington, DC: Author.

American Psychiatric Association. (1994). *DSM-IV*. Washington, DC: Author.

American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). Washington, DC: Author.

Anthony, W. A. (1993). Recovery from mental illness: The guiding vision of the mental health service system in the 1990s. *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 16(4), 11–23. https://doi.org/10.1037/h0095655

Andreasen, N. C. (2000). *Schizophrenia: The fundamental questions. Brain Research Reviews, 31*(2–3), 106–112. https://doi.org/10.1016/S0165-0173(99)00027-2

Apffel-Marglin, F. (2007). Itinerario y testimonio del doctor Jacques Mabit: Doctor y chamán. *InterCulture: Identidad y pluralismo religioso*.

Apffel-Marglin, F., & Gonzales, R. C. (2022). *Initiated by the Spirits: Healing the Ills of Modernity through Shamanism, Psychedelics and the Power of the Sacred*. Green Fire Press

Apud Peláez, I. E. (2020). *Ayahuasca: Entre cognición y cultura. Perspectivas de una etnografía interdisciplinar y reflexiva*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili. https://doi.org/10.17345/9788484248347

Aronovich Staroselsky, A. (2025). *Mother ayahuasca told me: Writings at the heart of contemporary healing culture* (Tesis doctoral, Universitat Rovira i Virgili).

Århem, K., & Samper, D. (1998). *Makuna: Portrait of an Amazonian people*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Barabasz-Gembczyk, A., & Kucia, K. (2020). *Ayahuasca – potential therapeutic properties in psychiatry. Psychiatria Polska, 54*(2), 381–389

Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press

Barad, K. (2023). *A Matter of Matter. Trans/Matter/Realities and Queer Performativity of Nature* (ed. spagnola, Holobionte Ediciones). Barcelona: Holobionte Ediciones

Barbetta, P. (2008). *Lo schizofrenico della famiglia* (Collana *Universale Meltemi*). Roma: Meltemi.

Basaglia, F. (1968). *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*. Torino: Einaudi.

Basaglia, F. (2000). *Conferenze brasiliane*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Bastide, R. (1978). *O candomblé da Bahia: Nagô rito*. Companhia Editora Nacional.

Bateson, G., Jackson, D. D., Haley, J., & Weakland, J. (1956). Toward a theory of schizophrenia. *Behavioral Science, 1*(4), 251–264. https://doi.org/10.1002/bs.3830010402

Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. University of Chicago Press

Bauleo, A. (1991). *Psicoanálisis y grupalidad*. Buenos Aires: Paidós.

Berlowitz, I., Walt, H., Ghasarian, C., Mendive, F., & Martin-Soelch, C. (2019). Short-term treatment effects of a substance use disorder therapy involving traditional Amazonian medicine. *Journal of Psychoactive Drugs, 51*(4), 323–334. https://doi.org/10.1080/02791072.2019.1607956

Berlowitz, I., Walt, H., Ghasarian, C., O'Shaughnessy, D. M., Mabit, J., Rush, B., & Martin-Soelch, C. (2020). Who turns to Amazonian medicine for treatment of substance use disorder? Patient characteristics at the Takiwasi addiction treatment center. *Journal of Studies on Alcohol and Drugs, 81*(4), 416–425. https://doi.org/10.15288/jsad.2020.81.416

Beyer, S. V. (2009). *Singing to the plants: A guide to mestizo shamanism in the Upper Amazon*. University of New Mexico Press

Beneduce, R., & Taliani, S. (2001). *Un paradosso ordinato. Possessione, corpi, migrazioni. Antropologia*, 1(1), 15–42.

Beneduce, R. (2008). *Breve dizionario di etnopsichiatria*. Carocci.

Bielinis E, Jaroszewska A, Łukowski A, Takayama N. The Effects of a Forest Therapy Programme on Mental Hospital Patients with Affective and Psychotic Disorders. International Journal of Environmental Research and Public Health. 2020; 17(1):118. https://doi.org/10.3390/ijerph17010118

Bleger, J. (1989). *Psicoigiene y psicología institucional*. Molfetta, IT: La Meridiana Edizioni.

Boas, F. (1911). *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan

Bondioli, C. (Ed.). (2020). *Agostino Pirella. L'esperienza di Arezzo a 40 anni dalla legge 180. Atti del convegno di studio (Arezzo, 7–8 giugno 2018)*. Bibbiena: Edizioni Fruska.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press

Bouso, J. C., & Kohek, M. (2024). *Ayahuasca: Nociones básicas*. *Journal of Transpersonal Research*, **16**(1), 61–69.

Bovin, M. (1988). Provocation anthropology: Bartering performance in Africa. *The Drama Review*, 32(1), 21–41.

Brabec de Mori, B. (2012). About magical singing, sonic perspectives, ambient multinatures, and the conscious experience of indigenous ritual song. *Indiana*, *29*, 73–101. https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2020

Brabec de Mori, B. (2014). From the native's point of view: How Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with "gringos". In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 207–221). Oxford University Press

Breda, N. (2000). *I respiri della palude*. Roma: CISU

Brierley, D. I., & Davidson, C. (2012). Developments in harmine pharmacology—Implications for ayahuasca use and drug-dependence treatment. *Progress in Neuro-Psychopharmacology & Biological Psychiatry, 39*(2), 263–272. https://doi.org/10.1016/j.pnpbp.2012.06.001

Brignoni, S. (2008). ¿Qué tratamiento para el sujeto desamparado? *Interrogant, 8*, 18–21.

Butler, J**.** (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge

Calamaio, M. (2026). *As traditional forest governance erodes in Peru, "ghost permits" fill the vacuum*. Mongabay.

Callaway, J. C., & Grob, C. S. (1998). *Ayahuasca preparations and serotonin reuptake inhibitors: a potential combination for severe adverse interactions. Journal of Psychoactive Drugs, 30*(4), 367–369

Callieri, B. (1996). *Inquadramento antropologico dell'esperienza d'incontro con lo psicotico*. Atque, 13, 61–84.

Cameron, L. P., Tombari, R. J., Lu, J., Pell, A. J., Hurley, Z. Q., Ehinger, Y., Vargas, M. V., McCarroll, M. N., Taylor, J. C., Myers-Turnbull, D., Liu, T., Lin, Y., Gray, J. A., & Olson, D. E. (2021).
A non-hallucinogenic psychedelic analogue with therapeutic potential. *Nature, 589*(7842), 474–479. https://doi.org/10.1038/s41586-020-3008-z

Caratini, S. (2013). *Lo que no dice la antropología: Ensayo sobre la implicación etnográfica*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Colección Disenso

Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Cavarero, A. (1987). *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*. Roma–Bari: Laterza

Chalquist, C. (2009). A look at the ecotherapy research evidence. *Ecopsychology, 1*(2), 64–74. https://doi.org/10.1089/eco.2009.0003

Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis, 58*(1), 7–19. https://doi.org/10.1093/analys/58.1.7

Clarke, A. E., Shim, J. K., Mamo, L., Fosket, J. R., & Fishman, J. R. (2003). Biomedicalization: Technoscientific transformations of health, illness, and U.S. biomedicine. *American Sociological Review, 68*(2), 161–194.

Clastres, P. (1989). *Society against the state: Essays in political anthropology* (R. Hurley & A. Stein, Trans.). Zone Books.

Clinebell, H. (1996). *Ecotherapy: Healing ourselves, healing the earth*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Comelles, J. M. (1997). *The fear of (one's own) history: On the relations between medical anthropology, medicine and history*. Social Science & Medicine, 45(1), 1–15.

Coppo, P. (1998). Etnopsicoterapie. *I Fogli di Oriss*, (10), 41–61.

Coppo, P. (2003). *Tra psiche e culture: Elementi di etnopsichiatria*. Torino: Bollati Boringhieri

Correa-Urquiza, M. (2013). *Radio Nikosia: Mutiny on the Ship of Fools*. In G. Araoz, G. Alves, & K. Jaworski (Eds.), *Rethinking madness: Interdisciplinary and multicultural reflections* (pp. 193–206). Interdisciplinary Press.

Correa-Urquiza, M. (2018). La condición del diálogo: Saberes profanos y nuevos contextos del decir. In M. Correa-Urquiza (Ed.), *Radio Nikosia: La rebelión de los saberes profanos* (pp. 27–46). Bellaterra.

Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos, 18*(1), 5–47. https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010

Csordas, T. J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology, 8*(2), 135–156. https://doi.org/10.1525/can.1993.8.2.02a00010

Csordas, T. J. (Ed.). (1994). *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press.

Das, V. (2006). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, CA: University of California Press.

De Berardinis, M. (2019). Los grupos multifamiliares. *ÁREA 3. Cuadernos de temas grupales e institucionales*, (23). Área 3. https://area3.org.es/descargas/a3-23-GruposMultifamiliares-MBerardinis.pdf

De Heusch, L. (1962). *Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique*. Annales du Centre d'Études des Religions, 1, 17-45

Dei, F. (2025). Corpo e incorporazione nella teoria antropologica. *Rivista Sperimentale di Freniatria, 149*(1), 25–44

de la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa, (33)*, 273–311. https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10

De Leonardis, O., Mauri, D., & Rotelli, F. (1986). Deinstitutionalization, another way: The Italian mental health reform. *Health Promotion International, 1*(2), 151–165.

Deleuze, G. (1990). *La piega. Leibniz e il barocco*. Torino: Einaudi

De Martino, E. (1948). *Il mondo magico*. Torino: Einaudi.

De Martino, E. (1961). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.

Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture* (J. Lloyd, Trans.). University of Chicago Press

Devereux, G. (1971). *Ensayos de etnopsiquiatría general* (trad. esp.). Barral Editores.

Domínguez-Clavé, E., Soler, J., Elices, M., Pascual, J. C., Álvarez, E., de la Fuente Revenga, M., Friedlander, P., Feilding, A., & Riba, J. (2019). Ayahuasca improves emotion dysregulation in a community sample and in individuals with borderline-like traits. *Psychopharmacology, 236*(2), 573–580. https://doi.org/10.1007/s00213-018-5085-3

dos Santos, R. G., Osório, F. L., Crippa, J. A. S., & Hallak, J. E. C. (2016). *Antidepressive and anxiolytic effects of ayahuasca: A systematic literature review of animal and human studies. Revista Brasileira de Psiquiatria, 38*(1), 65–72. https://doi.org/10.1590/1516-4446-2015-1701

dos Santos, R. G., Grasa, E., Valle, M., Ballester, M. R., Bouso, J. C., Nomdedéu, J. F., Homs, R., Barbanoj, M. J., & Riba, J. (2011). Pharmacology of ayahuasca administered in two repeated doses. *Psychopharmacology, 219*(4), 1039–1053. https://doi.org/10.1007/s00213-011-2434-x

dos Santos, R. G., Valle, M., Bouso, J. C., Nomdedéu, J. F., Rodríguez-Espinosa, J., McIlhenny, E. H., Barker, S. A., Barbanoj, M. J., & Riba, J. (2011). *Autonomic, neuroendocrine, and immunological effects of ayahuasca: A comparative study with d-amphetamine. Journal of Clinical Psychopharmacology, 31*(6), 717–726. https://doi.org/10.1097/JCP.0b013e31823607f6

Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London, UK: Routledge

Dubbini, A. (2018). *Encuentro con el mundo de los espíritus en el proceso de curación: Entrevista al Dr. Jacques Mabit*. Centro Takiwasi. https://takiwasi.com/es/adestacado06.php

Dubbini, A. (2021). *Médicos que encuentran los espíritus*. Youcanprint.

Dupuis, D. (2021). The socialization of hallucinations: Cultural priors, social interactions, and contextual factors in the use of psychedelics. *Transcultural Psychiatry, 59*(5), 625–637. https://doi.org/10.1177/13634615211036388

Engel, G. L. (1977). The need for a new medical model: A challenge for biomedicine. *Science*, 196(4286), 129–136. https://doi.org/10.1126/science.847460

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil

Farmer, P. (2004). An anthropology of structural violence. *Current Anthropology, 45*(3), 305–325. https://doi.org/10.1086/382250

Fassin, D. (2012). *Humanitarian reason: A moral history of the present*. Berkeley: University of California Press.

Fausto, C. (2007). *Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia. Current Anthropology, 48*(4), 497-530. https://doi.org/10.1086/518298

Fausto, C. (2018). *Ownership and nurture: Studies in Native Amazonian property relations*. University of Arizona Press.

Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts: La sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard

Saeger, H. N., & Olson, D. E. (2022). Psychedelic-inspired approaches for treating neurodegenerative disorders. *Journal of Neurochemistry, 162*(1), 109–127. https://doi.org/10.1111/jnc.15544

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, FR: Gallimard

Foucault, M. (1976–1984). *Histoire de la sexualité* (Vols. 1–3). Paris, FR: Gallimard

Fox, N. J., & Ward, K. J. (2008). *Pharma in the bedroom... and the kitchen.... The pharmaceuticalisation of daily life. Sociology of Health & Illness, 30*(6), 856–868. https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2008.01114.x

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.

Fuchs, T., & Schlimme, J. E. (2009). Embodiment and psychopathology: A phenomenological perspective. *Current Opinion in Psychiatry, 22*(6), 570–575. https://doi.org/10.1097/YCO.0b013e3283318e5c

Badé, M. (2022). How to engage voluntary spirit possession rituals in mission: The case of the Dendi adorcism ritual. *Journal of Adventist Mission Studies, 18*(1), 81–94. https://doi.org/10.32597/jams/vol18/iss1/9

Gagliano, M. (2019). *Así habló la planta*. Ediciones Urano.

Gallese, V., Ardizzi, M., & Ferroni, F. (2024). Schizophrenia and the bodily self. *Schizophrenia Research, 269*, 152–162. https://doi.org/10.1016/j.schres.2024.05.014

Gearin, A. K., Luna, L. E., Mendive, F., Leonti, M., Ferrante, C., Menghini, L., & Politi, M. (2021). Beyond the pharmacology of psychoactive plant medicines and drugs: Pros and cons of the role of rituals and set and setting. *Frontiers in Pharmacology, 12*, 804254. https://doi.org/10.3389/fphar.2021.804254

Giovannetti, C., Garcia Arce, S., Rush, B., & Mendive, F. (2020). Pilot evaluation of a residential drug addiction treatment combining traditional Amazonian medicine, ayahuasca, and psychotherapy on depression and anxiety. *Journal of Psychoactive Drugs, 52*(5), 472–481. https://doi.org/10.1080/02791072.2020.1789247

Giove, R. (2012). Ayahuasca: pasado, presente y perspectivas. *Pueblo Continente, 23*.

Giove, R. (2016). *Ritual de la ayahuasca: Patrimonio cultural de la nación*. Ministerio de Cultura del Perú.

Girard, C., Dubé, J. É., Abdel-Baki, A., & Ouellet-Plamondon, C. (2021). *Off the beaten path: Adventure Therapy as an adjunct to early intervention for psychosis.* Psychosis, 13(4), 338–348. https://doi.org/10.1080/17522439.2021.1901301

Glowacki, D. R., Wonnacott, M. D., Freire, R., Glowacki, B. R., Gale, E. M., Pike, J. E., de Haan, T., Chatziapostolou, M., & Metatla, O. (2020). Isness: Using multi-person VR to design peak mystical-type experiences comparable to psychedelics. In *Proceedings of the 2020 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems* (pp. 1–14). Association for Computing Machinery. https://doi.org/10.1145/3313831.3376649

Goffman, E. (1961). *Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates*. New York, NY: Anchor Books.

Good, B. J. (1992). A body in pain: The making of a world of chronic pain. En M.-J. DelVecchio Good, P. E. Brodwin, B. J. Good, & A. Kleinman (Eds.), *Pain as human experience: An anthropological perspective* (pp. 29–48). University of California Press.

Good, B. J. (1994). *Medicine, rationality, and experience: An anthropological perspective*. Cambridge, UK: Cambridge University Press

Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere* (Vols. 1–4). Torino: Einaudi

Griffiths, R. R., Richards, W. A., McCann, U., & Jesse, R. (2006). Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. *Psychopharmacology*, 187(3), 268–283. https://doi.org/10.1007/s00213-006-0457-5

Grob, C. S., McKenna, D. J., Callaway, J. C., Brito, G. S., Neves, E. S., Oberlaender, G., Saide, O. L., Labigalini, E., Tacla, C., Miranda, C. T., Strassman, R. J., & Boone, K. B. (1996). Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. *Journal of Nervous and Mental Disease, 184*(2), 86–94. https://doi.org/10.1097/00005053-199602000-00004

Halbmayer, E. (2012). Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies. *Indiana*, 29, 9–23. https://doi.org/10.18441/ind.v29i0.9-23

Hallowell, A. I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and worldview. In S. Diamond (Ed.), *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin* (pp. 19–52). New York, NY: Columbia University Press

Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies, 14*(3), 575–599. https://doi.org/10.2307/3178066

Haraway, D. J. (1991). *A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century.* In *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature* (pp. 149–181). Routledge

Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet.* University of Minnesota Press

Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene.* Duke University Press

Harner, M. J. (Ed.). (1973). *Hallucinogens and shamanism.* Oxford University Press.

Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (Eds.). (2007). *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically.* Routledge

Holbraad, M. (2012). *Truth in motion: The recursive anthropology of Cuban divination.* University of Chicago Press.

Holbraad, M., Pedersen, M. A., & Viveiros de Castro, E. (2017). *El giro ontológico: Una exposición antropológica* (Trad. S. Bizcarret). Ñola Editores.

Humphrey, C. (2006). Ways of seeing: Biomedical perspectives on the social world. Journal of the Royal Society of Medicine, 99(12), 602–606. https://doi.org/10.1258/jrsm.99.12.602

(ICEERS) International Center for Ethnobotanical Education, Research and Service**.** (2021). *Ayahuasca: Relazione tecnica.* ICEERS. https://www.iceers.org/ayahuasca-technical-report/

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill.* London, UK: Routledge

Ingold, T. (2013). *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture.* Routledge.

Ingold, T. (2024). *Siamo linee.* Roma: Treccani

Illich, I. (1976). *Medical Nemesis: The expropriation of health.* Pantheon Books

Inglese, S., & Peccarisi, C. (1997). *Psichiatria oltre frontiera. Viaggio intorno alle sindromi culturalmente ordinate.* Milano: UTET Divisione Scienze Mediche / UTET Periodici Scientifici.

Inglese, S. (2022). La follia ricombinante. Riflessioni etnopsichiatriche sulle modalità transculturali di esistenza psicosica. In *DejaVu.* Edizioni Colibrì, 16, 75–96.

Irigaray, L**.** (1974). *Speculum de l'autre femme.* Paris: Éditions de Minuit

Jaspers, K. (1997). *Psicopatologia generale*. Il Pensiero Scientifico Editore

Jervis, G. (1980). *La conquista della libertà. Problemi e prospettive della psichiatria dopo la riforma*. Milano: Feltrinelli.

Jewson, N. D. (1976). The disappearance of the sick-man from medical cosmology, 1770–1870. *Sociology, 10*(2), 225–244

Kaës, R. (1993). *Transmission de la vie psychique entre générations*. Dunod

Kapferer, B. (1997). *The feast of the sorcerer: Practices of consciousness and power*. University of Chicago Press.

Keller, E. F. (1985). *Reflections on gender and science*. Yale University Press.

Kleinman, A. (1988). *The illness narratives: Suffering, healing, and the human condition*. New York, NY: Basic Books

Kohn, E. (2021). *Come pensano le foreste: Per un'antropologia oltre l'umano* (A. Lucera & A. Palmieri, Trad.). Milano: Nottetempo. (Original work published 2013)

Krenak, A. (2022). *Futuro ancestrale* (Trad. it.). Torino: Einaudi.

Labate, B. C., & Feeney, K. (2012). Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges. *International Journal of Drug Policy, 23*(2), 154–161. https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2011.06.006

Labate, B. C., & Cavnar, C. (Eds.). (2014). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199341191.001.0001

Lafrance, A., Loizaga-Velder, A., Fletcher, J., Renelli, M., Files, N., & Tupper, K. W. (2017). Nourishing the spirit: Exploratory research on ayahuasca experiences along the continuum of recovery from eating disorders. *Journal of Psychoactive Drugs, 49*(5), 427–435. https://doi.org/10.1080/02791072.2017.1361559

Lagrou, E. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. TopBooks

Lambek, M. (1980). Spirits and spouses: Possession as a system of communication among the speakers of Mayotte. *American Ethnologist, 7*(2), 318–331. https://doi.org/10.1525/ae.1980.7.2.02a00060

Lapassade, G. (1986). Le cogito de transe. In *Les états modifiés de conscience* (pp. 93–120). Presses Universitaires de France.

Lapassade, G. (1996). *Transe e dissociazione* (R. Curcio, Cur.). Milano: Sensibili alle Foglie

Landeweer, E., Abma, T., Santegoeds, J., & Widdershoven, G. (2009). *Psychiatry in the age of neuroscience: The impact on clinical practice and lives of patients*. *Poiesis & Praxis, 6*(1), 43–55. https://doi.org/10.1007/s10202-008-0057-z

Laurell, A. C. (1982). *La salud-enfermedad como proceso social*. Revista Latinoamericana de Salud, 2(1), 7–25.

Law, J. (2004). *Después del método: El desorden en la investigación en ciencias sociales*. Madrid: Cátedra.

Leenhardt, M. (1979). *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

Ly, C., Greb, A. C., Cameron, L. P., Wong, J. M., Barragan, E. V., Wilson, P. C., Burbach, K. F., Soltanzadeh Zarandi, S., Sood, A., Paddy, M. R., Duim, W. C., Dennis, M. Y., McAllister, A. K., Ori-McKenney, K. M., Gray, J. A., & Olson, D. E. (2018). Psychedelics promote structural and functional neural plasticity. *Cell Reports, 23*(11), 3170–3182. https://doi.org/10.1016/j.celrep.2018.05.022

Lock, M. (1993). *Encounters with aging: Mythologies of menopause in Japan and North America*. Berkeley, CA: University of California Press

Logrogno, G., & Saraceno, B. (1999). *Ma come si curano le malattie mentali?* Roma: Carocci.

López Legaria, U. (2024, marzo 21). *El cuerpo del terapeuta: una reflexión sobre el trabajo de quienes acompañan procesos terapéuticos* [Video]. Facebook. https://www.facebook.com/takiwasicenter/posts/pfbid02T2o73FVojgVfWS6D6AywWz5Q6G6Zsb56b1hCznpf4kb27GxSx53RZn8e4zjFjdKL

Low, S. M. (2004). Ethnographic methods: A range of techniques. In S. N. Hesse-Biber & P. Leavy (Eds.), *Approaches to qualitative research: A reader on theory and practice* (pp. 131–148). Oxford University Press.

Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Almqvist & Wiksell International.

Luhrmann, T. M., & Weisman, K. (2022). Porosity is the heart of religion. *Current Directions in Psychological Science, 31*(3), 247–253. https://doi.org/10.1177/09637214221075285

Luycx, T. (2024). *El discernimiento de los espíritus: Evolución y cuestiones terapéuticas*. Librinova.

Martínez-Hernáez, Á. (2008). *Antropología médica: Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Anthropos.

Mabit, J. (1998). *Il viaggio del paziente Takiwasi. Altrove*, 5.

Mabit, J., & González Mariscal, G. (2013). *Hacia una medicina transcultural: Reflexiones y propuestas desde la experiencia del Centro Takiwasi (Perú)*. Revista Cultura y Droga, 18(20), 117–138.

Mabit, J. (2018). *Retos del discernimiento entre la sombra psíquica y la sombra espiritual* [Conferencia]. Ciclo de conferencias IDÉE PSY 2018 "Del chamanismo a la psicoterapia: a las raíces de la curación", Centro Takiwasi. Centro Takiwasi

Mabit, J., & Friso, F. (2021). *Resultados del modelo de tratamiento de las adicciones del Centro Takiwasi.* https://takiwasi.com/es/resultados-tratamiento-adicciones-takiwasi.php

Mabit, J. (2025). Quelques pierres d'achoppement conceptuelles dans le dialogue entre médecines traditionnelles et médecine occidentale. In J.-Y. Moisseron & O. Tebbaa (Eds.), *Savoir, défis, recherches et développement des médecines traditionnelles aujourd'hui* (pp. 21–40). Éditions MA-ESKA.

Marcus, O. (2020). *Ayahuasca therapies: The making and remaking of traditional healing in Peru* [Doctoral dissertation, University of Connecticut]. OpenCommons@UConn.

Martínez-Hernáez, Ángel. (1998). *¿Has visto cómo llora un cerezo? Pasos hacia una antropología de la esquizofrenia.* Universitat de Barcelona.

Martínez-Hernáez, A., & Correa-Urquiza, M. (2017). Un saber menos dado: Nuevos posicionamientos en el campo de la salud mental colectiva. *Salud Colectiva, 13*(2), 267–278. https://doi.org/10.18294/sc.2017.1168

Martínez-Hernáez, Ángel. (2019)**.** *Síntomas y pequeños mundos: Un ensayo antropológico sobre el saber psiquiátrico y las aflicciones humanas.* Anthropos Editorial.

Martínez-Hernáez, A. (2023). *Elogio de la incertidumbre: Un itinerario antropológico de la salud mental.* Anthropos.

Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1980). *Autopoiesis and cognition: The realization of the living.* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Mauss, M. (1925/1990). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (W. D. Halls, Trans.). W.W. Norton. *(Original work published 1925)*

Mauss, M. (1936). Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, 32(3–4), 271–293

McKenna, D. J. (2004). *Clinical investigations of ayahuasca: Rationale and regulatory challenges*. In M. J. Winkelman & T. B. Roberts (Eds.), Psychoactive plants: Consciousness, healing, and transformation (pp. 231–249). Praeger.

Menéndez, E. L. (2005). *El modelo médico y la salud de los trabajadores*. Salud Colectiva, 1(1), 9-32. https://doi.org/10.18294/sc.2005.1

Menéndez, E. L. (2009). *De sujetos, saberes y estructuras: introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva.* Buenos Aires: Lugar Editorial.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, FR: Gallimard

Mol, A. (2002). *The body multiple: Ontology in medical practice*. Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822384151

Montecchi, L. (2021). *L'ombra dell'angelo: Teoria e pratica della concezione operativa di gruppo*. Roma: Sensibili alle Foglie.

Montecchi, L. (in press). *Tractatus de vinculis*. Roma: Sensibili alle Foglie.

Morales-García, J. A., de la Fuente Revenga, M., Alonso-Gil, S., Rodríguez-Franco, M. I., Feilding, A., Perez-Castillo, A., & Riba, J. (2017). The alkaloids of *Banisteriopsis caapi* stimulate adult neurogenesis in vitro. *Scientific Reports, 7*, 5309. https://doi.org/10.1038/s41598-017-05407-9

Mosca, A., Chiappini, S., Miuli, A., Mancusi, G., Santovito, M. C., Di Carlo, F., Pettorruso, M., Corkery, J., Canessa, C., Martinotti, G., & Di Giannantonio, M. (2023). Ibogaine/Noribogaine in the treatment of substance use disorders: A systematic review of the current literature. *Current Neuropharmacology, 21*(11), 2178–2194. https://doi.org/10.2174/1570159X21666221017085612

Muraro, L. (1991). *L'ordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti

Murray, R. M., Jones, P. B., O'Callaghan, E., Takei, N., & Sham, P. (1992). Genes, viruses and neurodevelopmental schizophrenia. *Journal of Psychiatric Research, 26*(4), 225–235.

Nathan, T. (1986). *La follia degli altri*. Milano: Feltrinelli.

Nathan, T. (2003). *Principi di etnopsicoanalisi*. Bollati Boringhieri.

Nenquimo, N., & Anderson, M. (2025). *Seremos jaguares: Vida y resistencia en la Amazonía*. Tendencias. ISBN 9788492917327.

Nettleton, S. (2006). *The sociology of health and illness* (2nd ed.). Polity Press.

Nielson, J. L., & Megler, J. D. (2014). Ayahuasca as a candidate therapy for PTSD. In B. C. Labate & C. Cavnar (Eds.), *The therapeutic use of ayahuasca* (pp. 41–58). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-642-40426-9_3

Noejovich, F. (2013). *Conocimientos tradicionales y Biocomercio: La experiencia de un emprendimiento intercultural en San Martín*. Proyecto Perúbiodiverso; Sociedad Peruana de Derecho Ambiental. https://takiwasi.com/pdf/mindigena/conocimientos-tradicionales-biocomercio.pdf

Ongaro Basaglia, F. (1982). *Manicomio perché?* Torino: Einaudi.

Palhano-Fontes, F., Barreto, D., Onias, H., Andrade, K. C., Novaes, M. M., Pessoa, J. A., Mota-Rolim, S. A., Osório, F. L., Sanches, R., dos Santos, R. G., Tófoli, L. F., de Oliveira Silveira, G., Yonamine, M., Riba, J., Santos, F. R., Silva-Junior, A. A., Alchieri, J. C., Galvão-Coelho, N. L., Lobão-Soares, B., & Araújo, D. B. (2019). Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: A randomized placebo-controlled trial. *Psychological Medicine, 49*(4), 655–663. https://doi.org/10.1017/S0033291718001356

Pancotti, M. (2023). *Le tendenze contemporanee della medicina in Occidente* [Tesi di laurea triennale, Università degli Studi di Padova]. Padua Thesis and Dissertation Archive. Pancotti, M. (2023). https://hdl.handle.net/20.500.12608/60801

Pelgreffi, I. (2020). *Eterogenesi differenziale, corporeità, automatismi: modelli filosofici e modelli matematici tra Deleuze, Spinoza e Merleau-Ponty*. La Deleuziana – Rivista online di filosofia, 11, 98–115. https://doi.org/10.14672/deleuziana-11-2020

Pichon-Rivière, E. (1985). *Il processo gruppale*. Roma: Armando.

Poirier, S. (2008). L'expérience et la problématique de la (dé)colonisation. *Anthropologica*, *50*(1), 75–85. https://www.jstor.org/stable/25605390

Politi, M., Saucedo Rojas, G., Rumlerova, T., Marcus, O., Torres Romero, J., & Mabit, J. (2019a). *Medicinal plants diet as emerging complementary therapy from the Amazonian tradition. Data from Centro Takiwasi, a Peruvian therapeutic community. Journal of Medicinal Herbs and Ethnomedicine, 5*, 23–28. https://doi.org/10.25081/jmhe.2019.v5.5692

Politi, M. (2019). *Ayahuasca como aliada de la salud planetaria*. Kahpi – The Ayahuasca Hub. https://kahpi.net/ayahuasca-planetary-health/

Politi, M., Friso, F., Saucedo, G., & Torres, J. (2021). Traditional use of *Banisteriopsis caapi* alone and its application in a context of drug addiction therapy. *Journal of Psychoactive Drugs, 53*(2), 126–135. **https://doi.org/10.1080/02791072.2020.1820641**

Politi, M., & Barocchi, A. (2022). *Informe técnico sobre el uso tradicional y terapéutico de la ayahuasca* [Informe técnico presentado en el recurso administrativo contra el decreto de ilegalidad de la ayahuasca promovido por la Iglesia del Santo Daime en Italia]. Documento inédito.

Povinelli, E. A. (2014). *Geontologies of the otherwise. Theorizing the Contemporary, Fieldsights*. Society for Cultural Anthropology. https://www.culanth.org/fieldsights/geontologies-of-the-otherwise

Pratt, M. L. (1991). Arts of the contact zone. *Profession*, 1991, 33–40.

Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Quaranta, I. (Ed.). (2006). *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Raffaello Cortina Editore.

Regione Emilia-Romagna. (2016). *Raccomandazioni regionali per la promozione della salute e del benessere in persone all'esordio psicotico* (Circolare n. 2 del 11 aprile 2016). Centro stampa della Regione Emilia-Romagna. https://salute.regione.emilia-romagna.it/normativa-e-documentazione/linee-di-indirizzo/archivio-documenti-tecnici/linee-guida/raccomandazioni-regionali-esordio-psicotico-2016

Renelli, M., Fletcher, J., Tupper, K. W., Files, N., Loizaga-Velder, A., & Lafrance, A. (2020). An exploratory study of experiences with conventional eating disorder treatment and ceremonial ayahuasca for the healing of eating disorders. *Eating and Weight Disorders - Studies on Anorexia, Bulimia and Obesity, 25*(2), 437–444. https://doi.org/10.1007/s40519-018-0619-6

Riba, J., Rodríguez-Fornells, A., Urbano, G., Morte, A., Antonijoan, R., Montero, M., Callaway, J. C., & Barbanoj, M. J. (2001). Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage ayahuasca in healthy volunteers. *Psychopharmacology, 154*(1), 85–95. https://doi.org/10.1007/s002130000606

Riba, J., Rodríguez-Fornells, A., Strassman, R. J., & Barbanoj, M. J. (2001). Psychometric assessment of the Hallucinogen Rating Scale. *Drug and Alcohol Dependence, 62*(3), 215–223. https://doi.org/10.1016/S0376-8716(00)00175-7

Rival, L. (2016). *Huaorani transformations in twenty-first-century Ecuador: Treks into the future of time*. University of Arizona Press

Rivera Cusicanqui, S. (2010).*Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivers, W. H. R. (2001). *Medicine, magic and religion*. Routledge. (Edición facsimilar de la obra de 1924)

Rocca, E., & Anjum, R. L. (2020). Complexity, reductionism and the biomedical model. In R. L. Anjum & S. Mumford (Eds.), *Rethinking causality, complexity and evidence for the unique patient* (pp. 75–94). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-41239-5_5

Rosa, H. (2019). *Resonance: A sociology of our relationship to the world* (J. C. Wagner, Trans.). Polity Press. (Original work published 2016)

Rush, B., Marcus, O., García, S., Loizaga-Velder, A., Loewinger, G., Spitalier, A., & Mendive, F. (2021). Protocol for outcome evaluation of ayahuasca-assisted addiction treatment: The case of Takiwasi Center. *Frontiers in Pharmacology, 12*, 659644. https://doi.org/10.3389/fphar.2021.659644

Roszak, T., Gomes, M. E., & Kanner, A. D. (Eds.). (1995). *Ecopsychology: Restoring the earth, healing the mind*. San Francisco, CA: Sierra Club Books.

Sanabria, E. (2021). Vegetative value: Promissory horizons of therapeutic innovation in the global circulation of ayahuasca. *BioSocieties, 16*(3), 387–410. https://doi.org/10.1057/s41292-020-00222-4

Santos-Granero, F. (2006). *Sensual vitalities: Non-corporeal modes of sensing and knowing in Native Amazonia*. Tipití, 4(1–2), 57–80

Sarti, A., Citti, G., & Piotrowski, D. (2023). *Differential heterogenesis: Mutant forms, sensitive bodies*. Springer

Sass, L. A., & Parnas, J. (2003). Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin, 29*(3), 427–444

Schavelzon, S. (2015). El concepto de Vivir Bien/Buen Vivir.In *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes* (pp. xx–xx). Buenos Aires: CLACSO.

Schavelzon, S. (2016). Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes. *Revista de Antropologia, 59*(3), 115–149. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.124810

Scheper-Hughes, N., & Lock, M. (1987). The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly, 1*(1), 6–41. https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020

Scheper-Hughes, N. (1992). *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. Berkeley, CA: University of California Press

Seddon, M. (2014). *An anthropological analysis of ayahuasca: Healing paradigms, science and spirituality (Identifying neo-enchantment)* [Bachelor's honours thesis, La Trobe University].

Selvini Palazzoli, M. (1975). *Giochi psicotici nella famiglia*. Milano: Feltrinelli.

Selvini Palazzoli, M., Boscolo, L., Cecchin, G., & Prata, G. (1978). *Paradosso e controparadosso*. Milano: Feltrinelli.

Serra G., (1975). Fortezze vuote [Documental cinematográfico]. Italia.

Serres, M., & Latour, B. (1995). *Conversations on science, culture, and time* (R. Lapidus, Trans.). University of Michigan Press. (Original work published 1990)

Spivak, G. C. (1988). *Can the Subaltern Speak?* In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). Urbana: University of Illinois Press

Stanghellini, G. (2004). *Disembodied spirits and deanimated bodies*. Oxford University Press

Stengers, I. (2011). *Thinking with Whitehead: A free and wild creation of concepts* (M. Chase, Trans.). Harvard University Press. (Original work published 2002)

Strathern, M. (1991). *Partial connections*. Rowman & Littlefield

Taylor, A.-C., & Viveiros de Castro, E. (2006). *Un corps fait de regards (Amazonie)*. In S. Breton & M. Coquet (Eds.), Qu'est-ce qu'un corps? (pp. 148–199). Musée du Quai Branly / Flammarion.

Talin, P. (2024). *Crossroads of ayahuasca: An ethnography of the circulation of ayahuasca rituals between urban Brazil and Europe* [Doctoral dissertation, Universiteit van Amsterdam & École des Hautes Études en Sciences Sociales].

Tausk, V. (1933). *On the origin of the "influencing machine" in schizophrenia*. The Psychoanalytic Quarterly, 2 (4), 519-556.

Taussig, M. T. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man: A study in terror and healing*. University of Chicago Press.

Terasaki, E. (2002). *Figures of desire: Wordplay, spirit possession, fantasy, madness, and mourning in Japanese Noh plays*. Center for Japanese Studies, University of Michigan.

Tisseron, S. (1995). *Secrets de famille: Mode d'emploi*. Marabout

Taylor, A.-C. (1996). The soul's body and its states: An Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 2*(2), 201–215. https://doi.org/10.2307/3034092

Tylor, E. B. (2010). *Primitive culture*. Cambridge University Press. (Edición facsimilar de la obra de 1871)

Todd, Z. (2016). An Indigenous feminist's take on the ontological turn: "Ontology" is just another word for colonialism. *Journal of Historical Sociology, 29*(1), 4–22. https://doi.org/10.1111/johs.12124

Tresca, G. (2018). *Exploring the use of Amazonian plant diets in Europe* (Master's thesis, University of Kent, School of Anthropology and Conservation). University of Kent. https://www.takiwasi.com/docs/arti_ing/exploring-use-plant-diets-europe.pdf

Tresca, G., Marcus, O., & Politi, M. (2020). Evaluating herbal medicine preparation from a traditional perspective: Insights from an ethnopharmaceutical survey in the Peruvian Amazon. *Anthropology & Medicine, 27*(3), 268–284. https://doi.org/10.1080/13648470.2019.1669939

Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World*. Princeton UP

Turner, E. (1992). *Experiencing ritual: A new interpretation of African healing*. University of Pennsylvania Press

Turner, V. (1974). *Pilgrimages as social processes*. En *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society* (pp. 166–230). Cornell University Press.

Valeri, A., Inglese, S., Politi, M., & Montecchi, L. (2025). Verso un'ontologia emergente. Un'esplorazione dei confini del corpo nella selva amazzonica. *Rivista Sperimentale di Freniatria, 149*(1), 103–136

Valeri, A. (2019). *Psicosis y ayahuasca*. Centro Takiwasi. https://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/tesis-annalisa-valeri.pdf

Van der Kolk, B. (2014). *The body keeps the score: Brain, mind, and body in the healing of trauma.* New York: Viking.

van Os, J., & Kapur, S. (2009). Schizophrenia. *The Lancet, 374*(9690), 635–645. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(09)60995-8

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience.* Cambridge, MA: MIT Press.

Venturini, E. (1998). *Il giardino dei gelsi. Le pratiche della psichiatria riformata*. Milano: Feltrinelli.

Vilaça, A. (2010). *Strange enemies* (p. XX). Duke University Press

Viveiros de Castro, E. (1998). *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*. Journal of the Royal Anthropological Institute, 4(3), 469–488. https://doi.org/10.2307/3034157

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* [*The inconstancy of the Indian soul and other essays in anthropology*]. São Paulo: Cosac & Naify

Viveiros de Castro, E. (2004a). *Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies*. Common Knowledge, 10(3), 463–484. https://doi.org/10.1215/0961754X-10-3-463

Viveiros de Castro, E. (2004b). *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, 2(1), 3–22.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural* (S. Mastrangelo, Trad.). Katz Editores

Viveiros de Castro, E. (2015a). *The relative native: Essays on indigenous conceptual worlds*. Chicago, IL: HAU Books. (Original work published 2011)

Viveiros de Castro, E. (2015b). *Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate*. The Cambridge Journal of Anthropology, 33(1), 2–17. https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102

Volpi, L. (2020). Il corpo fluido: Costruzione e dissoluzione dell'umanità tra i kichwa dell'Alta Amazzonia peruviana. *In Circolo, 9*(6), 71–94

Volpi, L. (2021). La sangre no puede mentir: Entre una concepción genético-estratégica del territorio y una manera relacional de ver el mundo. *Anthropologica*, 39(46), 115–141. https://doi.org/10.18800/anthropologica.202101.004

Volpi, L. (2023). Dalla punta della lingua, lo spirito: Il canto ikaro come mezzo di comunicazione interspecifica e come essere sonoro. In G. Cestino & N. Baratti (Eds.), *Suono e paesaggio. Molimo 10*. Milano–Udine: Mimesis. ISBN 9791222310435

Wagner, R. (1975). *The invention of culture*. Prentice-Hall.

Wagner, R. (1978). *Lethal speech: Daribi myth as symbolic obviation*. Cornell University Press.

Wieczorkowska, M. (2024). Biomedical model, reductionism and their consequences for body perception. *Folia Sociologica*, *90*, 19–35. https://doi.org/10.18778/0208-600X.90.02

Williams, S. J., Martin, P., & Gabe, J. (2011). The pharmaceuticalisation of society? A framework for analysis. *Sociology of Health & Illness, 33*(5), 710–725. https://doi.org/10.1111/j.1467-9566.2011.01320.x

Yaden, D. B., Griffiths, R. R., & Johnson, M. W. (2021). The subjective effects of psychedelics are necessary for their enduring therapeutic effects. *ACS Pharmacology & Translational Science, 4*(2), 568–572. https://doi.org/10.1021/acsptsci.0c00194

Zola, L. (2021). Corridoi di connessioni. Rinselvatichire lambiente, ripristinare relazioni. *Archivio Antropologico Mediterraneo, 23*(2), 112–130

Zola, L. (2021b). Astuti come… un lupo: Relazioni interspecie fra umani e lupi nella Siberia Orientale. *Paesaggi Lagunari, 1*, 74–89.

Zubin, J., & Spring, B. (1977). Vulnerability—A new view of schizophrenia. *Journal of Abnormal Psychology, 86*(2), 103–126. https://doi.org/10.1037/0021-843X.86.2.103



UNIVERSITAT
ROVIRA i VIRGILI



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA