

# **Psicosis y Ayahuasca**

## **Annalisa Valeri**



**Centro de estudios e investigación José Bleger  
en colaboración con el Centro Takiwasi**

**Traducción de Alejandro Fasanini**



Agradecemos:  
Leonardo Montecchi, Alejandro Fasanini,  
Massimiliano Geraci, Luca Bersani, Lucia Giagheddu, Simona Di Marco

Ettore, Ciro, Gianluca, Cinzia,  
Isabella, Vittoria, Valentina, Matteo y Simone  
quien dio las entrevistas.

Tambien agradecemos:  
Cesar Maynas Bardales y la Comunidad Shipibo, Alfonso Granda,  
Jacques Mabit y todo el Centro Takiwasi

Bruno, Alvaro, Antonio  
Hilario, Igor, Alan, Hugo e David  
de los cuales hemos analizado las historias clínicas.

**Indice**

## **Capítulo I**

### **Psicosis y ayahuasca**

Introducción	pag. 5
Algunas definiciones	pag. 6
Las dos maestras	pag. 7
Metodología de investigación	pag. 9
Estructura del texto	pag. 10

## **Capítulo II**

### **Las huellas de las experiencias inscritas en el cuerpo**

Introducción	pag. 12
La disociación	pag. 13
Una concepción unitaria cuerpo mente	pag. 15
Sesiones con ayahuasca: talleres de disociación	pag. 15
Ayahuasca y experiencias enquistadas en el cuerpo	pag. 16
Ayahuasca y cuidado de los propios órganos	pag. 18
La piel que contiene la experiencia de ayahuasca	pag. 20
La piel individual y piel colectiva	pag. 23

## **Capítulo III**

### **La transmisión intergeneracional y transgeneracional de las experiencias**

El inconsciente trans individual	pag.25
La transmisión inconsciente	pag. 28
La correspondencia corporal de la transmisión de los contenidos psíquicos y el nivel transgeneracional	pag. 29
La diferencia entre transmisión intergeneracional y transgeneracional	pag. 31
Ayahuasca y transmisión transgeneracional	pag. 35

## **Capítulo IV**

### **Diálogo con los invisibles**

Introducción	pag. 39
La risa sarcástica	pag. 39
Objetos activos	pag. 42
Los objetos culturales (materiales e inmateriales) activos	pag. 43
El encuentro de los invisibles	pag. 47

## **Capítulo V**

### **El inconsciente salvaje**

Introducción	pag. 52
Ser cuerpo	pag. 52
Convertirse en una planta	pag. 56
Convertirse en un animal	pag. 59
El ambiente no humano	pag. 61

<b>Bibliografía</b>	pag. 64
---------------------	---------

## **Capítulo I Psicosis y ayahuasca**

## Introducción

El proyecto "Psicosis y ayahuasca" se ubica en el campo de investigación de Estados Modificados de Conciencia dentro de la escuela José Bleger de la ciudad de Rimini, Italia (1). Durante muchos años la escuela trabajó en la temática de Estados modificados de conciencia con Georges Lapassade, filósofo y sociólogo francés, profesor de la Universidad de París VIII, y de esta escuela.

La Escuela Bleger, en el año 2000, publicó un texto, "Officine della dissociazione", que recopila varios trabajos relacionados con los Estados Modificados de Conciencia los cuales hacen referencia a su potencial terapéutico.

La hipótesis a partir de la cual comienzan estos trabajos, es pensar al estado ordinario de conciencia como uno entre varios estados posibles de conciencia, otros se experimentan, por ejemplo, cuando uno sueña, en experiencias de trance y en otros estados modificados. A menudo permanecen disociados y no se integran en la personalidad del sujeto. La ampliación del área de conciencia mediante la integración de dimensiones que a veces se ignoran o se consideran signos de psicopatología permitiría, de acuerdo con nuestra hipótesis, enriquecer la personalidad al producir múltiples subjetividades. Existen lugares que producen estados de conciencia modificados, experiencias de trance, que pueden definirse como laboratorios, o más bien "talleres de disociación". Se trata de permitir que las personas accedan a estos estados de conciencia para que puedan integrarlos con otros aspectos de su propia personalidad, de modo que el Yo múltiple que se produce pueda ser una herramienta activa para cambiar la realidad.

En el 2016 comenzamos a profundizar el estudio de los estados modificados de conciencia que se producen con el uso de la ayahuasca, mediante un proyecto de investigación que investiga el potencial terapéutico y/o iatrogénico de la ayahuasca en el tratamiento de las psicosis, entendido como sufrimiento grave.

El propósito de esta investigación es el de profundizar la relación entre la ayahuasca y los síntomas psicóticos (experiencias inusuales definidas como delirios, alucinaciones, malestares profundos que se manifiestan una vez que finaliza el ritual y permanecen aún luego de un mes de terminada la experiencia, o que son anteriores al uso de ayahuasca). La Escuela Bleger creó un grupo de investigación y entabló una colaboración con el Centro Takiwasi de Tarapoto, Perú.

El objetivo es el de verificar si el ritual con la ayahuasca puede tener un potencial terapéutico en la comprensión y el tratamiento de experiencias psicóticas, o viceversa, una función de exacerbación y activación de psicosis latentes.

La llegada de la ayahuasca a Europa es imparable. Sujetos con una predisposición específica se sirven, históricamente, de sustancias que les ayuden a resolver problemas, curar malestares, ampliar el campo de la conciencia. Con la globalización, es fácil acceder a materiales de tierras lejanas. Pensamos que además del prohibicionismo, el uso inconsciente y, a veces, peligroso de una sustancia, puede existir una tercera vía, que pasa a través de la información, mediante estudios realizados en el campo y resultados de investigaciones para profundizar los usos terapéuticos.

### **Algunas definiciones**

Usaremos algunos conceptos de los cuales le daremos una breve descripción.

**Sesión/ceremonia con ayahuasca:** es el ritual grupal de tomar ayahuasca, guiado por un curandero que se encarga de seguir a los participantes en las diferentes fases de la ceremonia, acompañándolos durante la experiencia del estado de conciencia modificado.

**Dieta:** es un período que puede variar de una semana a varios meses, durante el cual se lleva a cabo un aislamiento de los participantes, una modificación de la alimentación para la cual solo se pueden comer ciertos alimentos, se respeta la abstinencia sexual y se utilizan plantas que tienen el propósito de purificar y desintoxicar. También incluyen sesiones con la ayahuasca.

**Icaros:** son canciones que el curandero propone durante la ceremonia. El pensamiento indígena dice que vienen de la ayahuasca y ayudan al curandero a guiar a los participantes durante la sesión.

**Purgas:** son plantas que se asumen para desintoxicar, purificar. Producen vómitos y diarrea, están destinados a limpiar tanto física como emocionalmente. Son elegidas por el curandero en función de ciertas características específicas que pueden curar los problemas del sujeto.

**Plantas de contención:** son plantas que tienen un efecto de depuración paulatina, se ingieren por un período más largo.

**Purgahuasca:** es una decocción de la liana ayahuasca a la cual no se le agrega Chakruna, por lo que el efecto no será tan visionario sino de purificación, tanto física como emocional.

### **Las dos muestras**

1) Los ocho huéspedes del Centro Takiwasi son hombres exclusivamente de entre 18 y 43 años, ya que no es prevista la admisión de mujeres. El promedio de edad es de 27,6 años. Seis sujetos (75%) provienen de América Latina (Argentina, Perú, Colombia, Chile) y dos (25%) de Europa (España y Francia).

La prevalencia de sujetos con título de estudios secundarios terminados (75%), un sujeto aún cursa estudios secundarios (12.5%), otro sujeto no ha terminado los estudios secundarios (12.5%). La mayoría son desempleados (cuatro sujetos) (50%), mientras que los otros están divididos entre trabajadores (dos personas) (25%) y estudiantes (dos personas) (25%). Al momento del tratamiento, todos son solteros (100%), excepto una persona que está divorciada (12.5%). Solo un sujeto tiene hijos (12.5%).

El tiempo de residencia varía de 1 mes a 18 meses, con un promedio de 5,5 meses de estadía. Algunas personas (37,5%) han llevado a cabo incluso más de un tratamiento, y de estos, un sujeto se beneficiará de 10 tratamientos siempre de corta duración (de 1 mes a 5 meses máximo, seguidos de una hospitalización. Solo el último será un retiro voluntario).

Cinco invitados reciben el alta (62.5%), para tres sujetos habrá una interrupción del programa (o más de una) o un retiro voluntario (37.5%).

En relación con las sustancias de abuso, cinco sujetos son usuarios de drogas múltiples (cocaína, pasta básica, alcohol, THC, drogas psicotrópicas, tabaco) (62.5%), dos personas consumen THC y alcohol (25%), uno usa THC y tabaco (12, 5%).

Los diagnósticos que han recibido previamente son depresión (tres sujetos) (37.5%), esquizofrenia (tres sujetos) (37.5%), ambos (una persona) (12.5%), trastorno bipolar (una persona) (12,5%). Tomaron farmacoterapia neuroléptica, antidepresivos y benzodiacepinas (siete sujetos) (87.5%) e ingresos hospitalarios (100%) antes de ingresar al Centro.

El Centro Takiwasi sigue teniendo contacto a través de correspondencia o redes sociales con cada uno de ellos. De la información recibida gracias a la Dra. Rosa Giove, hasta la fecha parece que Alan todavía tiene problemas psíquicos complejos, Hugo ya no usa sustancias, pero abusa del alcohol, aunque se encuentre insertado en el orden social, Bruno, Antonio, Igor tienen un buen equilibrio y no usan sustancias. Hilario y Alvaro todavía tienen problemas psicológicos y David perdió el uso de un ojo en un accidente, se abstiene de sustancias, pero se mantiene en el tejido social.

2) Los sujetos que entrevistamos en Italia son nueve, de los cuales cuatro son mujeres (44,4%) y cinco hombres (55,5%). La edad oscila entre los 27 y los 45 años, la media es

de 37,4 años. Dos personas estudian en la Universidad (22.2%), una persona está desempleada (11.1%), las otras seis son trabajadores (66.6%).

Siete sujetos (77,7%) abordan la experiencia con la ayahuasca para tratar enfermedades profundas: depresión (cinco sujetos) (55.5%), trastornos de la alimentación (una persona) (11.1%), abuso de alcohol (a sujeto) (11.1%), adicción a la heroína (un sujeto) (11.1%), ataques de pánico (un sujeto) (11.1%), problemas físicos (22.2%): HIV (un sujeto), dermatitis (un sujeto). Para algunos hay más de un problema a la vez.

Tres personas (33.3%) sufren perturbaciones serias después de una experiencia con la ayahuasca: percepción de una voz (un sujeto) (11.1%), ataques de pánico (un sujeto) (11.1%), estallidos de ira (un sujeto) (11.1%). El último sujeto se agrega a la cuenta tanto porque buscó la ayahuasca como tratamiento, como también por problemas después de la ceremonia.

Para toda la muestra entrevistada, excepto por un sujeto (88.8%), la experiencia de la ayahuasca es parte de un proceso que incluye varias sesiones por períodos que van desde varios meses hasta varios años. Las sesiones son siempre grupales, acompañadas por facilitadores para dos sujetos (22.2%), y por curanderos para los otros siete (77.7%).

Los nueve sujetos (100%) tienen una percepción positiva de la experiencia con la ayahuasca e incluso si han sufrido disturbios ulteriores, creen que se debe a una transgresión de las reglas del setting y no a la sustancia. Dos sujetos (22.2%) han suspendido la participación en las sesiones, considerándolas actualmente peligrosas para ellos, pero creen que el proceso no ha finalizado y que volverán a participar. Un sujeto (11.1%) en cambio dice que ya no quiere participar en ceremonias, pero que lo recomendaría a otras personas si se hace con cuidado.

La impresión personal de seis sujetos (66.6%) que se acercaron a la ayahuasca para tratar síntomas severos es haber obtenido beneficios en relación con los síntomas: interrupción del uso de sustancias (dos sujetos) (22.2%), mejora relacionada con la depresión (cuatro sujetos) (44.4%) y ataques de pánico (un sujeto) (11.1%). Un sujeto (11.1%) cree que la depresión todavía es muy fuerte y recurrió a un psiquiatra que le recetó una terapia con medicamentos.



## Metodología de investigación

A través de la colaboración con el Centro Takiwasi de Tarapoto (2) la investigación incluyó el estudio de ocho sujetos en el Centro que experimentaron síntomas psicóticos. El estudio hace uso del análisis del material recopilado a través del **Proyecto Plus**, un sistema informático de recopilación de datos administrado por los operadores del Centro. Paralelamente, a través de varias asociaciones presentes en Italia que utilizan rituales con la ayahuasca, realizamos nueve entrevistas con personas que abordaron esta experiencia para tratar síntomas psicóticos o que, después de experimentar con la ayahuasca, vivieron un malestar profundo. El **Proyecto Plus** es un área en la que toda la información clínica de los pacientes de los últimos 15 años ha sido sistematizada e informatizada. El trabajo se llevó a cabo gracias a la colaboración de numerosos voluntarios que han ido y venido a lo largo de los años, ya que Takiwasi es una ONG y no cuenta con apoyo económico público. Se han recopilado 4 módulos de información:

El primero se relaciona con los datos sociodemográficos de los huéspedes que residen en Takiwasi y de los que participaron en forma ambulatoria.

El segundo se refiere a la evaluación del nivel de adicción de sustancias, a través de un test.

El tercero recopila información sobre medicina alopática (exámenes médicos, diagnósticos clínicos, farmacoterapia) y medicina amazónica (en la que se registran los informes autoadministrados después de la sesión con la ayahuasca, dibujos de los huéspedes, datos sobre las plantas utilizadas, purgas, plantas de contención, dietas, rituales).

El cuarto contiene datos psicológicos y psicoterapéuticos (entrevistas psicológicas, actas de reuniones de equipo, otras herramientas terapéuticas utilizadas).

Generalmente, durante un tratamiento se registra un promedio de 25 sesiones con la ayahuasca, 45 purgas, 3-4 sesiones de purgahuasca y 2-3 dietas. El sujeto, el día después de la sesión de ayahuasca, completa un cuestionario, (cuántas veces bebió la ayahuasca, si vomitó, si percibió los icaros como una ayuda o no) y responde preguntas abiertas sobre visiones, recuerdos y sueños.

Desde el 2016 al 2018, fuimos tres veces al Perú para crear el diseño de la investigación y recopilar el material que el Centro Takiwasi puso a nuestra disposición. Utilizamos principalmente informes relacionados con la ayahuasca, dietas, purgahuasca, registros de entrevistas psicológicas, terapias familiares, historial médico y seguimos todo el proceso de tratamiento de sujetos dentro del Centro.

## Estructura del texto

El trabajo incluye cinco capítulos que intentan responder a la pregunta general de la investigación: ¿La ayahuasca puede ser terapéutica en el tratamiento de la psicosis?

El primer capítulo ilustra el proyecto de investigación y la metodología utilizada.

En el segundo capítulo, se trata la idea de un diálogo continuo entre el cuerpo y la mente. Los estímulos corporales pueden transformarse en contenidos psíquicos y las experiencias psíquicas y sociales pueden dejar rastros concretos en el cuerpo. La mente a la que nos referimos es intersubjetiva y es la síntesis de múltiples estados de conciencia. Todas las experiencias dejan huellas a nivel corporal, pero las traumáticas dejarían huellas que no pueden integrarse a un nivel ordinario de conciencia: se produciría una separación entre las sensaciones, la memoria y el pensamiento.

En el estado modificado de conciencia producido por la ayahuasca se llevaría a cabo un proceso de autoscopia en el que *"es posible redescubrir una relación diferente con el cuerpo, estructurada en una clave de diálogo"* (Di Lernia).

El tercer capítulo describe la transmisión de material inconsciente entre generaciones con la posibilidad que quede un rastro en el cuerpo. Varios autores realizan una distinción importante entre la transmisión de contenido intergeneracional y transgeneracional. Las transmisiones transgeneracionales tendrían que ver con contenidos inefables, secretos que se transmiten a los descendientes en forma inconsciente y que serían fuentes de trauma, enfermedad, manifestaciones psicosomáticas en las generaciones posteriores. En 1978, Abraham y Torok en "La corteza y el núcleo" expresan algunas consideraciones derivadas del estudio de personas enfermas que decían "he actuado como si fuera otro". Los dos psicoanalistas luego plantean la posibilidad de la presencia de un "fantasma" en el individuo enfermo. El fantasma nace de un secreto relacionado con un evento familiar que tiene que ver con una pérdida o una injusticia, por ejemplo, un luto sangriento, un abuso, etc. En el análisis de algunos casos clínicos y entrevistas surgen contenidos transgeneracionales, hasta entonces inconscientes, que producen un efecto terapéutico.

En el cuarto capítulo, a partir del análisis de una entrevista en la que hablamos de una experiencia perturbadora, luego de una sesión con la ayahuasca, profundizamos el concepto de "objeto activo" de Latour. Existen objetos activos materiales y objetos activos inmateriales, estos últimos llamados Invisibles. Los Invisibles son, por lo tanto, entidades inmateriales (espíritus, djinn, ángeles, demonios, inconscientes, inconscientes colectivos) que emergen de la interacción con la cultura de referencia y producen efectos tangibles. Sin embargo, con la globalización, cada vez es más

frecuente encontrarnos inmersos en una cultura diferente a la propia y dialogar con Invisibles diferentes de los del propio grupo de referencia. El manejo de Invisibles de sujetos extranjeros puede ser complejo y una fuente de profunda perturbación. Piero Coppo, un etnopsiquiatra, sugiere la posibilidad de crear nuevos entornos de atención que contengan elementos de cosmologías que sean diferentes en su especificidad, nuevas incubadoras sociales en las que podamos interactuar y dialogar con los diferentes Invisibles.

En el quinto capítulo proponemos la idea que en la experiencia con la ayahuasca, se pueda producir un estado modificado de conciencia al que llamaremos "inconsciente salvaje". Pensamos que existe una modalidad animal y vegetal de estar en el mundo, a través de nuestro cuerpo. Del análisis de algunos casos clínicos surge que durante la experiencia con la ayahuasca se experimenta una capacidad de comprensión inmediata, global e instantánea que moviliza todos los sentidos y funciones. Esto llevaría a otras formas de percibir la propia realidad, y produciría un efecto terapéutico significativo.

Para responder a la pregunta inicial ¿La ayahuasca puede ser terapéutica en el tratamiento de la psicosis?

Según nuestra hipótesis, la posibilidad de poder aprovechar la experiencia con la ayahuasca dependería de la solidez y la porosidad de la "piel" física y psíquica. Este sería el factor discriminante entre la capacidad de integrar el material que surge durante la sesión y la posibilidad de fragmentación.

Si entendemos la experiencia de la piel como un concepto entre lo biológico y lo psíquico, que tiene un origen intersubjetivo y que mantiene su naturaleza social a lo largo del tiempo, entonces la piel individual no permanece igual durante toda la vida. Un ambiente psicológico y social favorable podría reparar las fragilidades que lo constituyen, o, por el contrario, un ambiente hostil afectar adversamente acentuando los elementos de debilidad. Un proceso terapéutico implicaría elaborar dispositivos que puedan constituir una "piel colectiva sólida" dentro de la cual la experiencia con la ayahuasca pueda realizarse, permitiendo al individuo integrar el material emergido.

1. Escuela José Bleger. Centro de Estudios e Investigaciones que utiliza el Grupo Concepción Operacional teorizado por Enrique Pichon Rivière y más tarde desarrollado por José Bleger y Armando Bauleo.
2. Centro que aborda el tratamiento de patologías adictivas mediante herramientas de psicoterapia occidental, como entrevistas, grupos, ergoterapia, convivencia en la comunidad terapéutica y herramientas de medicina tradicional, como sesiones de ayahuasca, purgas, plantas de contención, temazcal y otros rituales tradicionales.

## **Capítulo II**

### **Las huellas de las experiencias inscritas en el cuerpo**

#### **Introducción**

Proponemos una idea de la mente entendida como la sede en la cual las sensaciones, los pensamientos, las intuiciones, la memoria pueden unirse, que no reside solo en el cerebro, sino que también afecta al cuerpo. Creemos que es el resultado de la intersubjetividad, que se desarrolla e identifica a lo largo del tiempo, mientras mantiene una fuerte naturaleza social. El niño nace del cuerpo de la madre, es uno con él y su mente se forma a partir del contacto con el mundo exterior. Nace de un sustrato biológico que tiene una naturaleza social: el conjunto de genes de las familias del padre y la madre, el cuerpo de la madre como contenedor en el desarrollo físico y psicológico, el cuidado, la protección. Inicialmente, el niño está completamente indiferenciado del mundo exterior, carece de un límite entre el interior y el exterior y solo con el tiempo se diferenciará e identificará. Pero la naturaleza social sigue siendo irreductible. Se manifiesta en las características somáticas, heredadas de las generaciones pasadas, en las expectativas, en las ideas y pensamientos que se depositan en el niño.

Gradualmente se estructura un Yo corporal constituido, según autores como Bick, a través de la piel, la cual mantiene unidas las partes de la personalidad y traza un primer límite entre el mundo interior y el mundo exterior. Desde esta dimensión corporal, uno puede definir un mundo interior y surge la capacidad del niño para sentir, pensar e imaginar. Desde Anzieu tomamos el concepto del Yo-piel.

Sin embargo, en el niño permanece con el tiempo una parte de indiferenciación, que Bleger define "parte psicótica de la personalidad", es una parte fusionada, un residuo de la organización sincrética en la que no existe un límite entre el mundo interno y el mundo externo. El núcleo del que habla Bleger es un concentrado entre Yo y No-Yo (mundo externo) que permanece dentro de cada individuo.

La idea de mente a la que nos referimos en este trabajo es también una mente que continúa su diálogo con el exterior a través del tiempo, una transmisión de estímulos corporales y mentales, un intercambio continuo entre el cuerpo y la mente, en el cual el cuerpo puede pensar y la mente sentir. Los eventos que han sucedido en la familia, en la comunidad, en anteriores generaciones pueden transmitirse y depositarse en el cuerpo, como sucede con los caracteres somáticos. Lo somático puede volverse psicológico y lo psicológico corporal.

Aparece la idea de multiplicidad de estados de conciencia, a partir de un concepto de Janet para el cual la unidad de la conciencia es el resultado de una síntesis de diferentes estados.

Una mente intersubjetiva, es aquella en la que existe una profunda reciprocidad entre el cuerpo y la mente, una porosidad con respecto al mundo externo y un pasaje concreto de los contenidos psíquicos, las experiencias sensoriales y los eventos que producen efectos tangibles y hereditarios. Profundizaremos el concepto relacionado con la multiplicidad de estados de conciencia, entrando en el mecanismo de la disociación.

### **La disociación**

La disociación es el proceso por el cual se producen diferentes estados de conciencia que permanecen separados del estado ordinario. Si en el pasado la disociación se consideraba un proceso ubicado a la base de algunas enfermedades psíquicas, en la actualidad se la considera un mecanismo universal que puede constituir un recurso para el individuo. Los estados modificados de conciencia, si se integran entre sí, pueden constituir un enriquecimiento de la personalidad, que no se puede reducir a una sola dimensión.

La personalidad que se integra tiene la posibilidad de ser flexible, abierta: "una subjetividad múltiple" (Montecchi, *Le officine della dissociazione*, 2000)

La disociación se estudió inicialmente en relación con las manifestaciones psicopatológicas relacionados con personalidades histéricas, personalidades duales y otras configuraciones de personalidad, con estudios de Moreau de Tours, Janet y Freud entre finales del siglo XIX y principios del XX. Janet define la posibilidad de que un trauma real produzca un mecanismo de desagregación, con la consiguiente aparición de síntomas psicopatológicos. La desagregación de la personalidad, de la que habla en "El automatismo psicológico", es para Janet la consecuencia de los resultados de un trauma. La memoria del evento traumático se descompone en pequeñas partes que Janet llama "ideas subconscientes fijas", una especie de emociones congeladas y fragmentadas (Lingiardi, Mucci, 2014) que no se pueden ensamblar ni llevar al consciente. Sin embargo, estos fragmentos continúan a existir y a veces se unen en otro estado de conciencia para formar personalidades secundarias disociadas. Incluso Freud teorizó inicialmente el Paradigma del Trauma Real, para ilustrar la génesis de la patología histérica. De acuerdo con este paradigma, un trauma real, por ejemplo, un abuso infantil, produce una disociación entre los contenidos mentales (por ejemplo, los relacionados con el trauma), que se separan de la conciencia y, colocados en otro estado del Yo, constituyen una especie de conciencia paralela dividida del estado habitual de conciencia. Estos contenidos no son accesibles en el

estado ordinario de conciencia, pero pueden recuperarse modificando el estado de conciencia, por ejemplo, gracias a la hipnosis. Freud luego supera el paradigma de la disociación a favor del paradigma de la remoción, pero otros autores continúan estudiando el mecanismo de la disociación y los estados de conciencia modificados.

Ferenczi valora el trauma real y crítica la importancia dada al concepto de trauma imaginario de Freud. Es suyo el concepto de identificación con el agresor, una especie de encapsulación del agresor en la víctima.

En los años siguientes, los estudios de Janet se utilizan para conceptualizar nuevos modelos relacionados con el trauma y a la génesis de algunas configuraciones de personalidad, como las borderline.

Algunos autores actuales, por ejemplo: Liotti, vincula el apego desorganizado entre madre e hijo con la génesis de un estado deficiente en la organización del Yo que puede generar estados disociativos. Liotti cree que a menudo los padres que producen un apego desorganizado han sufrido traumas, duelos, pérdidas, están dominados por el miedo y ponen en práctica mecanismos disociativos.

Otro autor contemporáneo que ha profundizado el estudio de la disociación es Bromberg. Propone la existencia de una dialéctica continua entre estados de conciencia, en la cual la disociación realiza la función de integración, permitiendo el mantenimiento de la continuidad y de la coherencia del Yo.

A través de esta función, el individuo puede sentirse siempre él mismo, en diferentes ámbitos y situaciones. Sin embargo, cuando las experiencias de vida relacionales son traumáticas y es imposible elaborarlas integrando los diversos estados de conciencia, entra en juego una disociación patológica. Luego de este proceso, la capacidad de mantener unidas partes de uno mismo puede verse seriamente comprometida.

Otro autor, Georges Lapassade en "Transe e dissociazione" [Trance y disociación], define una teoría de la disociación como mecanismo presente en todos los seres humanos, en el cual nuestro universo mental se puede subdividir en varios campos.

El hecho de que la disociación se haya estudiado dentro de un marco psicopatológico ha medicalizado los conceptos de trance y disociación, creando prejuicios y resistencia. En realidad, la disociación, como mecanismo universal, ha dado lugar a través del tiempo y en diferentes lugares a prácticas extremadamente variadas. Montecchi propone en "Talleres de disociación" (2000), la creación de lugares físicos y mentales donde uno pueda experimentar estados de conciencia modificados, que puedan generar diálogo e integración. De esta manera, la ampliación del campo de la conciencia genera salud mental. Este proceso definiría un camino inverso al producido por la disociación patológica y permitiría la integración de estados "desconectados"

del Yo. Esta investigación trata la ceremonia con la ayahuasca como un dispositivo que pueda permitir un proceso terapéutico de expansión de la conciencia y de integración de los estados mentales.

### **Una concepción unitaria cuerpo mente**

La idea de mente que proponemos, supera la dualidad mente/cuerpo para intentar una comprensión unificada. Cada experiencia y evento psíquico y ambiental tiene correspondencias en lo somático y viceversa. Una cita de Solano, un psicoanalista, con la cual estamos de acuerdo dice:

*"Si el cuerpo y la mente son "una y la misma cosa" se vuelve necesaria atribuir a lo que habitualmente se llama cuerpo las mismas cualidades que generalmente atribuimos a lo mental; quiere decir considerar un cuerpo que piensa, que siente, que responde, que sufre, que se regocija; un cuerpo que muestra movimientos relacionales, hasta el punto de hipotetizar una transferencia corporal y una contratransferencia corporal " .*

Por cuerpo nos referimos a un cuerpo vivo, dentro de las relaciones, osmótico al ambiente en ambas direcciones. ¿Pero cómo piensa el cuerpo? Cada experiencia, ya sea que ocurra en el mundo externo o interno, deja una huella biológica, un equivalente real y concreto. A partir de Janet, que habló de "ideas preconscientes fijas", llegamos a Mauro Mancía, psicoanalista contemporáneo, que habla de huellas de experiencias traumáticas que están inscritas en el cuerpo como recuerdos implícitos. Mancía habla de inconsciente no eliminado, es decir, experiencias que se retienen en el cuerpo, que no han llegado a ser pensadas y eliminadas, sino que pertenecen a una forma diferente de inconsciente. La totalidad de las experiencias dejan huellas en el cuerpo, en el caso de las traumáticas, se interrumpe el flujo que permite que sensaciones corporales se integren en una percepción armónica imaginable e imaginada. Esto significa que estas huellas permanecen inconscientes, no pueden integrarse y encontrar significado. Las huellas en el cuerpo permanecerían grabadas, se sentiría su presencia, pero sin poder darles sentido, podrían anidar dentro de un órgano específico o cubrir todo el soma.

### **Sesiones con ayahuasca: talleres de disociación**

La ayahuasca es una decocción, generalmente compuesta por diversas plantas amazónicas, la cual predispone a una disociación entre un sujeto en estado modificado de conciencia que vive la experiencia y un "cogito di trance" [cogito de trance] Lapassade (2003) que la observa y registra. Son muchos los estudios sobre la

ayahuasca, que tratan diferentes aspectos, las cualidades psicotrópicas de la planta, las cualidades terapéuticas y mucho más. De estos, recordamos la investigación de Berlanda, Vergas y Roldan (2012), que verifica el potencial terapéutico de la ayahuasca, en la que concluye que la ayahuasca permite un proceso cuya principal característica es la posibilidad de reflexionar y dialogar entre partes de uno mismo.

Nuestra mente descubre sus contenidos profundos y dialoga consigo misma, expandiendo así sus límites. Los autores afirman que la ayahuasca tiene un potencial psicolítico, es decir, la capacidad de disolver las barreras entre el consciente y el inconsciente y permitir que las partes entren en comunicación. Pero en nuestra idea de mente, el diálogo no es solo sobre partes psíquicas, sino órganos, estados emocionales, emociones que uno desconocía, encerrados en lugares del cuerpo, que interactúan entre ellos. En una conversación interesante con Piero Coppo, la definición del proceso con la ayahuasca que él propuso fue la de estar frente a un televisor, en el que miramos dentro de nosotros mismos.

Di Lerna, en "Eficacia simbólica", habla de un proceso que tiene lugar durante la experiencia con la ayahuasca, que define como "autoscopia". La autoscopia es un proceso que tiene lugar en un estado disociativo, el producido por la ayahuasca, en el que *"es posible redescubrir una relación diferente con el cuerpo estructurado en una clave dialógica"*. La persona podría explorar sistemáticamente su cuerpo, funciones y procesos activos dentro de si misma. Podría sentir y ver, por ejemplo, un tumor presente en su cuerpo, una lesión que causaba dolor crónico y otros procesos activos (Di Lerna, 2012).

### **Ayahuasca y experiencias enquistadas en el cuerpo**

De las entrevistas y de los casos clínicos del Centro Takiwasi surge que ciertas experiencias de vida se manifiestan como quistes en el cuerpo, con dolores que persisten durante mucho tiempo, sensaciones de fragilidad. En las sesiones con la ayahuasca aparecen cargas energéticas (emociones), traumas preverbales ocultos en el cuerpo, experiencias fragmentadas que pueden encontrar una integración durante la ceremonia. Esto tiene un poderoso efecto terapéutico: muchas personas acceden a experiencias que no llegaban a un nivel consciente, reviven experiencias a las cuales pueden dar sentido.

Ciro, un hombre de 40 años, músico, manifiesta un profundo malestar y un problema con el alcohol. Durante una sesión parece surgir una poderosa memoria traumática preverbal percibida vagamente de manera constante en el estado ordinario de la conciencia.



En relación con su enfermedad dice:

*“Yo empezaba a romper todo, en el sentido que generaba una situación difícil y más aún... Me venían a la mente cosas que me hicieron enojar de niño... una rabia remota ... pero una cosa que me sucedía es que cuando trataba de recordar no lograba nunca, tenía la cabeza bloqueada... Había perdido la esperanza ... Nunca podré acceder a esto, me decía a mí mismo, ni con el esfuerzo, ni por relajarme, ni por la alegría ni por el dolor.”*

Durante la sesión con la ayahuasca:

*“Esa noche tenía una conciencia particularmente lúcida, podía recordar las melodías, todo fluía frente a mí ... notas de partituras ... todo lo que quería recordar, cosas que eran importantes para mí, podía acceder a ellas con calma. Pude ver las notas, fluyeron frente a mí y las sentí, como si escuchara una grabadora. Eran piezas que había estudiado, piezas que ya sabía tocar, no que quisiera tocar... como imaginar un libro que ya has leído y verlo frente a ti.”*

En un momento emerge la memoria preverbal, en forma de sensaciones fragmentadas que se integran por primera vez:

*era desagradable porque había otras visiones contemporáneas y superpuestas. Traté de concentrarme en las notas y no salir de la niebla, pero no pude y en cierto punto vi algunas cosas que había eliminado. Vi las caras de otras personas y vi el contorno de mi nariz, como si me viera desde fuera. Fue feo porque vi la luz de la lámpara, sólo la situación como en sueños, en pesadillas... Percibí sentimientos... decía, no, no es verdad ... pero era cierto*

Su percepción está relacionada con un olor molesto de esperma y con una visión de la madre, en la cama con otros hombres, una situación en la que Ciro, desde muy pequeño, estaba presente. Esta experiencia, potencialmente experimentada por Ciro en edad preverbal podría estar relacionada con el malestar que vive actualmente. Continuando con la entrevista, Ciro enfatiza que esta percepción le permitió conectar algunas cosas y parece haber tenido un efecto terapéutico.

Bruno, hombre de 31 años, huésped del Centro Takiwasi por problemas relacionados con la cocaína, el alcohol y depresión, cuenta en un informe que sintió un profundo dolor en el intestino, que "sabía" que tenía 3 años, de sentirse explotar por dentro y pensar que esa sensación registraba una experiencia real.

De la elaboración de la carpeta clínica de Bruno:

*Se siente como un niño que no ha sido protegido, que pide cuidado. En una ceremonia, tiene visiones diabólicas y una escabrosa. Siente un dolor profundo en los intestinos, viéndose con*

*tres años. Con un icaro experimenta una explosión desde adentro. Advierte que esta experiencia es una realidad muy antigua que lo influenció cuando era un niño.*

Alvaro, un joven de 19 años, huésped por el uso de cannabinoides y depresión, presenta al inicio del tratamiento crisis respiratorias y desmayos, síntomas obsesivos y depresivos. Durante una de las sesiones con la ayahuasca siente dolor pélvico, angustia, enojo y ve imágenes de un posible abuso sexual, que probablemente tuvo lugar en sus primeros años. En una sesión con la ayahuasca, ve a dos niños saliendo de los hombros de un hombre moreno, tiene la sensación de que son dos fantasmas. Oye una voz que le dice: "*Todos están muertos, no puedes descubrir la verdad porque todos están muertos*". Tiene fotos de un carro con 4, 5 adultos. Él está con otros niños, los adultos los violan. Luego tiene fotos de un asesinato de esos niños: él es el único que sobrevive. Siente que es un recuerdo en lugar de un hecho simbólico. Recuerda haber preguntado: "*¿por qué yo no?*" Y haber recibido como respuesta "*porque eres la más hermosa*".

En el curso del tratamiento, Alvaro comienza a integrar el material terapéutico: la percepción de una violencia sufrida por una figura adulta da sentido al comportamiento obsesivo con respecto a la limpieza, a vivir el propio cuerpo como sucio, a la angustia del exterior como amenazas y a la dificultad de vivir su identidad masculina.

Antonio hombre de 26 años, huésped del centro Takiwasi por el consumo de alcohol, cannabinoides y con un trastorno bipolar, cuenta en el informe de una ceremonia con la ayahuasca lo siguiente:

*"...un gusano negro que se encuentra entre la pierna y el sexo. La parte inferior del abdomen, una gran masa de carne y cristales rotos, también hay flores. Es a la vez una visión y una sensación física. Él también siente soledad. Cuando en la ayahuasca ve al gusano negro posicionado en la ingle, siente la necesidad del amor y el frío de su familia. Lo ata a los sentimientos de vacío y tristeza."*

Las tomas con la ayahuasca y la purgahuasca le permiten acceder de manera visual y propioceptiva a su propio mundo interno, que luego se puede integrar con los pensamientos y emociones a través de la psicoterapia, y encontrar un vínculo con su propia historia. El tema del abandono, la soledad y la tristeza es el elemento central, que emerge con fuerza y tiene profundas raíces. Algunas memorias traumáticas se almacenan en el cuerpo, por ejemplo: "El gusano negro en la ingle". Es la visión del gusano negro lo que le permite acceder a las emociones conectadas.

## Ayahuasca y cuidado de los propios órganos

El trance que ocurre durante la ceremonia con la ayahuasca, permite una amplificación somato sensorial que favorece el diálogo entre el cuerpo, pensamientos y emociones. Se experimenta mejoría de nuestros órganos a través de procesos cuyas bases neurofisiológicas deberían investigarse más a fondo en otro espacio. Por lo tanto, la autoscopia se enriquece con la posibilidad de reparar y compensar el órgano enfermo. Sin embargo, el proceso no tiene efectos inmediatos y mágicos, sino que debe seguir un largo curso. En el texto "Ayahuasca, Medicina del Alma" (Viergas y Berlanda) se hace referencia a la rama de Psiconeuroinmunología, una disciplina que estudia las relaciones entre el sistema inmunitario, comportamiento, sistema nervioso central y sistema endocrino. Algunos de los resultados de la investigación muestran la comunicación directa entre el sistema nervioso central y el sistema inmune y una interacción entre los procesos de aprendizaje y el sistema inmunitario, que puede fortalecerse o debilitarse. Otra investigación estudia el papel de los factores psicosociales en la aparición de enfermedades cardíacas y cerebrovasculares (Mathers, Lancer 2006, WHO, 2007) y también la relación entre el maltrato infantil y los procesos inflamatorios (Caspi, 2006). Estas son solo algunas investigaciones que muestran una relación directa entre el cuerpo, la mente y el mundo externo, que constituyen un campo de investigación que debe ampliarse y conocerse mejor. Entonces, si se comprueba que las emociones pueden enfermar, lo opuesto también debería ser cierto, es decir, la posibilidad de que la interacción entre la mente, el mundo externo y el cuerpo también pueda curar.

La hipótesis que surge de nuestra investigación, que continúa esta línea de pensamiento y que encuentra correspondencias en otras investigaciones (Viergas y Berlanda, 2006) por ejemplo, es que durante las sesiones con la ayahuasca se pueden llevar a cabo caminos de autosanación entre la mente y el cuerpo, que comienzan durante el estado modificado de conciencia que produce la ceremonia, pero que pueden continuar en el tiempo, una vez que regresan al estado ordinario de conciencia.

Es la experiencia que vive Cinzia, 45 años, profesional con trastornos alimentarios serios y trastornos del estado de ánimo. Durante la entrevista informa haber vivido durante la ceremonia la oportunidad de observar sus órganos y tratarlos:

*"...en un nivel físico comencé a sanar toda el área donde me operaron, comencé a sanar las cavidades abdominales, vi mientras curaba toda el área ... Vi que estaba sanando todos los tejidos y luego es como si se recompusieron ... Se curaron a sí mismos ... mi estómago se recompuso un poco a la vez, todo estaba bien hecho, recuperé la forma y estaba ayudando en esta forma de reparación ... lo hice para el abdomen y luego para la rodilla donde me operaron, reviví los momentos de la cirugía ... después sentí la curación en el abdomen..."*

Por lo tanto, le preguntamos si ha habido algún efecto concreto una vez que haya regresado a la vida cotidiana:

*“Ya no me hinché más, no sentí más dolor, comencé a tener una mejora ... la fase de mejora más fuerte que tuve fue más tarde con el chamán, una curación más completa, pero digamos que allí no tenía más dolores, y luego dejé de quejarme ... También tuve mejoras en mi visión, ya que hice estas purificaciones ... incluso mi instinto comenzó a funcionar mejor...”*

La experiencia relacionada con el cuidado de los propios órganos también puede fallar. Héctor, hombre de 43 años, informa en las conversaciones el temor de haber contraído el SIDA, de poder permanecer desfigurado, de haber registrado un daño imposible de eliminar dentro de sí mismo. Esta experiencia nos lleva a una reflexión que anticipa el siguiente párrafo: en algunos casos, las emociones y las experiencias de vida pueden haber contribuido a crear un contenedor físico y psíquico (que se refiere al concepto de Yo-piel de Anzieu) débil y precario. Las personas como Héctor perciben una fragilidad, una incertidumbre en la integración de su persona y la angustia de poder fragmentarse. Esta sensación se puede percibir como debilidad corporal, dificultad para soportar la columna vertebral, dolores generalizados y como un miedo a perder el control o controlar los pensamientos. Nuestra hipótesis es que la solidez de este contenedor permite que tenga lugar un proceso terapéutico y su fragilidad es la razón por la cual algunas personas no pueden asimilar y simbolizar los diversos elementos que surgen durante las sesiones con la ayahuasca.

### **La piel que contiene la experiencia de ayahuasca**

La hipótesis que formulamos es que la conexión entre el cuerpo y el psíquico es esencial y que continúa a lo largo de la vida humana. La piel constituye el límite físico y psicológico que permite contener el mundo interno. La solidez y porosidad de este borde dependería de la posibilidad de integrar los diversos aspectos de la personalidad y el material inconsciente que pueda surgir, por ejemplo, durante una crisis psicótica. No se trata de comprender si la ayahuasca es terapéutica o iatrogénica con respecto a la psicosis, sino de comprender si los síntomas psicóticos se producen cuando existe una piel capaz de contener o no.

Esther Bick, una psicoanalista perteneciente a Tavistock durante mucho tiempo, propone en sus obras la idea de que la experiencia de la piel le permite al niño sentir que se mantiene unido, incluso pasivamente, para contrarrestar la angustia primitiva de dispersión y fragmentación. La experiencia de la piel inicialmente para el niño es una mezcla entre la propia y la de la madre. La piel es tanto el instrumento a través del cual se coloca en contacto con el mundo y, al mismo tiempo, el primer contenedor de las "piezas" del niño. Una discriminación gradual a lo largo del tiempo permite al

niño diferenciar un mundo interno de un mundo externo. La piel forma el límite entre el mundo interno y externo y el instrumento para una buena comunicación entre los dos. Anzieu con su concepto de Yo-piel continúa la línea de pensamiento de Bick. La piel debe proteger el mundo interno permitiendo al niño sentir sus pensamientos y sensaciones y diferenciarlos de los de los demás, pero al mismo tiempo debe ser poroso para permitir el contacto con el exterior y el aprendizaje continuo.

Esther Bick también concede gran importancia a la emoción del miedo. En situaciones de estrés extremo, los niños, pierden la capacidad de construir una piel resistente e intentan crear otra protección a través del movimiento continuo o la rigidez, que puede involucrar a los músculos creando una "segunda piel defectuosa" (que es un intento autónomo, sin la ayuda externa, para crear un caparazón resistente; Bick, 1968).

En las entrevistas y en los casos clínicos estudiados, a menudo, surge una sensación de fragilidad que se extiende a toda la persona, percibida como friabilidad, debilidad o dolor generalizado.

Igor, de 26 años, huésped del Centro Takiwasi por el uso de cocaína, THC, BZP y alcohol, tiene un historial de maltrato por parte de la madre y trauma sexual dentro de la familia. A los 19 años tiene una depresión, tratada con fármacos psicotrópicos durante más de un año. A la edad de 21 años, siente que se está convirtiendo en otra persona, mirándose en el espejo, ve que la piel cambia de color y los ojos se vuelven opacos. Vive lo que podría definirse como despersonalización. Cuando tenía 16 años, comenzó un dolor de espalda que ya no lo dejó y que constituye una de los síntomas más importantes cuando ingresa a Takiwasi. Durante una sesión con ayahuasca, pregunta qué significa su dolor físico y la ayahuasca responde que tiene que ver con cosas ocultas. Piensa "Mi cuerpo es mi prisión". Durante la purgahuasca la planta le dice que su enfermedad es muy antigua, tiene que ver con la prima infancia y allí se encuentra la clave para ser sanado. Siente que está fragmentado entre emoción, pensamiento y cuerpo. Cuando trata de combinar pensamientos y emociones, tiene la sensación de explotar. En una sesión con la ayahuasca ha visto una cápsula, incrustada en la parte posterior de su cuerpo, que quiere salir pero implicando destruir su cuerpo. En las entrevistas dice que a veces siente en su espalda como un agujero por el cual se pierde toda su energía. Comenzó a hacer artes marciales para protegerse.

David parece experimentar dificultades para integrar pensamientos y emociones en una envoltura que no es lo suficientemente sólida. Si trata de juntar las partes de sí mismo, siente que puede romperse. En las 27 sesiones que hace con la ayahuasca casi nunca tiene visiones, los temas (referidos en los informes) son superficiales y repetitivos. Parece incapaz de aprovechar las sesiones, como si no pudiera acceder a

un nivel más profundo. El trabajo terapéutico funciona mucho más a través de las entrevistas y la vida comunitaria que a través de la ayahuasca.

La ayahuasca parece abrir canales, permite conectar los pensamientos, emociones y sensaciones permanecidas, hasta ese momento inconscientes. Pero cuando la piel es demasiado frágil, la apertura puede ser angustiante y peligrosa. Algunas veces es necesario interrumpir el proceso o incluso intervenir para cerrarlo y proteger al paciente. Alan, del cual ya hemos hablado, pudo sólo participar en una sesión con ayahuasca después de la cual afirma:

*“Siento que soy más abierto. Siento que los demás me invaden, que pueden oír lo que pienso y pienso molestar a los demás produciendo imágenes mentales que otros puedan ver. El siguiente fin de semana sentí por primera vez una sensación de amenaza muy fuerte por la cual no pude dormir. Los compañeros del grupo dicen que lo que escuché y vi no era real, pero no me sirve. Recuerdo un momento en el que tuve una pelea en la mesa con mi madre y la agredí, allí se rompió algo.”*

El intento de hacer un exámen de la realidad con Alan es inútil ya que la percepción de poderse "romper" es real y la interpretación de que se trata de una producción de la propia mente quita el sentido a una importante percepción que Alan tuvo. Después de esta ceremonia el Centro Takiwasi decide no permitir más a Alan participar a las ceremonias, para protegerlo.

La sensación de fragilidad es común a otras personas entrevistadas o de quienes hemos analizado los procesos terapéuticos.

Ciro, por ejemplo, después de la sesión en la que surge el trauma, está muy mal, se vuelve agresivo, tiene ráfagas repentinas de ira, abusa, incluso más de lo habitual, del alcohol. Debe recurrir a un psiquiatra para tratar de cerrar algunas puertas que se han abierto. Alan 26 años, huésped del Centro Takiwasi, pasa durante el tratamiento por momentos de alegría superficial hasta arrebatos violentos. Parece que no puede acceder a las visiones, símbolos que la ayahuasca le propone, porque experimenta una angustia poderosa dentro de él. Refiere en un informe la sensación de no poder asimilar las emociones. En una sesión surgió la angustia y "pensamientos problemáticos", Alan se agita y molesta a otros durante durante la sesión. Luego aparecen síntomas psicóticos por los cuales se aplica un tratamiento con antipsicóticos. David, 43 años, huésped del Centro Takiwasi, informa de problemas físicos relacionados con las articulaciones, la sensación de estar lisiado. A pesar de esto es capaz de acceder y simbolizar el material surgido en las sesiones con ayahuasca y utilizar en un modo provechoso las herramientas terapéuticas del Centro, hasta el alta. Vittoria, en la entrevista, informa la sensación de que algo ha entrado en ella (el *icaro* o la lluvia) y la fuerte sensación de miedo:

*"Yo con la tercera ayahuasca me morí del miedo"*

Esto nos lleva al estudio de Bick sobre el miedo como una emoción fundamental que puede tener que ver con la construcción de una piel defectuosa. Después de las sesiones y el regreso a casa (Vittoria realizó ceremonias en Perú), estuvo mal, luego de un tiempo. Empezó a sentir agitaciones, a temblar. La cosa se repitió varias noches, hasta que llegó a quedar sin dormir por completo, no podía comer, ni hacer nada. En este punto, decidió ponerse en contacto con una señora que estaba en Perú, una curandera, que comenzó el tratamiento para cerrar los canales abiertos. Vittoria informa que con el inicio del tratamiento estuvo mejor.

### **La piel individual y piel colectiva**

Si entendemos la experiencia de la piel como un concepto entre lo biológico y lo psíquico, que tiene un origen intersubjetivo y que mantiene su naturaleza social en el tiempo, entonces la piel individual no permanece igual en el curso de la vida y puede sufrir transformaciones. dependiendo de si se encuentra o no en un entorno que puede contener y reparar la fragilidad que lo constituye, o, por el contrario, acentuar los elementos de debilidad.

La experiencia con ayahuasca produce un estado alterado de conciencia en el que la persona entra en contacto con las partes inconscientes de sí misma, puede asociar pensamientos y emociones hasta ahora fragmentarios, focalizar traumas hasta ahora ocultos. La ayahuasca abre canales, disuelve barreras entre el consciente e inconsciente, permite la exploración de partes de la personalidad y su contacto con el exterior.

De acuerdo con la tradición de la medicina tradicional de la Amazonía, durante la ceremonia con la ayahuasca se liberan poderosas energías que deben ser manejadas y contenidas por el curandero. En este sentido, se puede pensar que la ceremonia de ayahuasca, su carácter sagrado y la guía del curandero pueden asumir la función de segunda piel de contención y protección.

Se puede formular la hipótesis de que la ausencia de un setting de este tipo lleva a la persona a experimentar roturas, grietas y aperturas angustiantes que generan sufrimiento. Es lo que le sucedió a alguien entre nuestros sujetos de nuestra investigación o a personas que, desde la experiencia clínica, se encuentran en servicios hospitalarios psiquiátricos. A veces, la transición de la ceremonia a la vida cotidiana es demasiado rápida o la ingesta de ayahuasca se produce sin un setting de protección. Es cierto que algunas personas toman ayahuasca por su propia cuenta y sin que esto

cause inquietud, pero creemos que esto es peligroso, ya que requiere la administración de energías, emociones, pensamientos sin saber si se tienen los recursos para hacerlo.

Haciendo eco a algunos conceptos de Stanislaw Grof en " La tormentosa búsqueda del Ser" puede ocurrir que un sujeto experimente, en la vida ordinaria, la aparición espontánea de material inconsciente que lo abrumba. La persona no puede dar sentido a las visiones, percepciones, energías que experimenta de forma espontánea y poderosa. Grof define esta experiencia como "emergencia espiritual", y describe un modelo de tratamiento con un grupo de personas que trabajan formando una piel colectiva. La piel no es una característica estable e inmutable y puede, a través del medio ambiente, experimentar transformaciones graduales cuando es posible. Todos los tratamientos que actualmente se presentan en los llamados Comienzos Psíquicos, como por ejemplo el Diálogo Abierto teorizado en Finlandia, tienden a estructurar una piel colectiva que ayude al sujeto a vivir y procesar la experiencia psicótica.

A veces, el departamento del hospital o la administración de psicofármacos pueden desempeñar este papel de "piel protectora", pero el problema, absolutamente fundamental, sigue siendo el material con el que se entra en contacto durante las ceremonias con ayahuasca: todas las percepciones que se tiene, los sentimientos y pensamientos, pueden carecer completamente de sentido según un enfoque médico convencional que destruye el significado de la experiencia y la interpreta como una simple perturbación química.

La necesidad de integrar las experiencias vividas sigue siendo una tarea clínica fundamental si no se quiere seguir dañando los lazos entre pensamientos, sentimientos y emociones. El Centro Takiwasi funciona en este sentido, tratando de conectar las experiencias que se viven en los estados modificados de conciencia junto con la historia individual, familiar y comunitaria que la persona experimenta en el tratamiento. Algunas veces este proceso puede llevar mucho tiempo. El Doctor Mabit, fundador del Centro Takiwasi, sostiene que el tiempo necesario para una personalidad frágil como la de Hugo debería probablemente haber sido más de los nueve meses normalmente propuestos por el Centro.



## Capítulo III

### La transmisión intergeneracional y transgeneracional de las experiencias

#### El inconsciente trans individual

Una transmisión de material psíquico y corporal acontece continuamente entre las personas, tanto a nivel consciente como inconsciente, incluso entre generaciones que se suceden con el tiempo. La transmisión de la materia psíquica puede tener repercusiones en el cuerpo y viceversa. De hecho, hablaremos de transmisión transpersonal de experiencias y, en particular, de traumas en las investigaciones de epigenética con una repercusión en lo corporal y del corporal en lo psíquico. Trataremos de trazar una línea entre la transmisión psíquica, las huellas corporales y la esfera espiritual, en un sentido amplio, esta última entendida como un nivel de energías y fuerzas concretas (reales) y que producen un efecto tangible en las personas.

El inconsciente, no pertenece sólo al individuo, sino que existe en el espacio compartido con los otros y con el mundo natural. Profundizaremos el concepto de *"inconsciente salvaje"* en otro capítulo.

En este capítulo nos concentraremos en la relación de dicho intercambio entre las personas a través del tiempo y en la posibilidad de que una transmisión de material inconsciente ocurra a través de diferentes sujetos, diferentes generaciones, teniendo en cuenta la posibilidad que aún quede un rastro en el cuerpo. Dentro del estado modificado de conciencia producido por la ayahuasca, este fenómeno se vuelve perceptible para aquellos que viven la experiencia y al mismo tiempo potencialmente terapéutico.

El punto de partida es la idea de la existencia de una naturaleza social de los seres humanos y la de una conexión entre ellos que permanece en el tiempo. Nos referimos a las ideas de Pichon Rivière, psicoanalista argentino, el cual creía que la materia psíquica tenía su génesis en la esfera social. Uno de sus discípulos, José Bleger, continuó este discurso, creyendo que el hombre nace en total comunión con el exterior y que poco a poco se discrimina del ambiente.

Existe para Bleger un momento inicial en el que el "mundo externo" y el "Yo" están fusionados, lo que constituye una etapa importante en el desarrollo del niño, la posición de núcleo aglutinado que precede a la esquizoide paranoide de Melanie Klein. Un núcleo de esta indiferenciación permanece dentro del sujeto y generalmente se produce un clivaje (el núcleo se mantiene separado e inconsciente). Lo que nos interesa es la idea de una naturaleza social irreductible del sujeto.

Bion con su concepto de "*reverie*" afirma que el inconsciente se produce dentro de una relación. La madre en el cuidado del niño imagina las necesidades de este, usa su creatividad para aplacar las ansiedades del niño y construye un "aparato para pensar pensamientos" que tiene una naturaleza intrínsecamente social.

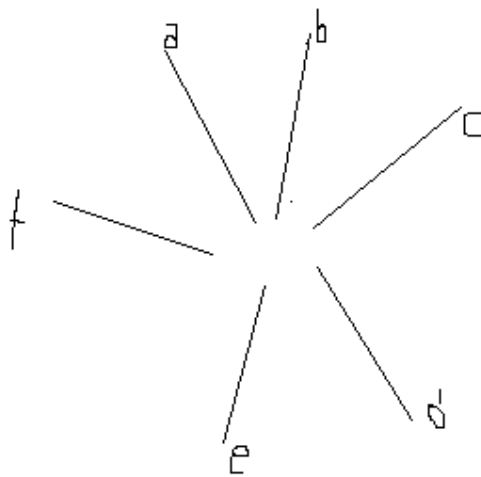
El concepto de trans individualidad, propuesto por Balibar (1992), sostiene que el individuo no tiene una esencia inmutable, sino que está encadenado en una serie infinita con los otros. Balibar, releendo minuciosamente las obras de Spinoza, contesta el dualismo entre individuo y sociedad. Cada individuo, permanece vivo y conserva su esencia o identidad y regenera continuamente parte de sí mismo en un flujo entre interior y exterior (concepto de "piel", intercambio osmótico). Un individuo que no tiene intercambios no podría existir, porque no pudo ser regenerado. La esencia de cada uno se mantiene por la parte dinámica del intercambio, que tiene un aspecto destructivo y un aspecto regenerador.

En cada individuo existe un núcleo preindividual, una parte sincrética entre el Yo y el no Yo (un núcleo de fusión e indiscriminación entre el individuo y el mundo externo) que tiene su fuerza agregante, en el sentido de que está presente en cada persona y que constituye lo que une a una persona a los demás y genera una 'reclamo', por lo que todos buscan a sus semejantes con quienes formar un colectivo, a otro nivel de integración. Balibar también cree que la naturaleza común de estas relaciones constituye un "colectivo" o "individuo superior" que tiene un mayor potencial de energía que las personas como individuos aislados. Por lo tanto, no es posible contrastar individuo y sociedad, ya que el primero es generado por el segundo, que a su vez es generado por el primero y así sucesivamente. En lo social, está el individuo que tiene dentro de sí lo social.

Tomando en préstamo algunas consideraciones de Armando Bauleo, en "Psicoanálisis y grupalidad" encontramos una visión similar, Bauleo afirma que el individuo comienza su existencia en una condición de indiscriminación con el mundo externo, es decir en una "socialidad sincrética" (fusionada, indiferenciada) Durante el proceso de individuación que el sujeto realiza en su vida, un núcleo indiferenciado permanece en una parte subterránea de la personalidad. Este núcleo produce una atracción hacia otros seres humanos y una necesidad de unirse en una nueva forma de colectivo a un nivel diferenciado, es decir, en una "socialidad por interacción".

Capello en "Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e trans individuale" retoma una investigación de Maurice Leenhardt que habla sobre el pueblo Kanak en Malasia y cómo esta población representa espontáneamente el modelo trans individual. Según la cultura Kanak, el cuerpo es un vegetal, en comunicación permanente con el medio ambiente. Cuerpo y mente no son centrales.

La persona para los Kanak es un divíduo, no un individuo, según la concepción de la antropóloga Strathern. El divíduo es un conjunto de relaciones que constituyen la esencia de la persona. Es un ser divisible y descomponible. Se representa como un conjunto de rayos (a, b, c, d, e) que van desde un espacio vacío central al exterior. Cada rayo o segmento es una relación que el divíduo tiene con otro (padre, madre, tía) y en cada segmento encontramos una parte de sí mismo. La parte central vacía representa su cuerpo, pero la esencia del divíduo está constituida por las relaciones que interactúa con otras personas.



Lo que sucede es que el Kamo (propio de la cultura Kanak) se percibe a sí mismo como una persona relacional que se compone de relaciones que constituyen partes de sí mismo, que pueden ser objetivadas en dones e intercambios con otros. Según la cultura malaya (malasia) mediante el obsequio se establece la relación con el otro y con el espíritu de la persona que hace el don. El regalo se contrapone a la mercancía, el resultado de la visión capitalista. La mercancía tiene valor en sí misma, mientras que el regalo tiene dentro de sí la relación con la persona con la que tiene lugar el intercambio, las emociones y los sentimientos que conectan con el otro. La lógica del regalo y la del mercado, dice Capello, no son necesariamente opuestas, sino que pueden coexistir, siendo diferentes. El divíduo es, por lo tanto, el que da partes de uno mismo, que son partes relacionales, a través de los dones que se incorporan por otros, renovando continuamente las relaciones y uno mismo. Los divíduos están conectados entre sí con estos intercambios, no están representados como entidades disjuntas individuales.

## La transmisión inconsciente

Si el inconsciente no pertenece sólo al sujeto, podemos suponer que exista una comunicación directa entre sujetos a nivel inconsciente. El concepto no es nuevo, Freud en 1921 habló de la comunicación inconsciente entre personas en sus estudios sobre telepatía, así también como en el 1935 Emilio Servadio. Lo que ambos tienen en común es la idea que en relaciones intensas, por temor a perder la conexión con el otro y la sensación de ser uno con el mundo, podemos acceder y activar una modalidad de comunicación inconsciente a nivel telepático. Algunos de estos contenidos pueden transformarse en conciencia, otros pueden reflejarse en el cuerpo, esto ocurre especialmente durante estados modificados de conciencia.

Alberto Merini y Marianna Bolko estudian la transferencia entre paciente y terapeuta como una situación en la que pueden producirse algunas transmisiones inconscientes. Mariana Bolko habla de estados modificados de conciencia, durante los cuales se activa un modo de transmisión inconsciente entre el terapeuta y el paciente.

En un trabajo de 2009, "Gruppo e sogni" [Grupo y sueños] (Montecchi, Valeri), analizamos la producción onírica de aproximadamente dos años de un grupo terapéutico. En el trabajo grupal se produce un inconsciente colectivo. La idea con la cual comenzamos fue que el grupo era algo más que singulares individualidades, con su propia especificidad y una mente propia. La tarea del grupo era sortear los obstáculos que impedían que los sueños y los deseos se realicen. La tarea misma representaba un estímulo a la actividad del sueño.

El estado del sueño representa uno de los estados de conciencia modificada. En la actividad onírica, en la narración de los sueños grupales y en las asociaciones que el grupo pudo hacer sobre el material traído, se estructuró un espacio grupal imaginario en el que se desarrolló el proceso primario, circularon pensamientos, fantasías latentes que no representaban un producto del inconsciente individual, sino más bien de un inconsciente grupal sobre-individual en el aquí y ahora del grupo. Los sueños nos dan acceso a un mundo del que podemos tener una forma de conciencia, la conciencia imaginativa. Relatar los sueños y discutirlos colectivamente amplía el área de la conciencia y esto representa "una exigencia de salud".

## **La correspondencia corporal de la transmisión de los contenidos psíquicos y el nivel transgeneracional**

La hipótesis que nos gustaría proponer es que existe una correspondencia entre los contenidos psíquicos y rastros o huellas corporales, que también se transmite a nivel intergeneracional y transgeneracional. Esto se refiere a todas las experiencias, pero sería evidente en los traumas que son una forma experiencial poderosa, de la cual los signos son más visibles.

En los estudios de Cozolino (2002), Henry (1993), Schore (1994), Siegel (1999) y Sasso (2011) emerge que existe, en las relaciones de apego, un fuerte impacto en las áreas límbica y cortical del hemisferio derecho. Esto confirma la repercusión corporal de situaciones psíquicas entre generaciones. Una referencia rápida a la teoría de la "Embodied Simulation" permite ahondar la hipótesis de la profunda interconexión entre lo corpóreo y lo psíquico entre generaciones: la "simulazione incarnata" [simulación incorporada] es el término con el que los neurofisiólogos de Parma, y en particular Vittorio Gallese, han querido describir el mecanismo que deriva de la función específica de las neuronas espejo, que consiste precisamente en "reflejar" acciones, intenciones, sentimientos.

Las cadenas motoras neuronales específicas se activan con la simple observación de la acción de otra persona. Cuando el sujeto observa, aunque se active el mismo circuito neuronal que cuando actúa, tiene una activación más débil de dicho circuito, lo que implica simultáneamente la activación de un mecanismo que bloquea la actividad motora. Activar el circuito que mapea la acción observada significa comprender implícitamente su propósito; de lo contrario, si la intención fuera otra, se activaría otro circuito de "dirección-objetivo".

Un ejemplo: si observas a una persona que levanta una taza, en el acto de beber el contenido, se activa un circuito motor, mientras que si la misma copa se levanta para arrojarla al suelo, se activa otra. La activación de un circuito está vinculada al propósito, a la intención de la acción y, por lo tanto, a la activación, la persona entiende la intención de la acción. Pero si las neuronas espejo permiten la comprensión de las acciones, entonces son la prueba de la encarnación del pensamiento en el cuerpo, del hecho de que el cuerpo piensa. Son los correlatos neuronales de las sofisticadas habilidades de mentalización (Gallese, Migone, Eagle).

La hipótesis que hace Gallese es que el origen de tales circuitos es social, a través de la observación del comportamiento de otros (por ejemplo, la madre). A través de lo social, tendría lugar la encarnación de las cadenas neuronales a nivel corporal. El autor afirma que, con el descubrimiento de las neuronas espejo, la intersubjetividad se convierte en la base de la naturaleza humana (Davida Mario, PhD Thesis 2011). Algunos autores en el pasado habían intuido lo que parece demostrarse lentamente,

por ejemplo Merleau Ponty en la "Fenomenología de la Percepción" (1945), declaró "*La comunicación o la comprensión de los gestos se produce a través de la reciprocidad de mis intenciones y los gestos de los demás, de mis gestos y mi comprensión en el contexto de otras personas. Es como si la intención del otro viviera en mi cuerpo y la mía en el suyo*".

En el capítulo anterior nos referimos a los estudios de Psiconeuroinmunología, en los que surge una estrecha relación entre los contenidos psíquicos y las rastros o huellas corporales, suponiendo que esto también ocurra a nivel transgeneracional. La epigenética, disciplina que estudia los cambios heredados en la expresión génica luego del estrés ambiental, está produciendo trabajos sobre la correspondencia corporal de la transmisión de contenidos psíquicos traumáticos entre generaciones. El Instituto de Zurich ha publicado estudios sobre las experiencias traumáticas a través de generaciones con respecto a la metilación del ADN. Aunque los estudios no han llegado a explicar mecanismos inequívocos, muestran un legado de vulnerabilidad en la relación entre lo psíquico y lo corporal a nivel intergeneracional. Otros estudios realizados por Rachel Yehuda y su equipo en la Escuela de Medicina Mount Sinai han resaltado la presencia de cantidades significativamente más bajas de cortisol en hijos de sobrevivientes al Holocausto nazista. Se han realizado otros estudios análogos en referencia al ataque de las Torres Gemelas que confirman el resultado relativo a un nivel menor de cortisol en la generación sucesiva (Isr J Psychiatry Relat Sci, padre Giorgia Lauro).

Dori Laub ha realizado algunas investigaciones que muestran un desarrollo del hipocampo inferior en veteranos de Vietnam y mujeres maltratadas y encuentra la misma situación en los hijos de personas traumatizadas.

Los estudios todavía están en curso, pero somos de la opinión de que la transferencia de contenidos psíquicos entre generaciones se lleva a cabo con una transmisión corporal, concreta y tangible.

### **La diferencia entre transmisión intergeneracional y transgeneracional**

Varios autores hacen una distinción importante entre la transmisión de contenido a niveles intergeneracionales y transgeneracionales. De la mayoría de los textos reportamos las ideas de algunos autores.

Abraham y Torok afirman que los contenidos heredados de los antepasados, pensados y expresados, son parte de la transmisión intergeneracional y los contenidos inefables, secretos, no hablados o incluso impensables, que se transmiten inconscientemente a los descendientes y que serían fuentes de trauma, enfermedad y manifestaciones psicosomáticas, son transmisiones transgeneracionales.

El proceso de transmisión transgeneracional involucra tres generaciones. La primera experimenta un evento traumático sin realizar una elaboración y una plena verbalización del trauma, un indecible que se transmite al inconsciente de la generación sucesiva. Entonces la segunda generación no comprende las emociones relacionadas con dichos eventos y a menudo vive silencios llenos de angustia que generan desconfianza en los modelos de relación. Esta es la fase de lo innombrable, manifestaciones o síntomas, por ejemplo: discapacidades de aprendizaje, fobias, obsesiones, corresponden al poder del sufrimiento psíquico transmitida.

La tercera generación acepta el sufrimiento de las generaciones precedentes, pero ha perdido por completo la ligazón con estos eventos traumáticos. La fuerza de las emociones provoca lo que Volkan llama "el retorno de lo reprimido", mecanismo psíquico mediante el cual los contenidos que fueron reprimidos, tienden constantemente a reaparecer generando reacciones aparentemente inexplicables, esta es la fase de lo impensable. La transmisión transgeneracional, en la que los contenidos no son procesados, produce una especie de "efecto avalancha", por el cual las emociones llegan con mayor fuerza a la tercera generación, que es la más vulnerable y la que tiene mayor riesgo de enfermedades graves, por ejemplo psicosis.

Son muchos los autores que han aportado su contribución al tema de la transmisión transgeneracional.

"Freud trajo al descubierto esta otra escena, este agujero negro que cada uno lleva dentro de sí mismo como su propio no-dicho o no expresado. La herencia arcaica de los hombres no abraza solo disposiciones, sino también contenidos, vestigios mnémicos de lo que experimentaron las generaciones anteriores. Freud describe al perturbador de la siguiente manera: *El perturbador es ese tipo de miedo que se remonta a lo que hemos conocido durante mucho tiempo, a lo que estamos familiarizados [...] Parece que todos hemos pasado por una fase correspondiente a este animismo de los primitivos, que esta fase no ha sido superada por ninguno de nosotros sin dejar residuos y rastros aún susceptibles de manifestarse, y que todo lo que hoy nos parece perturbante responde a la condición de tocar estos residuos de la actividad psíquica animista y de empujarlos a externarse.*

Freud definió estos residuos psíquicos como "Revenants", aquellos que regresan " (Caterina Fiore).

Winnicott, sin embargo, en 1969, habla de contenido de "ego alienígena", elementos psíquicos no pensados, rechazados, presentes en la mente de una persona transmitidos a generaciones sucesivas. El contenido "ego alienígena" puede irrumpir en la vida del descendiente de una manera potente como "un tren que se cruza con otro" y que perturba la vida y la conducta de la persona que lo recibe. El hecho de ser "alieno" indica la extrañeza, desde cierto punto de vista, del elemento transmitido

inconscientemente por los padres, un elemento que tiene vida propia y que lleva al niño a moverse en consecuencia.

La transmisión entre generaciones, dice Laplanche, puede ser saludable, con contenidos psíquicos elaborados, o patogénicos cuando transmite contenidos no posibles de ser elaborados.

También Kaes habla de transmisión saludable y patógena y, en "El modelo de la transmisión de la vida psíquica entre generaciones", afirma que los síntomas no son el resultado de conflictos o deficiencias intrapsíquicas, sino el resultado de una transmisión de secuencias enteras de procesos psíquicos entre las personas, una contaminación entre generaciones sucesivas. La transmisión transgeneracional se relacionaría sobre todo con lo que falta, es decir, procesos psíquicos que carecen de elaboración y simbolización. Berne (1961) cree que se estructuran "guiones" los cuales representan las múltiples influencias ancestrales, en primer lugar, paternas, que se basan en experiencias dramáticas originales que afectan la vida de los sujetos, emergiendo en forma de atribuciones, expectativas y mensajes imperativos. En la misma línea encontramos a Anne Ancelin Schutzenberger en "El síndrome de los antepasados", que identifica, a través del instrumento del genosociograma, conexiones importantes en términos de repetición en las fechas de aniversario entre accidentes y eventos traumáticos ocurridos en generaciones pasadas, con coincidencias de aquellos sucesos. Hipotetiza el "síndrome del aniversario" que es el resultado de las transmisiones transgeneracionales que obligan al sujeto a repetir eventos, en la fecha de dicho aniversario, hasta el momento en que estos contenidos llegan a ser conscientes y pueden simplemente dejar de ser actuados.

Francoise Dolto habla de contenidos sometidos a secretos, indescriptibles e inconcebibles que, sin embargo, quedan grabados en la memoria y tienen profundas influencias en la psique y en el cuerpo de las generaciones sucesivas. Afirma: "Lo que está oculto a la primera generación, lo segundo lo lleva en su cuerpo" (Dolto F., 1991). De esta manera, se acogen dentro de uno los contenidos inconscientes de otras generaciones, tienen una fuerza de acción dentro del individuo.

Abraham y Torok, relacionan la transmisión transgeneracional al hecho que en un individuo se puedan albergar fantasmas, fuerzas, energías. En 1978, en "La corteza y el núcleo" expresan algunas consideraciones que surgen estudiando personas que han dicho: "he actuado como si se tratara de otra persona". Los dos analistas especularon la posibilidad de la presencia de un "fantasma" presente al interior de un individuo, escapado de una cripta familiar. El sujeto en cuestión contiene dentro de sí la cripta con el fantasma. Un hecho de sangre, injusticia o vergüenza familiar, transmitido en varias generaciones y que de repente se manifiesta como una conducta incongruente del cual el sujeto no entiende el significado.



Para los autores "el fantasma es una formación del inconsciente". Afirman que "no es la persona que ha venido a hostigarnos sino las lagunas dejadas por los secretos de los demás". El silencio mejora la acción del fantasma y lo hace más y más fuerte a lo largo de las generaciones. Por el contrario, ser capaz de identificar al fantasma, entender a qué figura familiar está conectada, nombrarlo y portarlo a la luz es el proceso terapéutico que lleva a la liberación (exorcismo) o al diálogo con el fantasma mismo (adorcismo: doméstica el fantasma).

Bauleo, retoma el concepto de Abraham y Torok en el capítulo "Tra le pieghe dell'instituzionale inconscio" [Entre los pliegues del inconsciente institucional], de "Psicoanalisi e gruppalità" [Psicoanálisis y agrupación]. Incorporar el fantasma sería lo opuesto a la introyección, que requiere una transformación del material. Un luto, un evento trágico puede ser negado y al mismo tiempo incorporado. Se traga al fantasma y se lo coloca en una cripta. No se puede nombrar el evento ni tampoco expresar las emociones conectadas. La incorporación es una forma de evitar la pérdida y el procesamiento. Desde la cripta, sin embargo, el fantasma se despertará, con todo el poder de las emociones que se han encerrado dentro de ésta, manteniendo su potencia inalterada. En otro trabajo "Las condolencias urbanas" (Montecchi, Valeri, 2010) llevado a cabo en un departamento de oncología, el concepto de cripta fue importante para nosotros, esta vez como contenedor para un inconsciente institucional.

En la misma línea que el concepto de fantasma y cripta, Eiguer en "La familia del adolescente. El regreso de los antepasados" trabaja con familias en las que se manifiesta un sufrimiento de un adolescente. Eiguer, va a buscar el fantasma que puede tener algo que ver con un ancestro, que crea un núcleo de sufrimiento relacional y que, en el adolescente en busca de su propia identidad y por lo tanto más sensible a las influencias familiares y generacionales, manifiesta su propio poder patogénico.

Otro autor importante es Tisseron (1995), que habla de la influencia trans generacional, más que de la transmisión. El concepto de influencia sería más apropiado para definir la complejidad de los fenómenos que tienen lugar entre una generación y la siguiente, porque lo que se transmite nunca es lo mismo (Chantal Diamante, Luciana Bianchera). Tisseron, refiriéndose a los secretos guardados dentro de una generación, dice que pueden volcarse en la vida familiar cotidiana, dando lugar a comportamientos extraños e inadecuados y emociones de angustia. Estas emociones para Tisseron pasan a la siguiente generación (el rebote del secreto) creando elementos cognitivos (aprendizaje) y emocionales (fobias, obsesiones) y en la tercera generación trastornos aún más graves (por ejemplo, psicosis).

La transmisión transgeneracional considera no sólo la esfera familiar o institucional, sino también poblaciones enteras obligadas a sufrir pérdidas e injusticias y, por lo

tanto, a la esfera comunitaria. Nos referimos a un conjunto de estudios relacionados con el Trauma Histórico, que presenta un potencial patogénico y una manifestación sintomática en las sucesivas generaciones de tribus nativas americanas, o en los descendientes de aquellos que tuvieron que vivir el Holocausto y demás. Muchos autores (Maria Braveheart, Bonnie Durán, Eduardo Durán, Karina Walters, Tassy Parker, Lori Jervis, etc.) han estudiado, por ejemplo, el impacto de la llegada de los occidentales a las reservas de nativos americanos y la presencia de un gran malestar en las generaciones descendientes herederas del Trauma Histórico.

En el Centro Takiwasi, la idea de la infestación de espíritus que ingresan a las brechas dejadas por un trauma está muy presente. Somos críticos con la atribución que hace el Centro Takiwasi a los demonios que pertenecen a la tradición cristiana católica. Preferimos colocar estos fantasmas en una concepción espiritual más amplia.

El concepto de fantasma nos fascina por su implicación clínica. Si un comportamiento surge en relación con una transmisión transgeneracional y se vive como un cuerpo extraño por parte del sujeto, el enfoque clínico tendrá que ser diferente. Deberíamos referirnos al concepto de domesticación así como al exorcismo, el concepto del que habla Lapassade en "Del chamán al raver" en relación con las tribus senegalesas y que consiste en domesticar el fantasma que mora en el sujeto y no solo expulsarlo. Deberíamos buscar un significado más amplio para el comportamiento de la persona, retrocediendo incluso en el tiempo y autorizar al sujeto a considerar cierta la percepción de estar poseído por algo que es "alieno" a sí mismo. Al tomar consciencia que hospedamos un "parásito" interno y en el poder relacionarse diferenciándose y al mismo tiempo dialogando con este elemento, se desarrollaría el proceso terapéutico.

### **Ayahuasca y transmisión transgeneracional**

En el trabajo recogido con los huéspedes del Centro Takiwasi y en las entrevistas que hemos llevado a cabo, surgen algunos elementos que pueden adscribirse al campo de la transmisión transgeneracional. El estado modificado de conciencia que produce la ayahuasca parece constituir un área en la que aparecen hechos ocultos que pertenecieron a generaciones pasadas, contenidos antes de ese momento inconsciente, que se perciben durante las sesiones. La ayahuasca tendría la función de autoscopia (ver desde adentro) y permite la aparición de contenidos psíquicos previamente ignorados.

Álvaro (Joven de 18 años, huésped del Centro Takiwasi) del que ya hemos hablado, en las primeras sesiones, observa imágenes de posibles abusos sexuales, que probablemente tuvieron lugar en sus primeros años y o el ejercicio de la violencia sexual por parte de un hombre. Inicialmente lo identifica como su padre. Esta experiencia y las sensaciones asociadas vuelven varias veces. Álvaro lo vive en su cuerpo, con mucho dolor e ira.

Su interpretación es, inicialmente, la de haber sido víctima de una violencia sexual. Con el tiempo, sin embargo, surgen otros elementos que conducen a otras explicaciones posibles:

*"Álvaro cree que un espíritu maligno entró en el padre y luego pasó a él. En una sesión con la ayahusca, ve a dos niños saliendo de los hombros de un hombre oscuro. Tiene la sensación que son dos fantasmas. Oye una voz que le dice: "Todos están muertos, no puedes descubrir la verdad porque todos están muertos". Tiene fotos de un carro con 4, 5 adultos. Él está con otros niños. Los adultos los violan. Luego tiene fotos de un asesinato de niños: él sobrevive. Para él es más un recuerdo que un hecho simbólico. Recuerda haber preguntado: "¿por qué a mí no?" Y haber recibido como respuesta "porque usted es la más hermosa".*

Lo vive como una sesión bastante liberadora: cree que son hechos reales. Él no sabe si es un hecho real o una herencia transgeneracional simbolizada.

Parece entonces que la experiencia vivida durante la sesión no fue de Álvaro, sino que representa un elemento transgeneracional, tal vez en la línea paterna, y que se concretiza en sensaciones físicas y en un sufrimiento psíquico. La posibilidad que pueda reflexionar con el tiempo sobre los elementos surgidos, a través de varias herramientas, incluida la psicoterapia individual, para poder conectarlas con su propia vida, por ejemplo, con la dificultad de vivir una masculinidad serena, sentir que algunas partes del dolor pueden ser un depósito familiar, parece haber contribuido al desarrollo de un proceso terapéutico positivo y a superar una condición de malestar importante.

En la entrevista con Cinzia aparece la percepción de tener dentro de sí algo que se ha asentado con el tiempo y tener que desintoxicarse a sí mismo y quizás a toda la familia del poder patológico de ciertos contenidos, a través de la acción purificadora de la Planta Maestra:

*"Con el vómito sentí que algunos bloqueos muy pesados se estaban yendo ... esa noche los vomité menos que las otras veces, pero lo que estaba arrojando estaba muy lejos ... entonces eran vividos... No puedo decirte cómo puedo saberlo ... pero tenía éste certeza aquí ... pero lo que estaba vomitando venía de muy lejos, hice un gran esfuerzo para tirarlo fuera ...*

*muy lejos, tanto físicamente como en el tiempo, en el pasado*

*sufrimientos ... relacionados con mi familia ... hubo mucha violencia ... lloré muchísimo y vomité muchísimo, tanto que estaba exhausto por la mañana, sin fuerza...”*

Bruno, reporta algunas percepciones que tuvo en el pasado, por ejemplo, cuando a los 11 siente que tiene una presencia maligna dentro de él, una especie de maldición que lo hace impotente. Durante algunas sesiones con la ayahuasca estas presencias se concretan en demonios, él intenta librarse de su presencia a través del vómito. En el transcurso del tratamiento, surge que la madre ha sido agresiva y abusiva con él y que tiene un vínculo erótico con ella. Teme a las mujeres, por las cuales se siente humillado. Tiene un problema relativo a su identidad masculina. También surge que su madre fue abusada por un tío y su padre. En una consulta con la psicoterapeuta francesa Ghislaine Bourgogne, se define la hipótesis de haber recibido una infestación en la línea materna, el resultado de los traumas, tiene que ver con su sufrimiento actual. Durante una Dieta, Bruno siente que tiene una presencia maligna y teme que el alma pueda salir de su cuerpo. Logra, durante el tratamiento, conectar la historia de sus padres, de las familias con la suya e identificar algunas conexiones entre lo que le sucedió durante la descompresión que tuvo durante la Dieta y algunas dificultades que tiene en la vida

*“David, en sus dos experiencias en el Centro Takiwasi, afronta un dolor físico persistente en la espalda que lo debilita enormemente. Durante una sesión con la ayahuasca surge la idea de que el padre habría sido abusado de niño y nunca habló de ello. La ayahuasca le dice que este abuso se transmitirá a sus hijos y su rechazo del cuerpo tiene que ver con esta transmisión transgeneracional. Durante otros rituales como el Temazcal (sauna ceremonial) siente que su cuerpo está deshabitado, que la energía está en la cabeza. Siente que tiene algo muerto en los intestinos, “una masa podrida en el cuerpo”.*

Las acciones de purificación de la ayahuasca lo limpian un poco, pero nunca completamente. David habla sobre sus fantasías pedófilas e incestuosas. Comenta sobre diversos abusos recibidos y perpetrados dentro y fuera de la familia. Conecta el dolor de la espalda con el hecho de que sintió angustia y culpa por estos comportamientos y que se sentía como un demonio. El malestar de David parece haberse encapsulado en el cuerpo, principalmente en la espalda. La ayahuasca se lo muestra, pero también parece decirle que erradicar el dolor del cuerpo significa morir (“Si se quita la cápsula de la espalda, se desintegrará” – reporte del Centro Takiwasi).

El dolor físico es tal vez inherente a todas las experiencias traumáticas personales y las experiencias transgeneracionales que no pueden ser elaboradas, están establecidas en el cuerpo que se convierte en una prisión para David. Él trata de reforzarse con las artes marciales, lo que debería ayudar a sostenerlo. Esto nos recuerda el concepto de Bick de segunda piel, “los niños intentan crear cuando sienten que su piel no puede

contenerlos". Es un proceso de autoproducción (ver el capítulo anterior), un intento de compensar la profunda fragilidad que uno siente y la angustia de la fragmentación.

Volvamos al concepto de *piel psíquica* para tratar de dar una posible respuesta a la pregunta planteada por la investigación, es decir si el tratamiento con ayahuasca puede ser terapéutico o iatrogénico con respecto a las psicosis, entendidas como patologías graves.

En nuestra opinión, no es posible dar una sola respuesta. Los casos analizados y las entrevistas realizadas muestran una heterogeneidad de los resultados terapéuticos de la ayahuasca. De acuerdo con la cosmología amazónica, la ayahuasca tiene la capacidad de abrir, de disolver las barreras entre lo consciente y lo inconsciente, de abrir canales entre lo psíquico, lo corpóreo y lo espiritual. La capacidad de resistir este proceso parece estar relacionada con la resistencia de la piel psíquica. Piel psíquica que no solo es individual, como ya se subrayó en el capítulo anterior, sino que también es social (por ejemplo, la contención que da el Centro Takiwasi con todas las herramientas terapéuticas que establece el campo, el entorno de la sesión con la ayahuasca, etc.).

Algunas personas pueden vivir experiencias durante la sesión con la ayahuasca, pensar alrededor de la experiencia, conectarla con su propia historia y la de su familia o comunidad de pertenencia, dentro de un sólido contenedor individual y/o social. En cambio, otras personas sienten sentimientos de extrema angustia (por ejemplo, Hugo o Héctor) de los cuales intentan escapar por temor a ser capaces de fragmentarse y no crean un espacio de pensamiento en el que relacionarse con estos elementos.

Una experiencia vivida que los caracteriza es sentirse perseguidos desde el interior, nunca ser capaces de purificarse completamente y experimentar un profundo sentimiento de fragilidad. Esto sugiere que algunos contenidos, por ejemplo, núcleos de transmisión transgeneracional, se transforman en fantasmas persecutorios cuando no pueden dialogar con el resto de la personalidad, permanecen inconcebibles e inconfesables.

La carga emocional, sin embargo, subsiste como una amenaza desde el interior. Si la piel psíquica no es individual sino también colectiva, de la misma manera no se da de una vez por todas. Creemos que es posible fortalecer la piel psíquica mediante el trabajo de contención social (por ejemplo, el llevado a cabo por el Centro Takiwasi), o por otros setting que pueden permitir el desarrollo de la ruta terapéutica que, en algunos casos, probablemente requeriría tiempos muy largos.

## Capítulo IV

### Diálogo con los invisibles

#### Introducción

Los conceptos que presentaremos en este capítulo tienen una historia, que comienza con un encuentro con uno de los más importantes etnopsiquiatras italianos, Piero Coppo. Durante la investigación, y más específicamente durante el procesamiento del material que habíamos recolectado, pedimos al Dr. Coppo, quien conoce y colabora con el Centro Takiwasi y conoce a Leonardo Montecchi, director de la Escuela Bleger, un encuentro en Pisa, donde vive y trabaja, para discutir con él algunos elementos que surgen de la investigación. La reunión fue invaluable y pudimos traer a casa una serie de consideraciones que luego desarrollamos en este capítulo.

Presentamos la entrevista de Isabella, que luego de haber participado a una sesión con la ayahuasca en Perú, había atravesado una experiencia bastante perturbadora unos meses más tarde de su regreso a Italia. Isabella aceptó compartir su historia para proteger a las personas que se acercan al mundo chamánico y a la experiencia con la ayahuasca. Durante la entrevista, nos dijo que se acercó al mundo de la medicina tradicional por razones de interés profesional que la llevaron a América Latina, primero para observar y estudiar sesiones con la ayahuasca y luego para participar. Después de varios meses, sin embargo, a partir del regreso a Italia, se ha manifestado un fenómeno que la asustó y preocupó al mismo tiempo.

#### La risa sarcástica

Isabella cuenta haber encontrado la ayahuasca en un proceso de conocimiento con plantas psicotrópicas, comenzado desde hace algún tiempo y eso la lleva a aceptar, después de otras experiencias una invitación a Perú. El encuentro con la ayahuasca no fue precedido por un conocimiento profundo, no tenía una intención terapéutica sino únicamente un interés científico.

Después de una fase de observación, Isabella participa en una sesión en la que toma ayahuasca y participa activamente en la ceremonia. La experiencia se percibe como intensa y positiva, con la aparición de experiencias de premonición del futuro:

*“La experiencia en sí misma fue extremadamente interesante... una experiencia positiva ... no tuve ningún efecto físico, ni vómito ni nada ... estaba bien ... en un momento, una parte visionaria muy fuerte y algunas partes se refieren a estados de conciencia no ordinarios, el hecho que en ciertos estados inducidos por sustancias o meditación, puedan acontecer fenómenos de telepatía en lugar de premonición, en lugar de anticipación ... esto me ha sucedido ... veo cosas que sucedieron en el pasado y cosas que pasaron en mi vida*

*... las cosas que he visto claramente de mi futuro, se han realizado con el tiempo, en los meses..*

*Sabía dónde estaba, me mantuve en contacto con la realidad ... el canto, los icaros, en el momento en que me sentía un poco "perdida", eso "que perdía el contacto con la realidad", cantar icaros me traía nuevamente y fue exactamente una experiencia cinematográfica, es decir ... tiempo uno, tiempo dos, tiempo tres, tiempo cuatro ... podría haber durado un par de horas, ya no lo recuerdo. Quiero decir, en el sentido, luego me quedé dormida y luego, por la mañana, escribí, así hago un seguimiento de todo lo que sucedió ... Estuve bien a la mañana siguiente ... bien, bien, mentalmente, fantástico..."*

Pocos meses después, sin embargo, se manifiesta un fenómeno inesperado. Repentinamente comienza a percibir una voz, o mejor dicho, una risa sarcástica, que se manifiesta al azar durante el día, de la cual no puede liberarse y cuyo significado no entiende. Inicialmente, Isabella intenta dar sentido al fenómeno, dentro de una cosmología familiar, la occidental:

*"Comienzo a tener este trastorno, que es un trastorno auditivo alucinante extremadamente desagradable, no continuo sino presente. Lo primero fue: ¿qué patología tengo? Entonces lo pienso y lo estudio. Dije: ¿qué le diría a una persona que viene aquí y me dice esto? Yo le haría una resonancia, y así lo hice. ... También hice este control, porque "no haber tenido ... No estoy familiarizado, nunca he tenido síntomas de enfermedad mental en la adolescencia o en la familia". Lo primero que pensé fue, joder, tengo un tumor cerebral ... porque desde el punto de vista del diagnóstico ... hice una resonancia, afortunadamente no había nada, pero el problema continuó ... Era una voz, ciertamente no amiga ... no es que me hablara, más que cualquier otra cosa era una risa sarcástica.*

*... es como quien ríe ... una risa sarcástica ... masculina ... si quieres, lo más cercano fue ... ¿sabes la risa de Jocker, la de Batman? esa ... y continuó por un tiempo ... un mes, un mes y medio ... para mí fue un tiempo muy largo ... lo recuerdo bien"*

Después de haber descartado que podría tratarse de un problema físico o psiquiátrico, Isabella extiende la búsqueda de explicaciones a otras áreas, pero aún no hipotiza una relación precisa con la ceremonia de ayahuasca. Entre los fenómenos que ocurren y que llevan a Isabella a repensar la experiencia con la ayahuasca, también existe un contacto con el Curandero que había dirigido la sesión:

*"Cuando tuve esta experiencia, que no compartía con nadie, sucedió algo extraño. El curandero preguntó cómo estaba, pero no a mí, sino a una persona vecina, quien me llamó y me dijo: "¿Estás bien?" Y yo dije: "Sí", pero es como si él hubiera percibido y también por esto uní las cosas."*

Isabella comienza a pensar a un objeto que había traído a casa, que era parte de la ceremonia y que en Italia había sido tocado durante un cierto período por una persona. Piense en una transgresión de lo sagrado del setting chamánico, con la

consiguiente apertura de canales, que tal vez la hayan llevado al contacto con elementos del orden espiritual. Siguiendo esta hipótesis, Isabella reprende el objeto y aleja a la persona de ella. El fenómeno auditivo, tal como había venido, se desvanece:

*“Se interrumpe cuando, puede ser un caso, ese objeto y esa persona se alejaron por completo, es decir, recuperé este objeto y la persona se alejó de mala manera.”*

La explicación que da Isabella al evento es de naturaleza espiritual, dentro de una cosmología diferente de la occidental, por lo que ella imagina que puede haber estado en contacto con un espíritu o algo similar:

*“Este es el problema de cuando se tiene una experiencia en un sistema y luego se mueve de un sistema a otro ... el gap... dentro de ese sistema, ese síntoma toma ese significado, ese significado, pero fuera de ese sistema otro.*

*para la medicina tradicional, el hecho de que la planta pueda abrir canales ... los nativos lo dicen ... hay puertas a los sistemas ... cuando la puerta está abierta, puede entrar de todo ... si no sabe cuándo abrir y cuándo cerrar, un poco como el aprendiz de brujo de Mickey Mouse, si no sabes cuándo cerrar, puede ser que en esa condición pueda entrar algo negativo.*

*Es como si te sintonizas ... no es que ahora la risa haya desaparecido, pero es como si estuviera sintonizada y pudiera sentirla. No le di una interpretación psicoanalítica, psicodinámica.”*

Isabella regresa a América Latina, creyendo que es dentro de esa cosmología y con las herramientas terapéuticas de la medicina tradicional que la situación se puede abordar para tratarla de manera adecuada y completa, incluso si la risa sarcástica ha desaparecido.

No se trata de interpretar el evento, sino de concebirlo como un posible fenómeno, dentro de un camino de conocimiento, desde el cual protegerse a través de un cuidado dedicado:

*“El curandero se rió, pero no para menospreciar, es como si fuera parte del viaje. No hubo interpretación, significa esto o aquello ... si decides tomar este camino, esto puede suceder ... no hubo explicación, hubo una cura ... una ceremonia, una cura dirigida a mi...”*

Durante nuestra conversación y la presentación de esta información, Piero Coppo comenta que la situación puede tener algo que ver con el concepto de un objeto activo, fundamental en la antropología. Para intentar acercarnos al concepto de objeto activo y al poder de los objetos, comencemos por algunas consideraciones del filósofo Bruno Latour.



## Objetos activos

A partir de un análisis de la tecnología, Bruno Latour trae el ejemplo de un artista que crea una obra de arte. El ejemplo, tomado de Souriau, apunta a superar la idea de que existe un sujeto activo, es decir, el creador de la obra, y un objeto pasivo, es decir, la materia. De hecho, Souriau propone el concepto de instauración, por el cual, durante el trabajo del artista, a cada presión de las manos, de los pulgares, a cada acción del cincel corresponde una resistencia, una colaboración, una oposición de la materia. La obra de arte emerge de esta interacción mutua, en la que la intención del artista concuerda con la respuesta del material y el resultado es siempre algo diferente de la idea inicial del artista: es un descubrimiento, una novedad, una sorpresa. La idea de un artista inspirado, que crea desde la nada e infunde su espíritu o el espíritu de Dios en una materia inerte, es superada por el juego recíproco que el artista y la materia se logran mutuamente. En este sentido, el objeto nunca es pasivo, sino que actúa como actor durante el proceso creativo. Una obra de arte se establece en el sentido de que el artista da la bienvenida, prepara, explora la forma de la obra.

Latour continúa su análisis de los objetos criticando la idea de que un objeto tecnológico (automóvil, maquinilla de afeitar, computadora) corresponde totalmente a la necesidad que lo creó, para lo cual simplemente sería funcional. Latour sostiene que en cada objeto coexiste un salto, una discontinuidad, una magia, una trascendencia, en breve, que hace posible transformar, por ejemplo, el material de madera en una mesa. El objeto ha atrapado dentro de sí elementos de metamorfosis y no puede agotarse en el material del que está hecho, es decir, algo más.

Un objeto dejado solo y abandonado, por otro lado, pierde piezas o se desmorona, no mantiene intacta su naturaleza técnica. Tiene una continua necesidad de interacción con el hombre, de ser traducido de lo contrario muere. Por otro lado, también el objeto habla y trae consigo conocimiento. Existen muchos ejemplos de cosas descubiertas trabajando con un objeto o intentando ajustarlo, con la adquisición de nuevos conocimientos y nuevas aplicaciones en el objeto en sí: por ejemplo, dice Latour, el uso de la física cuántica en el tratamiento del cáncer.

El objeto, por lo tanto, tiene dentro de sí algo más de la materia que lo compone, tiene un *invisible*, según Latour, que da un alma al objeto en sí mismo y que surge de la interacción recíproca entre los seres humanos y objetos al interior de una cultura. Para explicar este concepto Latour da el ejemplo de un objeto que no funciona y estrategias realizadas por el técnico para reparar el daño, que se reúnen e interactúan con las resistencias y de las necesidades de la materia técnica. El funcionamiento del objeto no depende solo de medidas técnicas. ¿Cuántas veces, por ejemplo, un objeto comienza a funcionar de manera inexplicable, después de un movimiento aleatorio o arriesgado por parte de la persona? Es a partir del juego

mutuo de astucias y respuestas del objeto que el objeto cobra vida y puede funcionar. Isabelle Stengers, filósofa de la ciencia y antropóloga, sostiene que si los invisibles de la técnica (desviaciones, estratagemas, ideas brillantes) no continuarán a interactuar con el objeto, el caería en silencio e inerte.

La interacción entre los objetos y las personas produce cambios recíprocos, por lo que, por ejemplo, una persona que usa un teléfono móvil cambia su naturaleza profundamente y ya no será la misma que antes. Cuando Latour habla de un casi-objeto, define un signo, un rastro que este, (por ejemplo, el móvil), deja para luego retirarse. El casi-objeto es, por lo tanto, un híbrido, porque es una mezcla entre objeto y sujeto.

### **Los objetos culturales (materiales e inmateriales) activos.**

Dentro de cada cultura existen innumerables objetos con los que tratamos la vida cotidiana. Si cambiamos nuestra atención a los sistemas de cura que cada persona construye para enfrentar el malestar psicológico y físico, podemos identificar muchos objetos que se utilizan para intervenir en condiciones de enfermedad.

En la tradición Vodoun, por ejemplo, en Nigeria, el *fetiché* es el objeto sobre el cual el ministro de culto (Hounon) transmite un flujo de energía para lograr una acción dirigida a cambiar la realidad. El fetiché es siempre un conglomerado de materia y elementos humanos (uñas, cabello, sangre), construido para agrupar fuerzas que pueden realizar un acto terapéutico (Coppo, 2010). El objeto, para la cultura Vodoun, puede tener una intencionalidad, por ejemplo, castiga a quienes transgreden sus reglas. El flujo de energía, según esta cosmología, proviene de un plan divino ancestral.

Pero el concepto de fetiché es el producto de una perspectiva occidental sobre las prácticas de las culturas indígenas, repropone Latour, la división entre un sujeto activo y un objeto pasivo. De hecho, según la cosmología occidental, sería nuestra creencia, la vida social las que animan el objeto que, sin estas, permanecería vacío. El objeto fetiché, es decir, no tendría un poder activo. Una concepción sociológica occidental sería fundamentalmente antifetichística, o no interesada al fetiché, porque realmente lo que animaría el fetiché serían sólo nuestras proyecciones (valores, tradiciones, creencias). El fetiché entonces, en este punto de vista, no es digno de atención, mientras sí lo serían las fuerzas que van a animar el objeto y que deben ser investigadas por las ciencias antropológicas y sociológicas, prestando atención a las creencias, opiniones, pasiones de las personas que lo utilizan.

Latour, en cambio, al proponer otra teoría de la acción, muestra el ejemplo de un artesano que crea un títere y luego, al moverlo, se ve condicionado por su propia creación que lo lleva a hacer cosas, en lugar de otras. Por lo tanto, la idea de Latour es

que en acción habría un hacer-ser, por el cual el objeto construido pasa de una potencialidad a un ser, capaz de producir efectos concretos en la realidad. También los objetos son por lo tanto para Latour unos actores, que pueden actuar, asociándose con otros actores. Para Latour, entonces, debemos pasar del concepto de fetiche al concepto de "*faticho*", es decir, dar importancia al hecho, al objeto, capaz de hacerlo, producir consecuencias concretas, en una relación intensa de dependencia mutua con el hombre que domina y que a su tiempo es dominado.

Existen dos tipos de objetos culturales activos, los materiales y los no materiales. Cada cultura tiene una gran cantidad de ellos: por ejemplo, en la cultura occidental un objeto material activo, que interviene en el tratamiento, es el psicofármaco. El valor y la potencia del psicofármaco son producidos culturalmente por nuestra sociedad, que tiene una visión científica del mundo. Pero la acción del psicofármaco no termina simplemente en el efecto de sus componentes químicos o en la relación que el paciente tiene con el médico. El psicofármaco es algo más, es un objeto cultural material activo, porque funciona como mediador: no transmite fielmente la fuerza del hombre (la autoridad y el conocimiento del médico), sino que participa activamente en su transformación. Los resultados en el paciente dependerán de la interacción entre el médico y del objeto activo. El psicofármaco tiene, dentro de sí, un invisible. Tomando prestada una frase de Joana Miller, en relación con la cultura indígena que dice que "el alma es la parte del cuerpo que no vemos" podríamos decir que en la visión de Latour "lo invisible es la parte del objeto que no vemos", pero que actúa en la relación con el hombre dentro de una cultura. Si el psicofármaco es un objeto cultural activo, entonces, todos los estudios que intentan probar la eficacia objetiva de los efectos terapéuticos del fármaco que equipara al fármaco con una mercancía, no tendrían en cuenta la interacción del objeto fármaco con el sujeto, dentro de un código simbólico compartido. (Montecchi "La eficacia simbólica de los fármacos").

En otras culturas, por ejemplo la amazónica, un objeto activo fundamental es la planta madre, la ayahuasca.

Además de este y muchos otros objetos materiales activos, existen objetos no materiales, también llamados *invisibles*. Toda cultura que quiera tratar las áreas de la psique, y que produce un sistema terapéutico para el tratamiento de problemas y enfermedades, se enfrenta a un *mundo de cosas ocultas* que debe aceptar y con las que negocia (Coppo, 2013). Por ejemplo: cuando un curandero tradicional en Mali trata de curar a una persona enferma y recurre a los espíritus de su propia tradición, cuando un psicoanalista europeo interpreta un problema psicológico al referirse a conceptos como transferencia, conflicto, defensas, etc., significa que cada uno de ellos está dialogando con un mundo de cosas ocultas, para el que ha sido reconocido por los miembros de su cultura como un mediador respetable. Cada terapeuta, curandero o médico occidental, se mueve entre lo visible y lo invisible, es un intermediario entre

estos dos mundos, pertenece a una cosmología y su invisible forma parte de ella. Cuando el terapeuta encuentra a una persona con la misma cosmología, puede dialogar utilizando los invisibles que ambos conocen y obteniendo un resultado eficaz.

Para Latour, los objetos activos se establecen dentro de una cultura y permanecen activos mientras el diálogo con el grupo cultural de referencia siga vivo. Si no están alimentados socialmente, pueden caer en desuso y perder sus propiedades terapéuticas. Davi Kopenawa, shaman yanomani que contribuyó con su vasto conocimiento a la ópera "La caída del cielo", en colaboración con Bruce Albert, antropólogo francés, habla de los xapiri, espíritus que forman parte de la cultura yanoman, herramientas terapéuticas de cura para los chamanes, en definitiva, los invisibles. Luego de un encuentro con personas occidentales, describe la amenaza que experimenta en relación a sus invisibles y la necesidad de nutrirlos socialmente a través de estados alterados de conciencia para que puedan continuar viviendo y realizando su tarea de cura:

*"Una vez que regresé de esta larga estancia en la tierra de los antiguos blancos ... tan pronto como me acosté fui atrapado por un violento aturdimiento. Mi pensamiento estaba completamente obstruido y me dormía en continuación. Volar en esa tierra tan lejana me había convertido en otro ... los xapiri me esperaban con impaciencia porque tenían hambre. Los grandes chamanes de mi casa trabajaron a mi lado. Me ayudaron a volver a poner sus caminos en el pecho del cielo. Bebí con ellos la Yakoana día tras día para comenzar a alimentar a los espíritus que había abandonado durante tanto tiempo "*(página 547)

Si se interrumpe el diálogo, entonces el objeto cae en las sombras. Los objetos culturales son activos en el sentido de que poseen una intencionalidad, un programa a realizar. Cada cultura se acerca al mundo de las cosas ocultas de una manera diferente, trabajando con sus invisibles, tratando de convocarlos e interrogarlos. Los invisibles son, por lo tanto, entidades inmateriales (espíritus, djinn, ángeles, demonios, inconscientes, inconscientes colectivos), que emergen de la interacción con la cultura de referencia y producen efectos tangibles. Una concepción occidental, que pretende conocer y dominar el mundo, encuentra absurda la idea de que puede haber un mundo de cosas ocultas. Sin embargo, incluso dentro de nuestra cultura, podemos encontrar nuestros invisibles, por ejemplo, el inconsciente.

El inconsciente, nacido dentro de una cultura del siglo XIX, tuvo la pretensión de constituirse como el único objeto activo, definiendo a los otros (espíritus, demonios, etc.) como creencias e ilusiones. Esta afirmación es el resultado de una visión absolutista, que otorga al enfoque científico el estado de la única verdad y que intenta colocar el inconsciente dentro de esta visión. Isabelle Stengers afirma que Freud

deseaba ser un científico y hacer del psicoanálisis una ciencia. Respecto al inconsciente freudiano, sin embargo, Stengers afirma:

*"El inconsciente es sordo a la lógica, es terco y siempre dice lo mismo. Entonces, no es un ser al que se llega con un salto del terapeuta, es un ser al que se llega porque tiene el poder de hacer autoridad. Otras culturas dirían que es un ser al que solo los brujos llaman, ya que es un ser que puede tomar posesión de tí pero no te da ningún medio para establecer relaciones civilizadas"* (Stengers, 2009). Entonces, de acuerdo con Stengers, el inconsciente es un objeto misterioso y dominante, que no se domina con las herramientas de la ciencia, pero con el cual podemos tener una relación de interdependencia mutua, por lo que nunca tenemos un control total. Es, siguiendo a Latour y Stengers, un objeto cultural activo y, por otro lado, como tal, puede caer en desuso si no se nutre socialmente.

El enfoque al que nos referimos, por lo tanto, otorga igual dignidad a lo invisible de diferentes culturas, dentro de diferentes cosmologías, invisibles específicos tienen el mismo valor, en relación con la eficacia terapéutica. (Vale decir que inconsciente, inconsciente colectivo, djinn, espíritus, espíritus de ancestros, de plantas, xapiri, se encuentran al mismo nivel, herramientas terapéuticas igualmente poderosas en el tratamiento de la enfermedad). Estos son objetos que tratan problemas complejos. Su eficacia está relacionada con la forma en que intervienen para trabajar en el sufrimiento de los demás, cómo logran producir efectos concretos o no. No todos son iguales, algunos son más efectivos, otros son menos significativos.

Este enfoque que otorga igual dignidad al invisible de diferentes culturas nos permite salir del dilema: ¿pero existen los espíritus? ¿Existe el inconsciente? Esta pregunta sobre el estado ontológico reemplaza el concepto de que lo invisible existe, en el sentido de que dentro de una cultura producen respuestas efectivas y concretas al sufrimiento físico y mental. Sería conveniente que el terapeuta sea en postura de convocar el invisible oportuno a la situación específica. Montecchi, en "La eficacia simbólica de los fármacos" dice:

*"Aquí puedo hablar de una señora senegalesa que terminó en el departamento de psiquiatría de Rimini con un tratamiento médico obligatorio. El diagnóstico hablaba de psicosis alucinatoria e ideación persecutoria: la señora estaba siendo tratada con neurolepticos en dosis altas.*

*De las conversaciones surgió una situación muy confusa, en la que la solicitud de regresar a Dakar era clara porque el padre debería haber "matar una vaca". Este aparente delirio comenzó a tener sentido cuando enviamos el protocolo de la entrevista a Salvatore Inglese, quien interpretó que "matar la vaca" era el sacrificio ritual del ndop. La señora pensó que estaba poseída por algún rab y, por lo tanto, requería el fármaco, el remedio, que sabía que era eficaz contra esta posesión. Fue precisamente el complejo sacrificio de la vaca, que debe ser sacrificada en un contexto ritual. Como se puede ver, el fármaco que esperaba la señora senegalesa era muy diferente del haloperidol o la risperidona. Estos fármacos tuvieron una efectividad real, pero no*

*tuvieron una eficacia simbólica porque la subjetividad de la señora se construyó alrededor de otros significados diferentes. Esos tipos de fármacos no podían actuar simbólicamente sobre ella, porque su sufrimiento se colocó en un problema experimentado en lo simbólico que luego se convirtió en realidad ".*

Los dispositivos utilizados en la etnopsiquiatría, desde Tobie Nathan en Francia, hasta Merini en Italia o Coppo en Mali, reunieron a médicos de diversas cosmologías, mediadores culturales y otras figuras que trabajaban juntos y se enfrentaban para tratar el malestar de una persona que pertenece a una cultura no conocida o conocida sólo en parte. El setting del grupo tenía la función de proponer diferentes puntos de vista sobre la problemática presentada por el sujeto y de convocar al invisible más apropiado para curar el sufrimiento. En esta visión, ningún médico tenía la verdad a expensas de los demás, cada uno aportaba su propio conocimiento, su propia cosmología y sus objetos culturales activos y los ponía a disposición de la persona que traía la suya y que se presentaba al tratamiento.

### **El encuentro de los invisibles**

¿Qué sucede cuando, como Isabella, uno cruza la frontera que conduce a otra cosmovisión, a otros invisibles? ¿Qué sucede cuando entras en contacto con un invisible que no pertenece a tu propia cosmología?

Cuando uno entra en contacto con otra cultura, se encuentra con un mundo no material y material rico y diferente. Se encuentra gente, pero también objetos visibles e invisibles. Los invisibles que se encuentran se agregan a los que pertenecen a su propia cosmología, no pueden ser traducidos o transformados, interactúan y producen efectos.

Podría ser que Isabella, entrando en la cultura amazónica, haya encontrado invisibles que se manifiestan durante la ceremonia con la ayahuasca. Traer un objeto de la sesión con la ayahuasca a casa no es un acto neutral, significa traer un objeto activo que tiene un invisible, y es, como se especificó anteriormente, un "fetiche". El fenómeno de la risa sarcástica, que entonces interesó a Isabella, podría ser una consecuencia del hecho de que el objeto activo ha producido un efecto concreto con el que Isabella ha interactuado. Haber conocido una cosmología nueva no te permite volver a casa como antes. Sucede una contaminación entre invisibles, una suma, una interferencia que puede producir el efecto descrito. En la cosmología amazónica encontramos una sacralidad que debe ser respetada en relación al setting ceremonial, el cual Isabella ha transgredido conscientemente. La transgresión, quizás, puede haber sido la razón de una acción del invisible en su vida. ¿Isabella realmente trajo a casa un invisible? Se podría decir que Isabella realmente ha traído a casa un invisible perteneciente a otra

cultura, que produce efectos tangibles con los que, a pesar de su elección, se vio involucrada.

Isabella ha optado por reparar la transgresión utilizando instrumentos relacionados con la cultura amazónica, pero para otras personas no ha sido tan simple. Además, creemos que la interacción entre diferentes culturas produce una mezcla de cosmologías e invisibles, de la que ya no podemos salir como antes. Este efecto, cada vez más frecuente con la globalización, es importante porque también produce consecuencias en la salud mental.

Por ejemplo, la experiencia de Vittoria ha sido más compleja.

*“... Decidí hacer el viaje a último momento, tuve problemas para organizarme y me insertaron en un espacio muy breve, luego de 8 a 10 días regresé de inmediato al trabajo ... y ni siquiera tuve tiempo de elaborar la experiencia.”*

El encuentro con una cosmología diferente parece haber producido efectos negativos, con los cuales Vittoria tuvo que relacionarse durante mucho tiempo:

*“...en el momento en que regresé, no inmediatamente, pero después de unos días comencé a sentir sensaciones físicas extrañas ... Un día sentí... ¿sabes esa sensación de que pierdes un latido? una cosa que nunca tuve ... pero no le di mucho peso ... hasta entonces, por la noche, me sentía muy mal, aturdida y no entendía lo que tenía ... sentí que me latía fuerte el corazón, así que estaba sola. Decidí ir a la sala de emergencias porque no me sentía nada bien ... no encontraron nada en particular y me dijeron que fue un ataque de pánico.*

*¿Del que nunca habías sufrido?*

*... absolutamente no, ni siquiera sabía lo que eran ... y de ahí siguieron otros ... en los momentos más inesperados ... como ocurre normalmente con el ataque de pánico ... por lo que entendí ... entonces tuve pausas y luego se alternaron y conecté esta cosa a la ayahuasca porque casi siempre la sensación cuando comenzaron estas cosas fue esa que te dije antes cuando activé la ayahuasca ... como si algo entrara dentro...”*

Vittoria se enfrenta al malestar y da la interpretación que se ve afectada por el contacto con la cosmología amazónica, utilizando herramientas occidentales (servicios de emergencia, fármacos) pero no puede resolver el problema.

*“Sentía que algo había entrado en mi cuerpo y comenzaba la taquicardia en lugar de agitación ... por lo que la sensación fue la misma que cuando comenzó la ayahuasca. Tenía miedo de haber abierto algo, de haber llevado a casa algo malo.*

*Tuve varios episodios alternados ... luego desaparecieron por un tiempo... luego estuve mal, muy mal en mayo de este año ... era de noche, cené y empecé a sentir esta agitación, agitación y comienzo a temblar, pero temblar por completo, las piernas, los brazos, la mandíbula, el*

*corazón que batía y no pude tranquilizarme ... fue algo muy fuerte ... me dije, bueno, es sólo un episodio ... de eso se trata... pero se repitió por varias noches ... hasta que llegué a no dormir por completo ... ya no podía comer, ya no podía dormir, ya no podía hacer nada..."*

Vittoria encuentra la solución a través de una mujer que conoce la cosmología amazónica compartiendo una interpretación de significado en la que diferentes invisibles han estado en contacto:

*"... decidí contactar a una señora que estuvo en Perú conmigo, a este punto dije: es la ayahuasca, no puedo explicar de otra manera esta cosa ... esta señora siempre nos había dicho: cuando necesiten, llamen porque puedo ayudarlos, ella hace limpieza de energía ...*

*estos efectos feos me hicieron un poco pensar que había algo malo y me dirigí a una persona que ha hecho miles de sesiones de ayahuasca ... que sabe muy bien qué es ... hice esta cosa, la música que usaba un icaro, así que reviví lo mismo y para ella no traje nada a casa, pero sí, tanto miedo que me ha bloqueado de alguna manera..."*

La experiencia de Vittoria muestra cómo la intervención terapéutica no puede ser efectiva si no dialoga con los invisibles con los que hemos tenido un contacto significativo, incluso si nuestra cosmología de pertenencia es otra. Cuando le preguntamos a Vittoria si las cosas iban mejor después de este tratamiento, ella responde:

*"Absolutamente sí, porque me sentía como una loca, porque la gente que te rodea no te entiende, tienes estas fuertes reacciones y no puedes explicar, no puedes manejar y nadie puede decirte lo que tienes y luego parece que te vuelves loco, en cambio, con un poco de paciencia y todo, confié en ella y veo que en realidad ya no he tenido momentos así."*

Algunas personas tienen la posibilidad de elaborar el proceso utilizando herramientas de cura de diferentes cosmologías. Otras personas, por ejemplo Simón, no tienen esta posibilidad. Él nos cuenta algunas sensaciones experimentadas en una ceremonia:

*"...una sensación de opresión fue acompañada por la visión de una araña gigante que saltaba sobre mi pecho y justo cuando saltó por encima sentí esta presión, esta cosa de presión en el pecho, en el esternón ... este icaro da inicio a un proceso donde veo un panel de metal negro que me molestó en el pecho, luego en otra ceremonia que veo ... hubo silencio, no hubo ningún icaro, estaba con los brazos abiertos y me siento como el corazón en las garras de dos manos ... era realmente una sensación desagradable y veo estos colores ... negro y marrón oscuro ... entonces lo entendí y dije, está bien, hay algo que está mal..."*

Al día siguiente, Simón le pregunta al curandero una posible explicación del fenómeno:

*"...luego, a la mañana siguiente, le pregunté al curandero que era y él me dijo: es una posesión espiritual, tal vez era mejor que no me dijera esa cosa ... es posible que haya entrado un espíritu,*



*un espíritu aunque sea pequeño se alimenta de emociones negativas y crece lentamente, crece, crece ... esto proviene de una tradición amazónica, por lo que me dijo algo adecuado para la tradición amazónica ... con esta cosa me sentí mal porque quería ir a Perú para hacer una Dieta, no lo logré, tuve que quedarme con esta cosa.!*

Simón ha cruzado una nueva cosmología y no puede regresar, dialoga constantemente con lo invisible que no puede integrarse en su visión occidental:

*...ser capaz de aclarar lo que es verdadero, lo que no lo es, lo que pertenece a una tradición y lo que es real con el propósito de una cura, porque si le dices a una persona que está poseído no es que la hagas sentir bien, lo haces sentir aún peor.*

Asimismo, Simón intenta juntar instrumentos terapéuticos de las diferentes Cosmologías para poder curar, sin éxito y teniendo que soportar una profunda inquietud.

*"... el curandero me dijo que hiciera una Dieta de dos semanas, tabaquitos y plantas, cosas que hacer con una Dieta... Tenía que hacer esto con urgencia, tuve que pedir una licencia, estos idiotas del trabajo no me dieron la licencia y no pude irme a Perú. Estaba esperando a que Juan (curandero) viniera este verano para hacer la Dieta, pero no puedes encontrar un lugar y entonces probablemente esta Dieta salta y tengo que quedarme, no puedo hacer esta Dieta, así que no es que tenga que volverme loca porque no puedo hacer esta dieta ... Intento vivir una vida tranquila."*

Con respecto al carácter terapéutico o iatrogénico de la ayahuasca, podemos suponer que la ayahuasca puede ser contraproducente si la persona que entra en contacto con una cosmología diferente, que lleva consigo objetos culturales activos, no logra integrarla en armonía con la cultura de pertenencia y propios objetos culturales.

La globalización hace posible y fácil utilizar herramientas terapéuticas de otras culturas (con viajes baratos, internet, etc.), para curar un sufrimiento que no se ha resuelto de otra manera. Simón, que vive en un estado de profunda inquietud, ha tomado este camino. Trató de tratar sus problemas basándose en herramientas terapéuticas de la cultura amazónica. Pero uno de los efectos negativos de estos viajes en otros mundos podría ser la dificultad de manejar invisibles ajenos.

Algunas personas, después de una experiencia con la ayahuasca, se encuentran internadas en servicios psiquiátricos de un hospital. Han entrado en contacto con partes a menudo desconocidas de sí mismas y de la cosmología, y este encuentro ha producido un desequilibrio que a veces desemboca en una profunda crisis. Sin embargo, una vez hospitalizadas, las personas se quedan sin la oportunidad de analizar el material que surgió con las herramientas de diferentes cosmologías, ya que muchos clínicos no tienen conocimiento de otros mundos. A menudo, en estas personas permanece el deseo, incluso después de experiencias muy negativas, de

reanudar el proceso con la ayahuasca. Parece que lo sienten como una asignatura pendiente, es una necesidad profunda que surge de haber cruzado el umbral que nos pone en contacto con lo invisible y con partes de sí mismo y la frustración de no poder acceder a ellos nunca más.

Traducir la crisis al interior de un lenguaje y de una visión occidental no es efectivo, no cura adecuadamente. Pero incluso abordar el malestar regresando a la cultura indígena es, en nuestra opinión, ineficaz para un sujeto occidental. Se ha producido una contaminación entre las cosmologías y un encuentro entre objetos culturales de los que no se puede retroceder. La globalización continúa, la posibilidad de usar la ayahuasca e ingresar a otros mundos siempre es mayor y el fenómeno, en nuestra opinión, no se puede detener. Entonces, ¿qué hacer? Coppo sugiere la posibilidad de crear un nuevo setting de cura que contengan elementos de diferentes cosmologías en sus especificidades, nuevas incubadoras sociales que tengan en cuenta los fenómenos descritos anteriormente, el poder, la irreductibilidad y la consistencia de lo invisible, su interacción con otros en una época globalizada, con el fin de producir nuevos dispositivos de cura en los que sea posible una recombinación (Montecchi, 2000) de visiones del mundo y enfoques terapéuticos.

## Capítulo V

### El inconsciente salvaje

#### Introducción

En los capítulos anteriores hemos esbozado una idea de la mente en la que los aspectos psicológicos y corporales se compenetran constantemente, los contenidos psíquicos dejan huellas corporales y las huellas corporales pueden presentarse como recuerdos inconscientes implícitos. También hemos presentado la idea de un inconsciente transindividual, para el cual la dimensión inconsciente no solo es específica del individuo, sino que se refiere al espacio compartido entre personas y generaciones.

En este capítulo intentaremos profundizar el concepto de "inconsciente salvaje", es decir, la dimensión inconsciente que concierne la pertenencia al mundo natural, de elementos, plantas y animales. Usamos el término de una obra de Luisa de Álvarez de Toledo, "Ayahuasca", publicada en la Revista de Psicoanálisis, Buenos Aires.

La ayahuasca puede producir un estado modificado de conciencia en el que podemos comprender esta dimensión. Una de las experiencias significativas que se reportan durante las sesiones con la ayahuasca es, de hecho, la posibilidad de colocarse de una nueva manera frente el mundo, utilizando el cuerpo y los sentidos. Se trata de acceder a una forma diferente de conocimiento, que se concretiza a partir de las sensaciones. La ayahuasca permite percibir de una manera diferente e inusual.

Para aprender más sobre lo que entendemos por inconsciente animal y vegetal, comencemos con algunos conceptos propuestos por el psicoanalista Felice Cimatti.

#### Ser cuerpo

Felice Cimatti en "Animalidad y psicoanálisis" subraya la diferencia entre el conocimiento que se adquiere con el lenguaje en comparación con los que se descubren a través del cuerpo. Cimatti parte de la consideración de que el lenguaje, que se usa para comunicarse y entenderse, debe ser "banal", es decir, lo suficientemente general como para permitir que las personas se entiendan entre sí. Por lo tanto, requiere prestar atención a las partes comunes y compatibles. A través del lenguaje podemos comunicarnos sobre el mundo, representar cosas a través de palabras, podemos reflexionar sobre nosotros mismos y ser conscientes de nosotros mismos.

Pero lo que caracteriza a la persona en su singularidad sigue siendo indescriptible, porque le concierne a ella y solo a ella. No es posible compartir esto a través del lenguaje, porque no se puede expresar con palabras, sino que solo se vive en la propia

piel. El conocimiento que proviene de esta experiencia es, por lo tanto, diferente, representa una forma específica de aprendizaje. Para Cimatti aparece como una forma animal de estar en el mundo. Derrida en "L'animal que donc je suis" [El animal que soy por lo tanto]" afirma que un animal no puede pensar en el animal (es decir, no puede generalizar su experiencia como un animal concreto y producir el concepto de animal, que requeriría el uso del lenguaje, es decir, no puede utilizar esta forma de conocimiento). Un animal simplemente vive su vida. El animal es su cuerpo, no tiene conciencia de sí mismo. Es solamente viviendo la vida cotidiana.

Si bien el lenguaje también nos permite mentir, decir que eso es lo que no es, un animal es, no puede ser otra cosa. A través del cuerpo, el hombre también puede atravesar una forma animal de estar en el mundo, sin reflexionar sobre sí mismo, sin interpretarse a sí mismo, ni mirarse desde afuera, sino simplemente vivir el mundo. En este modo animal, la persona cohabita con lo indecible, no puede compartirlo, sino sólo experimentarlo. La animalidad es, por lo tanto, ser un cuerpo, un cuerpo que no puede ser domesticado, reducido o comprendido. Cimatti luego se refiere a Foucault, quien habla de la animalidad como un modo de ser y la compara con el pensamiento cínico de Diógenes, en el que el cínico dice sí a su propio destino. Pero el destino aceptado ya no es el destino, es la vida. Entonces implicaría vivir la vida de uno, aceptándola tal como es y disfrutando las cosas en su efectividad.

Lo mismo sucede con las plantas. En "La vida de las plantas. Metafísica de la mezcla" el filósofo Coccia sostiene que la planta "es", no es un sujeto opuesto a un objeto, no es un objeto. Es la vida. La planta enseña a mezclarse, porque vive en conexión con otras plantas, crea conjunciones, conexiones, cruces con otras formas de vida. Las raíces, generalmente consideradas como un punto fijo de fuerza y solidez, son cada vez más conocidas por estar caracterizadas por una hibridación, un dinamismo ambiguo e inestable. Coccia sostiene que toda forma de vida debe someterse continuamente a esta inestabilidad, migrar, aceptar abandonar a su especie todos los días para encontrarse con otras formas de vida. Esto sucede en la nutrición, en la cual una especie entra en contacto con otra especie (por ejemplo, animal-planta, planta-insecto, hombre-animal) y en muchas otras situaciones: el mismo acto de respirar es el encuentro de las formas de los animales con residuos producidos por formas de plantas en sus procesos de fotosíntesis.

La planta en sí misma respira, es un mundo que se deja atravesar por el mundo. Coccia ilustra el concepto de inmersión: estar en el mundo de la planta es un ser en el mar del mundo, estar dentro del mundo. No podemos hablar de un sujeto separado del objeto, de la inmanencia contra la trascendencia, todo está: la planta participa en la vida de la naturaleza.

Entonces podemos decir que el hombre puede experimentar una forma animal y vegetal de estar en el mundo, a través de su cuerpo. Pero esta experiencia presupone

esquivar la autoconciencia. El estado modificado de conciencia que produce la ayahuasca hace posible esta experiencia perceptiva diferente que crea aprendizaje y conocimiento posibles. Las experiencias vividas durante las sesiones con la ayahuasca no se experimentan como una comprensión de un orden intelectual, sino como una capacidad de comprensión inmediata, global e instantánea que moviliza todos los sentidos y funciones. La visión se manifiesta entonces como una visión, que solo puede compartirse parcialmente mediante el uso del lenguaje. La riqueza de la experiencia percibida a través de los sentidos es sólo parcialmente reducible mediante el uso de palabras, en gran medida sigue siendo indescriptible.

En algunas entrevistas realizadas, la experiencia del sentir se vuelve crucial, una nueva forma de ver la propia vida y las dificultades y de encontrar nuevas soluciones.

Ettore, por ejemplo, se acerca a la ayahuasca para resolver un problema que lo ha atormentado durante algún tiempo:

*"...Desde hace 12 años, por fases alternas, sufro de ataques de ansiedad y de pánico... estaba viviendo "al mínimo sindical, "haz esto, no hagas eso... esta cosa del ataque de pánico para mí fue bastante incómoda..."*

Y vive una experiencia importante durante la sesión:

*"Era una sensación de confianza que salió... era sólo una cosa más del cuerpo. De un sentimiento, de una confianza. Al día siguiente, después de diez años transcurridos desde que no tomaba la carretera, fui porque dije: "No creas todo lo que tu mente te propone, no te preocupes" y funcionó... Esta voz tenía una cualidad que no era la de un producto psíquico... estaba mucho más relacionado con el sentir.*

*Al ir a la carretera me puse ansioso y temeroso, pero en lugar de creer al primer signo de ansiedad que me hubiera hecho decir "no, no vayas porque entonces va a suceder algo", no quise creer a este impulso automático, este hábito. y dije "ve de todos modos", había como un nuevo interlocutor dentro de mí que decía "ve de todos modos, incluso si hay un problema, que luego se resuelve, entonces vemos"*

*una sensación que experimenté en cada toma con la ayahuasca... la ausencia de separación con el mundo circundante, un sentido de simplicidad y gratitud...*

También Cinzia atraviesa una experiencia relacionada con el sentir, que tiene implicaciones terapéuticas para ella:

*"Me llevó a contactar con un profundo sentimiento de soledad que tenía dentro ... sí, sí. Una muy muy profunda soledad como sentimiento... Siempre me he sentido sola... (llora) la planta me ha guiado, he escuchado una voz interior que me ha hecho entender que no estaba sola porque había música.*

*Sí, es un sentimiento ... es decir, es prácticamente un sentimiento de mayor arraigo en la realidad actual, en mi mundo actual ... porque había perdido mis raíces... en cambio me ayudó a vivir el presente, el aquí y ahora, y de esta manera a no sentirme tan aislada, vivir en el presente, estar más en lo físico.*

*la respuesta a lo que estás buscando solo se puede encontrar aquí, afuera, estando abierta, en conexión entre el cielo y la tierra ... recuérdalo*

En las entrevistas recopiladas y en el análisis de los casos, se mostró cómo durante la sesión la persona puede sentirse mezclada con el mundo, ser un mundo y visualizar imágenes de la naturaleza, las plantas y los animales. La percepción de esto lo configura a veces como una experiencia muy positiva, como hemos señalado anteriormente, otras veces como inquietante y angustiosa.

En el caso de Antonio, por ejemplo, anfitrión del Centro Takiwasi, lo que sucede la noche después de una sesión con la ayahuasca es extremadamente alarmante para él:

*Siente que los otros lo están invadiendo, que pueden escuchar lo que piensa y pensar que está molestando a los demás, produciendo imágenes mentales que otros pueden ver. Tiene miedo de que algo suceda, por la noche tiene miedo de que sus compañeros se conviertan en animales. Experimenta un sentimiento de amenaza muy fuerte.*

En este caso, la sensación de convertirse en un animal se percibe como una amenaza para la supervivencia de uno y produce inquietudes poderosas. Por lo tanto, mezclarse no es una experiencia positiva, sino un peligro inminente de muerte física y mental. Parece manifestar el temor a un proceso irreversible de destrucción de estar en el mundo.

Volviendo a las reflexiones propuestas por Coccia sobre la vida de las plantas, uno de ellos reitera: "si las cosas forman un mundo es porque se mezclan sin perder su identidad" y luego: "La medusa es un flujo que se recoge temporalmente en una especie de torbellino animado, que tarde o temprano vuelve a ser agua ". Por lo tanto, el animal o la planta es parte de la naturaleza, pero también son diferentes del resto de la naturaleza, para regresar un día y mezclarse completamente con ella. El límite del cuerpo (humano, animal o planta) es lo que permite distinguir un elemento del resto de la naturaleza, pero es al mismo tiempo el punto donde, como dice Whitehead, comienza el resto de la naturaleza y, por lo tanto, "el ser de mundo" del cuerpo. La "piel" del cuerpo en un sentido amplio es el punto de conjunción entre ser del mundo y estar separado de él.

El concepto también tiene importancia en el tratamiento del sufrimiento psíquico grave, ya que a menudo se encuentra en la dificultad de diferenciarse manteniendo la conexión con el mundo en que se crean las enfermedades graves, por ejemplo, en las psicosis.

En el informe "Neuronas espejo e intersubjetividad" relacionado con el IV Encuentro Nacional de Psiquiatras Jóvenes SIP de 2016, el Dr. Welsh habla de neuronas espejo, es decir, las neuronas motoras que permiten una comprensión de las emociones de los demás y que constituyen mecanismos neuronales pre-verbales del cuerpo. Gallese también informa sobre un estudio realizado por el Prof. Maggini en Parma, en el cual las personas con inicio de psicosis muestran una dificultad para discriminar las experiencias táctiles de los demás. En el estudio surge que cuando una persona con inicio de psicosis asiste a una experiencia táctil de otra persona, se activan las zonas cerebrales correspondientes a sus propias experiencias táctiles. Esto no sucede en los sujetos del grupo control. La persona siente las experiencias táctiles de los demás en su cuerpo, confunde lo que está fuera de sí mismo con algo que realmente está en un nivel corporal. Por lo tanto, los límites corporales se alteran, no diferencian adecuadamente un interior de un exterior. La "piel" no realiza adecuadamente su función.

La posibilidad de experimentar el mezclarse con el mundo, transformarse en plantas o animales manteniendo su propia identidad, puede verse comprometida y no conlleva efectos terapéuticos, sino lo contrario, produce consecuencias iatrogénicas.

### **Convertirse en una planta**

Retomando algunos conceptos del filósofo Coccia, podemos decir que en la naturaleza todas las especies deben migrar, moverse, encontrarse con otras especies. Este movimiento se produce en la reproducción, en la que uno se cruza la sustancia del otro y en la alimentación, en la que se crea una zona de encuentro entre diferentes especies, de modo que los hombres comen animales o plantas y una vez que mueren son comidos a su vez por otros animales y plantas. La vida vive en la vida de los demás. Cada especie está interconectada con las otras y se mueve hacia las otras. Cada especie, cuando tiende hacia la otra, pasa algo de sí misma y al mismo tiempo se deja contagiar, recibe cierta transmisión (por ejemplo, los animales en contacto con los hombres se transforman, se vuelven domésticos, ya no son los de antes). Las plantas muestran esta mezcla claramente, a través de hibridaciones, cruces, simbiosis. Las plantas que han sufrido hibridaciones no son las mismas que las del inicio, se recombinan de una manera diferente. La contaminación, un concepto discutido en el capítulo anterior entre objetos activos y personas, es una dimensión esencial.

En la cosmología amazónica, el proceso de convertirse en plantas tiene lugar en el encuentro con las plantas sagradas, que se comen, se fuman y se toman de diferentes maneras. Un principio de la cosmología amazónica es que, a través de estas prácticas, el conocimiento que la planta trae consigo se transmitirá a la persona. La Planta

Madre, la Ayahuasca, es fundamental para este proceso: a través de una relación continua, el curandero adquirirá la sabiduría que la Planta Madre trae consigo, obtendrá información, se curará a sí mismo y a otros.

Viveiros de Castro en "Metafísicas caníbales" afirma que en el pensamiento indígena la relación entre humanidad, animalidad y divinidad es completamente diferente del pensamiento occidental. Mientras que en el pensamiento occidental el cuerpo se considera un elemento manifiesto y se discute sobre la presencia del alma, para el pensamiento indígena es una certeza, mientras que uno duda sobre el cuerpo. Todos los seres vivos están dotados de un alma para la cosmología indígena, tienen una intencionalidad y se ven a sí mismos como humanos, mientras perciben a los demás como no humanos. Ven lo invisible solo en estados modificados de conciencia, que en cualquier caso son parte constitutiva de la inmanencia del mundo. Entonces, la relación entre animalidad, humanidad y divinidad es diferente del pensamiento occidental, por lo que el hombre se ha diferenciado del animal. El pensamiento amerindio sostiene que la suposición de una corporeidad específica (como animales u hombres) tiene lugar a partir de un alma común, que sin embargo es una condición general inestable: para los nativos, en el pasado los animales han sido humanos, y algo de humano permanece en ellos, algo de inextricablemente mezclado entre animales, humanos y divinidades. Por lo tanto, habría una relación muy estrecha, de conversión (transformación) potencial entre el ser vegetal, animal, humano y divino dentro de la inmanencia de la naturaleza.

Durante las sesiones de ayahuasca, el curandero a menudo dice que, una vez que se toma, la ayahuasca permanece dentro de la persona y puede guiarlo en el tiempo y en las elecciones. Si "comes" la planta te conviertes en una planta.

Pero para cruzar esta barrera, se deben seguir algunas reglas. En latín el término *sakros* establece una otredad, para ser algo diferente, algo que requiere un pasaje, una autorización. Los rituales en el caso de la ayahuasca deben, por lo tanto, respetar el carácter sagrado de algunas reglas, el respeto y la humildad por estar en otra dimensión en la que uno es extraño y es al mismo tiempo bienvenido.

Si se violan estas reglas, la planta contamina de manera negativa, intoxicando a la persona, envenenándola. Incluso en la cosmología norteamericana de los Lakota, se reitera el concepto. En el texto "La curación del alma herida", Eduardo Durán informa que los nativos creen que el alcohol tiene un espíritu o poder, pero que ese poder, como cualquier forma de poder, puede destruir y crear, y para aquellos que sufren de alcoholismo, la herida ancestral es el hecho de que la relación con la madre tierra ha sido violada. La sacralidad con la que debemos acercarnos al alcohol y su invisibilidad no ha sido respetada.



Esto es también lo que dicen los curanderos en el Amazonas, creyendo que las plantas sagradas como la Coca, la Marihuana y el Tabaco deben ser respetadas y que el uso transgresivo produciría intoxicación y dependencia, fenómenos típicos de los países occidentales. El Centro Takiwasi tiene este principio básico en su proceso de desintoxicación de sustancias.

Entrar en contacto con el misterio del mundo invisible que las plantas traen consigo, puede ser una necesidad inconsciente de muchos jóvenes occidentales que se acercan a la marihuana, la cocaína, el alcohol, pero el poder de este encuentro puede ponerlos en contacto con contenido inconsciente, transindividual, contenido salvaje que la persona no puede contener dentro de sí. En algunos casos, pueden ocurrir trastornos psicóticos. A menudo, la persona sigue pensando que debe seguir tomando la sustancia, incluso si le ha causado un desequilibrio, una urgencia que probablemente demuestre la necesidad de concluir un proceso importante de conocimiento y cuidado a través de la planta, pero sin tener los conocimientos y métodos adecuados.

Cuando se respetan las reglas sagradas para acercarse a la ayahuasca, la Planta mostraría algunas cosas que pueden tener un impacto terapéutico en el sujeto. En muchas de las entrevistas realizadas o en el análisis de los casos del Centro Takiwasi, las personas afirman haber recibido información de la Planta, para haber comprendido cómo resolver algunos de sus problemas.

En una entrevista, Gianluca se acerca a la ayahuasca con la intención de resolver un problema de piel:

*"Con la ayahuasca sucedió otra cosa que fue importante ... Tuve la visión de que yo estaba abrazando a mi padre, luego abracé a mi madre y luego a los dos juntos ... en realidad mi padre nunca lo había conocido ... después de la ceremonia, hablé con mi madre y le dije que había visto esto pero que no sabía dónde estaba mi padre. Me dijo que mi padre es español y dejó a mi madre cuando estaba embarazada ... luego de esto fui a buscarlo... No le había avisado, no sabía cómo reaccionaría ... Llamé al intercomunicador y le dije quién era ... No sabía qué me respondería, si me hubiera echado... en lugar de eso me hizo subir y me quedé unos días con él. Le pedí a la ayahuasca por esta dermatitis ... pero creo que es un proceso, que tiene que hacer las tres cosas: abrazar a mi madre primero y luego a mi padre y los dos juntos, mi padre y mi madre ... mi madre no es fácil, creo que lo que le pasó a ella la ha cerrado un poco hacia el mundo y esto me lo ha pasado. Me di cuenta de que la falta de confianza en el mundo siempre me hacía demasiado duro con las personas, vi a un niño que comía un helado ensuciándose y pensaba "qué estúpido", veía a un anciano lento mientras estaba en el auto y pensaba "torpe". Y luego regresaba a casa y toda esta ira se derramaba sobre mí en forma de picazón y dermatitis.*

*...después de la primera vez que dejé de vender cocaína, me fui a casa, la miré y me repugnaba... Creo que incluso regalé la última dosis. Incluso con el cigarrillo disminuí mucho ... durante un*

*período en que no lo tenía en casa, solo fumaba si alguien venía a ofrecérmelo ... esto me dio ganas de hacer algunas cosas, antes no tenía energía."*

La planta, según la cosmología amazónica, habría dialogado con Gianluca y le habría sugerido qué hacer. Podría objetarse, en una visión más occidental, que estas ideas ya estaban presentes dentro de él y solo han salido a la luz, pero de todos modos no deja de sorprender la simplicidad con la cual, durante la experiencia con la ayahuasca, se viven las cosas y las consecuencias concretas para la vida, aunque no sean definitivas. Por lo tanto, convertirse en una planta tendría que ver con un proceso de contaminación por el cual, después de conocerla, la persona cambia, asume una forma más simple y repentina de ver su vida, siente algunas cosas de una manera más concreta, se aproxima a una dimensión más tangible y corporal de vivir el mundo.

### **Convertirse en un animal "como si un pájaro quisiera salir de mi pecho"**

En el análisis del caso clínico de Bruno, se reportan imágenes de animales y bestias con las que interactúa repetidamente durante las sesiones con la ayahuasca. Es un fenómeno muy frecuente tanto en los casos clínicos analizados como en las entrevistas. En una Dieta, durante la noche, Bruno siente como si un pájaro quisiera salir de su pecho. Antonio, en cambio, ve a un oso polar en una cueva submarina durante una sesión y luego él es el oso polar.

La experiencia de convertirse en animales aparece con frecuencia, a veces como un poder liberador y de transformación positiva, en otros casos como una experiencia angustiada, una amenaza y, recordando a De Martino, una crisis de presencia. Entrar en contacto con este inconsciente animal no sería un retorno a un pasado para ser recuperar partes primitivas del individuo que se redescubren, sino, siguiendo a Deleuze y Guattari, una deconstrucción del humano en la frontera animal-humano una contaminación que crea zonas intermedias. Convertirse en un animal, para Deleuze y Guattari, es una línea de fuga, un intento por deshacerse de todas las superestructuras dominantes (sociales, políticas, culturales) y liberarse. Para hacer esto, la persona debe poder migrar, salir de sí misma, encontrarse con la anomalía (lo desigual, lo otro del animal), dejarse contaminar. Debe crear alianzas interespecíficas y nuevas, múltiples producciones de la vida. Convertirse siempre produce multiplicidad, es una construcción incesante de formas de ser. El cuerpo trasciende sus límites continuamente, a través de híbridos que borran el mito de una esencia humana pura.

Este sería un potencial terapéutico de la experiencia con la ayahuasca: la posibilidad de salir de uno mismo, del sufrimiento que uno lleva, de permitirse ser contagiado

por otras formas posibles de ser, formas animales y vegetales, de convertirse. Cuando uno se acerca a la ayahuasca para resolver el sufrimiento profundo y el malestar en estado modificado de conciencia se puede encontrar al inconsciente salvaje, a través de plantas, animales que se cruzan y que pueden sugerir maneras de salir de su dolor. Las personas que pasan por esta experiencia pueden así construir nuevas áreas de identidad intermedias, pudiendo liberarse de la familia, yugos culturales que a menudo los han forzado a lazos de lealtad patológica y asfixiante. La alianza con lo anómalo no es una alianza familiar, es una alianza interespecífica, en la que la persona asume algunas características del animal con el que entró en contacto, pero no se transforma en el animal.

Volviendo por un momento también a los conceptos del capítulo anterior sobre la hibridación entre el hombre y los objetos culturales activos, Donna Haraway, filósofa, feminista y líder de la Teoría del Cyborg, afirma que el hombre no es el señor de la tierra y que debe acercarse más a la animalidad, a la terrenalidad. No existe un espacio humano puro, estamos en constante contacto y contagio con la naturaleza, con la tecnología y necesitamos repensar las nuevas composiciones con la naturaleza, estando en el mundo. No podemos ignorar una continua contaminación entre el hombre, las plantas, los animales y la tecnología. Sin embargo, debemos pensar en recombinaciones de vida que son menos homólogas y que esclavizan.

En el texto "Identificaciones animales" Simone Korf Sausse, psicóloga y psicoanalista, informa en algunos casos de enfermedades graves, que los niños dejan de dibujar la figura humana y comienzan a dibujar plantas y animales. En el sufrimiento extremo, por lo tanto, producen otras formas humanas, híbridos con plantas y animales. Incluso en situaciones de un tipo diferente (enfermedades terminales, discapacidades muy graves), las exploraciones aparecen en este sentido. En estas condiciones extremas, tendemos a abolir la distinción entre diferentes especies y experimentar con formas de ser diferentes, con la esperanza de encontrar formas más ventajosas de estar en el mundo. Sin embargo, superar la frontera entre lo humano y lo animal genera en la sociedad temores extremos de pérdida, de contagio con las partes más bestiales y monstruosas de la vida animal y, a menudo, uno se opone. Por ejemplo, Simone Korf Sausse afirma que la resistencia al lenguaje de señas que se ha visto obstaculizada hasta hace poco en muchos países, como en Francia, tendría que ver con el hecho de que es un lenguaje corporal, que usa signos, no palabras y que acerca peligrosamente a la animalidad.

Ahora llegamos a una pregunta importante. ¿Cómo es posible que algunas personas puedan aprovechar el potencial terapéutico de la ayahuasca y vivir esta experiencia y otras se sienten muy perturbadas por la posibilidad de transformarse en animales, plantas, sintiendo que pierden su identidad?

## El ambiente no humano

Luisa Masina, psicoanalista de SPI comenta algunas reflexiones propuestas por Searles en "El ambiente no humano del desarrollo normal y en la esquizofrenia", afirmando que cada persona, desde la infancia, trata con una atracción y afinidad con el ambiente no humano (animal, vegetal, inanimado) y al mismo tiempo experimentando la ansiedad de ser abrumado por lo no humano. El niño no tiene certeza de si está vivo o muerto, animado o inanimado, humano, vegetal o animal, esta certeza la desarrolla solo con el tiempo. La "conexión" con el ambiente no humano indica la posibilidad de mantener el sentido de individualidad, la percepción de estar separado del resto del mundo, pero al mismo tiempo la conciencia de cuán profunda es la afinidad con el ambiente no humano, incluso si siempre estamos separados de ello. Se podría decir que el niño debe desarrollar un límite al exterior poroso, pero al mismo tiempo resistente, una piel que pueda realizar su función de contención e interfaz con el mundo.

Pero durante el proceso de formación de la piel psíquica, pueden ocurrir algunos eventos que no permiten que la piel se desarrolle correctamente. Recordemos que la piel, siguiendo a Anzieu y Bick, es siempre un proceso intersubjetivo, de relación entre figuras externas (padres) y el niño. Pueden surgir situaciones psicopatológicas en las que el límite de la persona con el exterior no está adecuadamente estructurado, una parte del mundo no humano se traslada al sujeto y se encuentra dentro de la persona. O, mejor dicho, una parte indiferenciada permanece dentro del sujeto: de la fusión inicial no se produce un clivaje (Bleger). Esto no nos permite relacionarse con el exterior de una manera adecuada, ya que el contacto con el no humano suscita profundas inquietudes acerca de ser invadido y abrumado. El ambiente no humano es fundamental para el desarrollo armonioso del niño, brinda seguridad emocional, estabilidad y continuidad de la experiencia: jugar con animales, sentirse de alguna manera más cercano al animal que a los adultos, conectarse con la naturaleza, interactuar con los objetos, son pasos fundamentales en el desarrollo del niño. Pero para las personas que no han formado su piel como puente con el exterior y al mismo tiempo la piel como contenedor, la relación con el entorno no humano puede alterarse, por lo que puede haber una indiferencia hacia el mundo no humano, o una inversión exagerada en un objeto, u otro elemento no humano.

Esta podría ser una posible interpretación de por qué algunas personas no aprovechan la sesión con ayahuasca, la experiencia de convertirse en animales, de mezclarse con la naturaleza, sino experimentar la experiencia como absolutamente angustiada, una amenaza para su integridad física y psíquica. En algunas situaciones de ansiedad muy fuerte, Searles informa sobre la posibilidad de percibir la preocupante sensación de

haberse convertido en objetos no humanos, seres inanimados. La experiencia de volverse inanimado, un zombi, de perder una parte vital es una experiencia típica y dolorosa de muchos fracasos psicóticos, como tener que ver con algo mecánico, robótico dentro de uno mismo. El concepto de máquina de influencia de Tausk tendría que ver con esta experiencia. No existe un intercambio, interacción entre la persona y el entorno no humano: el entorno no humano ha tomado el lugar de la persona, lo ha invadido, se ha superpuesto.

En el análisis del caso clínico de Hugo, surge una profunda ansiedad, que no le permite abrirse a la experiencia con la ayahuasca.

*“En otra sesión todavía siente preocupaciones, miedos, inseguridades. Está muy agitado, molesta a los demás, se ríe a carcajadas. Después de la sesión tiene un sueño, en el que habla con un orador y todos lo escuchan. Después de esta sesión está enfermo y las ceremonias para él se interrumpen hasta febrero. También tiene la sensación de que cuando ve algunas cosas que lo hacen sentir mal, no puede asimilarlas. Una emoción que se repite a menudo es la angustia que a veces se siente como vomitando. En un sueño, el temor de volver a aparecer como cuando tenía 18 años, cuando tuvo ideas de suicidio, se había encerrado durante tres años, se sentía como un zombi.”*

Ser capaz de transformarse en un animal, en una planta, sería, por lo tanto, el resultado de una buena diferenciación entre el mundo externo y el yo, lo que permitiría la comunicación, la posibilidad de contaminarse y de contagiarse al tiempo que preserva las propias identidades. Esto permitiría ampliar el área de conciencia, integrar el inconsciente salvaje como un estado modificado de la propia conciencia, construir una subjetividad múltiple.

Pero si la naturaleza de la piel es intersubjetiva, entonces la posibilidad de reparar una piel frágil también debe darse colectivamente. El Centro Takiwasi, con el espacio de la Comunidad Terapéutica, el equipo de trabajo, etc. trata de construir esta piel colectiva, dentro de la cual experimentar la experiencia con la ayahuasca.

Por lo tanto, no podemos, en nuestra opinión, dar una respuesta unívoca a la pregunta principal planteada por la investigación, es decir, si la ayahuasca es terapéutica o iatrogénica para las situaciones de psicosis, entendidas como todas aquellas situaciones de sufrimiento grave.

La ayahuasca permite acceder a las huellas experienciales presentes en el cuerpo y, hasta entonces, desconocidas, al material inter y transgeneracional, al diálogo con los poderosos invisibles, a un inconsciente salvaje y todo esto necesita un recipiente sólido para garantizar la posibilidad de una experimentación segura, cuyas condiciones de existencia deben ser estudiadas más a fondo. El propio Jacques Mabit, hablando del caso de Hugo, argumentó que tal vez sería posible permitir que Hugo viviera algunas

experiencias, con un tiempo de residencia más prolongado. Pero el Centro Takiwasi se creó para tratar las adicciones patológicas y su "piel" responde a ciertas necesidades y no a otras. Se deben estudiar diferentes dispositivos para diferentes situaciones. El dispositivo que algunos etnopsiquiatras como Devereux, Tobie Nathan han establecido para el cuidado de los migrantes, una alteridad inicialmente desconocida, preveía una implantación con muchas personas, con características específicas, un grupo de pieles resistentes al encuentro con lo ajeno. Del mismo modo, el potencial terapéutico de la ayahuasca debe ser explotado dentro de los dispositivos del grupo.

Esperamos que nuestro estudio abra nuevas investigaciones sobre el potencial terapéutico de la ayahuasca y la construcción de herramientas operativas efectivas para el tratamiento del sufrimiento.

## Bibliografía

- Abraham e Torok "La scorza e il nocciolo" 1978, Edizioni Borla
- Abraham e Torok, "Lutto e malinconia", 1972, Nouvelle Revue de Psychanalyse, n. VI
- Ansermet, Magistretti, A cada cual su cerebro, 2006, Buenos Aires, Edizioni Katz
- Anzieu, L'io-pelle, 2017, Cortina Editore
- Asinus Novus, Filosofia dell'animalità: intervista a Felice Ciamatti, 2013, on line
- Bâcle F., El aporte de la medicina tradicional en Takiwasi en el caso de un joven toxicómano francés, Medicinas Tradicionales, 2009, Interculturalidad y Salud Mental, Memorias del Congreso Internacional
- Balibar E., Il trans individuale. Soggetti, relazioni, mutazioni, 2014, Mimesis/Eterotopie
- Bauleo A., Psicoanalisi e gruppaltà, 2000, Borla
- Berne E., Analisi transazionale e psicoterapia, 1978, Astrolabio
- Bick E., The experience of skin in early object relations, 1968, Int. J. Psychoanal.
- Bick E., Further considerations on the function of the skin in early object relations: finding from infant observation integrated into child and adult analysis, 1986, Brit. J. Psychother.
- Bleger, Simbiosi ed ambiguità, 1992, Lauretana
- Bromberg, Clinica del trauma e della dissociazione, 2007, Cortina
- Bolko M., Sogni, figli di un dio minore, 2014, CSP Bologna
- Capello C, Da Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e trans individuale, 2013, Rivista Dada
- Cimatti F., Animalità e psicanalisi, Dalla parola al corpo, Animot, on line
- Cimatti, F., Filosofia dell'animalità, 2013, Universale Laterza
- Coccia, La vita delle piante. Metafisica della mescolanza, 2018, Il Mulino
- Coppo P., "Le ragioni degli altri", 2013, Cortina
- Coppo P, Girelli L., Schiudere soglie, I fogli di Oriss, 2013, Colibrì
- Coppo P., Tra psiche e culture, 2010, Bollati Boringhieri

Damasio A.R, *Descartes's Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York:Putnam, trad. it.: *L'errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano*, 1995, Adelphi

Damasio A.R., *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Con-sciousness*. New York: Harcourt Brace & Company, trad. it.: *Emozione e coscienza*, 2000 Adelphi

De Alvarez De Toledo L., *Ayahuasca*, *Rivista di Psicoanalisi*, 1968, tomo XVII, n° 1, Buenos Aires

Deleuze e Guattari, *Mille piani, Capitalismo e Schizofrenia*, ristampa 2017, Orthotes

De Martino N. , *Sud e Magia*, 1959, Feltrinelli

Derrida J., *L'animale che dunque sono*, 2006, Jaca Book

Di Lernia, *Efficacia simbolica. Riflessioni su alcuni percorsi di cura nell'Amazzonia Peruviana*, 2014, Youcanprint

De Toffoli, *Transiti corpo mente. L'esperienza della psicoanalisi*, 2016, FrancoAngeli

Dolto F, *Inconscio e destini. Psicologia della pre adolescenza*, 2000, Sovera

Duran E., *Healing the Soul Wound: Counseling with American Indians and Other Native People (Multicultural Foundations of Psychology and Counseling Series)*, 2006, Paperback

Dusi N., Marrone G., Montanari F. *La società degli oggetti. Il telefonino: avventure di un corpo tecnologico*, pdf on line

Eiguer, *Il nostro bisogno di un sogno*, Conferenza Padova, 2018, Associazione Grippo

Eiguer, *Meccanismi di compensazione nell'esperienza di sradicamento*, Conferenza Mantova, 2018, Consorzio Il Solco.

Eiguer , *La famiglia dell'adolescente. Il ritorno degli antenati*, 2011, FrancoAngeli



Fiore C. , Trasmissione trans generazionale, on line

Foucault M., Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984), 2011, Feltrinelli

Franklin T., Russig H., Weiss I., Graff J., Linder N., Micalon A., Vizi S, Mansuy I, Epigenetic Transmission of the Impact of Early Stress Across Generative, 2010, Revue Biological Psychiatry

Freud, Psicoanalisi e telepatia, 1919, Vol. XVIII

Freud, Sogno e telepatia, 1921, Vol. XVIII

Freud, Il perturbante, 1919, Vol. XVII

Gallese V., Migone, Eagle M., La simulazione incarnata: i neuroni specchio, le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività ed alcune implicazioni per la psicoanalisi, 2006, Psicoterapia e scienze umane, XL, 3

Gallese, Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell' intersoggettività, 2007, Rivista di Psicoanalisi

Gapp, Ziegler, Twedie-Cullen, Mansuye, Early life epigenetic programming and transmission of stress-induced traits in mammals, 2014, (Prospects & Overviews), [www.bioessays-journal.com](http://www.bioessays-journal.com)

Ghisotti N., Il modello della trasmissione psichica fra generazioni, in Modelli genetico evolutivi in psicoanalisi di Aparo A., Casonato M., Vigorelli M., 1999, Il Mulino  
Grof S., La tempestosa ricerca di se stessi, 1995, Red Studio relazionale

Haraway D., Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, 1995, Feltrinelli

Hautman, Riflettendo sullo splitting cognitivo primario, 2000, Psychomedia

Janet, L'automatismo psicologico. Saggio di psicologia sperimentale sulle forme inferiori dell'attività umana, 2013, Cortina Raffaello

Kaes, Il modello della trasmissione della vita psichica fra generazioni, 1995, Borla

Kopenawa D., Albert B. , La caduta del cielo, 2018, Nottetempo

Korf Sausse S.. Identificazioni animali, 2017, Animat, Altra filosofia

Korff-Sausse S., *A l'extrême limite de la vie psychique : l'animalité*, 2007, Champ Psychosomatique

Korff-Sausse S., *Les identifications animales dans la clinique et l'art. Dossier Animalité*, 2009, Carnet-Psy

Lapassade G., *Transe e dissociazione*, 1996, Sensibili alle foglie

Lapassade G., *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla transe*, 2008, Edizione Urra

Laplanche J., Pontalis J.B. *Enciclopedia della psicoanalisi*. 1972, Laterza

Latour B. "Prendere la piega delle tecniche", *Rivista Fogli di Oriss*, 2010, Colibri'

Latour B. "Non siamo mai stati moderni", 2009, Eleuthera

Latour B., "Una sociologia senza oggetto? Note sull'intersoggettività", on line

Laub D, *An event without a Witness: Truth, Testimony and Survival*. In S Felman, D Laub *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, 1992, Psychoanalysis, and History* Routledge, New York and London.

Laub D, Auerhahn NC, *Knowing and not knowing massive psychic trauma: Forms of traumatic memory*, 1993, *The International Journal of Psychoanalysis*

Leenhardt M., *Do Kamo. La personne et le mithe dans le monde mélanésien*, 1947, Gallimard, Paris.

Lingiardi, Mucci, *Da Janet a Bromberg, passando da Ferenczi*, 2014, *Psichiatria e psicoterapia*

Mabit J. , *Aportes terapéuticos de la Ayahuasca en los casos de adicción ,Les plantes hallucinogènes : Initiations, thérapies et quête de soi* , Christian Ghasarian & Sébastien Baud, 2010, Ed. Imago

Mabit. J., *Ayahuasca y su papel de facilitador en psicoterapia*, Artículo publicado en la página web del Centro Takiwasi, 2012, on line

Mabit J., *Ayahuasca: memoria y conciencia. Nuevas aplicaciones de una práctica indígena ancestral* Conferencia inaugural para el 25 aniversario de la Sociedad de

Antropología de la Conciencia, 2005, Universidad de Massachusetts, USA. Psiquiatria y Salud Mental, 2009, XXVI

Mabit J. Campos J., Arce J., Consideraciones acerca del brebaje Ayahuasca y perspectivas terapéuticas, 1992, Revista Peruana de Neuro-Psiquiatría

Mabit J., Cuando el hombre grita, 2002, Epílogo del libro "El lenguaje de los Dioses: Arte, Chamanismo y Cosmovisión Indígena en Sudamérica

Mabit J. De los usos y abusos de sustancias psicotrópicas y los estados modificados de conciencia, 1992, Revista Takiwasi N° 1: Usos y Abusos de Sustancias Psicoactivas y Estados de Conciencia Takiwasi

Mabit J., El Chamanismo y el hombre contemporáneo, 1996, Centro Takiwasi

Mabit J. El cuerpo como instrumento de iniciación chamánica, 1988, Conferencia presentada en el II Congreso Internacional de Medicinas Tradicionales, Lima

*Mabit J., Espíritu de las plantas y de los animales: cuna del nacimiento del individuo, 2003, Ciclo IdéePsy*

Maggini, Ferro, Esperienze soggettive ed esordio della schizofrenia, 2009, Giornale italiano di Psicopatologia, Volume 15, n° 1

Mario D, Tesi di dottorato: Se immagino capisco. Il ruolo dei processi simulativi e metaforici nella comprensione del testo, 2011, on line

Masina L, L'umano non umano nell'umano, Rivista Cure per il Creato, 2016, SPIWeb, on line

Maviglia M., Trauma storico, 1993, [www.psychiatryonline.it](http://www.psychiatryonline.it)

Merleau-Ponty, Fenomenologia della percezione, 1945, Bompiani

Montecchi, Officine della dissociazione, 2000, Edizioni Pitagora

Montecchi L., Varchi, 2006, Pitagora

Montecchi L, L'efficacia simbolica dei farmaci, 2012, FrancoAngeli

Montecchi L., Valeri A., Gruppo e istituzioni, 2012, [www.psychiatryonline.it](http://www.psychiatryonline.it)

Montecchi L., Valeri A., Gruppo e sogni, 2014, [www.bleger.org](http://www.bleger.org)

Montecchi L., Valeri A., Las condolencia urbanas, 2010, Revista de psicoterapia y Psicosomatica

Mucci C. Il dolore estremo. Il trauma da Freud alla Shoah, 2008, Borla;

Mucci C. Trauma e perdono, 2014, Cortina

Mucci, Lezioni Trauma e Perdono per personalità, pdf, on line

Nathan T., Principi di etnopsicoanalisi, 1996, Bollati Boringhieri

Nicoli L.R. , “Vodoun e joju, il peso del rito nel percorso di affrancamento della tratta”, Seminario Start Er, La tratta ai fini dello sfruttamento sessuale, 2018, Forlì

Pichon Rivière E., Teoria del vincolo, 1999, Nueva Vision

Schore A., The Science of the Art of Psychotherapy, Norton, 2012, New York

Schutzenberber A.A., La sindrome degli antenati, 1993, Di Renzo Editore

Searles, L'ambiente non umano nello sviluppo normale e nella schizofrenia, 2004, Einaudi

Siegel D., La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale, 2013, Cortina

Servadio, Psicoanalisi e telepatia, 1945, Imago XXI

Servadio, Un presumibile telepatico-precognitivo sogno durante l'analisi, 1955, Giornale Psico-analitico

Simondon , L'individuazione psichica e collettiva, 2006, Natura Umana

Solano L., A partire dall'unità corpo/mente, 2015, Relazione presentata al Centro Milanese di Psicoanalisi, on line

Stengers I, Dalla lezione dell'8 aprile 2008, I Fogli di Oriss, 2009, Colibrì

Tausk V., Scritti psicoanalitici, 1979, Astrolabio

Tisseron S. , Le psychisme à l'épreuve des générations : clinique du fantôme, 1996, Incoscienze et culture

Valeri A., Esperienze estatiche in psicoterapia, 2017, Rivista Altrove

Viergas D. Berlanda N., Ayahuasca, Medicina del Alma, 2012, Editorial Biblos

Viveiros de Castro E., *Metafisiche cannibali*, 2017, Ombre Corte

Whitehead A. N., *I modi del pensiero*, 1972, Il saggiatore

Winnicott D.W., *Communicating and not communicating leading to a study of certain opposites*. In: *The maturational process and the facilitating environment*. London: The Hogarth Press, 1965, trad.it. *Comunicare e non comunicare, studio su alcuni opposti*. In: *Sviluppo affettivo e ambiente*. 1970, Armando

Winnicott D.W., *Mother's Madness Appearing in the Clinical Material as an Ego-alien Factor*. In: Winnicott D.W. et al. , *Psychoanalytic Explorations*. London: Karnac., trad.it. , 1993, *La pazzia della madre che appare nel materiale clinico come fattore ego-alieno*. Richard e Piggie.

## Comentario de la tesis de Annalisa Valeri "Psicosis y Ayahuasca"

Jacques Mabit, agosto 2019.

Annalisa Valeri ha realizado una investigación en Takiwasi destinada a estudiar el poder terapéutico y/o iatrogénico de la ayahuasca en el tratamiento de la psicosis, con la Escuela José Bleger de la ciudad de Rimini en Italia.

Sin analizar en detalle su Memoria de 70 páginas, propongo a continuación algunos comentarios sobre su trabajo.

De hecho, llama la atención que a mitad de tesis (p. 34), la autora señale recién el filtro ideológico que preside a su estudio:

*"En el Centro Takiwasi, la idea de la infestación de espíritus que ingresan a las brechas dejadas por un trauma está muy presente. Somos críticos con la atribución que hace el Centro Takiwasi a los demonios que pertenecen a la tradición cristiana católica. Preferimos colocar estos fantasmas en una concepción espiritual más amplia." (p.34)*

Se trata de una postura ideológica, auto-limitante, no explicitada, donde descarta a priori una lectura posible del tema central de la tesis (origen y abordaje terapéutico de la psicosis) refiriéndose a una supuesta actitud crítica sin precisar cuál es exactamente el tenor de esas críticas. Y ello a pesar que lo reconoce como siendo una interpretación central del Centro Takiwasi. Extraña el hecho de solicitar estudiar el modelo Takiwasi excluyendo arbitrariamente un eje central de este modelo. ¿En este caso, porqué escoger Takiwasi?

La explicación que sigue hace referencia la consideración en Takiwasi *"a demonios que pertenecen a la tradición cristiana católica"*, siendo a su parecer una *concepción espiritual estrecha*. Sobre este punto, que no fue planteado por la investigadora durante su estadía, vale la pena precisar:

- Que el concepto de demonios es universal en el tiempo y el espacio, salvo en los últimos siglos de la cultura occidental racionalista-positivista.
- Que en la cultura amazónica es omnipresente y sostiene las actividades terapéuticas rituales del curanderismo ancestral (y de su vertiente peyorativa de brujería)
- Que no es una concepción atribuible solamente al cristianismo católico sino a todas las ramas del cristianismo.

- Que el cristianismo católico dispone de dos mil años de experiencia en la práctica terapéutica, exorcista y mística, con una abundante literatura sobre el tema.
- Que no precisa ni aquí ni en otra parte de su tesis cuál sería la “concepción espiritual más amplia” a la cual pretende referirse.

En consecuencia, no solamente se trata de una postura anticientífica, sino de un prejuicio anticatólico basado en datos incorrectos y que descarta una experiencia milenaria transcultural, su vastísima clínica y toda su producción escrita solamente porque a ella “no le parece”.

Vale señalar que en un artículo del periódico Libération de Francia (26.08.2019) titulado “Ayahuasca, liana de la locura” se entrevista a Annalisa Valeri que, para explicar las dificultades en abordar los estados modificados de la consciencia en Occidente, afirma: “De manera general, la cultura occidental, inervada de cultura católica<sup>1</sup>, es alérgica a los estados modificados de la consciencia”<sup>2</sup>

La postura ideológica en esta afirmación es patente cuando se sabe, en especial en Francia, único país que prohibió formalmente el uso de ayahuasca en todas sus formas (asimilado al narcotráfico), que la prohibición viene de oficinas gubernamentales (MILDT) y entidades académicas como la Escuela de Alto Estudios en Ciencias Sociales o el Colegio de Francia, herederas del ateísmo, racionalismo y laicismo más radicales imperantes desde el siglo XIX. El mismo tenor ideológico y sin evidencias científicas se encuentra en el pronunciamiento (2010) de la Junta Internacional de Fiscalización de los Estupefacientes (JIFE) de las Naciones Unidas<sup>3</sup>.

Pasa suplir a esta deficiencia en definir la “concepción espiritual” en que se sostiene, la autora se esmera en recolectar múltiples explicaciones posibles

---

<sup>1</sup> ¿Y por qué no del judaísmo talmúdico, de la ortodoxia y del protestantismo?

<sup>2</sup> « De manière générale, la culture occidentale, innervée de culture catholique, est allergique aux états modifiés de conscience », en « Ayahuasca, liane de la folie ». Libération, 26.08.2019. [https://www.liberation.fr/planete/2019/08/26/1-ayahuasca-liane-de-folie\\_1747202](https://www.liberation.fr/planete/2019/08/26/1-ayahuasca-liane-de-folie_1747202)

<sup>3</sup> Este pronunciamiento considera no solamente al Ayahuasca sino a ocho otras plantas sagradas de diferentes tradicionales y declara sin citar ningún estudio científico: “La Junta advierte un interés cada vez mayor en el consumo recreativo de esos materiales vegetales. Además, las plantas de los que se extraen a menudo también se utilizan fuera de su contexto socioeconómico original para *explotar a los drogodependientes*. (...) La utilización de esos materiales puede tener *efectos adversos* para el consumidor como náuseas, vómitos, somnolencia, envenenamiento y experimentación de vivencias pasadas. (...) La Junta observa que, en vista de los *riesgos para la salud* que conlleva el uso indebido de ese material vegetal, algunos gobiernos han sometido a fiscalización nacional determinados tipos de esos materiales y preparados vegetales. La Junta recomienda a los gobiernos que todavía no lo hayan hecho (...) que se mantengan vigilantes (pues los *riesgos asociados con ese consumo pueden aumentar*) (...) La Junta recomienda también que los gobiernos consideren la posibilidad de *fiscalizar esos materiales* a nivel nacional, si la situación lo requiere.”

proporcionadas por diferentes autores. Ello nos permite descubrir los esfuerzos de esos muchos autores para poder dar cuenta de la fenomenología de la psicosis (y de la disociación psíquica en general) donde aparecen “entidades activas”, sin que ello coincida jamás con los “demonios del catolicismo”. El objetivo compartido tácitamente parece ser evitar a toda costa que la doctrina católica tenga una semblanza de corroboración o validez.

En el capítulo IV, *Diálogo con los invisibles*, se introduce la noción de “objetos activos” de Bruno Latour que serían activos dentro de un contexto cultural definido. Existen objetos activos materiales y no materiales, pero hasta los materiales “hablan y traen consigo conocimiento, y tienen una continua necesidad de interacción con el hombre, de lo contrario mueren”. Para morir hay que ser vivo... ¿de qué vida se habla y de dónde procede? Es que “el objeto tiene dentro de sí algo más de la materia que lo compone, tiene un invisible, según Latour, que da un alma al objeto en sí mismo y que surge de la interacción recíproca entre los seres humanos y objetos al interior de una cultura.” Y toma como ejemplo los fetiches de la tradición Vodoun en Nigeria, donde “el fetiche es el objeto sobre el cual el ministro de culto (Hounon) transmite un flujo de energía para lograr una acción dirigida a cambiar la realidad.” Entonces la vida-alma del objeto viene de la energía humana (sin que explique cómo se realiza esta transmisión de energía vital). Y en consecuencia “en acción habría un hacer-ser, por el cual el objeto construido pasa de una potencialidad a un ser, capaz de producir efectos concretos en la realidad.” Las palabras aguantan todo hasta el pensamiento mágico del racionalismo occidental que permite afirmar que un objeto deviene misteriosamente en un ser vivo.

Entonces, el objeto no es lo que importa sino el hecho de que soporta una energía o vida animada insertada en él mediante una acción operativa de un mediador humano. Lo mismo afirma la doctrina católica cuando sostiene que un objeto puede ser bendecido por un sacerdote (por ejemplo, la medalla de San Benito) o tener cierta energía vinculada a un santo (reliquia) y de este modo “cargada” de una energía protectora eficiente, o cuando un brujo malefica un objeto con un espíritu maligno o demonio para hacer daño, como lo reconocen también todas las tradiciones. Si bien esos actos de bendición o maldición se colorean del contexto cultural en el cual se practican, son fundamentalmente transculturales y en el caso del cristianismo son universales (católico significa precisamente universal). De ahí que su eficacia supera el contexto cultural: los actos de brujería son eficaces cual sea la cultura del remitente como del destinatario. Ser europeo no protege de una magia africana. Igualmente, los actos de liberación espiritual o exorcismo (o los objetos bendecidos o exorcizados) son eficientes cual sea la cultura del “infestado” o poseído. En Takiwasi, terapeutas occidentalizados



haciendo uso de medicina amazónicas tratan casos de infestaciones procediendo de otros continentes o culturas (africanas, asiáticas...).

Latour reconoce indirectamente que hay “algo” activo que precisamente, valga la redundancia, activa el objeto y lo llama “objeto no material”. “En la visión de Latour *“lo invisible es la parte del objeto que no vemos”, pero que actúa en la relación con el hombre, insistiendo que es solamente “dentro de una cultura”*. La Ayahuasca sería entonces un “objeto activo fundamental” de la cultura amazónica. Y el terapeuta debe ser capaz de dialogar con los “invisibles” de la cosmología en la cual actúa. *“Incluso dentro de nuestra cultura, podemos encontrar nuestros invisibles, por ejemplo, el inconsciente. El inconsciente, nacido dentro de una cultura del siglo XIX, tuvo la pretensión de constituirse como el único objeto activo, definiendo a los otros (espíritus, demonios, etc.) como creencias e ilusiones.”* Isabelle Stengers afirma que *“el inconsciente es un objeto misterioso y dominante”*. Entonces, sí existen los espíritus, demonios, etc., pero como una categoría de “invisibles culturales”, así *“vale decir que inconsciente, inconsciente colectivo, djinn, espíritus, espíritus de ancestros, de plantas, xapiri, se encuentran al mismo nivel, herramientas terapéuticas igualmente poderosas en el tratamiento de la enfermedad.”* En esta lista no se distingue entre elementos de la sombra psíquica (inconsciente), de la sombra espiritual (malos espíritus), de espíritus de difuntos (ancestros, almas errantes) y de espíritus de la naturaleza (duendes, sirenas...).

Esa confusión permite entender porque nadie se ha curado de brujería con el psicoanálisis, o porque se exorciza inútilmente a las almas errantes, o porque es ineficaz el exorcismo en cuestiones de sombra psíquica.

Según esta creencia o hipótesis, *“cuando uno entra en contacto con otra cultura, se encuentra con un mundo no material y material rico y diferente. Se encuentra gente, pero también objetos visibles e invisibles. Los invisibles que se encuentran se agregan a los que pertenecen a su propia cosmología, no pueden ser traducidos o transformados, interactúan y producen efectos. Además, creemos que la interacción entre diferentes culturas produce una mezcla de cosmologías e invisibles, de la que ya no podemos salir como antes.”*

De hecho, la autora cita varios casos de personas occidentales infestadas después de tomar ayahuasca y donde la actuación de la medicina occidental es ineficaz. En coherencia con lo afirmado anteriormente, *“la intervención terapéutica no puede ser efectiva si no se dialoga con los invisibles con los que se ha tenido un contacto significativo”*. En otras palabras, si el terapeuta occidental no puede sanar a esos occidentales perturbados es porque no pertenecen a la cultura amazónica. Nosotros podemos afirmar que tampoco pertenecemos a esa cultura y eso no nos impide tratar esas personas y no es por “dialogar con los invisibles de la cultura amazónica”. Frente a la ineficacia de la medicina occidental en personas

perturbadas después de tomar ayahuasca y con cuadro etiquetado de psicótico, la autora reconoce que desean acudir de nuevo a esa medicina amazónica.

Así cita el caso de *“Simón que ha cruzado una nueva cosmología y no puede regresar, dialoga constantemente con lo invisible que no puede integrarse en su visión occidental.”* En realidad, no lo puede integrar porque la cultura occidental racionalista-positivista negando sus propias raíces cristianas está en sí disociada. La recuperación de esas raíces que tiene un registro considerable de experiencia sobre esos *“invisibles”*, para retomar esta terminología, permite ser eficiente, no solamente para sujetos europeos sino de cualquier cultura como lo demuestra nuestra casuística.

Este razonamiento con un reduccionismo de tipo cultural ofrece una perfecta coartada a la ineficiencia de la medicina occidental en tratar ciertas psicosis y otras patologías mentales etiquetadas con un diagnóstico psiquiátrico y que en el fondo esconden problemas de infestación.

La problemática se proyecta sobre el paciente y su contexto cultural cuando se trata ante todo de una proyección de la misma ciencia médica occidental encerrada en su negación cultural moderna de la dimensión espiritual (del mundo angelical) y de su universalidad. Así la autora afirma que *“con respecto al carácter terapéutico o iatrogénico de la ayahuasca, podemos suponer que la ayahuasca puede ser contraproducente si la persona que entra en contacto con una cosmología diferente, que lleva consigo objetos culturales activos, no logra integrarla en armonía con la cultura de pertenencia y propios objetos culturales.”* El problema de integración es real, pero se debe atribuir a las deficiencias de los terapeutas occidentales ateos, racionalistas, positivistas, y no a las limitaciones culturales de sus pacientes. Y aunque la autora reconoce que *“traducir la crisis al interior de un lenguaje y de una visión occidental no es efectivo, no cura adecuadamente”*, y que de otra parte el problema sería saber dialogar con los invisibles de la otra cultura para ser eficiente, considera que *“incluso abordar el malestar regresando a la cultura indígena es, en nuestra opinión, ineficaz para un sujeto occidental.”* Opinión afirmada sin datos que la sostengan.

Según esa opinión, sería ineficaz que un occidental sea tratado dentro de su propia cultura ya que los *“invisibles”* proceden de otra cultura, pero igualmente sería ineficaz que retorne a la cultura de donde procede el problema. ¿Entonces, cuál es la solución? ¿O no la hay?

La denegación forzada, ideológica y arbitraria de una comprensión de la universalidad de la demonología según la experiencia católica lleva a esa *“concepción espiritual”* pretendida *“más amplia”* donde el paciente está simplemente condenado a vivir un infierno permanente, sin salida, a lo mejor

contenido con los “invisibles culturales” occidentales de fármacos psicótrpos de contención.

La confusión entre espíritus de ancestros, de difuntos, o almas errantes, y los espíritus malignos (demonios), lleva igualmente a errores en el abordaje terapéutico. Para de nuevo evitar usar el término “espíritu” que se acerca demasiado a la doctrina católica y a las tradiciones “primitivas”, la autora retoma las propuestas de Abraham y Torok, que *“relacionan la transmisión transgeneracional al hecho de que en un individuo se puedan albergar fantasmas, fuerzas, energías.”* Estudiando personas que han dicho: *“he actuado como si se tratara de otra persona”, “los dos analistas especularon la posibilidad de la presencia de un “fantasma” presente al interior de un individuo, escapado de una cripta familiar.”* Pero para los autores *“el fantasma es una formación del inconsciente”* y así, de nuevo, se reduce la realidad de la entidad activa a un concepto abstracto que misteriosamente está dotado de vida sin que se sepa cómo. Sin embargo, este fantasma, *“desde la cripta, se despertará, con todo el poder de las emociones que se han encerrado dentro de ésta, manteniendo su potencia inalterada.”* Su energía procedería entonces del mismo sujeto afectado, pero hasta el punto que el fantasma tenga intenciones, deseos, necesidades... Es decir que se trata en realidad de una entidad precisa, con un nombre, dotada de intencionalidad y volición, incorpórea, lo que es la definición misma de un espíritu... pero no es un espíritu. La confusión es tal que en el proceso terapéutico se propone *“identificar al fantasma, entender a qué figura familiar está conectada, nombrarlo y portarlo a la luz, proceso que lleva a la liberación (exorcismo) o al diálogo con el fantasma mismo (adorcismo: doméstica el fantasma)”*. En otros términos, se aborda el espíritu de un difunto como si fuera un demonio (exorcismo) o como si fuera a la vez o en otras ocasiones un alma errante (adorcismo).

La clínica enseña que en caso de un espíritu de ancestro (difunto, alma errante), no se requiere el exorcismo sino liberar simultáneamente al sujeto y al difunto mediante la oración y que pasa eventualmente por un diálogo con esta alma. Cuando se trata más bien de un espíritu maligno, se impone solamente el exorcismo y ninguna suerte de diálogo con el espíritu salvo bajo la autoridad del sacerdote exorcista (oración imprecativa) para exigir al espíritu identificarse y así facilitar su expulsión. La negociación con un espíritu maligno (adorcismo) pertenece a tradiciones precristianas donde se considera imposible vencer definitivamente el ente maligno, y la acción terapéutica se reduce a satisfacer en parte sus deseos para atenuar su malignidad y aliviar al paciente sin conseguir su liberación definitiva.

No desarrollaremos un comentario sobre el capítulo relativo a los espíritus de la naturaleza demasiado pobre y que omite criterios básicos como, por ejemplo,

diferenciar el nivel de realidad y significado entre visiones simbólicas de un animal (como en los sueños) y su presencia física sensorial en el sujeto.

La tesis de Annalisa Valeri representa una buena ilustración de las contorsiones conceptuales extraordinarias de los intelectuales occidentales racionalistas para tratar de escapar de las categorías universales de la demonología que se ilustran particularmente en la doctrina católica. La experiencia patente de los pacientes que afirman la presencia tangible de un “otro” que les invade, les conduce a describir entidades incorpóreas, dotadas de inteligencia, volición, intencionalidad, con una “personalidad propia”, hasta con nombre propio, capaz de actuar y afectar al ser humano, vale decir a describir exactamente lo que es un espíritu, pero colocándole otra etiqueta menos cristiana (fantasma, invisible, objeto activo, inconsciente activo...). Esa negación conlleva la confusión entre diferentes categorías de espíritus (difuntos, demonios, ángeles, espíritus de la naturaleza) y por ende confusión en abordajes terapéuticos pertinentes. Esos trucos conceptuales, que son nada menos que creencias y especulaciones, sirven cómodamente de justificación a la ineficacia de las terapias convencionales occidentales. Y es que esas teorías, aunque desarrollen también conceptos a veces interesantes, carecen básicamente de una confrontación con la clínica acompañada de la publicación de resultados de las terapias propuestas (cuando las hay).

Es un punto fuerte de Takiwasi disponer de una casuística que permite dar cuenta de que el modelo propuesto es eficiente y por consecuencia coherente (aunque evidentemente mejorable). Además, este modelo es pertinente a la vez en la cultura amazónica como en otras culturas como en la cultura occidental tanto en sus raíces cristianas como en modelos científicos y terapéuticos contemporáneos abiertos, post-materialistas.

Una lección de la tesis de Annalisa consiste en la necesidad de asegurarse que un investigador en esta materia y que solicita realizar una investigación sobre esta temática no esté dominado por esquemas ideológicos racionalistas positivistas que le impidan incorporar en las hipótesis de su trabajo la posibilidad de la existencia ontológica de espíritus. No se trata de seleccionar a observadores externos que adhieran *a priori* al modelo de Takiwasi, sino averiguar que tengan la apertura, la exigencia y la honestidad científica suficiente como para no descartar de antemano la eventual validez de nuestra propuesta. Las variables descartadas en un modelo inicial de investigación, evidentemente no aparecerán en los resultados. No se encuentra lo que no se busca.

Tarapoto, 18.8.2019

## Respuesta de Annalisa Valeri a Jacques Mabit

En primer lugar, me gustaría agradecer a Jacques Mabit por haber analizado de manera profunda la investigación realizada a lo largo de los años con la Escuela Bleger y el Centro Takiwasi. La crítica propuesta por el Dr. Mabit requiere argumentos que trataré de presentar, a partir de sus propias reflexiones.

Me gustaría tratar de responder a la pregunta sobre la elección de colaborar con el Centro Takiwasi y luego explicar qué es lo que crítico de la visión católica. El lugar del cual comienzo es una posición clínica, siendo una psicoterapeuta que trabaja en Italia en el sector del sufrimiento psicológico. Durante mucho tiempo he buscado conceptos teóricos y herramientas terapéuticas que me ayudaran en el trabajo que realizo para ir aún más allá de una cierta visión positivista y racionalista de la cual elenco algunas peculiaridades:

- El etnocentrismo se impone a otras concepciones del mundo y se esfuerza para proponerse como un pensamiento único.
- Las categorías conceptuales filosóficas, culturalmente determinantes como categorías universales.
- El individualismo, fruto del capitalismo, que caracteriza una idea del sufrimiento mental como una enfermedad del individuo sin relaciones y que, a veces, se percibe solo en su dimensión biológica.
- Un uso específico de drogas psicotrópicas que, en algunas situaciones clínicas, son la única herramienta utilizada para el tratamiento del sufrimiento mental, de manera indiscriminada y monótona.
- El uso de categorías diagnósticas del DSM percibidas como universales, con las cuales se interpretan los problemas de personas que pertenecen a culturas profundamente diferentes a las nuestras.

Me acerqué al mundo amazónico y a la medicina tradicional para ampliar el horizonte del conocimiento y de las herramientas clínicas. La realidad del Centro Takiwasi, que funciona con dispositivos de la cultura occidental y la medicina tradicional, me interesó particularmente porque combina nuevas herramientas para responder al sufrimiento mental. La elección que hice resultó ser absolutamente positiva. Creo que el Centro Takiwasi es efectivo desde un punto de vista clínico. Además, la experiencia de contacto personal con los operadores durante mis viajes me ha permitido conocer a personas profundamente humanas y respetuosas entre sí, con el huésped de la estructura o con el investigador que

se encuentra de visita. Nunca me he arrepentido de la elección de colaborar con el Centro Takiwasi, al cual estoy agradecida por el apoyo y la colaboración.

La crítica que hago a una cierta cultura positivista reside en su etnocentrismo, en la idea de que las categorías conceptuales sean consideradas la única manera de hacer ciencia y todo lo demás no-ciencia. La separación entre sujeto y objeto, entre mente y cuerpo se presentan como conceptos universales y no estructuras culturalmente determinadas que por esta razón son modificables y diferentes en otras culturas. Un ejemplo de crítica profunda a este modo de pensar es el realizado por el antropólogo brasileño Viveiros de Castro, quien en el texto "Metafísicas canibais" ilustra que hay otras formas de conocer e interpretar el mundo.

Volviendo a las reflexiones del Dr. Mabit (página 1 del Comentario):

De hecho, llama la atención que a mitad de tesis (p. 34), la autora señale recién el filtro ideológico que preside a su estudio: *“En el Centro Takiwasi, la idea de la infestación de espíritus que ingresan a las brechas dejadas por un trauma está muy presente. Somos críticos con la atribución que hace el Centro Takiwasi a los demonios que pertenecen a la tradición cristiana católica. Preferimos colocar estos fantasmas en una concepción espiritual más amplia.”* (p.34) Se trata de una postura ideológica, auto-limitante, no explicitada, donde descarta a priori una lectura posible del tema central de la tesis (origen y abordaje terapéutico de la psicosis) refiriéndose a una supuesta actitud crítica sin precisar cuál es exactamente el tenor de esas críticas.

Creo que cada investigador tiene posiciones teóricas e ideológicas que lo caracterizan. Las míos comienzan con una crítica a la idea de una Verdad absoluta que, en consecuencia, coloca en diferentes niveles a aquellos que han entendido la Verdad de aquellos que no la han entendido. La visión que comparto con la escuela Bleger proviene del concepto de funcionamiento grupal, nacido en América Latina. En nuestra epistemología convergente, el criterio de verdad es el resultado del trabajo concreto que un grupo de profesionales lleva a cabo en un campo, un resultado que siempre es temporal y que se propone para nuevas profundizaciones del tema. No trabajamos con un criterio de verdad a priori sino a posteriori, un efecto de la investigación y la interacción práctica-concreta.

Mi crítica al catolicismo (pero, como Mabit me señala acertadamente, también a todas las otras religiones monoteístas) es solo en términos relacionados con ser poseedores de una verdad absoluta. Mi visión a continuación, en lugar de positivista racionalista, es mucho más cercana a la idea amazónica de una espiritualidad incluyente y no excluyente (los indígenas pueden creer que sus espíritus, al mismo tiempo incluir el Dios católico, la Virgen María con varios

ritos sincréticos que colocan a las diferentes entidades al mismo nivel). Sin embargo, el mío es un punto de vista clínico que tiene como objetivo estudiar conceptos y herramientas efectivas para tratar el sufrimiento mental. No soy teóloga y no respondo preguntas sobre la naturaleza ontológica de espíritus, demonios y ángeles.

El Dr. Mabit luego escribe (página 3):

En el capítulo IV, *Diálogo con los invisibles*, se introduce la noción de “objetos activos” de Bruno Latour que serían activos dentro de un contexto cultural definido. Existen objetos activos materiales y no materiales, pero hasta los materiales “*hablan y traen consigo conocimiento, y tienen una continua necesidad de interacción con el hombre, de lo contrario mueren*”. Para morir hay que ser vivo... ¿de qué vida se habla y de dónde procede?

El concepto de un objeto activo es importante para acceder a mundos culturalmente diferentes y responder a preguntas de la investigación clínica. La idea es que en todas las culturas hay objetos materiales (tales como fármacos psiquiátricos en el Occidente, la Ayahuasca en la Amazonia) e invisibles (demonios, ángeles, xapiri, Djinn, inconsciente, inconsciente colectivo, etc.) que pueden ser utilizados por el médico (el curandero amazónico, el médico occidental, el hechicero, el psicoanalista, etc.), para tratar a las personas. La efectividad del objeto activo depende del resultado concreto sobre el individuo, para lo cual el objeto está vivo si en la realidad observable produce resultados tangibles en términos de bienestar. En nuestra opinión, por lo tanto, no se trata de una verdad a priori, sino a posteriori en la práctica concreta. Una verdad siempre temporal como parte de un proceso.

Todavía en el comentario de Mabit (página 7):

Una lección de la tesis de Annalisa consiste en la necesidad de asegurarse que un investigador en esta materia y que solicita realizar una investigación sobre esta temática no esté dominado por esquemas ideológicos racionalistas positivistas que le impidan incorporar en las hipótesis de su trabajo la posibilidad de la existencia ontológica de espíritus. No se trata de seleccionar a observadores externos que adhieran *a priori* al modelo de Takiwasi, sino averiguar que tengan la apertura, la exigencia y la honestidad científica suficiente como para no descartar de antemano la eventual validez de nuestra propuesta.

Para nosotros pensar que los objetos activos existen, nuevamente, no es una declaración ontológica. A la pregunta ontológica: ¿existe el inconsciente? ¿El

Xapiri de la cultura Yanomani existe? ¿Dios existe? La respuesta es que no lo sé. Soy una investigadora clínica y hago preguntas relacionadas con la eficacia terapéutica de algunos instrumentos en el sufrimiento de las personas. Cuando digo que un objeto activo está vivo, siempre lo afirmo en este sentido: si produce efectos concretos y positivos sobre el bienestar de la persona, que podemos observar y medir. El concepto de un objeto activo es, en cualquier caso, incluyente y no excluyente, lo que nos permite hablar sobre la eficacia concreta de los diferentes invisibles en diferentes culturas. La mía, nuestra visión como Escuela Bleger, no es en absoluto una visión anticatólica (excepto por la idea de que hay una Verdad única por encima de las demás), ya que no es una visión anti espiritual del pueblo Yanomani, o Shipibo o de cualquier otra cultura. Mi idea de la espiritualidad es respetuosa de las distintas culturas y sus invisibles, todas de igual dignidad. Nuestra visión se puede definir anti dogmática, porque creemos que una investigación no pueda empezar con una verdad a priori que es objeto de fe.

Los invisibles continúan viviendo en una cultura que interactúa con ellos. No sé si ellos son un simple producto cultural, tampoco tengo una respuesta sobre este aspecto. El concepto de objeto activo es un concepto joven, tiene su propia ambigüedad de base y necesita ser profundizado. Pero es precisamente en su naturaleza no ontológica donde reside su fuerza.

El Dr. Mabit luego continúa (página 4):

Entonces, sí existen los espíritus, demonios, etc., pero como una categoría de "invisibles culturales", así "*vale decir que inconsciente, inconsciente colectivo, djinn, espíritus, espíritus de ancestros, de plantas, xapiri, se encuentran al mismo nivel, herramientas terapéuticas igualmente poderosas en el tratamiento de la enfermedad.*". En esta lista no se distingue entre elementos de la sombra psíquica (inconsciente), de la sombra espiritual (malos espíritus), de espíritus de difuntos (ancestros, almas errantes) y de espíritus de la naturaleza (duendes, sirenas...) Esa confusión permite entender porque nadie se ha curado de brujería con el psicoanálisis, o porque se exorciza inútilmente a las almas errantes, o porque es ineficaz el exorcismo en cuestiones de sombra psíquica.

Decir que para mí djinn, xapiri, demonios y ángeles católicos tienen la misma dignidad significa pensar que todos pueden ser efectivos dentro de la cultura de referencia y no quitan la necesidad, y en esto estoy de acuerdo con el Dr. Mabit, que es necesario un diagnóstico de lo que le está sucediendo a la persona que sufre. Es importante saber si la enfermedad está relacionada con una transmisión transgeneracional, con un trauma individual, con un encuentro con uno invisible, porque de acuerdo con el diagnóstico, el tratamiento será diferente. L'ayahuasca es en este sentido un potente dispositivo diagnóstico y terapéutico.



Para concluir, pienso que la idea de la existencia de una verdad y un conocimiento absoluto al que uno debe adherirse es peligroso, ya sea que se trate de la cultura racionalista positivista o de la visión católica. El peligro radica en la dificultad de continuar una confrontación si no se acepta cierta visión. Sin embargo, creo que ha habido un malentendido con el Dr. Mabit: el plan de investigación es un plan antropológico/clínico, en el que se buscan instrumentos que puedan responder a preguntas terapéuticas. No se refiere a la existencia ontológica o inexistencia de demonios y ángeles o espíritus, cuya investigación no se ocupa. La esperanza es que podamos seguir debatiendo, aunque con diferentes opiniones y puntos de vista, para continuar un diálogo científico sobre el sufrimiento humano.