

Sociedad Peruana de Psicoanálisis

Una mirada psicoanalítica a la experiencia con
ayahuasca

Eduardo Gastelumendi Dargent

Trabajo para acceder a Miembro Titular de la
Sociedad Peruana de Psicoanálisis

Lima, marzo de 2012

Deseo agradecer a las personas que han leído versiones anteriores de este trabajo. Muchos de sus valiosos comentarios y sugerencias han sido tomados en cuenta e integrados, de una u otra forma, al texto. Ellos son mi esposa Guida, mi hija Camila, y mis estimados colegas Manuel Almendro, Adolfo de la Cuba, Augusto Escribens, Alberto Fernández, Elizabeth Kreimer, Pedro Morales e Ilse Rehder.

Dedicado a la memoria de Mario Chiappe Costa.

Tabla de contenidos

- I. Introducción
 - II. Las dos orillas
 - III. Propuesta de integración teórica
 - IV. Los conceptos psicoanalíticos elegidos
 1. Las resistencias
 2. La regresión
 3. La angustia y diversos temores
 4. Las visiones y los sueños
 5. Los insights
 6. El self
 7. El narcisismo
 8. La memoria y lo arcaico
 9. La sexualidad
 10. El espacio potencial
 - V. Algunos riesgos de la experiencia con ayahuasca
 - VI. Conclusiones
- Referencias bibliográficas

UNA MIRADA PSICOANALÍTICA A LA EXPERIENCIA CON AYAHUASCA

I. INTRODUCCIÓN

A mediados de la década de 1960, en el Servicio de Psiquiatría del Hospital Obrero en Lima, el psiquiatra Carlos Alberto Segúin envió a sus estudiantes a investigar la vasta tradición de medicina popular ancestral que existía en el Perú. Segúin, en cuya escuela se formaron como psiquiatras connotados miembros de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis, como los fundadores Saúl Peña, Carlos Crisanto y Max Hernández, y también Moisés Lemlij, Pedro Morales, Marcos Gheiler, Alberto Pédola, José Cabrejos y Jaime Velasco, intuía que la manera como los curanderos y chamanes de distintos lugares diagnosticaban y trataban las diversas afecciones de los pobladores, guardaba un conocimiento que bien valía la pena estudiar. Fue así como las investigaciones, principalmente de Marlene Dobkin de Ríos, Mario Chiappe, Max Hernández, Moisés Lemlij y Óscar Ríos entre otros, contribuyeron de manera sólida a lo que vino a llamarse la Psiquiatría Folklórica. Segúin y su grupo integraron así el movimiento más amplio a nivel mundial de la Etnopsiquiatría, o Psiquiatría Transcultural, inspirado principalmente por George Devereux (1908–1985) en la década de los años 50 y 60. De esta manera se inició el estudio en el Perú de las formas de tratamiento en la costa norte, la sierra y la selva, para conocer cómo cada región contaba con sus propios rituales y usaba sus plantas medicinales.

Como el tema de este trabajo versa básicamente sobre la ayahuasca, usada en la Amazonía, mencionaré, a manera de ilustración, algunos de los estudios presentados y publicados por los colegas que posteriormente se formaron como psicoanalistas.

En 1964 Max Hernández y Moisés Lemlij entregan un informe al Departamento de Ciencias Psicológicas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, sobre sus viajes realizados a Piura y Loreto. Ese mismo año Ríos, Hernández, Lemlij y León presentan “El psicósíndrome producido por alcaloides del ayahuasca y su principio activo”, en el III Congreso Latinoamericano de Psiquiatría, llevado a cabo en Lima.

En 1965 Lemlij presenta su tesis de Bachiller con el título “Aspectos del curanderismo en la selva peruana” y publica en la Revista de la Sanidad de Gobierno y Policía el artículo “Del uso de psicodislépticos en la selva peruana”, y en 1968 el artículo “Primitive Healing and therapy in groups” en *Group Analysis*, de Londres.

Esta breve reseña da una idea de cómo iba desarrollándose el movimiento de la Psiquiatría Folklórica. Algunos de estos artículos pueden encontrarse en una edición posterior (Chiappe, Lemlij, Millones, 1985).

Entre los colaboradores de Según que estudiaron la ayahuasca quisiera destacar el trabajo de Óscar Ríos, quien realizó la primera filmación de las sesiones con infrarrojos (para preservar la oscuridad) y con equipos cuyo transporte mismo fue una odisea. Esto constituyó un aporte valioso para el desarrollo de la investigación sobre el tema. Marlene Dobkin de Ríos ha seguido estudiando el tema hasta el día de hoy, como puede verse en el número de la revista *Psychoactive Drugs* (Vol, 37, N°2 June 2005) dedicado a la ayahuasca, del cual es editora.

El presente trabajo constituye una integración de aspectos teóricos psicoanalíticos con experiencias y reflexiones personales a partir de mi contacto con la ayahuasca. Por tanto, resulta pertinente realizar un breve recuento de las vivencias y acontecimientos que me llevaron a realizarlo.

En 1983 comencé mi formación como psiquiatra en el antiguo Hospital Obrero, ahora Hospital Guillermo Almenara, en el servicio que Seguí había constituido. Aquí se encontraba su discípulo Mario Chiappe, aún muy interesado en la psiquiatría folklórica y en los estados alterados de consciencia. Chiappe invitó a mi estimado amigo y compañero de formación Adolfo de la Cuba y a mí, a tener una experiencia con 400 mcg. intra-muscular, una dosis muy alta, de dietilamida del ácido lisérgico (LSD). En décadas anteriores, el laboratorio Sandoz, donde trabajó el descubridor del LSD, Albert Hofmann, había enviado ampollas con 200 mcg. de la sustancia a diversos centros psiquiátricos del mundo para investigar sus efectos en pacientes psiquiátricos, y además en estudiantes y psiquiatras. Así, por ejemplo, en el Perú, otro reconocido psiquiatra, Javier Mariátegui (1956), publicó la tesis de bachiller sobre su experiencia con LSD.

En conversaciones posteriores con Chiappe, le oí mencionar la ayahuasca por primera vez. Recuerdo que nos dijo que la modificación que producía en el estado de consciencia era semejante al LSD pero que, a diferencia de ella, tenía que ser conducida por un chamán experto. Mantuve el recuerdo de esta conversación y de la propia experiencia con LSD –que me produjo un poderoso impacto– muy presentes mientras duró mi formación como psiquiatra y como psicoanalista, que realizaba simultáneamente. Sin duda, fue lo que me animó a aproximarme algunos años después, a la medicina tradicional amazónica.

Había oído hablar de Jacques Mabit¹, médico francés que vivía en Tarapoto y usaba la ayahuasca para tratar a personas con diversas adicciones. Luego de una larga conversación que sostuvimos mi esposa y yo con él en

¹ En 1992 Mabit fundó en Tarapoto el Centro Takiwasi, donde viene tratando con éxito a adictos. Takiwasi es hoy una referencia internacional importante en el estudio de la ayahuasca.

Lima, a inicios de 1989, decidimos viajar a la selva para tener esa experiencia, la primera de varias. Después de algún tiempo surgió en mí la necesidad de encontrar una manera de vincular teóricamente las vivencias que surgían al tomar ayahuasca con el psicoanálisis, mi actividad cotidiana y referencia fundamental. Esta inquietud, que fue madurando durante dos largas décadas, se ha decantado en el trabajo que ahora comparto con la comunidad psicoanalítica.

II. LAS DOS ORILLAS

Para mí, el psicoanálisis constituye el instrumento más completo para la comprensión del psiquismo humano. Su manera vivencial, amplia y profunda de reflexionar sobre la estructura y dinámica de la mente, lo hace único. Además, está abierto a innovaciones teóricas, a nuevos conceptos y a nuevas perspectivas. Estas incluyen la relación con uno mismo, con la propia historia, con los demás, y sobre todo, el trabajo de auto-descubrimiento mediante una relación interpersonal particular de máxima confianza y libertad, que permite cambiar la estructura interna y el contacto con los otros. Y, como ninguna otra vía de desarrollo o terapéutica, nos da la posibilidad de modificar la relación dialéctica entre el consciente y el propio inconsciente.

El psicoanálisis, al integrar dos nobles y antiguas tradiciones, la del autoconocimiento (cuyo origen quisiéramos ubicar en el siglo V a.c., en el oráculo delfico, *Conócete a ti mismo*) y la de la medicina, tan antigua como el hombre mismo, procura la curación a través del autoconocimiento. Otras vías buscan lo mismo, como la meditación, las artes, las artes marciales o la filosofía, pero ninguna se le asemeja por el trabajo que realiza directamente con el Inconsciente. Por otro lado, podría considerarse precursores del psicoanálisis a los filósofos Baruch Spinoza (1632–1677), Arthur Schopenhauer (1788–1860) o Friederich Nietzsche (1844–1900), o a Franz Anton Mesmer (1734 – 1815)

quien estudió el *magnetismo animal* e inició el hipnotismo, y a otros contemporáneos de Freud como Charcot, Bleuler y Pierre Janet. Pero lo que hace único y fundamental a Freud es el hecho de ser el *primer teórico clínico analítico* (introspectivo, en principio) *no religioso*. Esta combinación de elementos personales, sumados a su determinación y a su portentoso intelecto, le permitieron desarrollar esta disciplina *sui generis* que constituye el Psicoanálisis. Además, su pensamiento y escritura tienen una estructura y solidez muy elevadas. Freud fue el integrador principal de esas dos tradiciones. Su disposición permanente a reformular sus planteamientos constituye una inspiración a seguir.

Desde la otra orilla, sería posible considerar que el uso de la ayahuasca se encuentra también en la intersección de las mismas dos tradiciones, pero en su variante amazónica y fuera de la corriente filosófica occidental. El autoconocimiento, en esta orilla, se da a partir de lo que Antonio Escotado (1989) describe como la “ebriedad sagrada”. Es aquella que, modificando el estado del cuerpo y de la mente, permite acceder a *otras realidades*. La ayahuasca, considerada una “planta maestra” que cura, es conocida diversas etnias en los nueve países de la cuenca amazónica. El origen del brebaje, preparado por la prolongada cocción de dos plantas, la ayahuasca propiamente dicha (*banisteriopsis caapi*) y la chacruna (*psychotria viridis*), se pierde en el tiempo.

Para una descripción de su composición y preparación, de su uso ritual en la amazonía y su expansión urbana en las últimas décadas, así como del interés que esta posee para los psicoterapeutas en general –por el empleo relativamente

frecuente que los pacientes en terapia hacen del brebaje— remito al lector a un texto mío publicado recientemente (Gastelumendi, E. 2010).

Sobre la ceremonia en la que se ingiere el brebaje (unos 50–100 ml), diré sucintamente que por lo general se realiza de noche y a oscuras, en grupo, que es dirigida por un chamán en un ritual que incluye cantos y soplos de tabaco, que sus efectos somáticos y psíquicos duran unas cuatro o cinco horas y que al día siguiente el estado de ánimo suele ser plácido y agradable, aunque con alguna turbulencia mental por lo recientemente vivido.

Prácticamente no existe una aproximación psicoanalítica a este tema. En la *Psychoanalytic Electronic Publishing* (PEP), que contiene la colección completa de 34 revistas psicoanalíticas (desde 1920 hasta 2006) no hay ninguna mención. La base de datos de la Biblioteca Virtual de Psicoanálisis de Latinoamérica (BiViPsiL), solo consigna un artículo: el de Luisa Álvarez de Toledo titulado “Ayahuasca” y publicado en 1960 en la Revista de Psicoanálisis argentina. La autora narra aquí su experiencia con la ayahuasca en la Amazonía peruana. Es un trabajo interesante, honesto, con una descripción detallada del entorno y de las dos sesiones en las que participó. Sin embargo, no encontramos una mayor elaboración de su experiencia desde la perspectiva psicoanalítica.

III. PROPUESTA DE INTEGRACIÓN TEÓRICA

Desde ese lugar particular que el psicoanálisis crea, concibe, genera y sostiene, a partir del conocimiento del ser humano y del funcionamiento de su psiquismo, quisiera hacer una lectura de la experiencia que la ayahuasca proporciona.

Tratándose de dos prácticas que permiten una visión interior, intensas y al mismo tiempo muy distintas, establecer relaciones entre ambas no es tarea fácil.

Para realizarla me serviré de la construcción de un andamiaje teórico armado con algunos conceptos psicoanalíticos esenciales para nuestra disciplina, a partir del cual estableceré paralelos y conexiones con la fenomenología de la ayahuasca y con el sentido que esta pudiera tener.

Al hablar de la ayahuasca me referiré a experiencias propias y de otros, algunas comunicadas directamente y otras leídas, sin detallar necesariamente su origen. Si bien muchos conceptos analíticos se construyen a partir de la reflexión de la relación paciente–analista, esto no impedirá que nos apoyemos en ellos para desarrollar la nuestra, con las salvedades necesarias.

Asumiré la hipótesis, seguramente compartida por la mayoría de mis colegas, de que el psicoanálisis describe de manera adecuada el funcionamiento de la mente y que ha aportado significativamente a la comprensión del Hombre. Mi siguiente planteamiento es que lo vivido y experimentado subjetivamente durante una toma de ayahuasca, a pesar de ser producto de la modificación producida por las sustancias presentes en el brebaje, permite una visión interior, una comprensión de sí mismo y de la relación con el entorno altamente valorada por quien la vive.

Propongo, entonces, establecer una conexión entre algunos fenómenos mentales que el psicoanálisis ha concebido con aquellos experimentados durante la toma de ayahuasca. Fenómenos y conceptos analíticos tales como las resistencias, la regresión, los sueños, las emociones, la corporalidad, los insights o el narcisismo, pueden ser usados para comprender algunos aspectos propios de la ayahuasca. Tal vez sea posible también hacer, en algunos momentos de la exposición, el camino en sentido contrario.

Tal soporte expositivo será construido con los siguientes conceptos psicoanalíticos:

1. Las resistencias
2. La regresión
3. La angustia y diversos temores
4. Las visiones y los sueños
5. Los insights
6. El self
7. El narcisismo
8. La memoria y lo arcaico
9. La sexualidad
10. El espacio potencial

IV. LOS CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS ELEGIDOS

1. Las resistencias

Las primeras vivencias que frecuentemente aparecen en el camino del autoconocimiento son las resistencias. No me refiero a las que surgen durante el trabajo analítico, que serán elaboradas permanentemente durante el mismo, sino a la conocida actitud de rechazo a nuevas vivencias, particularmente si éstas conducen al autodescubrimiento. Por ejemplo, el ya mencionado Γνώθι σεαυτόν, “Conócete a ti mismo” inscrito en el pronaos del templo de Apolo, en Delfos, conlleva un énfasis que no solo invita a la aventura sino que es casi un mandato a enfrentar ese temor atávico.

Ambas experiencias, la analítica y la de la ayahuasca, para quienes las viven por primera vez, producen temor. Desde el psicoanálisis podemos entender los temores conscientes como expresión de resistencias y fantasías

inconscientes. El paciente, una vez en análisis, estará en condiciones de explorar sus raíces edípicas y pre-edípicas, como las fantasías de sometimiento al poder de otro, el temor al abandono o al engaño. En realidad el temor al autodescubrimiento es más amplio. Quizá provenga del temor al dolor por descubrir cuánto nos engañamos y qué enfrentaremos al aproximarnos a la verdad de nuestras emociones, deseos y limitaciones.

Por su parte, las resistencias a la ayahuasca aparecen como temor a perder el control, tanto de la mente como del cuerpo, como el miedo a vivir a una experiencia extraña, tal vez cercana a la “locura”. También pueden surgir como una actitud prejuiciosa frente a las drogas, a volverse adicto, cosa improbable dada lo ardua y no solo placentera, experiencia que suele producir la ayahuasca. Por supuesto, debemos considerar estas reticencias como válidas, ya que se trata de algo que produce una intensa deconstrucción de la percepción de la realidad y de sí mismo, con el riesgo que ello implica. Pertenece al ámbito de la libertad de cada quien explorar lo que quiera explorar.

En este sentido, una diferencia importante entre la manera como las resistencias emergen durante el psicoanálisis y en la toma de ayahuasca reside en la compañía, es decir, en quién conduce o acompaña al participante. El psicoanálisis analiza explícitamente la relación de dependencia y poder en la relación analítica, lo que permite su elaboración. Además, por su formación, el propio analista es consciente de ellos, lo que ofrece algunas garantías de buen manejo terapéutico. Sin embargo, esto no ocurre con la toma de ayahuasca. En ésta, el participante *debe* confiar en que el chamán sabrá cómo conducir la sesión. La idealización del chamán no solo no es analizada sino que incluso

puede ser promovida, y se espera del participante una actitud de entrega y confianza.

Vemos entonces algunas semejanzas y diferencias importantes. Las semejanzas tienen que ver con el temor al autoconocimiento. Las diferencias son mayores, ya que, a pesar de algunas iniciativas en camino, aún no hay algo similar a una organización colegiada de chamanes, que custodie una especie de deontología chamánica, y probablemente nunca la habrá.

2. La regresión

Ambas experiencias inducen a la regresión. Este concepto es fundamental para la comprensión psicoanalítica. Fue Joseph Breuer quien se refirió a esta idea por primera vez. En su contribución teórica a los “Estudios sobre la histeria” (1893), habla de la excitación “retrocedente” (*rückläufig*) – para describir el proceso psicológico por el cual ocurre la alucinación– como una percepción a partir de una representación o imagen mnémica. Freud usará por primera vez la palabra *Regression* en 1897, con el mismo sentido de Breuer. En el Manuscrito L enviado a Fliess el 2 de mayo de 1897, al referirse a las fantasías y el sueño, dice:

Es posible seguir el camino, tiempo y material de la formación de fantasía, que por una parte es en un todo semejante a la formación de sueño, salvo que no es una regresión, sino una progresión dentro de la figuración. Relación entre sueño, fantasía y reproducción.

(Strachey anota aquí, al pie de página, lo siguiente: Como puede apreciarse, Freud ya había arribado a algunos de los ejes principales de su doctrina de los sueños.)

Años más tarde, en la revisión de 1914 de *La Interpretación de los Sueños*, Freud se referirá a tres tipos de regresión, “que en el fondo son lo mismo”: la regresión tópica, la temporal y la formal. Ya en la primera edición,

en el capítulo VII, Freud había presentado su primer modelo del aparato psíquico, así como el esquema con el que grafica su comprensión del movimiento de la excitación dentro del mismo.

La regresión *tópica* alude a la dirección en que fluye la excitación producida por un estímulo en el aparato psíquico, en sentido inverso al normal predominante durante la vigilia. La regresión ocurre de manera masiva durante el sueño, cuando el Inconsciente prevalece sobre el Consciente. Al cambiar la dirección de la excitación, ésta no se descarga por el polo motor sino por el perceptual, produciendo una alucinación, que a su vez estará relacionada a la satisfacción de deseos.

La regresión *temporal* se refiere a un retorno a las formas –estructura y función– psíquicas anteriores, es decir, a una forma anterior de ser y de relacionarse. Esta forma de regresión se hizo clara después de haberse descrito las fases libidinales y los conceptos de fijación y de elección de objeto. Freud distinguirá, según las diferentes líneas genéticas, una regresión en cuanto al objeto, otra en cuanto a la fase libidinal y otra relacionada a la evolución del Yo (Laplanche & Pontalis, 1968). Esta regresión explicaría la reaparición de maneras de obtener placer y de relacionarse ya superadas por el individuo.

Por último, la regresión *formal* ocurre “cuando las formas de expresión y representación acostumbradas quedan sustituidas por otras correspondientes primitivas” (Freud, 1900). Laplanche y Pontalis (1968) señalan que:

...esta forma de regresión designa el paso a modos de expresión y de comportamiento de un nivel inferior, desde el punto de vista de la complejidad, estructuración y diferenciación. [...] Numerosos fenómenos en los que existe un retorno del proceso secundario al proceso primario, podrían calificarse bajo esta denominación (paso del funcionamiento según ley de identidad del pensamiento al funcionamiento según identidad de percepción).

Con el paso de los años, el concepto de regresión, como ocurre con otros, fue evolucionando. Aparecieron nuevas perspectivas, digamos “positivas”, como veremos a continuación.

Ernst Kris (1936, 1952, 1956) hablará de una regresión al servicio del Yo, señalando que en individuos resilientes, regresiones transitorias y controladas no serían patológicas sino una manera de “reabastecer” al Yo. Esta regresión permite que derivados del Ello sean accesibles a la consciencia sin arrastrar completamente al Yo. Este proceso, según Kris, aguza la intuición, enriquece la imaginación y ayuda a la creatividad. No perdamos de vista esta perspectiva de Kris al pensar en los posibles efectos terapéuticos de la ayahuasca.

Por su parte Michael Balint (1932, 1936) se refiere al avance psíquico que ocurre en un paciente luego de una regresión en presencia del analista, tolerada y aceptada por él. El autor señala cinco características de este fenómeno que denomina un “nuevo comienzo”:

- a. Se trata de una demanda intensa seguida de un cambio súbito que lleva a un bienestar tranquilo;
- b. Su intensidad no alcanza el nivel del placer final (de la descarga);
- c. Todos los “nuevos comienzos” suceden en la relación transferencial;
- d. Los “nuevos comienzos” pueden producir cambios en el carácter;
- e. Su mecanismo subyacente es la regresión a un estadio temprano, pre-traumático. Desde este lugar propicio, se descubren nuevos modos de lidiar consigo mismo, con los otros y con la vida en general.

Posteriormente el mismo autor (1959) se referirá a la suma de estos fenómenos como una “regresión al servicio de la progresión”. Y aún después

(Balint, 1968), hablará de la regresión benigna y la maligna, ambas ocurriendo en la situación analítica.

Peter Blos (1968) destaca una regresión a servicio del desarrollo, principalmente en la adolescencia.² Se trataría de las ocasiones en que el adolescente se contacta con vivencias pulsionales infantiles, relaciones de objeto más tempranas y soluciones más primitivas de sus conflictos. El Yo adolescente, más evolucionado, facilitaría su elaboración, y por lo tanto el desarrollo.

Masud Khan, en 1960, describirá la regresión anaclítica en el paciente. Se trata de una “regresión gradual y controlada hacia lo que el paciente describe como un “estado de ser nada y la salida del mismo.”

Olinick (1969) se referirá a la regresión al servicio del otro. Se trata de la regresión que experimenta el analista durante su trabajo, cuando sus límites yóicos se “ablandan” y aumenta su permeabilidad, lo que le permite identificarse con el paciente. La empatía depende de esta regresión, que estaría emparentada con la preocupación materna primaria.

En un reciente artículo, Laurence Spurling (2008) estudia el concepto de “regresión terapéutica” en psicoanálisis y concluye que, clínicamente, este concepto ya no es útil y que más bien oscurece algunos aspectos del proceso

² “La reestructuración psíquica, implícita en lo que acabo de describir, no puede lograrse sin la regresión. El incesante esfuerzo para una autonomía cada vez mayor a través de la regresión nos fuerza a entender este tipo de regresión en la adolescencia como una regresión a servicio del desarrollo más que a servicio de la defensa. En realidad, el análisis de adolescentes demuestra de manera convincente no solo la defensa adolescente contra la regresión específica de la fase (*phase-specific regression*) sino también la tarea del análisis para facilitar la regresión.

“La regresión adolescente no solo es inevitable sino obligatoria. La regresión adolescente a servicio del desarrollo pone en contacto el Yo más avanzado del adolescente con posiciones pulsionales infantiles, con constelaciones conflictivas antiguas y sus soluciones, con relaciones objetales tempranas y formaciones narcisistas. Podríamos decir que el funcionamiento de la personalidad que era adecuado para el niño se somete a una revisión selectiva. Los recursos avanzados del Yo se juegan en esta tarea.” Blos, P. (1968)

analítico. Sin embargo señala también que el uso de ese concepto es un estímulo para la investigación sobre lo terapéutico en un tratamiento analítico.

Después de este breve revisión de la evolución conceptual de regresión volvamos al tema central. Durante la experiencia con ayahuasca ocurre una regresión por lo general intensa, provocada por los efectos farmacológicos de las sustancias así como por el entorno en que la sesión se lleva a cabo.

Debido a que la forma más frecuente del ritual es a oscuras, en un relativo silencio de los participantes y en medio de los *ícaros*³ del chamán, se facilita – en el lenguaje freudiano de 1900– el movimiento regresivo de los estímulos en el aparato psíquico. Los estímulos que se generen tenderán a descargarse en el polo perceptual del mismo, generando los sueños durante el dormir y las visiones en la toma de ayahuasca, siendo ambos manifestaciones de la regresión tópica.

El estado en que se encuentra el participante facilita una mayor introspección. Al mismo tiempo, la ayahuasca irá produciendo cambios somáticos, incluyendo el propio cerebro, por tanto modificará el funcionamiento de la mente. Cambiará la percepción de uno mismo, de nuestro *self*. Recordemos que “el Yo es antes que nada un yo corporal” (Freud, 1923). En la traducción de Etcheverry:

El yo es sobre todo un Yo esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie.

En la edición de 1927 del mismo texto, Freud agrega:

[...] El Yo deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo. Cabe considerarlo, entonces, como la

³ Los *ícaros* son los cantos con los cuales los chamanes acompañan y dirigen las sesiones. Según su propia definición, con ellos se “cura” a los enfermos y se facilitan y dirigen las visiones de los participantes.

proyección psíquica de la superficie del cuerpo, además de representar, como se ha visto antes, la superficie del aparato psíquico.

Investigaciones recientes en el campo de las neurociencias profundizan, literalmente, esa intuición freudiana. El concepto de “marcadores somáticos” introducido por el neurólogo portugués Antonio Damasio (1994) es clave para entenderlo. Un marcador somático es la sensación que aparece automáticamente frente a eventos diversos, que terminan firmemente asociados entre sí. Plantea que las emociones, incluso inconscientes, funcionan como marcadores. Resume así sus ideas (2010):

Cuando los contenidos que pertenecen al self aparecen en la corriente mental provocan la aparición de un marcador [en el soma], que se une a la corriente mental como una imagen yuxtapuesta a la imagen que la impulsó.

El cerebro monitorea de permanentemente el estado corporal, no solo la superficie sino también las vísceras, articulaciones, la química de la sangre y las hormonas. Esta información llega a la parte alta del tallo cerebral y a los núcleos de la base del cerebro y por ello es percibida, aunque de manera no consciente. Estas percepciones, modificadas desde el nacimiento por las asociaciones que van ocurriendo entre los eventos vitales y las reacciones del cuerpo a ellos, son el sustrato biológico de nuestras emociones, cogniciones y elecciones.⁴

Pues bien, la experiencia con ayahuasca conduce a una intensa regresión, manifestada por una percepción modificada y una acentuada atención al propio cuerpo y a las imágenes que van surgiendo en la mente. Del mismo modo se

⁴ Se trata de aquello que está en la base de nuestras intuiciones. En inglés la expresión *gut feelings* evidencia esta conexión. En español tenemos también algunas que consideran las entrañas, como “un amigo entrañable”, “un rechazo visceral”, y las numerosas alusiones al corazón cuando de afectos amorosos, o dolorosos, se trata.

manifiesta en sinestesias diversas⁵, en la aparición de una emocionalidad de calidad desconocida u olvidada, en una cierta pérdida del control motor del cuerpo, y en un estado de consciencia *sui generis*, al cual nos referiremos posteriormente. La intensidad y extrañeza de las emociones, así como la percepción del propio funcionamiento mental modificado, cobran preponderancia en la experiencia subjetiva.

3. La angustia y diversos temores

Quizá no haya una emoción más básica y primitiva que la angustia. Desde el psicoanálisis la entendemos como un aumento de la tensión, somática y psíquica, que provoca displacer. Su descarga produce alivio y placer, y está presente desde el nacimiento. Freud tomó la dramática experiencia del parto por la que todos pasamos –y que se encuentra ya registrada filogenéticamente– como explicación de las expresiones somáticas de la angustia. El modo como la percibimos y nuestra manera de lidiar con ella cambia a lo largo de nuestra vida. Diversos tipos de angustia han sido descritos y estudiados largamente por el psicoanálisis.

Como ya dijimos, al inicio de la experiencia con ayahuasca surgen temores que son en parte producto de las resistencias antes mencionadas, pero también de los cambios que comienzan a percibirse. Por ejemplo, media hora después de la ingesta aparecen, con frecuencia, visiones geométricas de colores, semejantes a los diseños de tejidos y ceramios amazónicos, que sorprenden y entretienen. Estas visiones suelen ser acompañadas de un estado emocional sereno (aunque no siempre), como si se estuviera contemplando un paisaje de

⁵ Véanse las ideas Stern, desarrolladas más adelante.

luminosidades. Al poco tiempo, el participante va dirigiendo su atención al propio cuerpo, mientras va apareciendo una cierta dispraxia. Este estado es conocido tradicionalmente como “mareación”. Se trata de una forma de ebriedad que luego, más adelante en la sesión, dará lugar a una particular lucidez. El observar que todos estos cambios sobre los que no se tiene ningún control van en aumento puede generar temor y pensamientos de alerta tales como: “¿Qué es esto? ¿Por qué me siento así? ¿Me estaré volviendo loco? ¿Cómo me metí (¡otra vez!) aquí?”. Efectivamente, la manera habitual de relacionarnos con la realidad, de percibir y percibirnos se encuentra alterada. Tal vez se trate de un estado psíquico y somático desconocido, o quizás antes vivido, luego olvidado y nunca más recordado.

Ahora bien, además de la evolución de la teoría de la angustia en Freud, ampliamente conocida, revisaremos otras emociones relacionadas a la angustia desde la perspectiva de otros autores.

En 1940, la analista británica Karin Stephen usará la expresión “terror sin nombre” (*nameless dread*) para describir una forma de angustia infantil intensa unida a la sensación de impotencia frente al empuje pulsional que el infante percibe. Bion (1962) toma de ella este concepto y lo elabora y enriquece, sugiriendo que ese terror aparece cuando la madre falla en su función de transformar la tensión incipiente de su bebe en una experiencia tolerable y, eventualmente con significado, logrado paso a paso a través de muchas interacciones con el bebe, en el estado que llama *rêverie*. Desde entonces estos conceptos acompañan de cerca a quienes damos valor al contacto empático con nuestros pacientes y sus emociones primitivas.

Ese terror sin nombre podría surgir nuevamente durante una sesión de ayahuasca, debido a la marcada alteración en el funcionamiento cerebral.

Continuamente, las endo y exopercepciones, salvo las olfatorias, llegan primero al tálamo, órgano subcortical de gran importancia y con amplias conexiones, directas e indirectas, con otros núcleos subcorticales (como la amígdala cerebral, estructura fundamental para la reacción ante el miedo) y la corteza cerebral. El tálamo actúa como el director de orquesta, con los músicos distribuidos en el resto del cerebro. Coordina la música y marca el ritmo. Es gracias al tálamo que las percepciones son integradas y la consciencia puede desplegarse de una manera más o menos coherente.

Al estar el cerebro modificado por los efectos de la sustancia, su manejo de las percepciones también lo estará. Una multitud de sensaciones corporales que comienzan a surgir de manera muy distinta a la habitual, más profunda y más detallada, recorre dedo por dedo y órgano por órgano. En esos momentos, cuando las pulsiones se intensifican y amenazan con abrumarlo, el participante intentará recurrir, automáticamente, a las estrategias que ha desarrollado durante la vida para tranquilizarse, integradas en gran parte en el tálamo. A lo largo de la evolución del individuo, las emociones primarias vividas intensamente en la primera infancia, se habrán modulado al inicio por la función materna, luego serán ligadas por los marcadores somáticos y posteriormente por el uso del pensamiento y del lenguaje. Pero ahora, en el estado en que el participante se encuentra, ya nada es igual y las capacidades habituales no están más a su disposición.

Temores, angustias y terrores tienen aún otros matices. Winnicott (1974), en un trabajo publicado en forma póstuma, se refiere al “terror al derrumbe” (*fear of breakdown*) como aquella angustia profunda que surge frente al temor de que la unidad del self, lograda con harto esfuerzo, se pierda. Al elaborar su idea, Winnicott aclara que el temor es a que ocurra algo –en un futuro muy

próximo- que es un vago recuerdo de un evento antiguo. Pero en realidad se trata del recuerdo de algo que nunca *le* ocurrió al sujeto, ya que su self aún no existía como tal antes de su integración como sujeto.⁶ Señala Winnicott que el analista debe sostener al paciente cuando este terror aparece en la relación transferencial. Sabemos que este estado no emerge en todos los análisis, y que dependerá del paciente, de la facilitación de la regresión que el analista promueva, del uso del encuadre o de los silencios. Sin embargo, en las sesiones de ayahuasca la aparición de temores con estas características es relativamente frecuente. El participante, digámoslo una vez más, ya no se percibe a sí mismo como siempre y, a diferencia de lo que sucede en una sesión analítica, no podrá salir de ese estado por algunas horas. Su pensamiento fragmentado ya no sigue la ilación familiar, ni tiene el mismo ritmo ni el mismo contenido. Las palabras pueden experimentarse como sonidos sin sentido, ya que el proceso primario pasa a predominar sobre el secundario, con la consecuente regresión de la representación de palabra a la representación de cosa, o como reminiscencias de situaciones muy antiguas. Además, con frecuencia es invadido por vivencias imposibles de ser expresadas verbalmente (*anasemia*⁷). En estos momentos de la sesión, el chamán suele acompañar de cerca, con sus cantos y diversos actos rituales, el estado emocional de los participantes, lo que los ayuda a tolerar, sostener y elaborar sus vivencias. Pero esto no necesariamente ocurre. En algunas ocasiones esto se hace difícil. Sucede cuando la condición mental del paciente, circunstancial o estructural, que pasó inadvertida para el chamán

⁶ Las ideas de Stern, expuestas más adelante, clarifican este punto.

⁷ “...la idea de ‘anasemia’, acuñada por Abraham y Torok (1978), [expresa] la complejidad de poner en palabras movimientos psíquicos y estructuras que no existen para el sentido común. Los conceptos psicoanalíticos constituyen muchas veces “productos de designificación y conforman nuevas figuras ausentes en los tratados de retórica. Estas figuras antisemánticas (...) requieren una denominación propia que indique su estatuto y que a falta de otra propongo llamarlas con la palabra ‘anasemia’”. (Alizade, M. 1995).

durante las conversaciones antes de la sesión, o que el participante haya ignorado las restricciones previas a la ayahuasca (a algunos alimentos y principalmente a diversos tóxicos), pueden dificultar su contención emocional. Estos riesgos exigen un cuidado y una preparación mayor por parte del responsable de la experiencia.

Los temores y angustias producidas por los cambios en la estructura del pensamiento y la percepción de las emociones, son conocidos por diversas tradiciones. También son explicados y “curados” de diversas maneras, como lo describe el filósofo y educador chileno Juan Casassus, respecto de la tradición chamánica amazónica, en un texto de próxima publicación, donde la define de un modo que pareciera describir también la función que realiza un analista experimentado:

Se dice que cuando hay mucho miedo y mucho dolor, el alma no puede soportarlo. En esas ocasiones, para no sentir tanto el alma se fragmenta. A esta fragmentación la llaman “la ruptura del alma”. El alma se fragmenta en pedazos que se van a refugiar en distintos lugares. Para volver a juntar el alma fragmentada, se requiere de un chamán experimentado que sea capaz de acompañarte en el viaje hacia el lugar donde se han escondido las distintas partes de tu alma. Dado que somos seres naturales, los fragmentos del alma siempre se esconden en la naturaleza. Se esconden en árboles o en cuevas oscuras. Pueden esconderse solos, pero no pueden volver a integrarse solos. Una vez que ha pasado el peligro, el alma no puede regresar por sí misma, pues hay seres y animales salvajes que merodean e impiden que el alma pueda escabullirse para juntarse con sus otras partes. Volver a buscar las partes del alma no solo requiere poder buscar sus pistas y encontrarlas, sino también superar los peligros y amenazas que representan estos seres y animales salvajes. Por ello se requiere de un chamán experimentado, alguien que no se asuste y que haya enfrentado antes a estos seres y animales salvajes. Alguien que ya haya enfrentado antes el terror.

El temor a la muerte aparece durante la toma de ayahuasca con alguna frecuencia. De hecho, uno de los objetivos buscados o deseados por quienes siguen esta vía chamánica de desarrollo, es tener la experiencia de morir, o algo que se aproxime a ella. En la literatura psicoanalítica, el temor o angustia de

muerte es estudiado de diversas maneras. Algunos autores, como Robert Stolorow (1973) lo relaciona a fantasías determinadas: el temor a la castración; el temor a la separación y pérdida del objeto; el temor frente al propio masoquismo avasallador y el temor al castigo taliónico por parte del Superyó. En las visiones que surgen durante la experiencia con ayahuasca, estos temores emergen de una manera impactante y requieren, por lo general, una elaboración posterior. Salman Akhtar (2001) sugiere ingeniosamente que podemos atribuir el temor a la muerte a la propia pulsión de muerte amenazando con hacerse consciente.

Como las emociones a las que nos estamos refiriendo son básicas, profundas, infantiles y universales, la manera como uno lidia con ellas ha sido, por supuesto, objeto de investigaciones psicoanalíticas. Veíamos antes cómo la madre, en su función de continente y en estado de *rêverie* (Bion, 1962a, 1962b, 1963), en un contacto empático y sincrónico con su infante, es el elemento fundamental, la condición indispensable para un desarrollo mental saludable. En el trabajo analítico esta función la realiza el analista. ¿Y en una sesión de ayahuasca? Si el chamán es lo suficientemente bueno, digamos un *good-enough shaman*, empático, firme, seguro de sí mismo, de sus conocimientos y de su fortaleza, y además cuidadoso y ético, el participante puede experimentar este terror, vivirlo y luego salir de él sin consecuencias que lamentar, y quizá enriquecido. La actitud del curandero podrá ser activa, llamándolo a acercarse, o acercándose a él, *icarándole*, o soplándole con humo de tabaco en la cabeza, manos, pecho y espalda, o tocándolo suave y rítmicamente con la chacapa (abanico de hojas secas). Al estar la percepción aumentada y el propio self modificado, más sensible y regresionado, estas manifestaciones de cuidado bajo la forma de tacto, canturreo y ritmo, tienen un poderoso efecto tranquilizador,

como el de una madre calmando a su infante con sus cantos, su calor y sus movimientos rítmicos.

Al tiempo que todas estas vivencias ocurren, la ayahuasca, la “madre ayahuasca” como es frecuentemente llamada en la Amazonía, continúa con su trabajo. Las sensaciones van cambiando y, por lo general aunque no siempre, su manifestación más emblemática, las visiones, hacen su aparición.

4. Las visiones y los sueños

La ayahuasca no solo es una madre que sostiene sino también una madre que revela. Y lo hace principalmente a través de las visiones. Por lo general no son alucinaciones propiamente dichas, sino pseudopercepciones (Millones & Lemlij, 2009) a las que hay que dar atención para sostenerlas en el escenario de la mente.

Tal como ocurre en el sueño, con la ayahuasca se produce un movimiento retrógrado de la energía psíquica: en vez de expresarse en acción o pensamientos, se dirige hacia el polo perceptual, el cual, activado, producirá las visiones. Esta explicación se ha visto complementada por estudios de neuroimágenes en pacientes que han ingerido la sustancia (De Araujo et al. 2009), en los que se evidencia cómo las zonas de la corteza cerebral relacionadas con la visión se encuentran muy activas, como si el paciente estuviera observando el mundo externo con los ojos abiertos, a pesar de la oscuridad en la que se encuentra.

No olvidemos que en la teoría psicoanalítica los sueños se relacionan, clásicamente, con la expresión de deseos infantiles insatisfechos. La teoría ha avanzado mucho abarcando otras situaciones, como por ejemplo al considerar todos los personajes del sueño como expresiones del propio self. Pero además, la aproximación psicoanalítica contemporánea sugiere realizar el trabajo de

interpretación onírica considerando principalmente la relación transferencial-contratransferencial, cosa que no ocurre en una sesión de ayahuasca.

Las visiones pueden ser de varios tipos. Pueden tratarse de visiones autobiográficas, muy dinámicas, en las que el participante se ve a sí mismo formando parte de escenas con personas cercanas, familiares y amigos. Estas tienen un valor particular ya que con frecuencia se trata de escenas antes vividas y que ahora son reproducidas de manera similar a cómo ocurrieron. Cuando aparecen, surge la oportunidad de revivir –que es distinto a recordar– un evento que ya ocurrió. Lo característico de la situación es que, desde el lugar y estado de observación interior en que el participante se encuentra puede entender, quizá por primera vez o de una manera más compleja y completa, lo ocurrido entonces: escuchar atentamente algo que antes apenas oyó le permite una comprensión nueva. Este proceso no siempre es fácil, ya que implica una toma de consciencia dolorosa, un proceso de duelo por la propia soledad, por los afectos ambivalentes que pueden haber dañado, destruido y afectado de muchas maneras la relación con padres, hermanos o sustitutos.

En la experiencia analítica, este trabajo de recordar diversos momentos significativos suele ocurrir en la relación transferencial. No se da como una representación mental visual, sino como una vivencia con una gran actualidad emocional. Es en esta relación que se da el trabajo de elaboración. En la experiencia con ayahuasca, a diferencia del psicoanálisis, el proceso de rememorar ocurre básicamente en soledad.

Las visiones durante la ayahuasca no son solo autobiográficas. Aparecen otras, como paisajes extraordinarios y construcciones arquitectónicas complejas y armoniosas, como palacios, a los que uno puede entrar y que puede recorrer, u

otras imágenes, de animales emblemáticos como serpientes y felinos fabulosos, aunque pueden ser también lombrices y otros insectos, o plantas. Esta imaginería visual compleja, con alto contenido emocional producida por la ayahuasca no tiene comparación con otra experiencia. De los muchos artistas que las han plasmado en lienzos, el pucallpino Pablo Amaringo (1938–2009) es el principal exponente por su singular detalle y belleza. Estas imágenes, que desde la perspectiva psicoanalítica pueden entenderse como expresión de fantasías infantiles y personificaciones de objetos internos, son muchas veces tratadas por estudiosos de la ayahuasca con un criterio sobrenatural. Los psicoanalistas reconocemos la constante acción de los mecanismos proyectivos e introyectivos, la función evacuatoria de la mente en momentos de tensión o la existencia de la imaginería inconsciente. Por ello podemos darle otro sentido. Freud mismo hablaba de las profantasías y de la herencia filogenética, de las que estas visiones podrían ser una expresión visual.

Estos mismos fenómenos pueden pensarse desde otra perspectiva gracias a las ideas de C. G. Jung, con los conceptos de arquetipos y las imágenes arquetípicas como expresión principal del inconsciente, al que llama de Inconsciente colectivo.

Pero hay aún otras imágenes, impactantes, entendidas como de unidad cósmica. ¿Quién no recuerda haberse tendido en el suelo, en el campo y, en una noche estrellada, contemplar asombrado la inmensidad del cosmos? Durante una sesión puede ocurrir esta misma visión, aún con los ojos cerrados. Un relato puede servir de ilustración. Un participante, durante una sesión, le “preguntó a la planta” (dirigir preguntas en silencio a la ayahuasca es una técnica usada con frecuencia, que permite colocarse en actitud de indagación receptiva) si podía ayudarlo a entender la enormidad del espacio y del tiempo,

que sentía inconmensurables. La respuesta que obtuvo fue notable. Se sintió transportado hacia lo alto de la tierra, a la que fue viendo alejarse a una velocidad vertiginosa, pasar al lado de la luna, y de los planetas, primero los de la órbita interna y luego los más lejanos, hasta salir de nuestro sistema solar, y luego fue alejándose cada vez más hasta ver nuestra galaxia y luego los cúmulos de galaxias. Al terminar el viaje lo hizo con la sensación de saber de qué se trataba la inmensidad, aunque por supuesto, las palabras no le alcanzaban. Lo importante aquí, además de la visión, es la vivencia. Él mantuvo esta vivencia (¿conocimiento?) por muchos años después de la sesión.

En este mismo grupo de visiones podríamos incluir las que permiten percibir la sutil trama que vincula en el presente a todas las formas de vida. Volveremos a ello más adelante.

5. Los insights

Durante la sesión con ayahuasca, los pensamientos que se acompañan de visiones, inundan la percepción en un estado de conciencia alerta, lo que va llevando a establecer conexiones asociativas con un alto componente emocional. Esto produce descubrimientos, nuevas visiones y comprensiones. ¿Son éstas de algún modo equivalentes a los insights que ocurren durante el psicoanálisis?

El concepto de *insight*, al igual que otros, ha ido evolucionando con el tiempo. En un sentido amplio, insight implica ver con los ojos de la mente. Se ha discutido las diferencias entre insight intelectual e insight emocional, mejor descritos como *insights descriptivos*, interesantes e importantes, pero no tan útiles ni valiosos para el desarrollo como los insights que implican las

emociones y la vivencia, propios del *insight ostensivo*.⁸ Para el psicoanálisis los insights constituyen, a decir de Harold Blum (1979) la condición, el catalizador y la consecuencia del proceso analítico. Para algunos autores, como Jaime Lutenberg (2007, 2010), con su concepto de *insight inconsciente*, o André Green (2005), quien se refiere al reconocimiento inconsciente, la condición de tomar consciencia, de “hacer conciente lo inconsciente”, no es indispensable para considerar una experiencia como insight y que el proceso psicoanalítico siga su curso. Sabemos además que el insight no es el final del proceso de cambio sino que se requiere de un largo trabajo de elaboración realizado en el vínculo analítico.

La ayahuasca promueve los insights ostensivos. Verse, “revivirse” a sí mismo en situaciones pasadas, poder observar la propia trayectoria personal en una visión a la vez panorámica y profunda, ver en qué momento vital se encuentra uno, ocurren con bastante frecuencia en las sesiones. Por supuesto, aunque el recuerdo y la intensidad de los insights puedan estar presentes, una vez terminada la experiencia, viene lo más difícil: la determinación para actuar en concordancia a las decisiones que vistas como necesarias: dejar una adicción, cambiar diversas actitudes con la pareja, cambiar de trabajo, dar un giro determinado en la vida. Esto pertenece al proceso de la elaboración psicoanalítica. Sin embargo, podemos darle algún espacio también a ello en la experiencia con ayahuasca.

Etchegoyen (1986), luego de estudiar la compleja e indisoluble relación entre insight y elaboración, señala:

⁸ Véase la descripción de los diversos insights en el capítulo 50 de *Los Fundamentos de la Práctica Psicoanalítica*, Etchegoyen (1986).

La elaboración es un proceso diacrónico, un proceso que tiene una duración en el tiempo, una magnitud que recorre la abscisa. El insight, en cambio, es un punto que corta verticalmente como la ordenada; es sincrónico.

Este trabajo se da a lo largo del proceso analítico. Durante la toma de ayahuasca, el tiempo en que el participante se encuentra en un estado de regresión profunda permite también alguna forma de elaboración. El insight es sostenido por larguísimos minutos durante la sesión, lo que permite volver una y otra vez a las mismas vivencias, las que poseen una intensidad particular. A diferencia del psicoanálisis, es un proceso que se realiza en soledad relativa. Pero quizá la duración de la conmoción producida en el sujeto pueda explicar algunos cambios duraderos.

Volviendo al insight, identificamos otros tipos a los que denominamos de transpersonales (Gastelumendi, E. 2009). Se trata de aquellos que permiten reconocernos como parte de un todo, los que nos llevan a experimentar nuestra identidad como parte del entorno, de los demás, de la naturaleza y incluyendo sus formas de vida. Al hablar del narcisismo, más adelante, nos referiremos nuevamente a ello.

Estas reflexiones nos llevan a los conceptos de diferenciación e individuación, y el proceso de elaboración de nuestros límites como ser humanos. Por ello debemos acercarnos al *self*.

6. El self

Aunque las visiones tal vez sean la manifestación más emblemática o conocida de la experiencia con ayahuasca, los cambios más notables y quizá valiosos en cuanto a los potenciales efectos terapéuticos son, en mi opinión, los

que ocurren en el propio self y que se manifiestan en la relación con los demás y el entorno. En raras ocasiones, cuando el efecto del brebaje es muy intenso, se puede perder momentáneamente la noción de ser uno mismo, sumergido en un mar de estímulos sensoriales internos y externos, como ya hemos mencionado, aunque se trata de un estado reversible.

En este texto bastará con destacar un par de discusiones sobre el self: si se trata de una representación de sí mismo dentro del Yo (la perspectiva de Hartmann, de Jacobson o de Kernberg), o si es más bien una constelación supraordinada a la estructura freudiana tripartita (la perspectiva de Kohut). Recordemos que cuando el self comenzó a ser estudiado por el psicoanálisis, la comprensión del sujeto, de su sufrimiento y hasta la propia técnica cambió.

Uso la expresión en inglés “self” por ser más precisa y cómoda que “sí-mismo”, “mí-mismo”, “yo mismo” y los términos derivados como “auto-concepto”. El término es de uso coloquial en inglés, tal como lo es su equivalente en alemán, no así en los idiomas español, portugués ni francés. Por self me refiero a la sensación, percepción y concepción (SPC) de ser quienes somos. Esta SPC, consciente e inconsciente, comienza a formarse desde el nacimiento y se estructura principalmente en los primeros meses y años. Se mantiene estable durante la vida mientras no exista una patología severa, y continúa su evolución y desarrollo a lo largo de la misma. Se espera que así ocurra. Podemos considerar que la representación mental de esta SPC está alojada principalmente en el Yo, pero al tener sus raíces en el soma y tener sus límites externos tan variables, como veremos, trasciende al Yo como instancia psíquica.

En un primer nivel de análisis, el self se opone a los otros del mundo externo, a los objetos. Al mismo tiempo, denota una estructura mental particular, propia de un individuo. Damasio (2010) se refiere a dos aspectos del

self: el self como objeto (lo que podemos observar de nosotros mismos) y el self como sujeto que conoce y que se observa conociendo (que es una elaboración del primero). Al referirnos al espacio intrapsíquico, el self también se puede diferenciar de los objetos internos. La comprensión contemporánea del self lo coloca en una relación dialéctica íntima con los otros, con el mundo externo, siendo en ocasiones indistinguible. Podríamos decir, parafraseando a Winnicott, que *there is no such thing as a Self*. Nace en la relación con el otro y se sostiene y modifica en la interacción con los otros y el entorno.

La experiencia con ayahuasca modifica la estructura del self y sus límites. Salman Akhtar (2009) señala los límites considerados en la teoría psicoanalítica, lo que nos puede ayudar en entender los cambios que ocurren en el self durante la experiencia con ayahuasca. Son los siguientes:

1. Límites del Yo (Freud; Federn). Mantienen separado al Yo tanto del mundo de las fantasías cuanto de la realidad exterior;
2. Límites entre el self y las representaciones objetales (Jacobson, 1964). Permiten diferenciar la experiencia del self y de los objetos internos;
3. Límites interpersonales (Akhtar; Mahler, Pine y Bergman). Se desarrollan en la temprana infancia y regulan el grado posible de intimidad evitando el temor de la fusión, y el grado de separación, evitando el sentimiento de desolación;
4. La piel como envoltorio (Anzieu), que contiene metafóricamente la experiencia psíquica y evita las proyecciones e introyecciones masivas;
5. Límites temporales (Erikson; Kogan), que ayudan a distinguir la experiencia subjetiva del pasado de la del presente;
6. Límites culturales (Akhtar), que regulan el sentido de semejanza y diferencia en el diálogo entre personas de tradiciones culturales diversas;

7. Límites intrapsíquicos (Freud; Hartmann), que mantienen las estructuras psíquicas principales a una distancia óptima unas de otras;
8. Límites éticos en la situación clínica (Celenza; Gabbard y Lester), que previenen transgresiones contratransferenciales dañinas en el encuadre analítico.

En relación a los límites del self, podemos comprenderlos como una especie de membrana que se desarrolla a su alrededor entre el año y medio y los dos años del infante, según las investigaciones de Daniel Stern (1985).

Stern se refiere a varias etapas en la constitución del self. En la primera de ellas, la que llama la *sentido de un self emergente (sense of an emergent self)*, el infante va estableciendo conexiones entre experiencias inicialmente aisladas y separadas. Según el autor aquí la percepción es a-modal. Es decir, las diversas vías sensoriales no están aún diferenciadas sino que la percepción es integrada. Se trataría de una especie de sinestesia originaria. Gradualmente la percepción de los rostros humanos y de los afectos de la vitalidad (*vitality affects*), es decir, las emociones que surgen en la interacción con los demás, van llevando al infante a organizar su mundo subjetivo y acceder a la siguiente etapa, a los dos meses: la del *sentido de un self nuclear*, donde comenzará a desarrollar la sensación de propiedad y de ser agente de sus propias acciones.

Esta segunda etapa, la del *sentido de un self nuclear*, comienza a los 2 o 3 meses de edad y se extiende hasta los 7 o 9 meses. Hay un mayor sentido de propiedad y agencia en las propias acciones y una capacidad de vincularse de modo más activo y coherente en los contactos interpersonales. Para Stern, a diferencia de otros autores como Mahler, es ahora cuando, al final de esta etapa, el infante entra en una experiencia como de simbiosis con la madre, de la cual lentamente sale mientras va constituyendo el self nuclear. Solo luego de la

existencia de un self nuclear es que la experiencia de fusión es posible. Esta explicación nos permite entender mejor a qué se refería Winnicott cuando hablaba del terror al derrumbe (*vide supra*, p. 18). La formación de un self nuclear, indispensable para el ser humano, se desarrolla siguiendo cuatro ejes. Primero, el *self como agente*, que ocurre cuando se tiene la sensación de ser autor de sus propias acciones y no de las acciones de otros; segundo, la *coherencia del self*, que implica el desarrollo de la sensación de ser una unidad física no fragmentada, con límites más definidos que se mantienen tanto en movimiento cuanto en quietud; tercero, *la afectividad del self*, que se refiere a la percepción de las cualidades de las emociones y sentimientos internos y de los afectos, que pertenecen a uno mismo. El cuarto eje es el de *la propia historia (self history)*, donde surge la sensación de ser permanente, de tener una continuidad con el propio pasado, de modo tal que uno va “siendo”, cambiando y permaneciendo el mismo al mismo tiempo.

Esta integración se da en una matriz social subjetiva. Además de la afirmación del self como opuesto a otros, gran parte del desarrollo ocurre en la relación con los otros, quienes contribuyen al sentido de un self nuclear. Estas interacciones permiten un sentido de estar vivos, de excitación y de vitalidad, tanto como objeto de las miradas de otros, como de un sujeto con emociones que van cambiando y que se van haciendo cada vez más familiares por su repetición.

Al final de esta etapa surge el *sentido de un self subjetivo*, que hace posible el crucial reconocimiento de que las experiencias subjetivas pueden ser compartidas con otros. A partir de ahora las relaciones del infante incluyen la experiencia subjetiva de a dos. Surge el dominio de la relación intersubjetiva, que coexiste con la relación nuclear. Aparece la capacidad para una genuina

intimidad psíquica, coexistiendo simultáneamente con la experiencia del self nuclear.

La cuarta y última etapa para Stern es la del *sentido de un self verbal*. Ocurre durante el segundo año, coincidiendo con la aparición del lenguaje. Ahora el infante cuenta con este instrumento único, que permite organizar la experiencia y otras maneras de estar consigo mismo y con los demás, aunque por otro lado, las vivencias anteriores del self, así como sus modos previos de relación, se hacen más distantes. El lenguaje permite incrementar notablemente el pensamiento simbólico y la creatividad, así como las formaciones neuróticas (Akhtar, 2009).

De este modo terminan de establecerse los límites del self. De ellos depende la capacidad de “prueba de la realidad” y la distinción entre concepto y percepto, entre fantasía y realidad. Siempre permanecerá alguna permeabilidad que varía entre diversas culturas. Del mismo modo, la capacidad para una inmersión empática en la experiencia subjetiva de otro, así como la vulnerabilidad frente a las identificaciones proyectivas, son ejemplos de esta permeabilidad; el primero saludable y el segundo no tanto, según Akhtar (2009).

Durante una experiencia intensa con la ayahuasca los límites del self se hacen más permeables y, al mismo tiempo, podría decirse que éste se expande. La sensación de uno mismo se hace más profunda, como si uno se sumergiera en el propio soma. Además las imágenes que van surgiendo en la mente se acompañan de la sensación de estar en contacto con vivencias muy antiguas, con emociones antes vividas y olvidadas. La percepción del cuerpo y del

entorno presentan algunas características descritas por Stern en estadios tempranos del desarrollo. Es decir, surge la clara sensación de estar íntimamente vinculado con el mundo circundante, como si éste formara parte de uno mismo y uno no estuviera separado de él. Además, los estímulos producidos por los sonidos y el canto e instrumentos del chamán son percibidos, por momentos, como imágenes visuales y con todo el cuerpo, en una exuberancia sinestésica. Es posible que se trate de manifestaciones de una regresión a los primeros estados del self descritos por Stern: el self se percibe como expandido, la piel ya no es el límite de uno mismo. Se tiene la clara percepción –en el propio cuerpo y en la mente, que se encuentran indiferenciados– de poder sentir las vivencias y emociones de otros participantes. Y aún más, la expansión aumenta hasta sentir el entorno, la naturaleza, como parte de uno mismo, en una relación tan íntima e indiferenciada como la que se pudo tener con la madre. La conexión de este fenómeno con el narcisismo es entonces consecuente.

7. El narcisismo

Es bien sabido que el concepto de narcisismo, introducido por Freud en 1914, no solamente significó un cambio importante que complejizó y enriqueció la teoría psicoanalítica -lo que iluminó algunos aspectos de la problemática de la psicosis- sino que permitió un desarrollo técnico que hizo posible el tratamiento de trastornos más severos de la personalidad y el estudio del self. André Green (1993) lo dice con su particular agudeza y estilo:

El narcisismo fue en cierto modo un paréntesis en el pensamiento de Freud. La sexualidad es la constante indestronable de la teoría íntegra del inventor del psicoanálisis, pero su poder es de continuo cuestionado por una fuerza adversa que, por su parte, experimentó cambios con el paso de los años. Antes del narcisismo fueron las pulsiones de autoconservación; después, las pulsiones de muerte. En el interregno que se extiende de la primera a la última teoría de las pulsiones, el narcisismo resulta de la libidinización de las pulsiones yóicas, que hasta ese momento se consideraban empeñadas en la autoconservación. Sin

duda que fue un salto decisivo para Freud llevar la sexualidad al interior del yo, cuando, en un primer abordaje, este parecía escapar a su imperio. Con el descubrimiento del narcisismo, creyó haber descubierto la causa de la inaccesibilidad al psicoanálisis que ciertos pacientes mostraban.

Asumiré que el lector está familiarizado con las diferencias entre narcisismo primario y secundario por lo que abordaré la discusión de diversas fuentes pertinentes directamente.

Las vivencias de alteración del self recién descritas y la sensación de conexión íntima con el entorno y con los demás, que se presentan con la ayahuasca, pueden ser estudiadas también desde la perspectiva del narcisismo. Mis vivencias me llevaron a buscar en la literatura psicoanalítica algo que pudiera ayudarme a entenderlas. En la obra de Freud lo que encontré de más significativo, además del estudio del narcisismo, fueron las ideas que surgieron de su comunicación con Romain Rolland (1866–1944), el prestigioso escritor francés. Rolland es el autor a quien Freud le ha dedicado los mayores elogios. Como muestra, recordemos la carta que envió para publicarse en *Liber amicorum Romain Rolland*, el 26 de enero de 1926, con ocasión del 60 cumpleaños de Rolland:

Inolvidable amigo, ¿cuántos esfuerzos y dolores debe haber superado para alcanzar tales alturas del humanitarismo?

Años antes de conocerlo personalmente ya lo había reverenciado como artista y como apóstol del amor humanitario. También yo me adherí a éste; no por motivos de sentimentalismo o de normas ideales, sino por sobrias causas económicas, porque en vista de nuestras disposiciones instintivas y del mundo que nos rodea, hube de proclamarlo tan imprescindible para la conservación de la especie humana como, por ejemplo, lo es la técnica.

Cuando por fin llegué a conocerlo personalmente quedé sorprendido al comprobar que usted sabe prestar tan alto valor a la fuerza y a la energía, y que en su propia persona se encarna tal grado de fuerza de voluntad.

Que el próximo decenio no le depare sino superaciones.

Cordialmente suyo,

Sigmund Freud, *aetat.* 70

En un texto escrito al año siguiente de esta carta, *El Porvenir de una Ilusión* (1927), Freud menciona que estaba mucho menos interesado en las fuentes profundas de los sentimientos religiosos que en la comprensión del hombre común sobre la religión, con el sistema de doctrinas y promesas. Digamos que estudió la religión “racional”. En diciembre de 1927, a raíz de este libro, Rolland le envía una carta a Freud en donde le manifiesta su crítica por su visión de la religiosidad (véase la nota 9). En esta carta menciona, por primera vez, el *sentimiento oceánico*:

“Me hubiera gustado verle analizar el sentimiento religioso espontáneo, o más exactamente la sensación religiosa que es (...) el hecho simple y directo de la sensación de lo eterno (que bien pudiera no ser eterno, sino simplemente sin límites perceptibles y como oceánico)”.

La reacción de Freud a las ideas de Rolland se encuentra en *El Malestar en la Cultura* (1929), que Freud inicia con una alusión a sus intercambios con Rolland, y donde afirmará que desconoce personalmente el “sentimiento oceánico”.⁹

⁹ Uno de estos hombres eminentes me otorga el título de amigo en sus cartas. Yo le envié mi opúsculo que trata a la religión como una ilusión, y él respondió que compartía en un todo mi juicio acerca de la religión, pero lamentaba que yo no hubiera apreciado la fuente genuina de la religiosidad. Es -me decía- un sentimiento particular, que a él mismo no suele abandonarlo nunca, que le ha sido confirmado por muchos otros y se cree autorizado a suponerlo en millones de seres humanos. Un sentimiento que preferiría llamar sensación de «eternidad»; un sentimiento como de algo sin límites, sin barreras, por así decir «oceánico». Este sentimiento -proseguía- es un hecho puramente subjetivo, no un artículo de fe; de él no emana ninguna promesa de pervivencia personal, pero es la fuente de la energía religiosa que las diversas iglesias y sistemas de religión captan, orientan por determinados canales y, sin duda, también agotan. Sólo sobre la base de ese sentimiento oceánico es lícito llamarse religioso, aun cuando uno desautorice toda fe y toda ilusión.

Esta manifestación de mi venerado amigo, que además ha hecho una ofrenda poética al ensalmo de esa ilusión, me deparó no pocas dificultades. Yo no puedo descubrir en mi mismo ese sentimiento «oceánico». No es cómodo elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia. Puede intentarse describir sus indicios fisiológicos. Donde esto no da resultado -me temo que el sentimiento oceánico habrá de hurtarse de semejante caracterización-, no queda otro recurso que atenerse al contenido de representación que mejor se aparee asociativamente

Concluye Freud este primer capítulo de *El Malestar en la Cultura* diciendo:

Me quiere parecer que el sentimiento oceánico ha entrado con posterioridad en relaciones con la religión. Este ser-Uno con el Todo, que es el contenido de pensamiento que le corresponde, se nos presenta como un primer intento de consuelo religioso, como otro camino para desconocer el peligro que el Yo discierne amenazándole desde el mundo exterior. Vuelvo a confesar que me resulta muy fatigoso trabajar con estas magnitudes apenas abarcables.

Andresen (1999), a propósito de este tema y de la relación entre estos autores, dice:

Freud analizó que esta vivencia no era parte de su experiencia. Decidió que era ‘un sentimiento...de ser uno con el mundo externo como un todo’. Asumió así ello que conlleva la pérdida de la percepción de la *otredad* del mundo alrededor. Notó que con frecuencia, ‘hacia el exterior...el Yo parece mantener líneas de demarcación claras’. Una excepción puede ser vista en quienes se enamoran (a partir de aquí Freud relacionará la experiencia religiosa con el enamoramiento, cosa que los contemplativos habían hecho siglos antes). Freud entonces planteó que ‘nuestro sentimiento yóico’ en el desarrollo temprano es un “sentimiento más abarcador –que lo abrazaba todo, en verdad–, que correspondía a una atadura más íntima del Yo con el mundo circundante.’ Freud luego sugiere una identidad: el sentimiento oceánico es el remanente de los estados mentales más primitivos.

En mi opinión, Freud no llegó a comprender –por serle tan ajena–, y quizá tampoco reconocer como válido, este sentimiento o sensación en el sentido que Rolland lo entendía. Además, en aquellos años no se distinguía del modo como hacemos ahora religiosidad de espiritualidad. Uno puede ser religioso y no espiritual, o espiritual y no religioso. No es extraño ahora

con tal sentimiento. Si he entendido bien a mi amigo, él quiere decir lo mismo que un original y muy excéntrico literato brinda como consuelo a su héroe frente a la muerte libremente elegida: «De este mundo no podemos caernos». O sea, un sentimiento de la atadura indisoluble, de la copertenencia con el todo del mundo exterior. Me inclinaría a afirmar que para mí ese sentimiento tiene más bien el carácter de una visión intelectual, no despojada por cierto de un tono afectivo, pero de la índole que tampoco falta en otros actos de pensamiento de parecido alcance. En mi persona no he podido convencerme de la naturaleza primaria de un sentimiento semejante; mas no por ello tengo derecho a impugnar su efectiva presencia en otros. Sólo cabe preguntar si se lo ha interpretado rectamente y si se lo debe admitir como «fons et origo» de todos los afanes religiosos.

referirse a una “espiritualidad atea”, que puede basarse en la sensación de ser uno con el Todo, desde la recomendación de Spinoza, de ver las cosas, el mundo, *sub specie aeternitatis* (bajo el aspecto de la eternidad). Al hablar de estas vivencias nos estamos refiriendo no a una experiencia religiosa sino a un *estado modificado de consciencia*, semejante al que surge durante la toma de ayahuasca.

En las elaboraciones posteriores sobre el narcisismo, tal vez el primer psicoanalista en plantear una idea que me parecía explicar estas vivencias con más claridad, o más cercanas a mi experiencia, fue Kohut (1966)¹⁰, cuando se encontraba en plena elaboración de lo que vendría luego a ser su Psicología del Self, al describir lo que llamó *narcisismo cósmico*. Dice Kohut:

Del mismo modo como la empatía primaria con la madre es precursora de la habilidad adulta para ser empático, la identificación primaria con ella debe considerarse como precursora de una expansión del self, más tarde en la vida, cuando la finitud de la existencia individual es reconocida. El universo psicológico original, es decir, la experiencia primordial de la madre, es “recordada” por muchas personas en la forma de vagas reverberaciones que ocurren ocasionalmente, conocidas con el término de “sentimiento oceánico”. El logro que implica el cambio de las catexias narcisistas desde el self a un concepto de participación de una existencia supraindividual y sin tiempo – conseguido al ir adquiriendo la certeza de una eventual muerte– también debe entenderse como predeterminado genéticamente por la identificación primaria del infante con la madre. En contraste al sentimiento oceánico, sin embargo, que es experimentado de modo pasivo (y usualmente de manera fugaz), el cambio genuino de las catexias hacia un narcisismo cósmico es el resultado duradero y creativo de las sólidas actividades de un Yo autónomo, y solo muy pocos son capaces de conseguirlo.

Es un largo camino desde la aceptación de la transitoriedad y de la solemnidad casi religiosa de un narcisismo cósmico hasta otra adquisición propiamente humana: la capacidad para el humor. A pesar de ello, los dos fenómenos tienen mucho en común (...)

El humor y el narcisismo cósmico son entonces transformaciones del narcisismo que ayudan al hombre a alcanzar el dominio final sobre las

¹⁰ No me referiré aquí a las ideas de connotados disidentes, principalmente Jung.

demandas del self narcisista, es decir, a tolerar el reconocimiento de su finitud e incluso de su inminente final.

Entre los seguidores de la psicología del self hay una vasta elaboración de estas ideas, a los que no nos referiremos. Desde otra perspectiva, el de Hanly y Masson (1976), al que refiero al lector, presenta las críticas más consistentes.

Pero es el concepto de “narcisismo terciario”, desarrollado en años recientes por Alcira Mariam Alizade (1995), el que se aproxima más a lo que quisiera plantear. Esta autora se inspira en las ideas de Kohut para luego elaborar “el concepto de un narcisismo terciario que se torna necesario para dar cuenta de satisfacciones libidinales narcisistas de un orden diferente”, donde se refiere a que “el psiquismo individual, objeto del psicoanálisis, abre paso a la consideración de lo colectivo en un tiempo segundo”. Alizade continúa:

El narcisismo terciario implica un salto cualitativo y un movimiento de trascendencia. Expresa un retorno a la inmensidad del narcisismo primario con su mágica ilusión de comunión con el todo antes del corte unificador de un Yo, el retorno al narcisismo ilimitado y, al mismo tiempo, mediado por la organización psíquica adquirida (“madurez”, diría F. Dolto), denota un alto nivel de discriminación en sus manifestaciones de interés por el Otro, por el mundo. *Se observa fácilmente en muchas personas en la vida cotidiana* y en la praxis analítica se evidencian las consecuencias de su funcionamiento. No conlleva los elementos de exaltación o de sacrificios propios de la idealización del narcisismo en sus primeras formas. La forma terciaria es una forma simple, tranquila, coexistente con un “estar en el mundo” donde priman el principio de realidad y el principio de relatividad. A la omnipotencia se contraponen la sencilla potencia de un sujeto que sabe algo de sus límites y de la transitoriedad de su devenir. Dispone parte de sus energías para sembrar exogámicamente en dirección a sus semejantes, los que comparten con él la condición de seres vivientes en la actualidad y, también hacia aquellos que vendrán más adelante en una temporalidad que le concierne aún cuando él ya no ocupe más el espacio material de los vivos.

El concepto desarrollado por Mariam Alizade incide en la experiencia de poder reconocerse como parte del entorno, no como un ente aislado, y en vivir y

actuar según este reconocimiento. Si bien Alizade, en este texto impregnado de una estimulante visión optimista del desarrollo potencial del ser humano, se refiere principalmente a sentimientos “superiores” de empatía y de una acción desinteresada hacia los demás seres humanos, incluso aquellos otros que están lejanos física y culturalmente, menciona también otras vivencias que están en mayor sintonía con las descritas en el presente trabajo:

El narcisismo terciario se abre a lo ajeno y a lo lejano, difunde, se dispersa, se extiende. Como si los espejismos narcisistas se disolvieran o como si por la hendidura de un espejo ahora roto se vislumbrara lo Otro, el Mundo, los seres que lo habitan, las especies, el cosmos. (...) Se roza el infinito, lo imposible, lo real. La puerta-espejo se abre, y lo nuevo, lo ilimitado, lo no propio, lo no investido por los narcisismos infantiles, aparece.

A mi entender, la unión del ser con su entorno, cercano y lejano, el percibirse como parte de todo, como olas individuales y al mismo tiempo parte del océano, no se trata de una ilusión del narcisismo primario, sino de una realidad. Ésta debió ser olvidada, reprimida, abandonada y superada para poder lograr el desarrollo saludable como individuos, capaces de distinguirse de otros y del entorno. Este recorte del ser humano que, al nacer es, como decían los esposos Garbarino¹¹, “un ser abierto al cosmos”, es una necesidad indiscutible e indispensable para la constitución de un sujeto relativamente sano. Planteo que un sujeto ya constituido, que ha logrado en su desarrollo diferenciar sin confusión el Yo del otro, con límites entre su self y el entorno, puede recuperar, aunque sea por algunos instantes (como durante el sentimiento oceánico), la consciencia de aquella unidad olvidada, de ese aspecto profundo y real de nuestra naturaleza. Sustento que una experiencia como esa posee un valor intrínseco único para quien la vive.

¹¹ Comentarios durante una presentación en la Sociedad Peruana de Psicoanálisis, en la década de 1980, al presentar su trabajo sobre el poeta surrealista Antonin Artaud.

Entre los medios para lograrla, además de los momentos de contemplación o meditación, algunos espontáneos, otros conseguidos con la práctica cotidiana, se encuentra la experiencia que nos ocupa en este texto. Por supuesto, esto no garantiza de modo alguno un mayor equilibrio o salud mental. De hecho, en ocasiones puede llevar a un desequilibrio de la personalidad, especialmente en individuos con una fragilidad de su estructura yóica, sea por un trastorno narcisista, psicótico o de otro tipo, como veremos más adelante.

8. La memoria y lo arcaico

*Ábrete corazón,
Ábrete sentimiento
Ábrete entendimiento
Deja a un lado la razón
y deja brillar el sol
Escondido en tu interior*

*Ábrete memoria antigua
Escondida en la tierra
En las plantas
En el aire
Recuerda lo que aprendiste
Bajo agua, bajo fuego
Hace ya
Ya mucho tiempo*

*Ya es hora ya
Ya es hora
Abre la mente y recuerda
Cómo el espíritu cura
Cómo el amor sana
Cómo el árbol florece
Y la vida perdura*

De los ícaros que conozco es este, de inspiración de Rosa Giove, médico y fundadora del instituto Takiwasi en Tarapoto, el que mejor expresa la acción de la ayahuasca sobre la memoria. A mi entender, Giove se refiere a la memoria

arcaica. No todos los psicoanalistas consideran que lo arcaico pertenece al ámbito del análisis. Por ejemplo Green (1993) señala que

...es lícito afirmar que esta fascinación [por lo arcaico], que pone su afán en cerner mejor las profundidades insondables de la psique, es la misma que nos producen los mitos. No es que la psique no quede marcada de manera indeleble por su período arcaico. Pero es cierto que la práctica psicoanalítica, aun aplicada a niños pequeños muy perturbados, en ningún caso llega a dejar a la vista los basamentos arcaicos del psiquismo.

Pienso posible que la ayahuasca permita, en ocasiones, un acceso a vivencias arcaicas, que por su propia naturaleza estarían más allá del alcance de un trabajo analítico propiamente, aunque el analista esté presente en su función de contención y acompañamiento. El revivir experiencias arcaicas, así se sumerjan posteriormente a su lugar en el Ello, producen cambios en el mundo interno del sujeto. En la mejor de las hipótesis, se perderá el temor a regresar—lo que puede resultar útil a personas que trabajan con la propia regresión, como matemáticos, artistas y psicoanalistas— o se aprenda a hacerlo con mayor facilidad.

Durante la intensa regresión, la función y el acceso al lenguaje están comprometidos. Es decir, se trataría de un estado anterior al self verbal descrito por Stern, por momentos más cercano a la experiencia del self nuclear. En ese estado el análisis no es posible, tan solo la experiencia directa. Más tarde, al salir del mismo, uno podrá trabajar en el espacio analítico el recuerdo de la experiencia que, aún siendo vivencias presentes e intensas, no son más que un eco del estruendo originario.

9. La sexualidad

Con frecuencia durante las sesiones aparecen visiones vinculadas a la sexualidad, sea al propio cuerpo a veces acompañadas de una intensa

excitación, y de visiones vinculadas a las propias fantasías sexuales, muchas de ellas antes desconocidas.

Los chamanes prohíben las relaciones sexuales por lo menos por algunos días, antes y después, de una sesión de ayahuasca. Algunos acostumbran bromear indicando a los participantes que deben suspenderlas... ¡por algunos meses! Las razones que aducen para esto son más bien vagas, y van en el sentido de que se espera que la “planta” siga actuando en la persona por algún tiempo y las relaciones sexuales impiden o disminuyen su acción. Diversos relatos sugieren que se trata de una restricción con sentido, ya que tener relaciones sexuales muy cerca a la experiencia, más que placenteras pueden producir ansiedad y un estado de disociación.

Podemos suponer que luego de una intensa experiencia regresiva vivida individualmente, el encuentro tan placentero y regresivo que, en el acto amoroso, compartimos los seres humanos como una búsqueda natural de fusión, no sea la misma. Pero, además, se trata de cuidar el proceso de elaboración posterior a la toma de ayahuasca. Una hipótesis sugerida por Elizabeth Kreimer (comunicación personal), es que la abstención sexual tendría la función de evitar que la intensidad de la experiencia se descargue somáticamente, a manera de una evacuación de elementos beta de Bion, y que la movilización pulsional y libidinal producida pueda así permanecer por más tiempo en el psique-soma, reverberando y haciendo su trabajo en la mente y el cuerpo. Pienso que esta hipótesis permitiría entender también la restricción de la actividad sexual de los religiosos occidentales o, por otro lado, las modificaciones tan elaboradas de la espiritualidad oriental, como ocurre en las prácticas tántricas¹². Bien valdría la pena explorar estas ideas en otro momento.

¹² El tantra o tantrismo es una de las tradiciones esotéricas hindúes que enseñan a utilizar la energía sexual como sendero hacia la realización en lugar de enseñar que para alcanzar la realización espiritual es necesario apartarse de los estímulos que activan este impulso.

10. El espacio potencial

Por último, quisiera vincular lo dicho hasta ahora con las ideas de Winnicott sobre el espacio potencial. Winnicott (1971) describe, o más bien descubre, el espacio potencial con su particular lenguaje paradójal. Lo define como:

una área hipotética que existe (pero no puede existir) entre el bebe y el objeto (la madre o parte de ella) durante la fase de repudio del objeto como no-yo, es decir, después de estar fusionado con la madre.

[...] Ese lugar, el espacio potencial, no está dentro...ni está fuera, es decir, no es parte del mundo repudiado, el no-yo, aquello que el individuo ha debido reconocer (con dificultades e incluso dolor) como verdaderamente externo, que está fuera del control mágico.

El establecimiento del espacio potencial permite el surgimiento de la subjetividad, ya que si bien este aparece en la relación madre-bebe, posteriormente el infante, niño o adulto podrá desarrollar la capacidad para generarlo de manera autónoma. Este es un logro particular del ser humano que permite la ilusión, el juego, la creatividad y el encuentro amoroso. Se trata de una capacidad que puede o no estar presente en el individuo. Sin ella, la subjetividad no se desarrolla plenamente, aunque la persona sea “funcional”, en términos generales, pero con dificultades en la interrelación, en la creatividad, con tendencia a proyecciones masivas y a aseveraciones contundentes e incuestionables, como vemos con frecuencia en el análisis.

Ogden (1985) en su estudio sobre la patología del espacio potencial, estudia la importancia del proceso dialéctico para que surja una adecuada subjetividad. Al inicio, la subjetividad está solo en potencia: la unidad madre-infante aún no la requiere. La madre existe solamente como un ambiente sostenedor. Las inevitables frustraciones en la interacción madre-infante permiten la aparición gradual de la capacidad para pensar (como lo ilustra Bion,

1962b). Con ella surge la capacidad de simbolizar. Los símbolos permitirán la diferenciación entre las percepciones y vivencias por un lado, y el pensar sobre ellas (lo simbolizado), en una relación dialéctica. Mientras va ocurriendo la separación entre el infante y la madre aparece el objeto transicional como símbolo de esta “separación en unidad, unidad en separación”. El objeto transicional, a decir de Ogden, “es al mismo tiempo el infante (la extensión de sí mismo creada de manera omnipotente) y no-el-infante (un objeto que ha descubierto fuera de su control omnipotente).” Y continúa:

Las consecuencias de este logro son de una importancia crucial e incluyen la capacidad de generar significados personales representados por símbolos que están mediados por la subjetividad (la experiencia de uno mismo como sujeto que crea sus símbolos). El logro de la capacidad de mantener la dialéctica psicológica implica la transformación de la unidad que no requería de símbolos en una *terceridad* (*three-ness*), en un interjuego dinámico de tres entidades diferenciadas. Estas entidades son: el símbolo (un pensamiento), lo simbolizado (aquello sobre lo que se piensa) y el sujeto que interpreta (el pensador que genera sus propios pensamientos e interpreta sus propios símbolos).

Para que exista una adecuada subjetividad, estos tres elementos deben estar presentes. En este trabajo Ogden se referirá a la patología del espacio potencial y mencionará una lista, no exhaustiva, de cuatro categorías en las que se pierde la dialéctica entre los tres elementos. Estas son: (1) la realidad es subsumida por la fantasía; (2) la realidad como defensa contra la fantasía; (3) la disociación, en el proceso dialéctico, de los polos de la realidad y de la fantasía; y (4) el repudio de la realidad y la fantasía.

La ayahuasca conduce a un estado mental distinto, nuevo y a la vez conocido. Lo nuevo es por la intensidad de la regresión en una mente alerta, con las características ya mencionadas. Lo conocido porque guarda ciertas semejanzas con el espacio potencial. Por ejemplo, el “adentro” y el “afuera” no se encuentran claramente diferenciados, y el sujeto puede “jugar” con sus diferentes percepciones y vivencias.

Efectivamente, la ayahuasca permite también entrar en un estado mental lúdico de múltiples re-ediciones y redescubrimientos. Tal vez el que la ayahuasca sea llamada también “madre” en las diversas culturas sea una demostración de cuán naturalmente se asocian ambas experiencias: la primigenia con la madre y la que se experimenta al ingerirla en la sesión.

Pero no todos los participantes sienten lo mismo ni, lo que es más importante, usarán su experiencia de la misma manera. Esto dependerá mucho de sus capacidades mentales previas. Aquí encontramos importantes diferencias, y me parece que el concepto del espacio potencial, su capacidad para acceder a él y usarlo, y la patología del mismo, puede explicarlas de manera general. Alguien con un self bien constituido, con un acceso mejor logrado al espacio potencial podrá transitar por la vía de la ayahuasca de una manera más llevadera que otro participante con un self precario o con una incapacidad para disfrutar del espacio y los fenómenos transicionales. Algunos encontrarán que las emociones, pensamientos y comprensiones nuevas son muy valiosas y podrán luego reflexionar, analizar, elaborar y tomar decisiones en base a todo ello. Otros no referirán ninguna novedad, cosa que sucede con alguna frecuencia. Pero hay también aquellos que emergen de la sesión con una sensación de certeza sobre sí mismos que resulta, por decirlo de alguna manera, preocupante. Son aquellas personas que considerarán lo visto y vivido como hechos “reales”, y sus pensamientos y emociones no como material para ser elaborado sino como conclusiones definitivas. Me parece que estos casos pueden ser explicados por una dificultad previa que sugiere el colapso, en algunas de las variedades propuestas por Ogden, entre lo simbolizado y el símbolo.

IV. ALGUNOS RIESGOS DE LA EXPERIENCIA CON AYAHUASCA

Por supuesto, hay algunos riesgos en la experiencia. Una reacción psicótica aguda, de resolución espontánea, ocurre ocasionalmente. Por otra parte, la frecuencia de aparición de un cuadro esquizofrénico no supera la estadística para la población en general (1%), siendo además solo excepcionales las alteraciones físicas importantes que lleven a consecuencias mayores o a la muerte, ya que la cantidad de alcaloides que se ingieren están muy por debajo de una dosis semi-letal.

Sin embargo, otras consecuencias indeseables pueden surgir si es que, como señalaba, el participante tiene deficiencias en su estructura psicodinámica. Quizá la consecuencia patológica más común sea el desarrollo de un estado de grandiosidad narcisista, acompañado de la sensación de omnisciencia. Recorro aquí nuevamente a Etchegoyen (1986), quien diferencia los efectos de un insight de los de la vivencia delirante primaria. Dice Etchegoyen (1986) que mientras un insight destruye una teoría (la que, de manera inconsciente o no, sosteníamos antes del impacto del insight), la vivencia delirante primaria la construye. Por otra parte, las consideraciones sobre el espacio potencial pueden explicar también algunos de los resultados indeseables, y que irían desde la vivencia de una angustia demasiado intensa durante la sesión, comparable al terror sin nombre por la incapacidad de simbolizar, hasta al establecimiento de una vivencia delirante primaria, en donde las visiones e insights serán tomados no como símbolos de procesos internos y de la relación con el entorno, sino como revelación de la cosa en sí misma.

V. CONCLUSIONES

En este trabajo he pretendido dar cuenta de una manera de comprender las vivencias producidas por la ayahuasca a partir del psicoanálisis. La ayahuasca permite una vivencia de primera mano, intensa, regresiva y, como hemos visto, también expansiva de diversos estados del self, así como una profunda rememoración. Los insights generados o facilitados por las imágenes que surgen del inconsciente resultan valiosos para los participantes. Podría decirse que, de algún modo, permite volver a entrar al reino de las primeras vivencias pero con un self ya constituido, maduro, lo que puede llevar al reconocimiento vivencial de la conexión íntima con los demás y la naturaleza. Esto no se olvida jamás, aunque su intensidad pueda disminuir bajo la pátina de la vida cotidiana.

El psicoanálisis es un proceso prolongado. La ayahuasca es una vivencia de impacto. Si bien la duración de la sesión es de unas pocas horas, sus efectos se prolongan y, en algunos casos, pueden determinar el curso posterior de la vida. Quizá tengan la fuerza de algo similar a una vivencia traumática, algo que se vive en un estado de regresión, donde no hay un Yo estructurado para lidiar con todo ello inmediatamente, pero que sí puede ser elaborado en experiencias posteriores.

Planteo que los insights que surgen durante la toma de ayahuasca tienen unas características muy particulares. En primer lugar, se acompañan de visiones, lo que los hace muy plásticos y potentes. Además, poseen la carga emocional de la actualidad: uno re-experimenta emocional, somática y cognitivamente diversos recuerdos. Por último, este insight se mantiene en la consciencia por un tiempo bastante más prolongado que en el estado de vigilia

normal, lo que facilita una integración más profunda de percepciones visuales, sensaciones corporales y vivencias emocionales, otorgándoles un sentido nuevo y más complejo.

Por supuesto, hay algunos conflictos que se trabajan mejor, podría decirse únicamente, con el psicoanálisis. El psicoanálisis es un trabajo de maduración lenta: maduración de la confianza en la relación terapéutica; maduración de la tolerancia a la frustración, de la capacidad para pensar. Este trabajo, prolongado y sostenido, permite observar y elaborar las propias inconsistencias, temores, deseos y fantasías, y hacerse cargo de ellas. Se trata, sobre todo, de un trabajo de dos seres humanos comprometidos en una tarea íntima que parecería imposible si uno no se aventurara a vivirla. Además, el psicoanálisis permite el trabajo de la triangularidad edípica. En una publicación anterior (Gastelumendi, 2001), expuse lo que consideraba una diferencia importante entre la ayahuasca y el trabajo psicoanalítico. La ayahuasca permite una inmersión en vivencias como las descritas a lo largo del presente texto, que son procesadas en una relativa soledad. Si el participante carece de una elaboración previa de la triangularidad edípica –encontrándose por lo tanto detenido en una especularidad pre-edípica o marcado por una fuerte conflictiva edípica– ésta no se logrará resolver con la ayahuasca. Más bien, el sentido que el participante le dé a las diversas vivencias tendrá inevitablemente el sesgo de esa estructura previa: las ansiedades serán atribuidas a fuerzas del exterior (a fuerzas ocultas, o a la acción de la envidia de otros, o a efectos del “daño”), no pudiendo salir de esos límites. Una parte fundamental del trabajo analítico consiste en recoger las proyecciones, reconocerlas como propias y oriundas de fantasías y deseos inconscientes. Por otra parte, me parece que si el participante tiene ya un cierto grado de conocimiento y elaboración de su conflictiva edípica y si su tendencia

a proyectar ya no es tan marcada, podrá trabajar de algún modo las rivalidades paterno-filiales y fraternas, así como los efectos propios de la angustia de castración, que con tanto esfuerzo se van dilucidando durante un trabajo analítico. Las visiones e insights le servirán para comprender mejor aspectos nuevos de esa conflictiva. Esto es así, aunque para una elaboración más profunda nada es mejor que hacerlo en la relación transferencia – contratransferencia.

En conclusión, espero haber podido mostrar como cada una de estas dos vías, sin ser equivalentes, guardan semejanzas y diferencias en el árduo camino hacia el autoconocimiento.

Eduardo Gastelumendi Dargent
Lima, marzo de 2012

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alizade, A.M. (1995). *Clínica con la muerte*. Buenos Aires: Amorrortu
- Álvarez de Toledo, L. (1960). Ayahuasca. *Revista de Psicoanálisis*, XVII, 1. Buenos Aires
- Akhtar, S. (2001). From mental pain through manic defense to mourning, In S. Akhtar (Ed.), *Three Faces of Mourning: Melancholia, Manic Defense and Moving On*. Northvale, NJ. Jason Aronson. En S. Akhtar (2009) *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. London: Karnac
- Akhtar, S. (2009). *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. London: Karnac
- Andresen, J. J. (1999). Awe and the Transforming of Awarenesses. *Contemporary Psychoanalysis* 35: 507-521
- Balint, M. (1932). Character analysis and new beginnings. In: Primary Love and Psychoanalytic Technique. London: Tavistock, In S. Akhtar (2009) *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. London: Karnac
- Balint, M. (1936). The Final Goal of Psycho-Analytic Treatment. *International Journal of Psycho-Analysis* 17: 206-216
- Balint, M. (1959). Thrills and Regressions. London: Hogarth, In S. Akhtar. (2009) *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. London: Karnac
- Balint, M. (1968). *The Basic Fault*. London: Tavistock
- Bion, W.R. (1962a). *Learning from experience*. London: Tavistock
- Bion, W.R. (1962b). The Psycho-Analytic Study of Thinking. *International Journal of Psycho-Analysis* 43: 306-310
- Bion, W.R. (1963). *Elements of Psycho-Analysis*. London: Heinemann
- Blum, H. P. (1979). The Curative and Creative Aspects of Insight. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 27: 41-70
- Breuer, J. (1893). Theoretical from Studies on Hysteria. In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume II (1893-1895): Studies on Hysteria, Standard Edition 2: 183-251

- Casassus, J. (2011). *Revelaciones desde la luz negra*. En imprenta.
- Chiappe, M. (1974). *Curanderismo*. Tesis (Doc.) Facultad de Medicina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú
- Chiappe, M., Lemlij, M., Millones, L. (1985). *Alucinógenos y shamanismo en el Perú contemporáneo*. Lima: El Virrey
- Damasio, A. (1994). *Descartes' Error*. New York: Putnam
- Damasio, A. (2010). *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books
- De Araujo D.B., Ribeiro S.T.G., Cecchi G. et al (2009). *Neural basis of enhanced visual imagery following Ayahuasca ingestion*.
- Freud, S. (1897). Manuscrito L. En Fragmentos de la correspondencia con Fliess [1950]. Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S. (1900). *La Interpretación de los Sueños*. Buenos Aires: Amorrortu
- Freud S. (1926). *A Romain Rolland*. O.C. de Sigmund Freud. Madrid: Biblioteca Nueva. 1973
- Freud, S. (1923). *El Yo y el Ello*. Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión*. Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S. (1929). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu
- Gastelumendi, E. (2001). *Madre ayahuasca y Edipo*. Memoria del Segundo Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena: "Ética, mal y transgresión". Tarapoto: CISEI/Takiwasi
- Gastelumendi, E. (2009). *The Psyche. A Transpersonal Perspective*. Presentado en el panel *Integrating the Concepts of Psyche and Spirit*. 46th International Psychoanalytical Congress. Chicago, July 2009
- Gastelumendi, E. (2010). *Ayahuasca: Current Interest in an Ancient Ritual*. In *Neuropsychiatric Disorders*. K. Miyoshi et al. (eds.). Tokyo: Springer.
- Green, A. (1982). *Après coup, lo arcaico*. In *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud*. Buenos Aires: Amorrortu 1993.

- Green, A. (1986). *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu
- Green, A. (2005). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo: desconocimiento y reconocimiento del inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu
- Escotado, A. (1989) *Historia general de las drogas*. 3 volúmenes. Madrid: Alianza Editorial
- Etchegoyen, R.H. (1986). *Fundamentos de la Técnica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu
- Hanly, C. y Masson, J. (1976). A Critical Examination of the New Narcissism. *International Journal of Psycho-Analysis* 57: 49-66
- Khan, M. (1960). Regression and integration in the analytic setting. In *The Privacy of the Self*. London: Hogarth.
- Kohut, H. (1966). Forms and Transformations of Narcissism. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 14: 243-272
- Kris, E. (1936). The Psychology of Caricature. *International Journal of Psycho-Analysis* 17: 285-303
- Kris, E. (1952). *Psychoanalytic Explorations in Art*. New York: International Universities Press.
- Kris, E. (1956). On Some Vicissitudes of Insight in Psycho-Analysis. *International Journal of Psycho-Analysis* 37: 445-455
- Laplanche, J. and Pontalis, J. B. (1968). Fantasy and the Origins of Sexuality. *International Journal of Psycho-Analysis* 49: 1-18
- Lutenberg, J. (2007). *El vacío mental*. Lima: Siklos S.R.L.
- Lutenberg, J. (2010). *Tratamiento psicoanalítico telefónico*. Lima: Siklos S.R.L.
- Mariátegui, J. (1956) *Psicopatología de la intoxicación experimental con la LSD. Estudios en normales y en esquizofrénicos*. Lima. Revista de Neuro-Psiquiatría. 19:4, 474-517.
- Millones, L. y Lemlij, M. (2009). *Alucinógenos y chamanismo: La otra curación*. Lima: Fondo Editorial Sidea.

- Olinick, S. L. (1969). On empathy, and regression in service of the other. *Br. J. Med. Psychol* 42 41-49. En S. Akhtar (2009) *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. London: Karnac
- Ríos, O., Hernández M., Lemlij M., León, F. (1964). Estudios sobre la harmina y el ayahuasca. Anales del III Congreso Latinoamericano de Psiquiatría. Seguí, C.A. y Ríos R., Editores. Lima
- Romain Rolland, lettre à Sigmund Freud, 5 décembre 1927, in, *Un beau visage à tous sens. Choix de lettres de Romain Rolland (1866-1944)*, Paris, Albin Michel, 1967. http://fr.wikipedia.org/wiki/Sentiment_oc%C3%A9anique#cite_note-0
- Seguí, C.A. (1979). *Psiquiatría Folklórica*. Lima: Ermar
- Seguí, C.A. (1988). *Medicinas Tradicionales y Medicina Folklórica*. Lima: Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú
- Spurling, L. S. (2008). Is There Still a Place for the Concept of ‘Therapeutic Regression’ in Psychoanalysis? *International Journal of Psycho-Analysis* 89: 523-540
- Stephen, K. (1940). Aggression in early childhood. *British Journal of Medical Psychology*. 18:178-126. En S. Akhtar (2009) *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. London: Karnac
- Stern, D. N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books
- Stolorow, R. (1973). Perspectives on death anxiety: a review. *Psychiatric Quarterly*, 47:473 – 486
- Winnicott D.W. (1971). *Playing and Reality*. Great Britain: Penguin Books
- Winnicott D.W. (1974). Fear of breakdown. *International Review of Psychoanalysis*, 1: 103-107.