

Tejedor, Gerónimo

Aportes de la teoría vincular a la experiencia terapéutica con ayahuasca

Maestría en Vínculos, Familias y Diversidad Sociocultural

Trabajo final 2022

Cita sugerida: Tejedor G. Aportes de la teoría vincular a la experiencia terapéutica con ayahuasca [trabajo final de maestría] [internet]. [Buenos Aires]: Instituto Universitario Hospital Italiano de Buenos Aires; 2022 [citado AAAA MM DD]. 69 p. Disponible en: <https://trovare.hospitalitaliano.org.ar/descargas/tesisytr/20231106134029/trabajo-final-tejedor-geronimo.pdf>

Este documento integra la colección Tesis y trabajos finales de Trovare Repositorio del Institucional del Instituto Universitario Hospital Italiano de Buenos Aires y del Hospital Italiano de Buenos Aires. Su utilización debe ser acompañada por la cita bibliográfica con reconocimiento de la fuente.

Para más información visite el sitio <http://trovare.hospitalitaliano.org.ar/>





INSTITUTO UNIVERSITARIO
DEL HOSPITAL ITALIANO



**MAESTRÍA EN
VÍNCULOS, FAMILIA Y DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL
TRABAJO FINAL DE MAESTRÍA**

**Aportes de la Teoría Vincular a la experiencia terapéutica con
Ayahuasca**

Autor: Gerónimo Tejedor

Directora: Dra. María Laura Méndez

DNI 27120523

Buenos Aires, 21/10/2022

Índice

Resumen	3
Introducción	4
Antecedentes	8
Un marco (flexible) de referencias para una reflexión decolonial y dialógica sobre la Ayahuasca	10
El científico conoce, lo otro no sé.....	10
El problema de la convivencia entre culturas.....	15
Acerca de los vaivenes de la ciencia.....	16
Respecto al Saber Colonial y Descolonial.....	27
Acerca del Logoamplismo. Asando bajo el agua.....	37
Recordando actos compartidos. Un trabajo Vincular Ayahuasquero	42
Madre Tabaco. Inspiradora desde los fondos amazónicos.....	43
Modos referenciales de un estar vinculante Ayahuasquero.....	49
El Final es en donde partí	61
Bibliografía	64

Resumen

Las vivencias posteriores a las experiencias con ingesta de Ayahuasca carecen de una visión que entrame la epistemología occidental con una aprehensión ancestral, descolonizada, y con un trabajo psicoterapéutico transcultural acorde a las circunstancias. No se cuenta hasta el momento con un estudio que aborde las temáticas de la Vincularidad, la Ayahuasca y la Decolonialidad. Dicho recorrido es pertinente, debido a que las teorías utilizadas para los abordajes terapéuticos post experiencias con esta planta de uso ancestral no dejan de pertenecer a marcos del pensamiento occidental y eurocéntrico. También, porque la teoría Vincular, al abrir posibilidades de producción “entre” -con otro que difiere-, genera una apertura a lo novedoso que acontece y ofrece espacios de encuentro con lo diverso, con lo ajeno y extranjero.

El objeto de este Trabajo Final de Maestría es explorar aportes de la teoría vincular a la experiencia con Ayahuasca y sus efectos terapéuticos. Su propósito es contribuir a una descolonización de los saberes y a la producción de mestizajes e hibridaciones de pensamiento. Esto tiene un doble interés: por un lado, brindar elementos conceptuales a la construcción de puentes epistemológicos entre la cosmovisión occidental y la cosmovivencia ancestral (Acevedo Peinado, 2021), por otro, ofrecer conocimientos sobre el aporte terapéutico de estas prácticas a la clínica contemporánea.

Introducción

En el presente trabajo propongo abordar la experiencia terapéutica con Ayahuasca desde la teoría vincular, cuyo entramado conceptual permite pensar las relaciones múltiples que pueden establecerse entre diferentes saberes. Sintetizo, analizo y expongo los supuestos básicos sobre los que se sostiene la epistemología occidental y la Ciencia moderna, así como los que afirma la cosmovivencia (Acevedo Peinado, 2021) de la etnomedicina de la región andino-amazónica.

Los procesos coloniales impusieron relaciones humanas de extrema desigualdad en los territorios conquistados, e iniciaron el proceso de pasaje de la era premoderna a la sociedad moderna que incluyó la transformación total de las cosmovisiones y formas económicas existentes posicionando como centro a Occidente. La construcción de ese nuevo mundo recayó sobre los saberes ancestrales de las comunidades y poblaciones no occidentales, los cuales fueron desjerarquizados durante los siglos posteriores (Dussel, 2000). Sin embargo, desde hace algunos años las medicinas tradicionales han resurgido en contacto con las esferas sociales y culturales modernas. Las cualidades y el uso de la Ayahuasca - tema que nos ocupa en este ensayo- forma parte de este resurgir (Tejedor, 2020).

Al respecto, una de las dificultades para el diálogo entre lo ancestral y lo moderno ocurre cuando, desde los estratos de poder eurocentrados de la salud mental y sus códigos de comprensión, se realizan interpretaciones sobre las experiencias vividas por las personas con la planta terapeuta Ayahuasca ancestral, lo que reduce y captura la experiencia por los saberes oficiales de la modernidad (Tejedor, 2020).

Este trabajo sigue el género ensayo y ofrece un recorrido exploratorio en el cual la teoría Vincular será el nexo clave para poder generar múltiples relaciones entre saberes. Como adelanté, la principal búsqueda consiste en conocer cuáles son los aportes que ofrece la teoría vincular a la práctica terapéutica con Ayahuasca. Para ello, me valdré de la teoría vincular del Río de la Plata construida por Puget, Berenstein y Kleiman, la cual permite dislocar saberes hegemónicos y construir relaciones respetuosas entre éstos. Tal conceptualización se inició en un intento de hallar respuestas a los modos de sufrir contemporáneos, al observar que muchos

postulados clásicos del psicoanálisis no lograban abordar ese sufrir (Berenstein, 2004). De este modo, impulsados por las teorías post estructuralistas y por un saber clínico, estos autores fueron gestando un saber teórico-práctico que renovó el contacto con los consultantes, encontrando allí nuevas comprensiones respecto al malestar y sus modos de relación. Las posibilidades de hacerle lugar al otro que difiere con su presencia y desde allí generar producciones novedosas se erigió como una cuestión central. Es en esta posición de hospedar al otro distinto que la teoría de lo vincular abre un espacio más amplio aún, habilitando que aquello dado entre personas humanas y personas no humanas¹ pueda comprenderse y complementarse desde aprendizajes que no invaden, generando vínculos inesperados (Kleiman, 2014). De esta manera, no formatea ni encuadra forzosamente un saber milenario en teorías centenarias modernas, sino que amplía aquellas producciones integrando conocimientos disímiles.

Por otro lado, a partir de la reflexión conceptual indagaré respecto de los imaginarios preconcebidos del saber moderno occidental europeo, poniendo el foco en cómo se han gestado mediante los procesos de la colonia, y en cómo se han normalizado socialmente en modos supuestamente correctos de relación, en modos de vivir (Lander, 2000). Intentaré responder: ¿qué ha pasado con aquel conocimiento distinto? ¿Cuáles son las otras posibilidades de conocer que salen del encuadre lógico racional comúnmente conocido? A modo general, en la primera parte del ensayo contrastaré la sabiduría ancestral que orienta las prácticas sanadoras etnoandinas amazónicas con la visión occidental de la modernidad. Someteré a revisión las diferencias epistemológicas entre los saberes ancestrales y los modernos y más específicamente, analizaré y expondré los supuestos básicos sobre los que se sostiene la epistemología occidental y la Ciencia moderna (Foucault, 1968; Lander, 2000). Luego indagaré en los aportes de la teoría vincular a la práctica terapéutica con Ayahuasca.

¹ Para comprender las relaciones interespecies es necesario saber que los pueblos nativos americanos mantienen relaciones con su medio –por ejemplo, el de las plantas- como entidades autónomas personificadas, un modo estar en el mundo. No refiere esto a una creencia cultural, una creencia de segundo orden, sino a una vivencia plena de comprensión de la realidad (De la Cadena y Delgado, 2019). Al mismo tiempo se observan tales relaciones en numerosos relatos sobre experiencias de personas humanas con Ayahuasca y producciones vinculares dadas allí.

Finalmente, en la última parte me centraré en el relato de una persona que estuvo en contacto con la terapeuta Ayahuasca², y plasmaré cómo la teoría de lo vincular abre paso a nuevas construcciones de sentido interespecies (Tejedor, 2020).

Sostengo que la clínica actual requiere de espacios para generar puentes de interculturalidad. Las teorías utilizadas para pensar los abordajes terapéuticos con personas que han atravesado experiencias con Ayahuasca suelen pertenecer a marcos del pensamiento occidental y eurocéntrico que, consecuentemente, conducen a desvirtuar el sentido ancestral que la práctica propone. Allí los marcos teóricos operan como un centro de interpretación ajeno a la sabiduría ancestral, lo que produce una colonización y deformación de la experiencia, es por eso que necesitamos de una clínica intercultural (Moure, 2019).

Asimismo, buscaré aportar elementos conceptuales a la tarea de descolonizar saberes y prácticas que consecuentemente apoyen la generación de interculturalidades y nuevos entendimientos derivados de los conocimientos que estas terapias pueden ofrecer a las vivencias contemporáneas. Es una invitación a un mestizaje, entendido como pensamiento de la relación, de la multiplicidad y singularidad (Méndez, 2011). En este sentido, la mixtura entre cuerpos emergentes de sociedades modernas y medicinas ancestrales de los pueblos andino amazónicos requiere de miradas que circulen por/entre otros modos de pensar y concebir el mundo, un modo *ch'ixi* de estar haciendo en el mundo (Rivera Cusicanqui, 2018). Los pacientes que buscan información para comprender sus experiencias con la Ayahuasca requieren miradas más cercanas a lo que la planta les presenta. En el encuentro terapéutico se construye una cartografía azarosa e híbrida entre dos extraños. En este sentido, la teoría Vincular ofrece la posibilidad de co-construir con lo *otro*. Invita a volver ajenas las lógicas de la linealidad, la causalidad y, conforme a esto, nos abre a espacios inhabitados, a advenimientos (Kleiman, 2014).

En esta línea, el presente trabajo también tiene el propósito de contribuir a la revalorización de las Medicinas Tradicionales Indígenas que, si bien han sido

² La definí Terapeuta Ayahuasca debido a la gran fluencia de relatos dados por pacientes y otras personas que atravesaron experiencias con ella. En esos encuentros planta - persona son múltiples los relatos acerca de intervenciones realizadas por la Ayahuasca de tipo terapéutico.

olvidadas o marginadas por la episteme occidental, constituyen prácticas que conviven solapadas en nuestra sociedad³.

³ Debo aclarar que los usos de las palabras pueblos originarios, indígenas u otros relacionados son modos de referirnos a personas, gentes o grupos de personas con el fin de poder diferenciarlos de todo aquello relacionado con la cultura o modo de vida occidental moderna y eurocentrista. La intención no es recaer en discusiones sintácticas respecto al término más adecuado que los designe, ya que en ese caso deberíamos mencionar pueblo por pueblo, comunidad por comunidad y utilizando la descripción que ellos dan al respecto y en su propia lengua.

Antecedentes

En el relevamiento bibliográfico no se registran artículos o textos académicos que aborden, desde una perspectiva conjunta, los conceptos de decolonialidad, ayahuasca y psicoterapia. No obstante, existen algunos que exponen el creciente interés moderno por la Ayahuasca recuperando algunos de los ejes de interés de este trabajo de forma parcial, y por lo tanto resultan de utilidad para nutrir la reflexión sobre el objeto de estudio. En lo que sigue sintetizaré brevemente cada aporte.

En *“Ayahuasca in Addiction Treatment”* (2007) de Jacques Mabit. el autor explica que la Ayahuasca forma parte de culturas donde la realidad no se construye solo desde el pensar lógico, y critica el uso exacerbado del razonamiento en las sociedades contemporáneas para intentar comprender cuestiones vinculadas a ella. Para Mabit, hace aproximadamente veinte años Occidente retomó el interés en los estados amplificados de conciencia y el concomitante uso de sustancias. A los fines de este escrito, interesa en particular lo que afirma respecto a que el uso cuidado de la Ayahuasca habilita espacios de interculturalidad e invita a una terapéutica transcultural.

Eduardo Gastelumendi, en *“Una mirada psicoanalítica a la experiencia con ayahuasca”* (2013), relaciona experiencias con Ayahuasca partiendo desde la teoría psicoanalítica, sin embargo, no hace una problematización desde los lugares de hibridación transcultural y decolonial. En cambio, Walter Moure en su texto, *“¿Por qué pensar la práctica clínica como intercultural?”* (2019) realiza un análisis sobre una viñeta clínica desde la teoría de Donald Winnicott con aspectos decoloniales, pero no trabaja desde la teoría vincular ni menciona la Ayahuasca.

Por el contrario, esta noción sí es central en el estudio realizado por Pat Dudgeon y Roz Walker, *“Indigenizing Health: Social-Emotional Well-Being”* (2015). Allí los autores describen el modo en que la decolonialidad se implementa en programas de salud mental con indígenas australianos. Explican que esto fomenta allí las relaciones culturales y sus modos de experimentar en base a una estrecha relación con sus familias, el parentesco, su tierra, su espíritu, su cultura, su comunidad y sus antepasados. Sin embargo, debido a la región geográfica y a las costumbres de la población mencionada, la Ayahuasca es un tema ajeno en sus costumbres ancestrales.

Ismael Apud en "*Ayahuasca in the treatment of addictions. Study of four cases treated in IDEAA, using an interdisciplinary perspective*" (2019), investiga el efecto producido por la Ayahuasca en un grupo de pacientes con usos problemáticos de sustancias en Brasil, aplicando un método cualitativo biográfico de tipo interdisciplinario, contemplando tanto aspectos cognitivos como culturales. Si bien la investigación se llevó adelante en Sudamérica, no contempla la teoría vincular como nexo y modelo psicoterapéutico con la medicina tradicional amazónica ni con la mirada de los procesos descolonizadores.

Finalmente, Hussein Bulhan (2015) realiza una investigación sobre la relación entre la colonialidad y la psicología. Propone dar lugar a un proceso descolonizador en desmedro de la promoción de la felicidad buscando a su vez fortalecer los procesos colectivos de revalorización de las necesidades humanas. En este estudio carecemos de una involucración respecto al mundo de las plantas maestras como la Ayahuasca y la teoría vincular como sustrato de relación inter mundos, sin embargo, la reflexión sobre la relación entre colonialidad y psicología resulta un antecedente de gran utilidad para este trabajo.

Un marco (flexible) de referencias para una reflexión decolonial y dialógica sobre la Ayahuasca.

Cómo afirmé, este trabajo propone construir un diálogo entre la epistemología de la modernidad y los saberes ancestrales que orientan las prácticas medicinales etnoandinas amazónicas. En este participan exponentes de la teoría decolonial, de la antropología, de la filosofía, de la sociología, de la psicología, como también de la biología y la teoría vincular será el nexo clave de hibridación.

Lo vincular consiste en co construir espacios de contacto con lo que difiere, un hacer con lo que trae novedad. La necesidad de hacer lugar a la presencia de lo otro diferente, saliendo de los marcos representacionales de habituación, otorga la posibilidad de traspasar las diferencias, hacer con ellas, vivenciarlas y hospedar al extranjero a través de la desapropiación. Esta perspectiva posibilita poner en cuestión representaciones sociales y culturales instituidas sobre las normalidades impuestas por un pensamiento hegemónico, al tiempo que ofrece un enfoque sobre el modo de intervenir, nos abre posibilidades a la novedad con lo otro y el trabajo vincular que acontece allí. (Kleiman, 2014)

El científico conoce, lo otro no sé

Si bien la ciencia busca oficializar los lugares de conocimiento amparándose en la cultura occidental moderna, el saber pareciera venir plasmado únicamente de su mano, sin la existencia previa de otros modos “no científicos”. Frecuentemente los mencionados saberes no oficiales portan títulos de clandestinidad y son abnegados. Sin embargo, no haber sido catalogados como científicos no implica que no puedan ingresar al mundo científico y cumplir de manera total o parcial con los requisitos para su permanencia allí. Suele complicarse un poco cuando aquellas llamadas “pseudo ciencias” en determinadas situaciones tienen resultados favorables en las búsquedas de respuestas y en relación a las carencias del mundo académico y político. Los designios más apropiados para el desarrollo de una población por momentos se muestran inciertos.

Michel Foucault, en las Palabras y las Cosas (1968), hace su planteo respecto al conocimiento:

Y este acontecimiento se produjo él mismo en una redistribución general de la episteme: cuando, al dejar el espacio de la representación, los seres vivos se alojaron en la profundidad específica de la vida, las riquezas en la presión progresiva de las formas de la producción, las palabras en el devenir de los lenguajes (p. 335).

Fue lo humano occidental lo que se encargó de ubicar según la creencia de la época cada uno de estos aspectos para darle una función social determinada. En aquel momento al igual que ahora -aunque en menor medida-, se prescindió de las miradas ajenas de aquel mundo no humano por parte de aquel mundo distribuidor de conocimientos.

Las dimensiones del saber son descritas por Foucault en esa obra como aquellas dadas en las ciencias empíricas y las de la finitud. Sobre la segunda, es el psicoanálisis protagonista en estudiar aquello *no sabido* (1968). Las ciencias que se encuentran relacionadas con la finitud, con el inconsciente o el mundo de lo desconocido, requieren de un esfuerzo extra para profundizar en su objeto de estudio, no solo para publicar las novedades, sino para ofrecer acompañamientos más cercanos a quienes los requieran, a quienes les interesa tal cuestión.

La situación plantea una gran oportunidad y esfuerzo, que es el de tomar un contacto más cercano con su tan conocido espacio de investigación, aquello de lo no sabido, lo no dicho, lo desconocido. Éstos se encuentran de por sí por fuera del mundo de la racionalidad. En este sentido, querer componer un aspecto irracional desde su par racional contemplando los condicionamientos culturales y sociales en donde frecuentemente se habla, piensa o indaga es una propuesta humana, pero no necesariamente la única posibilidad que el conocimiento habilita.

Si la finitud es un tema difícil de abordar por todo lo que implica y el inconsciente es representativo de esta, ¿cómo podemos pensar que la búsqueda de racionalidad es el camino más acertado para abordar tal labor? Tal vez podríamos replantearnos si la revisión sobre la finitud como punto de desconocimiento y de apertura a nuevas informaciones no debería ser ampliada por personas que integren culturas donde el ciclo vital es entendido vivencialmente desde temprana edad como un aspecto constituyente de la vida, así como por aquellos que buscan expandir las fronteras del conocimiento oculto de manera intercultural. Un caso concreto sobre

personas que indaguen y convivan con la concepción de finitud y o el inconsciente es el de aquellas personas del mundo nativo bebedoras de la planta y bebida terapeuta Ayahuasca⁴ (Tejedor, 2020).

Si bien en su denominación quechua la conjunción Aya - huasca conlleva varios significados, podemos mencionar tal denominación como la bebida o enredadera de los espíritus, de la muerte, del más allá. En la base de la medicina tradicional amazónica, se entiende como aquella que posibilita traer información de otros lugares ocultos o desconocidos, de espacios que lo humano o lo terrenal tiene filtros para acceder (Schultes y Hofmann, 1982). La racionalidad aquí no conserva un punto lineal ni del paradigma mecanicista aportado por el aparato psíquico. La diferencia en este modo de acceso al sustrato informativo no implica el atravesamiento de cuadros psicóticos temporales o irreversibles. El proceso de acceso a la información se encuentra por fuera del proceso primario y secundario inmerso en esta línea teórica.

En la base de la medicina tradicional amazónica, la Ayahuasca se entiende como aquella que posibilita traer información de otros lugares ocultos o desconocidos, de espacios donde lo humano o lo terrenal tienen filtros para acceder. Una de las leyendas que se encuentran vivas y se continúa contando al respecto es acerca de cómo los indígenas lograron hacer coincidir las dos especies vegetales que conforman o son la base del preparado Ayahuasca: la *Banisteriopsis Caapi* (Ayahuasca) y la *Psychotria Viridis* (Chacrana). La unión de ambas permite entre otras tantas cosas que la dimetiltriptamina pueda segregarse en el sistema nervioso y así producir visiones (Strassman, 2000), tema del que existe amplia bibliografía y del que además frecuentemente suele mencionarse como temática que deslumbra o sanciona aquellas corporalidades captadas por los aparatos no conscientes coloniales capitalísticos (Rolnik 2019).

Uno de los grandes interrogantes que surgieron en algunos etnofarmacólogos al adentrarse a la selva fue como hacían para saber los primarios de la tierra que esas dos plantas, y no otras, entre tantos miles de especies producían la Ayahuasca. Los curanderos según las regiones contaban distintas historias, una de ellas acerca del

⁴ Se compone con al menos dos plantas, la Ayahuasca (*Banisteriopsis Caapi*) y la Chacrana (*Psychotria Viridis*), de esta última pueden utilizarse otras especies, así como cada pueblo y ayahuasquero (persona preparada para convidar Ayahuasca) puede agregar diversas plantas distintas.

espíritu del Tabaco y como este viajaba mediante sueños indicando cuales eran las plantas necesarias para crear el brebaje en cuestión. Aquello que los curanderos expresan como espíritu, bien puede ser entendido como un flujo energético, que va más allá de la especie vegetal nicotiana rústica y que informa con un medio asociado tierra a las especies *Banisteriopsis Caapi* y *Psychotria viridis*. Lo mencionado como espíritu por los planteros es factible de traducir como los signos que el Tabaco produce en las personas humanas cuando se lo ingiere y se produce su efecto. Tal situación explica uno de los tantos motivos acerca de lo que los curanderos plantean cuando hablan de la madre del Tabaco, de acuerdo a lo que se conoció a partir de la conversación con un curandero de origen Chanca de la selva alta de la Amazonia Peruana.

El humano moderno suele tener dificultades para contemplar aspectos sutiles de la vida, entre ellos el proceso de finitud y el desenlace de la muerte. Busca constantemente ampliar los márgenes de la vida pero olvida aquello que los amazónicos cosmovivencian⁵ (Acevedo Peinado, 2021), el aprendizaje que la finitud y lo no sabido puede traer a diario. La modernidad presta suma atención a las leyes del mercado y la finitud no suele ser un plan de negocio del todo rentable.

El mundo moderno y sus alcances científicos se han caracterizado por irradiar ciertos modos de comprensión y formulación de problemas, acotando las respuestas que pueden obtenerse en el mundo material. Este nuevo despertar de aproximadamente doscientos años de historia pareciera obnubilar otros miles de años de conocimiento. Comprendo que uno de los motivos de esto tiene que ver con las diferencias que las improntas culturales hacen en cada grupo, la diversidad de miradas sobre los fenómenos y también los alcances técnicos alcanzados en la historia de cada sociedad y su modo de uso, como por ejemplo el caso del Remington

⁵ Acevedo Peinado (2021) propone que el conocimiento ancestral es un modo de contacto con la realidad que se acompaña de intervenciones pragmáticas mediadas por la corporalidad. Fundamentalmente, este conocimiento se destaca por lo que denomina como una "cosmovivencia", un tipo de interrelación con el medio donde las multiplicidades de cuerpos habitan y a su vez pueden ser creados nuevos, y donde lo humano y lo no humano conviven en armonía. En este tipo de conocimiento, la transmisión de información es de tipo oral y mediante observaciones de los quehaceres diarios. A su vez, el acceso a este conocimiento se da mediante el contacto con los aspectos más sutiles y concretos de lo viviente: ingestión de plantas de la floresta y su consecuente transmisión de información para el colectivo, manipulación de brasas incandescentes que hasta los niños manejan con total naturalidad, o técnicas de caza entre otros tantos conocimientos de tipo ancestral nativo sudamericano. Así mismo, las formas de contacto atraviesan múltiples generaciones en donde la ancianidad es portadora de saber.

en la mal llamada “Campaña del Desierto”, mejor mencionada como “la conquista exterminante de una región no desértica” por parte de Julio Argentino Roca.

Esta gran dificultad para generar procesos de vincularidad agenciados en el respeto con lo otro provoca series destructivas en lo concerniente a la vida y da por perdidos un sin fin de conocimientos milenarios conocidos fundamentalmente por carecer de un encuadre científico moderno -aunque no por ello creciente de sabiduría o de conocimiento fáctico, empírico y científico *per se*-. Podemos comprender que en parte fue debido a esto que las culturas no modernas (Méndez, 2011) no fueron tenidas en cuenta, contribuyendo a que el ser humano moderno ocupe lugares centrales dentro del mundo de la ciencia y del “saber”, careciendo al mismo tiempo de lugar para el estudio de la naturaleza como entidad viva y de conocimiento autónomo o complementario de los estratos sociales. Esta era vista meramente como objeto de intervención para el provecho del hombre occidental moderno.

Una forma genuina de sumergirse en la reflexión sobre lo finito es contactar con aquellos que en su cultura no se han encargado de negar tal dimensión de la vida. Tal es el caso de las poblaciones amazónicas que intercambian con la bebida Ayahuasca, contenido que, como señalé en otra parte, en su misma enunciación conlleva el mundo de lo finito (*Aya*: muerte / muerto / espíritu). No es extraño vislumbrar la dificultad generalizada del hombre occidental moderno para contemplar los aspectos más sutiles de la vida, entre ellos el proceso de finitud y el desenlace hacia la muerte. El ensimismamiento y rigidez en el modo de concebir la vida y de relacionarse con ésta ha desembocado en no ser capaz de aprehender el mundo de relaciones posibles que se encuentra por fuera del mundo del mercado. Así, se lo conduce a un sesgo importante en sus relaciones achicando las posibilidades curativas respecto de ciertas dolencias asociadas al mundo contemporáneo, al asumir que todas las dolencias se emparentan con las costumbres actuales de consumo en un mundo entendido desde lo superficial o desde las compresiones racionalistas del siglo pasado y, por ende, que sus tratamientos deben estar dados en ese nivel.

Ha sido el ser humano el que ha desarrollado los estudios científicos dividiendo a éstos en dos grandes grupos: las ciencias duras y las humanas, ambas formuladas por humanos. Uno de estos grupos realiza estudios sobre sí mismo, o sobre sí mismo de manera parcial, ya que parecieran quedar invisibilizados aquellos entramados de conocimiento de culturas no occidentales que encuentran relaciones constantes con

aquello no humano. Al respecto cabe recuperar a Braidotti, (2015), refiriéndose a la teoría posthumana:

Más precisamente, la teoría posthumana es un instrumento productivo en tanto capaz de sostener ese proceso de reconsideración de la unidad fundamental, referencia común de lo humano, en esta época biogenética conocida como antropoceno, momento histórico en que lo humano se ha convertido en una fuerza geológica en condiciones de influir en la vida de todo el planeta. Por extensión, éste puede ayudarnos también a reconsiderar los principios fundamentales de nuestra interacción con otros agentes humanos y no humanos a escala planetaria (p.16).

El problema de la convivencia entre culturas.

La relación entre el hombre occidental moderno y la naturaleza conlleva dificultades allí donde se busca la manipulación y domesticación de la segunda por parte del primero.

Existe una comprensión de lo natural como aquello en lo que lo humano no intervino aún, y ese carácter de imprevisto es entendido desde una carencia y un peligro. Solo donde median el pensamiento y la palabra humana, surgen la aceptación y la posibilidad de una verdad. Sin embargo, esta máquina de representaciones que el humano moderno construye entre la actividad en sí y los efectos que produce, no deja de ser un patrimonio que, de manera extraña pero válida, puede ir por fuera de lo humano como ciencia o como análisis y sobre la vida de las poblaciones. Asimismo, podrían también establecerse situaciones de construcciones conjuntas sin mediación obligada de las representaciones humanas modernas. Eliminar el mundo representacional es imposible, y la mínima posibilidad produciría un estado generalizado de anomia para aquellos que se encuentran tan habituados a su uso. Por tanto, entiendo que si bien éstas son necesarias no son infalibles ni únicas como modo de expresión y comprensión del mundo. Así lo plantea Michel Foucault (1968), respecto a las representaciones y el ser humano. El hombre moderno y occidental vive y construye contactos con la vida a partir de éstas, pero eso no impide que nuevos saberes que resultan desconocidos para el mundo moderno y su elaboración científica podrían abordarse y contemplarse. Cuando lo viviente no conlleva la intermediación representacional suele quedar apartado y por fuera del mundo científico y/o racional normativo. Me refiero a aquellos saberes no occidentales, como

los originarios de la tierra, para quienes la representación forma parte de su mundo cotidiano, aunque también hay una otra parte no representacional que tiene que ver con el *contacto directo con*. Ese estar en vivo con lo otro surge del contacto pleno y soslaya la construcción mental que une y determina *lo otro*. El originario puede hacer una representación del agua como liquidez que calma la sed, que hidrata y restablece el cuerpo. Pero a su vez también entiende el agua como parte de un todo que él también compone. Por lo tanto, el agua no solo puede constituir una representación, sino que además incluye una relación con la otredad agua que tiene saberes, poderes y formas muy diferentes con las cuales se hace contacto por fuera de las representaciones previas. Y así se abre el mundo de lo indeterminado.

Foucault, en la obra ya citada (1968), nos habla acerca de aquellas representaciones tipo constructo dadas por las ciencias humanas; éstas, luego, continuarán gestando otras representaciones y así sucesivamente. Estas conformaciones de mundo muchas veces buscan salir del contexto de las ciencias humanas pero se torna verdaderamente difícil hacerlo, ya que cualquier decisión dentro de una gran institución suele tener un desenlace que impacta en las poblaciones actuales y, tal vez no sea la ciencia, pero sí es lo humano lo que sigue en juego. Surge rápidamente la confusión sobre cómo referimos a determinadas necesidades sociales, cómo comprenderlas y también en la asociación directa que se hace con su congénere.

Acerca de los vaivenes de la ciencia.

Mediante el texto de Kuhn surge el planteo de algunas cuestiones que son interesantes de visitar. La relación de la ciencia con el progreso, el avance de la primera en modo progresivo pareciera no ser ineludible.

Un ejemplo es el caso de distintas dolencias configuradas en el mundo de la salud mental entre las cuales encontramos los denominados abusos de sustancias y el aumento de sus consumos en los últimos años (Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, 2021). Surge cierta sensación a partir de la falta de claridad, la incertidumbre y la baja efectividad de las intervenciones en el abordaje de los consumos problemáticos por parte de los Estados, así como en las posibilidades de alivio de las quejas que cada cuerpo sufriente vive. Tal vez sea uno de los lugares en donde la ciencia amparada en el paradigma biomédico no logre desarrollar un

movimiento lo necesariamente eficaz para cubrir las situaciones socio sanitarias que actualmente lo demandan. Tal vez los movimientos prospectivos no sean el modelo que impulse la resolución de esas cuestiones. Para tales temas, se delimitan los siguientes puntos:

- Las estadísticas de la ciencia son un reflejo de situaciones macro, pero no acompañan en las búsquedas de tratamientos curativos o paliativos de dichos trastornos o dolencias;
- El progreso como efecto que avanza no conlleva necesariamente una resolución del conflicto aquí planteado;
- Este progreso que en su seno plantea un sentido de mejora de lo humano realiza una disección cultural respecto a estos dos términos.

Es posible revisar las características del Centro Takiwasi en Perú, lugar especializado en la rehabilitación de pacientes hombres en el consumo problemático de sustancias. En los últimos años han obtenido resultados por encima del 64% de restablecimiento en dicha población (Giove, 2002). Su trabajo se basa fundamentalmente en la desintoxicación mediada con plantas purgativas, la convivencia entre los pacientes y usos semanales de plantas con propiedades psicoactivas como la Ayahuasca, entre otras cosas, como modo de integración de las dolencias. Los curanderos conforman un equipo interdisciplinario con psicoterapeutas, médicos y otros profesionales que acompañan el proceso e integran saberes interculturales.

Las preguntas que nos surgen son: si la ciencia, en su tendencia progresiva de ir hacia adelante como modo idóneo y veraz, conlleva a su vez grandes dificultades para el abordaje de las dolencias mencionadas, ¿qué es lo que sucede con tal tendencia cuando una institución que integra saberes tradicionales de los pueblos amazónicos (movimiento de regreso) con terapias del mundo occidental moderno, obtiene resultados por encima del 60% de rehabilitación? Al ser una propuesta “regresiva”, en tanto es un rescate de los saberes ancestrales en combinación con saberes actuales, nos adentra en una situación llamativa, más aún cuando el trabajo con plantas y curanderos es sumamente importante en este dispositivo. ¿Qué sucede cuando los índices de Takiwasi con una propuesta curanderil, de retroceso según los parámetros científicos actuales, tiene resultados en el bienestar de sus pacientes?

Por otro lado, ¿qué es lo que sucede respecto a que este modelo provoque resistencias en su intento de réplica a nivel estatal y de otros poderes en otros lugares del mundo cuando las estadísticas se muestran alentadoras? ¿Es la ciencia un modelo completamente válido o gestionado para la búsqueda del bien común global? ¿Se encuentra la ciencia sesgada en una estructura centenaria que le obstruye la atención de intereses representativos a poblaciones en búsqueda de hibridación cultural?

Encontramos así un paradigma newtoniano-cartersiano, basado en las leyes de las causas y los efectos y en concepciones mecanicistas que han abarcado mayoritariamente la investigación científica. Dentro de ese paradigma la realidad cotidiana se percibe en términos de objetos que son independientes unos con otros, que se encuentran afectados por leyes universales, y donde cada uno de ellos es entendido como un objeto en sí mismo, es decir, no se los comprende como entidades que participan interrelacionadas con su medio.

Una expresión de este paradigma la observamos en el positivismo cuando plantea que para que la ciencia pueda ser tal debe trabajar con hechos verificables, medibles cuantitativamente, predecibles, repetitivos, controlados e indentificados en causas reales precedentes o simultaneas. Todas estas características son dadas fundamentalmente con una perspectiva racionalista (Herrera Rodríguez, 2018). Sin embargo, los planteos aquí realizados en torno a cómo la Ayahuasca y las personas pueden generar relaciones, y como éstas deben ir en búsqueda de la descolonización de los saberes, nos permite comprender la necesidad de concebir transdisciplinariamente. Esa manera de comprender se encuentra dentro de un paradigma mucho más amplio que incluye la diversidad de saberes. Allí tienen la posibilidad de confluir teorías postestructuralistas y los saberes tradicionales de los pueblos indígenas de Sudamérica.

Dice Kuhn (2004) respecto a las rupturas dentro de la ciencia o a las rupturas que hacen los científicos dentro de la ciencia: “aun cuando las crisis prolongadas probablemente se reflejan en prácticas menos rígidas de educación, la preparación científica no está bien diseñada para producir al hombre que pueda con facilidad descubrir un enfoque original” (p. 256). Tal vez un buen comienzo sería que los Estados busquen implementar políticas de apertura hacia tratamientos integrados por saberes interculturales, y que las poblaciones puedan acceder a estos sin

condicionamientos de clandestinidad, informalidad o riesgos subyacentes a lo desregulado.

Luego el autor se pregunta: “¿Dirá alguna vez ese grupo que el resultado de su victoria ha sido algo inferior al progreso?” (2004:257). Kuhn plantea en dicha cita la extraña situación que ocurre en las victorias y las revoluciones. Se sabe que quienes ganan son los que cuentan la historia, pero al mismo tiempo las victorias de las revoluciones científicas amparadas en las líneas del progreso dejan baches difíciles de completar. Tal es el caso de la búsqueda de tratamiento en dolencias con consumos problemáticos en el Hospital Álvarez de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, donde desde hace unos años se comenzó a incursionar con metadona como fármaco de tratamiento (Hospital Álvarez, Sector de Adicciones, 2020).

Como mencioné anteriormente, deberíamos redefinir lo que el progreso implica. Cuestionaríamos así qué sucede con las victorias, con los que cuentan la historia y con la posibilidad expresiva de los modos de estar en el mundo de aquellas culturas primarias que han sido atrapadas por el fenómeno colonizador. Es menester resaltar que las cuestiones de oferta en los servicios de salud tal vez no sean el gran único problema, lo que sí se convierte en una dificultad es la proscripción misma de saberes milenarios que pueden integrarse en la atención de malestares contemporáneos, de los cuales ya se conocen resultados alentadores.

Tal situación da el puntapié para comenzar a comprender aquello naturalizado como marginal e inválido de habilidad terapéutica por las poblaciones blancas europeas o latinoamericanas europeizadas. Si el que marca las dimensiones de lo válido desplaza aquello que piensa que no pertenece, el resultado de la ecuación habla por sí mismo. Los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios no han tenido lugar en el estatus social y por lo tanto han sido opacados o deformados en su comprensión real. Recientemente se ha aprobado en otro hospital de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires un protocolo de trabajo con psilocibina en pacientes con cáncer. Algo inédito en la Argentina y alentador, pero que presenta continuidades respecto a la diferencia que se establece entre lo que es aceptado y lo que no. Este protocolo es aceptado por los entes reguladores pero un curandero de origen indígena difícilmente tenga la posibilidad de aplicar algo parecido, ya sea participando o entramando información (Leclercq, 2022).

Kuhn continúa con una descripción en la que comprende que si bien las sociedades antiguas han tenido técnicas y tecnologías de antaño, los conocimientos científicos afloran hace aproximadamente cuatrocientos años atrás en la Grecia Helénica. Esta región del planeta marca el precedente de lo que sería el verdadero conocimiento actual y que durante estos cientos de años ha ido avanzando para deslumbrar con los avances.

Esta cuestión lleva a preguntar sobre otras aristas: ¿Cómo catalogar el antiguo conocimiento empírico de los nativos para quienes existen parámetros muy claros y concisos respecto al modo de proceder con diferentes aspectos vitales para la supervivencia? Llámese medicina, cultivo, arquitectura y otros. Si bien entendemos que tales conocimientos en aquel entonces no estuvieron incluidos en las concepciones de lo científico como un cuerpo teórico integrado, no podemos negar que hoy en día sí conforman en parte núcleos dispersos de lo comprendido como ciencia.

Retomamos uno de los puntos de los avances científicos como es el de la medicina, y dentro de ella nos situamos en el espectro depresivo y en el consumo problemático de sustancias. Dentro de la esfera de la salud mental nos re-preguntamos: ¿qué sucede con la depresión a nivel global que tiene una incidencia en aumento? ¿Y qué pasa que los tratamientos para la “drogadependencia”? ¿Qué sucede que las dependencias no disminuyen? El gran aparato de la ciencia y su histórico modo de ver, ¿se encuentran correctamente ubicados en relación a estas dolencias contemporáneas de la vida de los humanos? ¿O son las características de la modernidad conductores que gestan y agudizan estos cuadros de dolor y los que, al mismo tiempo, proponen protocolos en su misma lógica que no logran dar respuestas abarcadoras ante éstos?

Por más que el mundo científico desarrolle antidepresivos u otros fármacos de los más avezados y vanguardistas como un *rally* que va del paso de un uso tradicional del *psilocibe* en los pueblos mazatecos a la psilocibina microdosificada como fármaco para el tratamiento de la ansiedad y la depresión, o del uso tradicional de la Ayahuasca a la síntesis de dimetiltriptamina, continúa siendo realmente complejo que el dolor cese cuando la coyuntura social no inicia parcialmente una modificación respecto a mejores modos de vivir. Por lo tanto, sí es de esperar que el cambio provenga de entramados políticos y científicos cuando éstos no dan cuenta de las

necesidades actuales de las poblaciones, según lo entiende también Kuhn (2004:148-150)

A su vez, comprendemos que una característica natural del quehacer científico se ocupa de diseccionar a lo más ínfimo los problemas planteados a resolver, y comprendemos que, a veces, es hasta inevitable operar de esta manera. La metodología utilizada promueve orden y avance, sin embargo, que tales microdivisiones del tema de estudio entreguen claridad y cierta calma pareciera no estar asegurando el avance de la ciencia en todos sus abordajes. Considero que este mundo está atravesando un momento en donde generar aperturas a otras miradas en lo concerniente a la vida, y aquello que sucede dentro y fuera de ella, resulta central. Me refiero a generar aquellos entrecruzamientos dados entre naturaleza y cultura variada, ya no con una "Y" como letra de por medio que divide, sino con un "Y" como símbolo que une. Un aunado saber libertario en donde encontrar aspectos curativos que viven allí y que no comprenden de recelo revancha o venganza.

Kuhn (2004) hace referencia al ver y plantea lo siguiente:

En el uso metafórico tanto como en el literal de "ver", la interpretación empieza donde la percepción termina. Los dos procesos no son uno mismo, y lo que la percepción deja para que la interpretación lo complete depende radicalmente de la naturaleza y de la cantidad de la anterior experiencia y preparación (p. 302).

Surgen inquietudes varias y coincido con el autor, así como también entiendo que es sumamente necesario ampliar tal propuesta. La distinción que hace entre percepción e interpretación dentro del mundo moderno son funciones que se encuentran claramente diferenciadas por las ciencias médicas. Sin embargo, por fuera de éstas no necesariamente conllevan una división entre ellas, pueden formar parte de una comprensión más amplia.

Esta posibilidad en donde la interpretación puede cumplir su función de continuar hilando relaciones que luego tendrán su resultado a nivel volitivo puede diferir en el mundo de la relación Ayahuasca - Humano. Tanto la percepción como la interpretación son procesos que se encuentran mediados entre ambos en una comunicación estrecha. Es así que la Ayahuasca, al producir desde sus características propias, nos permite reflexionar sobre lo planteado por Kuhn en

relación al “Ver” y las posibilidades de percepción y de interpretación que llegan después.

Entender que lo planteado por el autor es el único modo de ver es una de las grandes dificultades que ha tenido el paradigma mecanicista. Más aún si se quiere comprender la inter - relación dada entre las personas y las plantas maestras (Luna, 1986) -en este caso la Ayahuasca- por fuera de la cultura dominante. Aparecen a menudo ideas de abandonar por completo este paradigma o renegar de él, sin embargo, no es necesario profundizar demasiado para entender que no solo sería imposible, sino que hacer esto probablemente nos haría más daño que el padecido actualmente en su interior. A pesar del dolor, nos damos cuenta que necesitamos de éste y que también necesitamos ampliarlo, salir en búsqueda de otro generando habilitaciones, y que éstas a la vez nos habiliten a trabajar con aspectos impensados.

Pese al gran esfuerzo realizado por parte del amplio sector de la salud mental, para éstos el mundo Ayahuasquero, en el mejor de los casos, ha sido algo abordado casi siempre desde afuera. Aun cuando se ha buscado penetrar esa capa para intentar comprender algo más, rápidamente se estableció una articulación con teorías de raigambre occidental moderna y europea. Si bien no interpreto esta acción como un error, entiendo que la comprensión de los saberes de las plantas maestras (Luna, 1986) intermediadas solo por el pensamiento europeo, es algo que deja a este conocimiento tan profundo como algo muy corto, pobre, y a su vez delimita las posibilidades de crecimiento que tal germen puede producir. Nos encontramos así en la situación donde el paradigma causal – mecanicista u otros que intentan ir por fuera de éste, buscando salir de lo lineal dejan sus miradas ancladas en los personalismos humanos, fundamentalmente de tipo blanco, europeo, colonial y moderno. No queda aquí lugar a la aceptación y a la posibilidad de la construcción vincular entre personas que no necesariamente son humanas, o en la combinación persona humana - persona no humana. Formamos parte aquí de una ruptura epistémica, o lo que se conoce como el tercer tipo de fenómeno o anomalía en la ruptura de paradigmas según lo planteado por Thomas Kuhn (2004: 157).

Está claro que tal disección paradigmática no conforma un capricho que va contra los cánones de la ciencia, sino simplemente una mera descripción fenoménica de lo que acontece cuando algunos pacientes toman contacto con la persona y terapeuta Ayahuasca, y de la imposibilidad de las teorías psicológicas para

comprender y dar cuenta de la producción vincular que sucede en tal encuentro (Tejedor, 2020). Suelen aparecer momentos en donde se buscan justificar situaciones queriendo adaptar constructos teóricos por sobre las experiencias vividas entre la persona terapeuta planta y la persona humana, pero más frecuentemente se captura tal vivencia en dimensiones nosológicas.

El planteo que estoy desarrollando no pretende dejar de lado las intervenciones de modelos psicoterapéuticos conocidos como el psicoanálisis, la terapia sistémica, la terapia cognitivo conductual, u otros; solo comprendo que en parte las intervenciones realizadas sobre el material construido entre la terapeuta Ayahuasca y la persona humana suelen tener una tendencia colonizante debido a la raíz de estas escuelas y la falta de trabajo descolonizante interno sobre sus cuerpos teóricos (Tejedor, 2020). Así mismo, no solo son las intervenciones, también se trata de su matriz epistémica y del modo en que se conjuga el pensamiento de características antropocéntricas, y su facilidad para despojar otras facetas de lo vivo por fuera de los géneros de conocimiento. Entendemos así que la dificultad del paradigma en donde se alojan los conocimientos mencionados no logran abarcar la posibilidad de una construcción vincular entre humano - no humano, como tampoco las posibilidades de que lo no humano tenga características propias de saber y de transmitir conocimiento (De la Cadena, 2015). Si una propiedad medicinal alojada en un vegetal está posibilitada de remitir, detener, tratar o curar una dolencia determinada, se trata simplemente de un objeto de característica molecular regado de funciones, pero sin otras posibilidades que las atribuidas por una disciplina enmarcada en un paradigma.

Sin embargo, en más de una ocasión las intervenciones ofrecidas desde escuelas psicoterapéuticas tradicionales del mundo occidental son acertadas en situaciones donde no se encontraron otros modos de abordaje que satisfagan las necesidades del consultante, o donde no existe un modelo psicoterapéutico vincular descolonizante.

También es necesario comprender que tales intervenciones no se encuentran necesariamente eximidas, porque allí mismo, en ese encuentro de lo transcultural, viven aspectos del pasado con historias y vivencias de las personas humanas con características moldeadas por las escuelas psicoterapéuticas (instituciones) mencionadas. A su vez escucho frecuentemente a personas que describen sus

experiencias con plantas maestras (Luna, 1986) con características de un discurso psicológico de raíz conceptual moderno colonial por el que han atravesado y observo allí claras disociaciones respecto al mundo relacionado con las plantas maestras (Luna, 1986)

Si bien es verdad que decidir trabajar con un abordaje terapéutico hace que ciertas cuestiones del vivir queden por fuera, lo buscado aquí es un correlato del encuentro directo entre dos formas de estar en el mundo con características humanas y no humanas. Este accionar surge de la imperiosa necesidad de no capturar a estos dos y sus múltiples extensiones en formatos psicopatológicos, y al mismo tiempo de un gran interés en torcer los formatos clínicos en búsqueda de otros modos de realidad y de estar viviendo en el mundo. Se va forjando entonces la iniciativa de conjugar, mediante las claves de la vincularidad, las experiencias vividas con la Ayahuasca como una íntima conexión entre dos personas o más. Y este parece un camino distinto, ya que no me he topado con miradas de tales características ni en el mundo Ayahuasquero ni en el mundo de lo psi. Los relatos de los pacientes y de las personas que tomaban contacto con la planta producían muchas preguntas, algunas posibles de responder rápidamente o en más largo tiempo, y muchas otras que continúan incognoscibles. Logre observar que al moverse del paradigma oficial y de las teorías inmersas se abría un otro mundo de posibilidades con respuestas y comprensiones que no habían sido tenidas en cuenta, algunas de éstas sí habían sido interpretadas, pero solo desde la creencia o el comentario informal.

Es recurrente escuchar que la Ayahuasca, entre otras tantas cosas en su composición fitoquímica, es un antidepresivo que tiene efectos en los espectros de ansiedad y depresión. Desde la perspectiva que estamos desarrollando, pensarlo como un simple antidepresivo sería un grave error de concepto y comprensión, así como un gran reduccionismo, ya que nos perderíamos la posibilidad de transmitir y comprender con mayor profundidad qué es lo que la planta tiene para decirnos, qué podemos aprender a través de ella, y cuáles son las producciones que generamos y podemos generar estando con ella.

Como toda relación entre vivientes, no siempre el modo que tenemos para producir acercamientos suelen ser los mejores, esto podemos explicarlo desde la multiplicidad de posibilidades que intervienen a la hora de acercarse a un contacto con un otro. Tiempo, lugar, ciclo vital, estado de ánimo, stress, situaciones vitales recientes. Distintas variables intervienen (Apud, 2015) a la hora de tomar contacto

con la Ayahuasca. Hemos conocido gente que ha tenido encuentros con la Ayahuasca y no han sido tan buenos como esperaban, y tiempo después han buscado nuevamente relacionarse y han quedado muy a gusto. Esto nos habla sobre lo inédito de las producciones vinculares (Kleiman, 2014), y como varían según los momentos que tanto nosotros como seres humanos como la Planta estemos atravesando en el ciclo de vida. O, más aún, el proceso indescifrable transcurrido entre una ingesta aparentemente insípida y un segundo encuentro novedoso y aparentemente informativo o deslumbrante. Cuando no también, afectado por lo que la planta decodifica acerca del momento oportuno sobre lo que los humanos estamos preparados para trabajar.

Es aquí que un modelo psicoterapéutico descolonizante en diálogo con un estar no humano no necesariamente busca entrar en competencia respecto a las posibilidades curativas o la reversión sintomática, la durabilidad de las mejorías, ni a las profundidades alcanzadas por un modelo terapéutico u otro. Tampoco busca completamente responder a la exigencia de lo que actualmente se conoce como evidencia, ni pretende otorgarle una centralidad excesiva a ésta porque implicaría discutir miles de años de evidencia (Musalem Nazar, 2014) y personas en contacto con la Ayahuasca, la conformación de los estados, la distribución del poder colonial y la transgeneración traumatizante venida de.

Lo que se pone en evidencia no solo es la posibilidad de estar en bienestar al contactar con la planta, sobre lo que existen muchas investigaciones que lo plantean, sino fundamentalmente la posibilidad de aprender al estar en contacto con un “estar milenario” de modo directo (Acevedo Peinado, 2016). Sentarse a conversar con ella puede transformarse en una actividad que aporta mucho a la vida de los humanos si luego estos hacen un esfuerzo y un ejercicio -generalmente la parte más difícil-, de llevar a cabo aquellos aprendizajes dados con la terapeuta planta (Tejedor, 2020).

La necesidad de generar otra teoría que acompañe las experiencias vividas por las personas que han tomado contacto directo con la Ayahuasca tiene como base la dificultad que concierne al intervenir únicamente desde teorías foráneas al entramado planta - humano. Existen momentos donde la transformación de las teorías es necesaria, no solo con el fin de sostener lo ocurrido en la empiria, sino para despejar aspectos teóricos desvencijados y poder conectar con estas conformaciones de mundo más cercanas a lo común, un *Ayllu Pakaska* (Acevedo Peinado, 2021), y más lejanas de los personalismos. Tomamos cuerpos teóricos antiguos y que han

intentado ser ocultados, y buscamos transformar significados mediante nuevas conformaciones de significados de relaciones con lo otro que está cercano. De paso cumplimos con las directrices de la ciencia investigativa en este asunto de generar algún conocimiento nuevo o que se encuentre renovado (Kuhn, 2004). “Por consiguiente, cuando cambian los paradigmas, hay normalmente transformaciones importantes de los criterios que determinan la legitimidad tanto de los problemas como de las soluciones propuestas.” (Kuhn, 2004 :174)

Lo expresado aquí conforma en parte una simple contribución sobre el paradigma ya establecido dentro de los conocimientos ancestrales en hibridación con las personas occidentales. Una hibridación novedosa y una transculturalización de co construcciones (Kuhn, 2004)

La posibilidad de generar teoría que aporte a la relación terapéutica entre una persona humana y una persona vegetal requiere de un paradigma novedoso que pueda abordar tal empresa. Resulta verdaderamente complejo que esa cuestión sea revisada desde la óptica moderna causal y mecanicista. Probablemente pudiera promover la invalidez de tal encuentro o simplemente buscar una relación lineal de sujeto - objeto. En este punto nos interesa compartir que no solo para la mirada descolonial psicoterapéutica plantera ayahuasquera, las relaciones no son de sujeto a objeto ni viceversa, sino que las de sujeto a sujeto tampoco lo son. Para esta perspectiva, la subjetividad como concepto estanco y unipersonal difiere notablemente de las compresiones de Estar en contacto Con, así como la de proceso de Subjetivación (Méndez, 2011). La no pertenencia a ser sujetado, apretado, de no ser un estar poseído por nada, pero al mismo tiempo estar en contacto con aquello que me rodea visible y no visible, hace que el concepto categorial de sujeto se vea desubicado en tales compresiones. Es así que lo entendido como intersubjetivo, unión de subjetividad y de sujeto en interconexión que difiere notablemente de lo que innumerables estares, pueden construir en relación constante a modo de novedad (Méndez, 2011). Requerirá entonces de métodos que aborden el quehacer científico como algo nuevo y distinto (Kuhn, 2004), buscando posibilidades que puedan abordar tales relaciones de persona a persona así como la conjugación terapéutica que sucede allí.

La cuestión de cómo abordar una integración de relaciones dadas por un paciente y su terapeuta planta nos convoca a la búsqueda respetuosa sobre lo sucedido allí. El esfuerzo es grande en la búsqueda de no repetir patrones tan

comunes y casi automatizados para poner nombres u objetivizar aquello que se encuentra subjetivándose. La mirada de lo híbrido nos abre entonces posibilidades bordeantes, en relación con aquellas que se encuentran en intersección con otro o algo. Cuando un acontecimiento se produce a modo de frontera, habilita un intersticio de posibilidades de conexión y comprensión mediante. Lo hibridante es aquello que se encuentra exento de repetición, algo que sucede en conexión (Canclini, 1990) y que para la teoría vincular encuentra relación con aquello que produce novedad (Kleiman, 2014).

Respecto al Saber Colonial y Descolonial.

Edgardo Lander (2000) plantea que de manera permanente nos encontramos con un conocimiento que en general se encuentra respaldado por los cánones de la modernidad y el pensamiento europeo. La tendencia constante a concebir los modos de saber desde las estructuras de pensamiento europeas se ha naturalizado, llegando al punto en el que parecieran constituir el modo natural de conocimiento. Sin embargo, estos modos expresan únicamente una porción de éste y solo desde hace unos cientos de años⁶.

El conocimiento eurocéntrico moderno realza sus verdades mediante los paradigmas que el pensamiento científico define (y viceversa), dejando entrever la neutralidad y la objetividad como parte de las leyes básicas para construir conocimiento⁷. Las psicoterapias con bases teóricas europeas modernas suelen tener grandes dificultades para concebir el mundo indígena y sus malestares. Suelen ser completamente ajenas a la matriz de concepción de mundo de los primarios de la tierra y lo que allí vive, por ejemplo, las plantas sagradas. Por eso, como vengo mencionando, la psicoterapia vincular en su característica misma de hacerle lugar al

⁶ Aníbal Quijano (1992) a comienzos de la década del '90 definió a la colonización como un proceso que se inició con la concentración de bienes que fueron extraídos de América Latina y su consecuente explotación de colectivos nativos. Una década más tarde, Walter Dignolo (2003) advirtió que lo colonial se había desplazado de los bienes al terreno de lo epistémico. En relación a esto, el autor afirma que tal proceso inicialmente surgió como una transición dentro del paradigma existente, situado en la diádica modernidad–colonialidad, pero luego derivó en un paradigma “otro” que ya no da cuenta del ejercicio de poder y saber que se ha operado.

⁷ En cuanto a la relación entre modernidad y conocimiento científico, Esther Díaz (2010) sostiene que la modernidad construyó “la verdad” dentro de lo que denominó “paradigma científico”, aludiendo principalmente al modelo de la física y la matemática.

otro, abriendo espacios que alojan lo diferente, puede dejar que el mundo nativo se despliegue con naturalidad, así como también las producciones dadas entre aspectos del mundo moderno en confluencia con aspectos nativos. Como por ejemplo un moderno o *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2018) en contacto con la Ayahuasca.

Tal estructura se ha visto reforzada por lo que el mundo moderno trae consigo: la conformación de una sociedad basada en políticas de tipo capitalistas y de miradas liberales. Esto fuerza cada vez más la brecha de desigualdades dadas entre poblaciones del denominado primer y tercer mundo, desposeyendo entonces no solo el acceso a parámetros de calidad de vida según las miradas de cada pueblo, sino la normatización respecto a cómo es un modo correcto y cómo es un modo incorrecto de saber y vivir.

La sociedad occidental cartesiana ha tomado a la Deidad como un ser que se encuentra por encima de todo y allí abajo el resto, incluida la naturaleza (Lander, 2000). Cuando nos ubicamos en este asunto podemos comenzar a dimensionar varios aspectos de las complicaciones que tenemos. Entendemos a la naturaleza como algo dividido de aquello que somos, ya que nuestra concepción es la de ser hijos de Dios, sus herederos, y luego viene el resto. Pero esa naturaleza que se incluye en el resto pareciera no conformarnos, es algo ajeno, externo. De muestra, sobra ver aquello que sucede con el calentamiento global producido por los desechos que producen principalmente las grandes potencias mundiales. Nos hace comprender que este mundo que habitamos es ajeno a nuestros cuerpos. Viveiros de Castro junto a Deborah Danowski definen esto como Antropoceno (Danowski y Viveiros de Castro, 2019).

Descartes fortalece y da un amplio lugar a la disociación que aún continúa en nuestros días al dividir entre razón y mundo. Se ve influenciado por la conformación judeo – cristiana, en donde Dios queda por encima de todo, pero hace único heredero al hombre, en este caso, humano. En esta concepción antropocéntrica, el humano es quien, en un análisis vertical, puede hacer y hace lo que quiere con todo aquello que no considere humano. Un ejemplo es la mirada que el colonizador tenía sobre los indígenas al arribar con su expedición exterminante. No los consideraban personas. Algo similar reproduce Descartes cuando se refiere a los perros como máquinas. (Lander, 2000)

No es de extrañarnos que la salud mental como paradigma de la ciencia moderna, acompañado de su cuerpo teórico europeizante, desconozca y

menosprecie la concepción de lo corporal que otras culturas tienen. El cuerpo es un reservorio dado para subsistir, en la actualidad también para mostrar y vender productos, pero no contempla otras posibilidades respecto a él. Por ejemplo, su posibilidad de interconexión con otros. La Ayahuasca, persona y terapeuta (Tejedor, 2020) nos enseña de una manera u otra sobre las existencias respecto a lo corporal, no solo el valor instrumental y funcional del cuerpo, sino su cuidado y las posibilidades de limpiarlo en la búsqueda de un mejor bienestar. Sobre éste nos muestra aspectos olvidados o desconocidos, que atraviesan las fibras invisibles para el ojo humano y sus divisiones moleculares.

La modernidad conlleva un exceso de importancia dada a la razón (Mabit, 2007) e invierte el orden de relaciones sobre cómo se constituyen. Antiguamente estas estaban en consonancia con lo circundante, con la naturaleza, con el mundo en sí. Cada pueblo configuraba sus creencias, pero existía un medio asociado con el cual se intercambiaba de manera constante. Un medio o comunidad que a su vez regulaba la relación con lo circundante. La modernidad trajo consigo el viraje de relaciones con el mundo por el orden mismo de relaciones asimétricas, de la razón y de todo el resto de los aspectos que vienen con ella. Se va construyendo así un ensimismamiento de la razón lineal, causal y determinista, que toma gran parte de las poblaciones lejanas a Europa (Rivera Cusicanqui, 2018).

Allí hacen base, en la búsqueda de un conocimiento “descorporeizado y descontextualizado” (Lander, 2000: 15) tornándose hasta un punto irreales ciertas miradas sobre la veracidad del conocimiento universal, objetivable y constatable cuando se comprende que todo este cuerpo epistémico de la modernidad tiene una raigambre racional y busca permanentemente esquivar otro tipo de conocimientos.

Lander (2000) describe el planteo de Weber acerca de la división de la modernidad cultural en los parámetros dados por la religión y metafísica. Mientras éstas entran en disquisición y dejan de mantener una coherencia interna, se subdividen a su vez en tres modelos autónomos unos de otros. Se pasa así a abarcar el conocimiento de la razón moderna en: ciencia, moral y arte. Tal situación conlleva a una división del conocimiento, y a la paulatina creación de grados de especificidad sobre cada área. Esto, además, puso en juego nuevos estratos de poder, los cuales han sido verdaderamente determinantes para los modos de concebir el conocimiento en las sociedades. A partir de ese momento comenzaron a instaurarse parámetros de mundo dados desde lo verificable, lo verdadero, lo correcto, lo agradable o lindo.

“Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (Lander, 2000 :16) El momento fundante mencionado merece una importante atención respecto a la infinidad de situaciones que se han producido a lo largo de la historia y que aún continúan produciéndose. Situaciones que todavía persisten y se renuevan de manera solapada.

La concepción colonial abarca un sin número de experiencias y vivencias que nos interrogan desde múltiples aspectos. Las consecuencias de éstas y sus efectos conllevan una gran complejidad cuando se intenta comprender lo ocurrido. Se torna difícil describir exhaustivamente todo lo que ha generado. Sin embargo, a los fines de brindar mayores detalles que favorezcan la comprensión de lo que estoy argumentando, mencionaré algunos momentos y situaciones que se encuentran íntimamente relacionadas con los tópicos que este trabajo busca explicitar. En este sentido, una de nuestras tareas consistió en intentar comprender cuáles son las posibilidades de revisar los modos como hemos organizado nuestro conocimiento (Lander, 2000), y cómo desde allí hemos automatizado modelos de saber y conocer que de manera constante dejan por fuera a millones de personas humanas y no humanas (Rivera Cusicanqui, 2018).

El encuentro de Cristobal Colón con los nativos no tuvo que ver con el intento de construir un tipo de vínculo que abra intercambios sanos y que habilite contactos de seguridad y afecto para ambos. Este encuentro se dispuso en otros términos, pero no hubo intentos de reconocerse como distintos y con la posibilidad de dar al otro aquello que estaba necesitando para poder mantener una relación dentro de lo comprendido por el *ayni* (Acevedo Peinado, 2016; 2019). Aquella Europa ya tenía una división de castas bien marcadas y la mayor parte de la población trabajaba y ejercía esfuerzos para complacer y proveer a la nobleza de la época. Si bien no es sencillo generar un análisis en la actualidad sobre aquello que se vivió hace quinientos años, sí podemos revisar la continuidad camuflada en la impronta Cristobalcanibalística dada en ciertos modos de relación en actos cotidianos y diarios de muchos pobladores modernos en las tierras indias.

Por más que los modernos se identifiquen con un pensamiento de tipo “progre”, y las búsquedas vayan por un supuesto bien común, la necesidad de realizar el ejercicio constante de replantearnos acerca de nuestras investiduras inconscientes

colono modernizadoras es fundamental para no continuar repitiendo patrones de segregación (Rivera Cusicanqui, 2018). Amparándonos de manera automática en los códigos de los doctores de la ley (Lander, 2000) cuando algo incomoda o se va de las manos, también en actuales códigos devenidos manuales de estandarización que describen con detalle todo aquello que aqueja a las personas.

La posibilidad de construir en el mundo, hacer ahí en relación con los sucesos que acontecen- en devenir como un modo de vivenciarse con lo otro, era una posición en la vida que fue desapareciendo en gran parte del globo terráqueo. La misma historia pero en ciertos sectores de Grecia en la antigüedad aportaban un conocimiento que estaba dado por fuera de lo que luego fue la construcción de la sociedad moderna en otras partes de Europa (Dussel, 2000).

El devenir con Heráclito es un ejemplo de como parte del pensamiento europeo sufrió una especie de segregación, ya que en la entrada a la modernidad se fueron desechando estos modos de contacto (Dussel, 2000), haciendo foco fundamentalmente en la razón, optando por la acepción de la razón en el logos, apartando otras traducciones y quedando en un mundo de construcción mediado casi únicamente por mecanismos racionales del pensamiento por encima de todo lo no contemplado allí dentro. Fue apartado todo aquello no dado por un pensamiento racional de la esfera de lo oficial, lo permitido y lo habilitado, proscribiendo prácticas cotidianas y necesarias, las cuales pasaron de un momento a otro al carácter de oscurantistas y por fuera de los márgenes de lo estipulado como legal. El ejercicio del razonamiento, encumbrado en mentes selectas, fue posicionándose como benefactor principal del orden de las cosas en el planeta. Desentendiéndose de las diferencias como algo constitutivo de los ciclos de la tierra, de los procesos de subjetivación y de la multiplicidad de culturas y costumbres diseminadas en el mundo (Méndez, 2011), este intento de uniformidad, de configuración estandarizada escueta, ha provocado a lo largo de la historia mucho dolor y mucha desigualdad de condiciones para las posibilidades reales y certeras de ejercer un buen vivir (Duque Acosta, 2019).

El arribo de las carabelas trae consigo fundamentalmente una matriz que conlleva dos procesos en sí mismos, el inicio de la implementación de políticas de la modernidad en tierras indígenas y una reconfiguración de la organización nativa en una sociedad colonial. Allí se escribe una historia, un relato e inicia un comunicado oficial de la cultura dominante, la occidental con las características que la modernidad erige. (Lander, 2000).

La noción de universal da pauta de aquello que debe ser, lo aceptado, e inicia su proceso en la particularidad de lo uno europeo en la aglutinación de sus vivencias. Luego, esta universalización se torna tan amplia que cree capturar el tiempo y el espacio como parte de su construcción y funda una matriz que excluye a lo que difiere. El universalismo en Hegel como en Locke hace base en la experiencia particular del individuo, en la vivencia de lo uno, de la unidad ensimismada para luego buscar plasmar la individualidad en el conjunto, desatendiendo las variantes de las culturas y los modos de vivir disímiles en el extenso territorio global. Como lo plantea Bartolomé Clavero en el texto de Lander (2000) se trata de un universalismo que no universaliza. Esta no universalización en realidad sí es tal, solo que no en términos igualitarios, sino dentro de leyes de desigualdad y bienestares para algunos en detrimento de otros.

La organización de la sociedad europea toma el constructo del derecho como valuarte para asentarse sobre aquello que es posible. Locke, exponente de este mundo lejano, plantea el derecho bajo el orden de la propiedad privada. La propiedad aquí es una expresión de una disposición de lo personal del individuo, disposición que conjuga un pensamiento acerca de lo que la libertad supuestamente es. Refiere entonces a la posibilidad de ser libre si dispongo de mis derechos. Esta libertad abarca la facultad del goce de la libertad individual como del acceso a las cosas, llegando a ser también habilitante de la adquisición sobre la naturaleza, condicionando a ésta en las posibilidades de ocuparla y del trabajo ejercido sobre ella. Aquí lo subjetivo y lo individual produce orden en el entramado de lo social. El orden se establece desde lo particular a lo colectivo, quedando desvalida cualquier otra opción. En la lógica planteada por Locke, aquel interesado en la posesión de tierra sería válido que la tuviese siempre y cuando la trabaje y lo contemple como deseo de pertenencia en su fuero interno. (Lander, 2000) Esto nos lleva a preguntarnos sobre qué es lo que sucede con el comunitario lindante, cual es la mirada de éste acerca de tal decisión individual. Más aún, lleva a interrogarnos sobre qué sucede con el comunitario cuando alguien viene de afuera y toma una tierra desconocida que previamente era recorrida por otra gente, y en donde el derecho privado, subjetivo o laborioso, era algo no concebible como tal. Y aquí otra vez nos remontamos a los sucesos dados en el proceso de “la exterminación” del desierto conducida por Roca. Si un grupo de europeos llega a tierras desconocidas

concibiendo que toda esa tierra puede pertenecerles por el simple hecho de que quieran trabajarla y poseerla, esto da como resultado lo sucedido en aquel momento.

María Laura Méndez nos plantea las grandes diferencias dadas entre las miradas de pensadores europeos. El triunfo teórico de unos sobre otros recae en las actuales formas de vivir y de entender al otro (Méndez, 2011).

El espacio colectivo en el que se produce lo transindividual, según Simondón, es aniquilado en la perspectiva sociopolítica dominante en occidente, dado que las transformaciones que tienen lugar con el surgimiento de la sociedad industrial, dieron como resultado la necesaria construcción de marcos teóricos, o de filosófico - teóricos, que sirvieron de base para la construcción de los imaginarios que garantizaran su eficacia, ya que tuvieron que reprimir y asegurar así el olvido, o por lo menos su emergencia a la conciencia, de las antiguas formas de vida (p.189).

La autora continúa mencionando como los requerimientos para poder instalar la modernidad como modo de vida y el resultado de la desigualdad que arroja en tanto posibilidad de elecciones se arraiga en el concepto de pueblo que tiene Hobbes y logra superar lo que Spinoza comprendía como multitud. La multitud es entendida como un movimiento de pluralidades con cierta estabilidad que no recae en las lógicas de lo uno, y no se doblega ante las fuerzas centrípetas que buscan los centros o los sí mismos. Va más allá de lo comprendido como voluntad general, ya que tiene una autonomía que se encuentra capaz de generar consensos no permanentes y dinámicos, en este sentido, es una concepción distinta a la de sociedad como algo estático. Por lo tanto, expresa un modo de organización anti colonial que contempla al otro, que se enfrenta de manera tácita a la sociedad civil, en tanto reflejo abstracto de millones de vidas, y a su creación del derecho como parte de la norma jurídica.

Hay lugares en estos encuentros/desencuentros entre culturas y modos personales de ser que probablemente sean inconciliables y por muchos años. Sin embargo, existen espacios de transición en las vivencias personales y culturales donde éstas van y vienen sin mucha relación causal por momentos. La naturaleza para el indígena es algo que se encuentra por encima de todo lo que puede contemplar, no solo es su mundo, donde habita por siglos, sino que es un espacio de intercambio constante con quien comparte. Va y viene en diferentes órdenes y relaciones, pero guarda fundamentalmente un sentimiento de respeto y de vivencia sacra hacia esta naturaleza desde donde también ellos vienen, donde están y hacia dónde irán sin cuerpo físico (Acevedo Peinado, 2021).

Para Locke, en el mundo europeo moderno y actual, la naturaleza es fundamentalmente algo desde donde se pueden extraer bienes brutos para generar riquezas y proyectar una vida más placentera. Actualmente se la entiende como sustrato en donde las grandes potencias pueden obtener materias primas para la lógica desarrollista del primer mundo. (Lander, 2000)

Lander (2000) en su texto cita palabras de Bartolomé Clavero en donde éste es taxativo respecto a las posibilidades del indígena en su propia tierra. La existencia de cultivos y sus productos son lo único que habilita la posibilidad de tener derechos sobre ella. Su estancia previa en la tierra ocupada por el colono no es un motivo valedero para gozar de derechos. Por lo tanto, la nueva concepción que se forja en aquel momento sería la de la de los propietarios de la tierra, que frecuentemente circula como extracto de poder y que se visibiliza en los arribistas de la zona núcleo y suele oírse en los discursos de la Sociedad Rural Argentina, que defienden sus huestes en la fundación republicana. Adam Smith en la tierra del norte, bajo el influjo anglosajón en un proceso colonizador distinto a los del sur, dice sobre los nativos del norte americano que éstos, al considerarse o ser considerados primitivos, carecen de un “parecer personas de un estado de sociedad”, y por lo tanto no tienen soberanía ni derechos políticos del lugar del que son primarios. Se establece así un ordenamiento de derechos universales de los humanos y se niega el status de persona jurídica con derechos a todo aquello que se encuentre por fuera de la norma establecida aquí. Se oficializa así el supuesto derecho a un mundo nuevo en el que aquellos previos y primarios pueden pertenecer, pero sólo si abandonan su legado milenario e ingresan probablemente como ciudadanos de segunda o tercera categoría, o quedando marginados prácticamente de todo y ocupando un lugar de algo similar a la nada.

La titulación de la propiedad es algo que llega hace aproximadamente quinientos años a la actual América y conlleva entender el espacio como un objeto o cosa estática y perteneciente a alguien. El territorio para los pueblos originarios es algo no objetable, tiene vida, por lo tanto, autonomía (De la Cadena y Delgado, 2019). Es posible de estar y permanecer siempre y cuando exista un intercambio, y ese intercambio no es necesariamente dado por el dinero. La naturaleza es un algo vivo, en estado activo, con reglas y comprensiones que van mucho más allá de lo entendido como humano en la sociedad moderna. (Acevedo Peinado, 2021)

Lo complicado para los europeos modernos colonizadores no fue tanto la resistencia de los primarios para continuar ocupando sus tierras y viviendo a sus modos, sino que debajo de la política conquistadora se ponía en juego la ruptura o el despojo de la identidad. Lo que resulta interesante observar aquí es que la identidad como parámetro de lo que “yo soy”, en el mundo europeo era y es sumamente diferente a lo que le pasaba y le pasa al habitante primario. (Acevedo Peinado, 2021) Entonces en esa quita de entidad de persona de derechos o sujeto de derechos con un entramado sumamente violento, no se logra comprender que el habitante primario no vive el mundo como algo estático, como un yo soy. Lo está viviendo como un estoy siendo en constante movimiento y devenir (Deleuze y Guattari, 1980). De este modo, la propuesta violenta de supresión de entidad de persona recayó indefectiblemente en las corporalidades de los primarios haciendo estragos, pero no logró emanciparse por completo en ellos, ya que es imposible coptar algo que no se detiene, que no conoce lo estático.

Así, se busca implementar una superioridad cultural que va por encima de todo y que no acepta otros vivires culturales. Un saber que se hace desde los cimientos del desconocimiento de lo otro no europeo. Desconoce todo aquello que no se encuentre reconocido por la fundación de la modernidad, lo proscribe y lo erradica ya que no le abre la posibilidad de coexistir oficialmente, lo quita de su tierra y sus costumbres, lo excluye de su vida y sus quehaceres tradicionales, lo declara por fuera de las normas establecidas como correctas y lo persigue matándolo y o torturándolo. Sobre este contexto sobrevuela la comprensión de lo otro que difiere y desde allí se construyen las herramientas que serán utilizadas tanto para combatirlo como para estudiarlo. Se lo estudia por fuera, se lo observa.

Es éste el contexto histórico-cultural del imaginario que impregna el ambiente intelectual en el cual se da la constitución de las disciplinas de las ciencias sociales. Esta es la cosmovisión que aporta los presupuestos fundantes a todo el edificio de los saberes sociales modernos (Lander, 2000: 22).

Lander nos explica que tal visión del mundo se encuentra centralizada en la concepción moderna y que no hace más que capturar cuatro dimensiones desde donde forjar su poder.

1. Una historia de tipo universal que se encuentra emparentada con el progreso, desde donde se clasificará y se le dará distintas jerarquías a todo

lo viviente y sus relaciones históricas (Progreso que luego será entendido dentro de parámetros desarrollistas del primer mundo).

2. Naturalizar los modos de relación social tanto como las humanas dentro de los intercambios liberales y capitalistas.

3. Dar una apariencia de naturalidad respecto a las variadas divisiones que existen dentro de la sociedad.

4. La indiscutible superioridad del saber creado en la modernidad mediante el aparato científico sobre cualquier otro saber que se encuentre por fuera de éste.

Según nos plantea Lander es necesario poder rescatar dos puntos más, en este caso en lo que refiere concretamente a la matriz de la academia occidental y en su funcionamiento esencial. El primero de estos puntos hace foco en lo que él define como un “metarrelato universal” (Lander, 2000:23) que conduce a las poblaciones y las personas en una historicidad que va desde las vivencias primitivas o de tipo tradicional hacia la sociedad moderna teniendo como punto de máxima evolución de ésta a la sociedad industrializada y liberal. Esta organización insuperable rige a todas las poblaciones existentes y sus destinos, siendo así la única posibilidad acerca del futuro. Todos aquellos que no logren introducirse a la conducción unidireccional que el nuevo orden propone estarán destinados a desaparecer. El segundo punto planteado hace referencia al modo universalista de la historia que Europa ha marcado respecto a la comprensión acerca de lo que el conocimiento de manera unívoca debe ser: válido, objetivo y universal.

Esta sociedad no se encuentra interesada en comprender sobre modos de conocer que se encuentran por fuera de su propuesta. Se construyen entonces dimensiones categoriales, conceptuales y las perspectivas se nuclean allí: Estado, mercado ciencias económicas, sociedad civil, pasan a ser la normatividad oficial categórica universal desde donde se evalúa cualquier tipo de realidad. Desde este punto fijo de los saberes se pueden generar análisis sobre lo que le sucede al otro, se detectan las carencias que existen en el atraso, en el progreso y las causas de los detenimientos del crecimiento que presentan a diario los primarios previos de cada región colonizada.

María Laura Méndez (Méndez, 2011) menciona que el tipo de modelos que venimos desarrollando fueron herramientas coloniales de conquista que se actualizan utilizando y adjudicando conceptos a personas o poblaciones que marcan diferencias

sustantivas en magnitud, como son la de salvaje y civilizado. Ciertos sectores de las sociedades medievales también se ven inmiscuidos en el “no pertenecer” de los salvajes, pero en primera instancia lo experimentan los primarios de *Abya Yala* mediante la irrupción en sus modos de vivir, sus modos de creer y de la gran Ciencia Divina, *Ikaro*⁸ de Don Solón Tello que abría campos de saber. Han quedado fuera extensos relatos míticos, ritualidades múltiples sin posibilidad de reducción a las leyes de la unidad, sus saberes de orden técnicos, sus organizaciones político económicas, todos conocimientos que se encontraban y aún están dentro de un estatuto del saber. Saberes que aún se encuentran siendo avasallados y constantemente trabados en su despliegue colectivo.

La concepción eurocentrista, nos plantea Lander (2000), entiende el mundo desde su propia experiencia, esto incluye la dimensión temporo espacial y lo humano, siendo su cultura y su historia la de un modelo referencial y supremo completamente abarcador. Este metarrelato, dice el autor, se transformó en un instrumento gnoseológico colonizador e imperialista que invade todo lo vivo y sus relaciones, y se convierte en un modelo de organización social y humano que dictamina todo aquello que es “normal”.

Acerca del Logoamplismo. Asando bajo el agua.

Si nos dirigimos hacia atrás en la historia, una de las primeras concepciones acerca del modo como se fue gestando el conocimiento, nos encontramos con un punto nodal que es el concepto de logos. Si bien es innegable que continuamos revisando los modos europeos de entendimiento, se pueden diferenciar distintas líneas de comprensión al respecto. Una de estas es la hasta aquí planteada y muy bien conocida comprensión lineal causal, en donde se ha utilizado el logos como una piedra fundante de tal conocimiento. El detalle que resulta no menos importante es la no contemplación que tal designación conlleva desde el inicio, teniendo un número amplio de acepciones (Rubino, 2005) y en relación con la más comúnmente utilizada

⁸ Entendemos por *Ikaro* a un instrumento medicinal también conocido como canto ceremonial que suele ser enseñado por las plantas maestras o como legado por algún plantero. Éstos también llegan desde el conocimiento de la naturaleza mediante sueños y o visiones. Este sonido ancestral lo suelen utilizar los médicos del monte para restablecer estados de salud. (Don Solón fue un gran Ayahuasquero centenario que habitó la región de la selva baja peruana, maestro de maestros)

hoy pueden verse muy disímiles unas de otras. Tal vez en su momento algunas de éstas mantenían relaciones y hasta el día de la fecha podríamos buscarlas. Tal punto de amplitud no es una obviedad en la actualidad y merece seria atención poder pensar en por qué la acepción fundamentalmente escogida y utilizada durante los últimos doscientos años y más, ha sido la de logos en tanto razón.

Razonamiento, raciocinio, intelecto y todo aquello que vaya asociado a esta modalidad de relacionarse con el mundo donde el pensamiento en estado de pureza es la opción que media con la realidad, y que a su vez se transforma en la medida de las cosas válidas. Hülsz Piccone (1998) enuncia entre muchas otras acepciones del logos, las que se encuentran relacionadas con los aspectos racionales, como son una causa o un fundamento, así como motivos de la cosa misma, del tema en cuestión.

Se deja entrever un aspecto no del todo comprendido, y es que, si bien el logos descende de la antigua Grecia con todas sus características, las poblaciones que allí habitaban no fueron las que llevaron adelante la gran empresa de la conquista de América. Fueron otras regiones de Europa ya en el año 1492 d.c. (Dussel, 2000 en Lander, 2000). Sin embargo, el Logos, este logos cartesiano, tuvo su continuidad y su espacio de poder y conquista en tanto herramienta de conocimiento forzada, manipulada, y, por lo tanto, adulterada. Mencionar solo aspectos de lógicas causales como eje central del saber y como propagación de saber universal, abandonando así otros modos de comprensión, inquieta el carácter de veracidad de los modelos de acceso al conocimiento y a la información. No es menor el asunto cuando sobrevolamos cual habrá sido la idea acerca de lo que iba a suceder con todo ese conocimiento milenario que el logos cartesiano desplazaba de la oficialidad en aquella época.

Surgen divergencias acerca del logos cuando se intenta comprenderlo desde los paradigmas causales o del devenir, se hacen notorias las diferencias cuando se los coteja y van más allá de cuál de ellos han sido los oficializados en los últimos años.

En uno de sus sentidos -y tal vez en uno bastante abarcativo y creativo a la vez, que es el que implica integrar los contrarios-, es allí donde, si le damos lugar al logos, este nos permitirá crecer en esta cuestión tan imbricada de hacerle un lugar a aquello que me difiere y que, al mismo tiempo, según lo plantea Hülsz Piccone (1998), nos pertenece ensamblado en contrario. Tal replanteo busca reflexionar sobre la gran

atención dada a las individualidades contemporáneas y el deceso de las construcciones colectivas que van más allá de circuitos cerrados o sectarios.

Las formas singulares de expresión –que van desde la narración hasta el aforismo y la sentencia gnómica, hasta el uso magistral de la paradoja, y el enigma- operan como un espejo del “sistema” entero, y muestran un mismo esquema recurrente: el ensamble de contrarios. (Hülsz Piccone, 1998:100)

Las concepciones Heracliteanas de logos recabadas, si bien se encuentran a simple vista en un marco dado desde la razón, también son comprendidas con un agregado que cambia bastante el panorama cuando se las entiende ontológicamente desde “la razón de ser” (Hülsz Piccone, 1998:101). Adquiere aquí un alcance ilimitado. Las razones de ser tienen una variabilidad y o multiplicidad indefinidas. Sea uno u otro, los cambios sustantivos en el pensamiento de Heraclito están dados en las compresiones de la unidad y de sus polos opuestos; la generación de conocimiento se da desde allí. En la compresión de este logos de lo paradójal las oposiciones se complementan, no se contraponen, y dan así resultados como repuestas en movimiento. La razón de ser en tanto estar del logos concibiéndose en el mundo en movimiento, deja al descubierto el devenir como posibilidad de procesos de subjetivación (Méndez, 2011).

Por lo tanto, nos dice Simondon que los procesos de individuación nunca agotan la realidad preindividual, es decir que cualquier realidad individuada lleva consigo un potencial de energía que actúa como fuente de estados metaestables que anuncian otras individuaciones posibles. Queda claro que este proceso está en constante devenir y que no se consuma totalmente (pp.181-182).

No solo son aspectos ontológicos o metafísicos en tanto construcciones de realidad, las posibilidades de estar en el mundo de modo variable en indeterminados momentos, sino que las descripciones simondonianas de las posibilidades físicas de estar en el mundo variablemente diferente también hacen a las miradas de subjetivación como un proceso que no finaliza, que no es estanco y que es inconmensurable en sus modos de advenimiento. Si creyéramos que hay una sola razón de ser, no solo obviaríamos los movimientos como compresión propia y del otro, sino que a su vez nos encontraríamos en un profundo estado de negación respecto a los mensajes de la vida, sus ciclos, sus vitalidades. Para los Xingú de la

Amazonía, lo humano es todo, el jaguar es humano y bebe sangre entendiendo que es cerveza de mandioca (Viveiros de Castro, 2008) Es imposible intentar negar que esta mirada, entendida como perspectivismo⁹ para Viveiros de Castro, carezca de verosimilitud. Éste realiza periódicos encuentros con comunidades indígenas y entabla relaciones donde la mirada de lo humano como algo primario a lo animal, al hombre u otras especies, es común. El jaguar, que en el mundo moderno occidental, es un animal mamífero; en el mundo indígena es humano previamente. Cuestión que nuevamente nos lleva a pensar si la concepción de humano es la concepción universal. La interrogación es casi una provocación que no omite respuesta ni la da. Está dada. Careceríamos del gran sentido común mediáticamente promulgado y subvencionado por los estratos de poder, pero factiblemente aniquilado en la cotidianidades respecto a la comprensión de humano en distintas partes del globo terráqueo.

La respuesta es no, lo humano no es lo mismo en ningún lado. Las modernizadas humanidades se encuentran en una supuesta búsqueda de equidad, pero esa dominación humana olvida otro tipo de humanidades que viven en inframundos o que desaparecen de la faz de la tierra. Mientras los indios entienden todo como humano, otros humanos van extrayendo todo lo que pueden a su paso.

Al respecto, refiriéndose a la especie, dice Viveiros de Castro (2008: 58): “Si cada especie se ve como humana, eso no quiere decir que vea a las otras especies como humanas”. Tampoco que la tan mencionada humanidad sean pautas objetivas y específicas del buen vivir correcto y armonioso que aloja y cobija al otro que difiere solo con presencia. Los oficialmente nombrados humanos por los mismos seres humanos, probablemente los modernos, se encuentran completamente convencidos que tienen la medida de lo que es y no es humano. Ignoran y probablemente desechan las opiniones que otras especies tengan sobre lo que es o no es humano, así como también sobre otros temas en general y en particular. Tal es así que, para los indios, ser humano no tiene que ver precisamente con un parámetro de constancia. Se puede ser humano o no en distintos momentos. Un Jaguar puede ser humano y puede dejar de serlo en el momento en que pierde la posibilidad de

⁹ Eduardo Viveiros de Castro (2008, 2010), en su estudio sobre los Xingú de la Amazonía, propone una entre -indeterminación que se juega en los postulados naturaleza - cultura como una forma de no recaer en dualismos.

reflexionar. El indio aquí, se podría decir que pone en jaque a los grandes estratos de poder como la ciencia del derecho aunada en grandes teorías, conceptos y cuantiosos materiales de estudio.

La mirada etnocéntrica sobre pérdidas de reflexión, criterio de realidad y de los pasos al acto podrían ser entendidos de distintos modos. Estos criterios en un mundo indígena podrían ser comprendidos de otra manera. Sin embargo, la dimensión de catástrofe se hace coyuntural no por la naturaleza madre tierra; sino por los desentendimientos dados por la combinatoria naturaleza y cultura como entes disociados.

El punto sobresaliente respecto al logos de Heráclito, es la laboriosa traducción que lo atribuye como algo omnicomprendivo en racionalidad, en dinamismo y en movimiento (Hülsz Piccone, 1998). Esto nos conduce a retomar lo variable del logos. La característica de racionalismo omnicomprendivo como un oximorón. Pero al mismo tiempo, en una racionalidad distinta a la heredada en la modernidad -ya que aquí es planteada como dinámica y no como estática- una omnicompreensión que da lugar a la apertura de la racionalidad, la transforma. Da lugar al famoso diálogo del sabio con el río. Y el río no solo como una descripción del devenir sino como una *personalidad* (De la Cadena y Delgado, 2019) capaz de dialogar en modos omnicomprendivos y abarcativos de la inteligencia y el saber no humano hombre. Esa racionalidad omnicomprendiva paradójica que también podría ser comprendida como conciencia omnicomprendiva o ampliada, guarda relaciones con muchos relatos sobre experiencias con Ayahuasca. Características históricas y milenarias de las poblaciones de distintas partes del mundo las de amplificar sus estados de conciencia, algo poco frecuente en la sociedad moderna colonial. Si el logos es omnicomprendivo tiene alcances insospechados, es capaz de mucho más que aquello que los humanos solemos entender en las propuestas que la modernidad ha traído. Por lo tanto, solo nos queda acompañar su rescate e incluirlo como un antiguo conocimiento actual que permita comprender realidades distintas a las oficialmente propuestas por los pensamientos eurocentristas contemporáneos. Es el logos no solo parte de un cimiento del conocimiento todo o con el todo, sino además de otro fundamento en donde basarse y construir en post de ampliar perspectivas.

Recordando actos compartidos. Un trabajo Vincular Ayahuasquero.

A continuación presento un análisis basado en la entrevista realizada a una persona que atravesó una experiencia con Ayahuasca y con su madre, el maestro Tabaco. Busqué generar relaciones híbridas entre las experiencias atravesadas y las teorías vinculares. El objetivo de la reflexión en este capítulo consiste en captar libremente resonancias entre las vivencias y los modos de relación que aparecen.

J. tiene 35 años, nació en el conurbano bonaerense y se crió en un mundo de clase baja junto a sus padres, una hermana y dos hermanos. Su padre no pasaba mucho tiempo en su casa, la relación con él fue escasa.

Durante el año previo a la entrevista estuvo en una relación con un chico que quería realizar una experiencia con plantas maestras. A J. le llamó la atención el tema ya que su padre durante mucho tiempo a lo largo de su vida se había interesado en las lecturas de Carlos Castaneda, había realizado largos ayunos brahmánicos y, tiempo antes de morir, había estado participando de una serie de tomas de Ayahuasca. Se encontraba interesada porque no habían podido conversar prácticamente nada al respecto. En aquel momento a J. el que su padre tomara Ayahuasca lo consideraba algo muy gracioso, él le contaba que hablaba con la naturaleza. Pensaba que su padre estaba loco, dice: “En aquel momento era muy cuadrada”. Pero se daba cuenta que lo que el padre le intentaba transmitir lo hacía desde un lugar de muchísima sensibilidad.

Para iniciar el viaje reflexivo hacemos mención al armado que Janine Puget e Isidoro Berenstein junto a Sonia Kleiman erigieron respecto a la perspectiva del psicoanálisis vincular en la clínica, y es desde donde partimos para darle una comprensión y una creación medular al trabajo presente, contemplando la región rioplatense desde donde surge, y los intercambios sudakas acaecidos entre los protagonistas de la historia de J.

La clínica vincular (Kleiman, 2014) trata sobre la vida de las personas mismas, lo que sucede allí, sus acontecimientos expresados en modos de sentir y relacionarse, y como nos acercamos a estos aspectos que aparecen. J. se topó con recuerdos

sobre su padre, conversaciones con un chico con el que salía y desde allí en distintos momentos coincidió en esto de acercarse a otra persona o terapeuta planta.

Mediada por las conversaciones que iba compartiendo con otra persona, un día decide contactarse con un plantero recomendado y éste le explicó que, si su interés era tomar Ayahuasca, era importante antes realizar una purga de té de tabaco para acompañar el proceso.

Madre Tabaco. Inspiradora desde los fondos amazónicos.

En la selva amazónica los curanderos entienden que las plantas tienen su madre. No es fácil traducir este significado, pero sabemos, debido a conversaciones con distintos curanderos de la selva alta y baja de la Amazonía, que esta expresión se encuentra relacionada con la energía vital propia de cada planta y con la capacidad de dirigir que tiene la madre del tabaco con las otras madres de las plantas. También de una relación recíproca, una relación de pertenencia que no retiene.

El Tabaco es la planta director del mundo amazónico y su uso ceremonial se encuentra en lugares completamente distantes unos de otros en el actual continente americano. El Tabaco es la madre de la Ayahuasca. Y en distintos lugares de la selva se entiende que para recibir a la Ayahuasca es necesario primero limpiar o preparar el cuerpo, un cuerpo que para la comprensión curanderil va mucho más allá de la materia orgánica de epitelios, tendones y otras estructuras. (Mabit y Giove, 2012)

La madre del Tabaco es la madre de todas las madres en las vegetales tradicionales del curanderismo. Por lo tanto, es aquella que indica, da información y dirige a la madre de la Ayahuasca. Mancuso y Viola (2015) comprenden este tipo de relaciones interplantas como una “inteligencia de enjambre”: las relaciones dadas aquí no se dan dentro de lo conocido como una posición individual de especie en el mundo, sino como multitud, posibilidad de las plantas, en este caso intermediado por una humana, de generar manifestaciones y comportamientos dados desde la grupalidad.

J.: “La toma de tabaco fué algo increíble (...) En mi ser cuadrado entendí que acá algo pasa, acá hay un algo más (...) Y en esa frase que tanto había escuchado de la planta te habla, es posta, o sea, la planta te habla posta”. Cuenta que esto fué lo que la animó a acercarse a la Ayahuasca.

Mientras conversamos dice que lo ubica primero porque cuando tomó el tabaco una de las interrogantes fue “¿Qué onda ésto?” Cuenta que ella fue sin saber demasiado qué iba a suceder, le continuaban dando vueltas en su cabeza palabras como “alucinógeno”, “que será ésto ya que yo no me fumo ni un porro”. Cuestiones que poco tienen que ver con el respeto que implica acercarse de manera directa a una planta maestra. (Mabit, 1997)

Esta comprensión / relación sobre lo alucinógeno suele ser frecuente en el mundo moderno occidentalocentrado cuando se habla de las plantas maestras. Al mismo tiempo se realza una tendencia a intentar capturar / regular tales plantas sintetizándolas o usándolas por fuera de las prácticas milenarias. Algunas de estas se utilizan o se han utilizado con fines medicinales según la época, en función de la prescripción y recomendación colonial habilitante de las juntas internacionales dependientes de la OMS. Resulta esto toda una gran compleja situación que abre un debate exponencial en la actualidad, en donde el uso de los psicoactivos pareciera estar nuevamente en la agenda del orden mundial.

Tanto para los usos Ceremoniales, los recreativos o los terapéuticos, y cada una de sus intersecciones, es sumamente necesario poder trabajar con todas las contradicciones que surgen de estas prácticas y usos. Las lógicas de lo uno en donde la modernidad occidental ha buscado ubicar todo y donde desde allí busca sentarse en sus grandes sillones y disfrutar de la aparente comodidad, ha querido poner a las plantas sagradas dentro de sus modos de pensar y comprender la realidad. Citamos aquí referencias acerca de la necesidad de hacer algo con estas lógicas y de la mirada transdisciplinar como posibilidad de salir de las tramperas en el video de María Laura Méndez y Sonia Kleiman (2021).

Ese intento utópico de querer aquietar las pasiones y los movimientos que todo este tema trae y ha traído en otras épocas, da muestras de sobra que se trata de un intento fallido. Rivera Cusicanqui (2018) lo plantea desde el trabajo desde el tejido que produce intermedios, también conocido como *Taypi*. Una posibilidad de trabajar desde las contradicciones, sin dejarse noquear por las vicisitudes de las angustias que traen las supuestas normalidades. Ese tejido *Taypi* no solo es visto por Rivera Cusicanqui como un intermedio, sino también como un lugar donde las fricciones tienen lugar y son posibilidades de hacer con otros.

Respecto a la controversial concepción de lo alucinógeno y su relación con las plantas maestras (Luna, 1986) con características psicoactivas es preciso aclarar que

la alucinación es una percepción sin objeto para la nosología psiquiátrica y en las construcciones vinculares entre plantas y personas humanas lo que sucede es completamente distinto. Si bien existe en el ámbito popular y en otros campos una confusión sintáctica y de otros órdenes sobre las diferencias entre alucinación y visión es menester intentar desasnar este asunto. Para mayor referencia (Mabit, 1986) en su trabajo denominado “La Alucinación Por Ayahuasca De Los Curanderos De La Alta- Amazonia Peruana (Tarapoto)”.

Haciendo un esfuerzo podríamos permitirnos comprender que las psicoactividades que muchas plantas poseen y aquellos efectos que se producen en las personas animales y humanos se encuentra íntimamente relacionado dentro de lo que fué denominado como “mirmecofilia” (Mancuso y Viola, 2015) por el botánico Federico Delpino cuando observo que algunas plantas buscaban segregar néctar con el fin de que las hormigas puedan alimentarse y así producir un ayni en donde éste grupo logre cuidarlas de los predadores. Este néctar implica un gran esfuerzo para la planta, pero se entiende que el mundo de relaciones de los vivientes necesita de éstos para poder alcanzar buenos vivires. Mancuso y Viola lo definen dentro de lo conocido como inteligencia de las plantas -y vaya si lo es-, aquí lo comprendemos no solo en ese tipo de relación, sino como un intercambio común a los modos de vivir.

El día que J. tomó Tabaco el plantero le dijo que el trabajo sería como un parto: si ella hacía el trabajo con la planta, éste sería ameno. Era necesario tener o buscar un sentido de trabajo, ya que la planta va a saber a donde ir, hacerlo de manera consciente y dándole un propósito es co trabajo en equipo. Cuando recordó lo del parto arrancó a expulsar en el balde, se conectó con su propósito, que era el tema de la comida, tema que le cuesta mucho: “No tengo trastorno pero sí tengo atracones y paso por situaciones en las que me cuesta encontrar un equilibrio” Empezó a darse cuenta como la planta le empezó a hablar de amor, la mostraba a sí misma en otras situaciones y le decía “Tenemos que llegar ahí, este es el proceso para llegar ahí”. Le dijo que la vida es amor y la manera como uno se alimenta es una expresión de éste. Todo sucedía en medio de la purga. “Fue como encontrar la raíz con el tema de la alimentación”. Tema que se da cuando está angustiada.

Terminó el trabajo y tenía muchísima claridad, no recuerda tanta claridad de darse cuenta en su persona. Luego de esta experiencia tal registro parece haber quedado anclado en ella.

Kleiman (2014) describe las observaciones que tuvieron en cuenta al momento de comenzar a armar las concepciones respecto a lo vincular. Plantea que las dinámicas de las personas que asistían a consulta quedaban muy expuestas, y que aquellos asuntos contemporáneos que traían a consulta no tenían que ver necesariamente con los planteos clásicos del psicoanálisis acerca de las relaciones de objeto, ni sobre aspectos infantiles. Las personas no necesariamente compartían estas miradas sobre lo que implicaba conformar personajes de los mundos internos de sus personas cercanas.

J. distingue sobre lo que siente y escucha cuando toma contacto con el maestro Tabaco. No hay un personaje en lo intrapsíquico que reactualiza aspectos inconscientes de su historia. Hay aquí un maestro milenario con un contacto inmemorial con lo humano y que abarca cientos de culturas y poblaciones a lo largo y a lo ancho de la América.

Esas escenas tenían densidad, intensidad y producían nuevos relatos, le daban rumbos distintos a las historias, y también a las propuestas de causalidad de sus conflictos, que siempre los llevaban a otros momentos de la vida, buscando explicaciones en tiempos y contextos alejados de sus vivencias y experiencias actuales. (Kleiman, 2014:2)

Como se plantea aquí, el encuentro entre J. y las plantas arma una producción inédita que vislumbra intercambios que se dan a lo largo de las vivencias en acto y con continuidad a posteriori. Se producen relatos, pero también vivencias cara a cara, cuerpo a cuerpo donde surge la sorpresa como información que abre continuidades en las construcciones de mundo. No nos topamos con una simple alucinación o con una representación referida a temas que hacen a la vida, sino con presentaciones directas en el cuerpo. La experiencia es ahí, en la situación misma, allí se conjuga algo inédito.

La relación dada entre el tabaco, madre de la Ayahuasca y J. se concibe desde la transformación en un solo cuerpo (Rolnik, 2019), una convivencia inédita entre humanos y no humanos con búsquedas particulares que se hacen inciertas en un devenir. Este solo cuerpo también está conformado con otros modos de estar vivientes como el de los planteros. La dimensión personal deja de ser tal en el momento que la planta y la persona se unen, pasando a ser una experiencia extrapersonal compuesta por esta relación dada desde la biosfera y transportada mediante sus fuerzas, que llega a tomar presencia plena desde lo que la autora

menciona como “Emoción Vital” (Ronik, 2019:100). Se trata de una vivencia no comparable con lo definido como sentimiento por la ciencia psicológica. En ese vínculo también confluye la dimensión extra cognitiva comprendida como intuición en el pensamiento eurocéntrico, pero definida por Rolnik como un “saber del cuerpo” un “saber de lo vivo” o un “saber eco-etológico” (Rolnik, 2019 :100). El contorno corporal que genera sentimientos de propiedad se vuelve difuso de sí mismo y se ve interpelado por el mecanismo biológico catártico del vómito tabaquero. Se produce un interflujo biosférico de energías vitales que arman un nuevo cuerpo y que utiliza un balde como referencia de otro afuera, de otro cuerpo externo que la asiste en su común unión de encuentro y diferencias que trae novedosas experiencias.

Para Rivera Cusicanqui (2018), *pä chuyma*, esta relación se trata de una indefinición, un algo que desde allí produce efectos. *Chuyma* son las vísceras de la zona alta que poseyendo un tajo divisorio pueden generar desde allí indeterminaciones, una posición *ch'ixi* que impide caer en lugares radicales o premoldeados. Desconocer la indianidad, lo relacionado a este mundo que impregna a los vivientes desde el contacto terráqueo, hace que surjan sentimientos furiosos que provoquen dificultades como la aparición de excesos. Ese ir y venir entre distintos estados del sufrimiento nos permite acercarnos, conocer y desde allí es más difícil reaccionar sin mediación, conociendo es como podemos encontrar mejores medios para estar en el mundo. *Chuyma* que puede intermediar, los pulmones median de manera constante con el adentro y afuera, marcan un ritmo junto con el corazón que *chuyma* es también. Pensar *amuyt'aña*, conocimiento amplio, se hace desde el *chuyma*, desde allí en ese ritmo que marcan los órganos estamos conectados con el cosmos; estas son también las vivencias amplificadas de J. con el maestro Tabaco, lo omnipresente del logos. *Lup'ña* es el pensamiento que se encuentra más relacionado a lo entendido como lo racional y es el de pensar claro, el pensamiento que producen J. y el maestro Tabaco en su encuentro de claridad vincular.

El cuerpo dinámico aquí, lo *ch'ixi* es el maestro Tabaco y sus efectos, que van y vienen en ingestas, expulsiones y expresiones de las más remotas de los devenires. Al punto tal que J. encuentra en esa escucha corazonada acerca del porqué de su reacción desmedida, parte a su vez de ese aprender / conocer *pä chuyma*, que no y que sí es de aquí pero tampoco es del allá, y que permite ir construyendo un territorio más habitable del conocido por ella. Una posibilidad novedosa acerca de producir

algo distinto, experimentando las fisuras provocadas por la colonialidad, haciéndose cargo de las situaciones donde la pusieron.

Entrevistador: ¿De qué modo el tabaco te hablaba sobre el amor o sobre otro tipo de cosas?

J.: De dos maneras, siento que pasan cosas como afuera, en el exterior, por ejemplo, el cuidado que yo recibí de los asistentes, me daba cuenta que eran diferentes con cada persona, para mí había ahí una asistencia energética de la planta, en cuanto se me acercaba el plantero y me daba indicaciones. Por otro lado la planta en sí en el adentro como en la cabeza, es la parte más loca de explicar, yo lo veía con imágenes como si fuesen fotos en mi cerebro que me mostraban hasta donde llegar, también como si fuese un interlocutor, una persona que está dentro mío, yo sabía que no era mi voz y que me iba haciendo preguntas y me iba mostrando caminos diferentes con estas imágenes de fotos en esta situación que te contaba de amor y de una J. en otra versión. Me mostraba a mí misma en otras situaciones y sé que no es mi imaginación porque no eran cosas que yo había imaginado antes, o situaciones que hubiese vivido.

Según la teoría vincular rioplatense el vínculo es algo que se hace con, se produce desde los vínculos (Kleiman, 2014). Las presencias que se generan en los entramados con otros producen efectos que se encuentran alterándonos. Es utópico creer que la conservación de lo propio, de un aparente sentimiento de características propietarias sobre uno mismo (Tortorelli, 2009) y de su lógica de lo uno no se encuentre afectada de manera constante en cada situación con la que rozamos. Lo que J. describe sobre la presencia del Tabaco lo plantea como algo que viene de otro lado para diferenciar que no era su imaginación. Esta presencia que viene de muchos lados y que contiene en su cosmovivencia vegetal millones de historias, mantiene un diálogo en imágenes con ella y produce una alteración ineludible. Como plantea la teoría del Río de la Plata, lo vincular implica hacer algo con eso que me mueve de mi centro y que al mismo tiempo es imprevisible. La imprevisibilidad en estas situaciones transespecies transculturales posee constancia y suele ser mayor.

Lo vincular realiza un trabajo que se da desde los vínculos y no es frecuente para los modernos generar estas relaciones, aquí una muestra imprevisible mas que puede surgir cuando estamos con otros humanos o no. J. le hace un lugar al otro, un otro no humano que entabla un algo con ella y desde donde se producen novedades (Berenstein, 2004). Dice Janine Puget “Es vital proteger la cualidad de extranjería de cada uno y de cada situación. No somos el centro de nuestro propio mundo; el mundo se y nos construye a saltos”. (Puget, 2018:35). Desde un principio le hace

lugar y lo ajeno se va haciendo cercano, esa ajenidad de lo indeterminado deviene en sonidos donde el cuerpo de J. se hace caja de resonancias para la sonoridad de ambos. Podríamos pensar que es lo que Deleuze y Guattari (1980) mencionan en “Recuerdos de un brujo, I.” cuando plantean acerca de aquellas cosas que pueden suceder por fuera de un hombre y una mujer, de lo humano. Allí hay estares de otros mundos haciendo rizoma entre las raíces, para lograr entender algo de esto es necesario movernos hacia una comprensión del devenir. Desde ese momento que se da entre mujer humana y estar planta surge un trabajo que producirá modificaciones incalculables en donde ambos han dejado de ser lo que eran, y han pasado a estar estando en un “Devenir otro con otro” (Kleiman, 2014:3).

Modos referenciales de un estar vinculante Ayahuasquero.

J.: Yo pedí trabajar en esa sesión la relación con mi papá y el amor básicamente, el amor de pareja, que para mí era una temática complicada y me tocó estar en una habitación toda llena de hombres. Estaba yo sola y había seis varones. (...) Yo ahí empecé a entender que no es la toma en sí misma, sino que es toda la noche, todo el ritual, el antes, el después, el post, qué te pasa después. Siento que es hasta como la sala de espera del médico.

Lo mencionado por J. forma parte de las dinámicas que se dan en un espacio entendido como “Lo *Ch'ixi*” (Rivera Cusicanqui, 2018). Más que un concepto, un espacio intermedio en estado vivo desde donde poder contactar con el mundo. Desde la mirada Aymara implica una zona incierta desde donde relacionarse con otros, con matices y vivires culturales que se encuentran en relaciones de distinto tipo. Desde allí se hace, se busca que aquello que tenga que suceder, se encuentre por fuera de la impronta colonial y de sus gestos epistémicos que reversionan similares procesos.

Lo *ch'ixi* refiere a un tono gris que al verlo en la cercanía se arma en un entrevero de puntos blancos y negros. Un salpicado como *watay* que se relaciona con entidades míticas como la de la serpiente. Allí aparece la potencia de atravesar los límites y se enfrentan las polaridades opuestas en reverberación.

Lo *ch'ixi* nos ayuda a adentrarnos en los modos de comprender que J. hace sobre lo vivido durante aquellos momentos y sobre las reverberaciones que están viniendo hasta la última vez que hablamos en esta entrevista. Un algo, una inteligencia que circunda, que es entendida como entidad, entidades que circulan.

Flujos energéticos que van y vienen, actúan y producen efectos y afectaciones. Es importante recordar que la serpiente en el mundo indio forma parte de un entramado de vida y de conexiones que se componen en distintos niveles. De abajo, del medio y de arriba, y se encuentran éstos en constante conexión e intercambio. En la cosmovivencia (Acevedo Peinado, 2021) de la planta, la serpiente es una entidad de recurrente aparición, forma parte de y se intercambia frecuentemente con ésta. Lo *ch'ixi* conforma este espacio intermedio y sus relaciones se dan tanto previamente como posterior a la ingesta. La importancia de la Ayahuasca en los mundos indígenas andino-amazónicos y su poder amplificador hacen que ya esté trabajando previamente en reverberaciones al encuentro persona planta persona humana.

J.: Lo primero que me dice la planta por eso sé que me hablaba y que fue un diálogo es “Vos no querías estar acá, que querés que te pase si vos esto no lo querés” y yo ahí me quedé y dije ¿qué onda? O sea. Y quien me está hablando, medio miré y digo no... era como un diálogo interno que estaba teniendo. Y yo dije es verdad, yo no quería estar acá no fue por ahí mi motivación ir. Digo yo fui por ... entonces le explicaba por dentro de mi cabeza a la planta, o no sé si lo hable, no me di cuenta, que yo estaba por mi papá que iba por consejo de otras personas y que entendía que yo no era del palo y que tal vez nunca lo vuelva a hacer pero yo quería pasar por esa experiencia quería tener esa comunión con mi viejo. Entonces le pido ese permiso a la planta y me vuelve a preguntar. “Vos estás segura de que querés pasar por el proceso?” Si le digo, y ahí viene la primera pregunta que fue un cachetazo mal y me dice “ Por qué crees que el amor es dolor? Por qué no podes entender que esto también es amor, que no te pase nada, que te esté cuidando, que no estés...” Y me hacía tipo... mira la gente ¿por qué crees que eso es amor, estar vomitando y pasándola mal, y esto no es amor? Estar como en eje, equilibrada, consciente. Esto es amor también. Me quedó muy grabada esa frase porque en toda mi historia nunca viví una relación equilibrada, armoniosa y de cuidado, entonces que la planta me estuviese mostrando que eso también es una forma de amor fue muy fuerte.

Las producciones dadas aquí entre J., la planta y las otras personas que se encuentran vomitando expresan relaciones con lo que (Kleiman, 2014) entiende como lo vincular. En la trama ayahuasquera emergen intercambios de sonidos que son novedosos. En la conversación de J. con la Ayahuasca de repente aparecen los vómitos de otros como expresión para comprender nuevas informaciones, nuevos modos de estar como existente ahí. Son resonancias distintas que plantean estados diferentes en ese estar haciendo con la planta. Se co construye un nuevo entramado humano ayahuasquero, donde J. puede comenzar a romper con las representaciones

de no ser querida con las que tal vez ha vivido durante años. Esas sonoridades traen presentaciones vivas sobre las posibilidades de crear mundo otro, nos hablan de posibles inimaginables. J. desde algún lugar espera la hospitalidad de la planta con ella, que le pueda hacer un lugar. Desde allí en ese armado mutuo se conmueven hacia lugares no imaginados y, al mismo tiempo, hacia lugares posibles.

La búsqueda de J. de reconectar con la fuerza vital que cotidianamente no encontraba la acerca a lo insurrecto de la micropolítica (Rolnik, 2019). Sin buscar, buscando generar un algo con la Ayahuasca que deviene expresión compartida de un adentro y un afuera en conexión con distintos tiempos de la experiencia. Se conllevan hacia un destino que es el de la conexión inédita, pero también de la posibilidad de conectar con afectos larvales que mientras la experiencia transcurre y la vida también crecen y delimitan las elecciones necesarias para continuar construyendo mundos con otros. Lo que J. más adelante transmite como “Con esto ya no puedo continuar” conlleva una implicación en esa vivencia compartida, un compromiso con esta planta y sus cosmovivencias (Acevedo Peinado, 2021), una otra cosmovivencia compartida que va más allá de la explicación sucinta que trae un relato posterior. Una potencia compartida que presta atención a los anunciamentos que el saber vital trae. (Rolnik, 2019)

En este encuentro y en este diálogo entre la Ayahuasca y J., entre vegetal y humano, podemos captar la profundidad de lo que se despliega. No solo el hecho novedoso (Kleiman, 2014) de tener un tipo de conversación experiencial completamente novedosa, sino el tenor del diálogo y como las palabras de la planta resuenan en J. Se arma aquí un mundo entendido (Rolnik, 2019) como un tejido que se construye socialmente, y desde donde se producen efectos que emergerán como un devenir colectivo, característica especial de las insubordinaciones micropolíticas. Este tejido es lo que en el mundo indígena andino se comprende como *watay*. Un tejido de tipo energético (Acevedo, 2021) de todas las cosas, no solo las humanas - entre ellas la vida, el universo todo desde donde se tejen los vínculos-. Allí confluyen las construcciones conceptuales con un modo de hacer, una confluencia entre lo que se comprende y lo que se hace. Lo podemos visualizar en los dos tiempos de confluencia: mientras J. comprende lo que la planta le dice lo vive en cuerpo con ella y observa la diferencia en un afuera y adentro de sus compañeros. Un afuera intermedio con sus compañeros que vomitaban y que a su vez también conformaban un *watay* más extenso con ellas, pero al mismo tiempo la experiencia en el mismo

momento era singular en cada uno. Un hacer que luego se plasmará en su cotidianidad. “Los no humanos captan la anemia vital resultante de su abuso y, ante ello, crean transfiguraciones que le permiten a la vida retomar su pulso” (Rolnik, 2019: 113)

La humanidad provoca serias dificultades a la madre tierra con políticas extractivistas, las intensas y actuales búsquedas de ingestas de Ayahuasca reforzadas por los medios masivos de comunicación hacen que sin embargo la planta en muchos casos continúe generando interés en desvelar a aquellos que sufren. La posibilidad de crear puentes entre diferentes culturas, cuestión que suele expresarse en variados espacios cercanos a las ciencias y afines al tema, no debería obviar la revisión acerca de las dolencias contemporáneas, los modos de vivir y las educaciones recibidas en las sociedades modernas coloniales en las que muchos han crecido. Suely plantea que el pulso y la energía vital van más allá de las comprensiones lógicas deductivas hegemónicas frecuentes, éstas últimas deberíamos revisarlas frecuentemente para evitar plasmarlas innecesariamente. Esas pulsaciones, dice la autora, crean otras posibilidades de contactar con lo vital. En el caso de J., pudiendo hacerle un lugar a un mensaje y desde allí encontrar lo que necesitaba para recomponer su carencia y hacerla cuerpo. “Después de esas palabras veo la casa de cuando era adolescente, lo que pasábamos, me remontó a esa época y me desmayé. O sea, yo me veo a mi misma desde afuera y puc... me caí para el costado”.

El planteo sobre la dificultad de vivenciar y comprender acerca del amor, estar en eje, equilibrada y consciente (Rolnik, 2019) lo explica con claridad. Los procesos que se encuentran subjetivándose pueden habitar al mismo tiempo el adentro como el afuera de la persona, incluyendo aquí la vivencia del afuera como algo de adentro, no solo como un objeto externo, sino como desterritorialización del cuerpo y reterritorialización donde este se construye nuevo, una reset-territorialización que trae lo que tanto costó desde chica en J., y que adviene como nueva información corporalizada con una trama vegetal. Un entramado vegetahumano que surge en lo micropolítico y que revisa la intimidad como punto de construcción de la persona para generar vínculos novedosos con el afuera.

Entrevistador: Te desdoblaste digamos.

J.: Total, me vi a mi misma tirada en el piso, no me podía levantar pero me vi. La planta me mostraba como estaba yo en ese momento y estaba ahí tirada en un costado. Viene uno de los asistentes y ahí es como que vuelvo otra vez en mi misma y me dice J., “no podés estar acostada”. Entonces le digo, me desmayé, no me quise acostar, no fue consciente y a partir de ahí la planta no paraba con lo del amor. El asistente venía a verme cada cinco minutos. Lo entendí también como un amor de la planta, como diciendo bueno gracias, porque a mí nunca me tocó estar en una posición en donde me cuidan. Que loco que es tener a alguien... por eso te decía que en mi experiencia, las dos tomas, las dos experiencias que tuve con plantas fue una situación del interno y el externo. O sea yo podía en el afuera estar al cuidado de mi físico ver un montón de cosas que tenían que ver con lo que yo quería trabajar con la planta.

La relación dada entre el asistente, la planta y J., el *jiwasa* (Rivera Cusicanqui, 2018) es donde nuevamente encontramos los flujos vitales (Rolnik, 2019) que traen designios no cocientes y promueven un trabajo en equipo, una conformación de mundo que va trocando lo displicente en nuevas posibilidades de construir mundo en relaciones actuales. Este flujo vital guarda relaciones sobre el fenómeno descrito por los planteros de la amazonía cuando convidan ceremonias de Ayahuasca. Se genera allí una trama energética entre la planta, el plantero y los participantes, donde parte de lo que acontece está mediado por ese efecto comunitario de querer estar mejor, más sanos, mas enteros. Es el vínculo profundo y honesto construido entre planta y plantero el que abre las posibilidades de captar aquello necesario para otros en el momento dado. Una vegetalidad que conforma parte de un *entre* con J. y otros y que al mismo tiempo es sustrato psicoactivo de ese *entre* en donde las relaciones juegan. El cuidado está presente como sostén necesario para un buen porvenir, son actos de hospitalidad (Derridá, 2006) ante las intensidades suscitadas en un mundo desconocido.

Para los aymaras (Rivera Cusicanqui, 2018) estas relaciones que no enuncian un yo colonial sino un nosotros colectivo es entendido con la persona *jiwasa*, una persona que para los occidentalocentrados es una mención incomprensible.

En estos relatos es necesario contemplar esta expresión ya que refiere a un modo de comprender en los pueblos indígenas de américa. Un modo de enunciar un contacto con un estar vegetal y en una producción vincular en un estar estando con otros de especies diferentes.

“Después la planta me hace una propuesta, yo no pude acceder a eso, fué muy fuerte para mí. Me quiere mostrar qué hubiese sido de mi si hubiera tenido amor de

chica, amor de cuidado”. Aquí observamos la relación (Rolnik, 2019) entre extrañezas y familiaridades, que se configura dentro de los procesos de subjetivación (Méndez, 2011). Lo dado en momentos en que fue chica, lo familiar, fue la falta de cuidado tan buscado y expresado por ella. Lo extraño, como llegar a experimentar en tiempo presente sentimientos amorosos estando con la planta. La tensión producida entre tales modos de constitución de persona provoca estados de alerta que buscan transformar aquello que no pudo ser y que podrá ser en otro tiempo. Un estado de alerta que posiciona a J. en no continuar relaciones que la alejen de estados amorosos, de cuidado y respeto, tema que aparece al final de la entrevista.

J.: Entonces me dice, ¿te querés ver a vos? ¿A vos misma como en otra dimensión o en otra versión tuya? Y medio dió un pantallazo, y la verdad, no me animé. Porque la sensación de seguridad era tan grande de cuando te sentís un niño amado..., era ver las imágenes de una chiquita cuidada, pero también lo sentí adentro como si me estuvieran agregándome chips de seguridad, de amor propio. No estuve preparada para todo eso, todavía no puedo esto, es un montón. Eran oleadas de amor y seguridad, todo como muy cuidado pero muy fuerte, muy grande la experiencia y le dije que no. Y la planta es tan respetuosa que tomó otro camino.

La relación paradójica “familiar y lo extraño” (Rolnik, 2019:101) aquí no produce aspectos disociativos, produce un diálogo complementario entre las necesidades y las posibilidades. La extrañeza que la planta puede presentar no avasalla, sino que propone familiaridad, un trato sencillo donde consulta y respeta. Busca emparentar con J. sobre aquellos aspectos a trabajar, en su posición de conservación, en no ir a lugares donde no se siente completamente segura. Una conservación de mutuo acuerdo en donde J. puede preservar el criterio de realidad y desde allí edificar búsquedas intencionadas y venideras. La construcción de lo vincular que se da entre ambas no disrumpe la integridad de J. Tampoco buscan oposición de polaridades, sino que vivencian modos *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2018) y se dejan ir a lo que sobrevenga en un más allá temporal.

Cuenta J.:

También me mostró otro aspecto que después me explicaron, es como un telar, algo así, yo lo puedo asemejar a una red de mosquitero que se puede ir abriendo, como fluorescente, era una cosa muy extraña y también me invitó si quería pasar por ahí, le dije que no que me parecía que tenía miedo. Luego me contaron que son las sirenitas, que es ir para un lado más visual de la experiencia, pero yo estaba tan abrumada por todo que preferí quedarme muy en el consciente. No necesitaba ver sirenitas para

entender todo lo que estaba pasando, no me hacía falta la parte visual, era como muy... extremadamente terapéutico lo que estaba haciendo en esa sesión. Entonces me quedé con la parte anclada muy en el físico de la experiencia y fue tan lindo, porque fue toda la sesión así, todos cuidados.

Este *taypi*, red ancestral que al atravesarla se ingresa en un espacio otro, es un lugar intermedio nos cuenta (Rivera Cusicanqui, 2018), es un espacio *ch'ixi* que conecta con lo indio, con lo que hace a ese mundo. Es un contacto directo y de conexión a aspectos profundos de los modos de comprender y vivir de los pueblos primarios de sudamérica. Lo interesante no solo es que J. entabla un diálogo y tiene libertad de decisión, sino que plantea lo vivido como una actividad, un estar haciendo. Tema central en las cosmovivencias (Acevedo Peinado, 2021) de estos pueblos, el aprender implica un hacer. No es solo un enrosque lógico mental, deductivo o lineal simple. Es poner en acto lo aprendido y que ese acto traiga el aprendizaje como otros nuevos, recordando y viviendo.

J.: Pensaba qué habrá sacado mi viejo de acá, porque esto es muy fuerte, porque habrá necesitado repetirlo, que es lo que pasa acá. Y ya más tarde sentía que me respondían las canciones, porque iba pudiendo escuchar la letra de las canciones y había letras tan amorosas. Y justo le hablo a mi papá y aparece una canción que habla de un pajarito y como la visita de nuestros fallecidos.

J. transita relaciones inesperadas, un tránsito exclusivamente atemporal que viaja de un lado a otro armando conexiones. Una caminata que cartografía sucesos y a medida que el tránsito se va dando se agregan enunciaciones con carga de sentido personal. Una anecdótica incertidumbre sobre lo que solo ellas, la planta y J., integran al ir y venir conforma a su vez ese entramado vincular en donde las relaciones tienen alcances desconocidos. Al mismo tiempo devienen conocidos y desde allí logran reconocerse (Kleiman, 2014). Ésto nos hace pensar acerca de las relaciones afines y de las otras que no, cómo la diferencia nos interpela y nos invita a revisar aquellas certezas tanto teóricas como de construcción de mundo; cómo nos relacionamos con otros, aquellos lugares donde nos paramos en tanto creencias cuasi únicas o de búsquedas de seguridades y la gran posibilidad de poder reconectar con todo esto desde otros lugares dispares con intenciones de poder trabajar desde lo vincular.

J.: Al final de la noche me muestra que esos hombres que tenía adelante eran sensibles y que los hombres también pueden nacer así... "sácate esa imagen de ese hombre malo, frío, duro, mira estos hombres que están acá

compartiendo con vos y que te están mostrando su miseria, están vomitando, están acá por algún proceso”. Como que el hombre también puede ser sensible y también necesita cuidados.

Aquí podemos pensar como la estructura heteropatriarcal con su estilo de dureza y rigidez demarca la corporalidad y acorta la energía vital de las mujeres. (Rolnik 2019) Rolnik plantea que la cuestión aquí no pasa solamente por una puja en la esfera macropolítica, en la lucha contra los machismos en todas sus órbitas, donde se corre el riesgo de luchar contra los hombres todos y sin pensarlo adoptar lugares que han sido tan cuestionados durante tanto tiempo. Es necesario contemplar que el recupero de las energías vitales que se entraman en los mundos micropolíticos son aquellos necesarios para encontrar cómo posicionarse sin quedar capturadas por los aparatos de poder heteropatriarcal. El encuentro con la planta plasma el precepto en J. acerca de lo planteado por Rolnik, y resalta una dimensión de sensibilidad existente en muchos hombres de la que cuesta mucho responsabilizarse.

J.: Fue tan relevante la experiencia y fue tan en el interior la parte emocional que yo ya no pude volver al tipo de relaciones que estaba teniendo, me pude construir creo otro tipo de vínculos y hoy estoy conociendo una persona que tiene mucho que ver con lo que fue la toma de Ayahuasca, con ese cuidado, un tipo sensible y yo no creo que me lo hubiera permitido sin pasar por ese proceso.

Siguiendo a Suely Rolnik (2019), los subalternos adentrados en la esfera macropolítica atraviesan vivencias de pérdidas de valor al estar en el mundo y es la humillación el sentimiento que suele acompañarlos. Se produce un efecto de tipo traumático dentro de la esfera micropolítica debido a los abusos sufridos que dejan secuelas en los flujos vitales y limitan sus vidas cuando se reviven momentos mediados por el miedo. Son aquellos traumas de clase, etnia y origen los más complicados al momento de intentar resolverlos, ya que poseen tendencias propias del trauma, la de reiterarse en lo personal, en lo familiar o en lo comunitario, y de persistir en tanto y en cuanto no se logren resolver. El alcance terapéutico que la Ayahuasca tiene cuando nos topamos con estas dolencias es grande. Tal es así, que cada vez más se tiende a integrarla en la resolución de trastornos de stress postraumático en países del primer mundo. Un ejemplo es el de los ex combatientes de las fuerzas de Estados Unidos de América. Lidiamos aquí con la búsqueda de reparación de los engranajes de los aparatos nefastos de destrucción mediados por una persona co terapeuta planta (Tejedor, 2020) que es sagrada en aquellos pueblos

que fueron históricamente reprimidos y explotados por las colonias. Pero no podemos extendernos aquí al respecto y tal vez sea un tema que quedará para otro momento.

Cuando a edades tempranas la pobreza se hace cuerpo y la falta de amor acompaña, el cuerpo capta las carencias y se dificultan las posibilidades de estar a tono para hacerle frente a las situaciones que la vida actual propone. Tal vez mucho sufrimiento de estas características venga desde los engendros o desde ese contacto intrauterino cuando el flujo vital se encuentra desmechado por la interferencia colonizadora con su aparato de tortura o segregación. Un ejemplo que plasma los efectos de lo planteado es ver a los pueblos nativos de la región pampeana que vivían en grandes extensiones de tierra, y que en la actualidad tal vez varios de estos se encuentran ensimismados en casillas de barrios de emergencia con la oferta de pasta base por doquier.

El doble trauma planteado por Rolnik (2019) es dado por los abusos, el consecuente miedo a poder colapsar y por los efectos terroríficos que producen los actos de humillación. Estos temas toman forma a modo de descalificaciones cuando es atribuido a una persona o un grupo un lugar determinado en el orden social debido a la falta de esfuerzo personal. J. comparte aquí un origen de clase baja, falta de amor y respuestas veloces para intermediar con la angustia. Las sabidurías vitales muchas veces reconectan luego de atravesar adversidades o al verse jaqueadas en la integridad personal al toparse con la dimensión de vivir o morir.

Como señalé en la primera parte de este ensayo, la Ayahuasca es la planta o el brebaje de los muertos, de los espíritus. Poder relacionar el contacto de la planta con su conocida dimensión de finitud posibilita al mismo tiempo entablar otros contactos para que lo humano despierte a través del recuerdo de las vitalidades. Acevedo Peinado (2016) hace referencia al “recuerdo en acto”, un modo de recordar y reconectar con las ancestralidades y sus saberes en lo cotidiano, como alimento para vivir mejor. Un modo de estar acompañado con quienes no están en cuerpo material pero que si forman parte de un *watay* en el día a día.

Aquel contacto con lo finito transparenta el velo que limita las construcciones de las realidades, y allí las subalternidades captan lucidez y fortaleza de un entramado combinatorio humano no humano para iniciar un proceso de reacomodo de las vivencias de explotación, exclusión, opresión, discriminación, y otras.

La confluencia mujer humana - planta, los efectos allí dados en esa “resonancia intensiva” (Rolnik, 2019: 100) flexibilizan el enmarcado racionalista europeo moderno

colonial haciendo lugar a las propuestas de las medicinas milenarias, a su voz ancestral. Esta composición compartida entre dos o más, una relación que va más allá de los personalismos, plantea una micropolítica que posibilita espacios de nuevas potencialidades y de devenires realmente indefinidos por la multiplicidad que producen tales combinaciones. En J. y en la planta confluyen la necesidad, la experimentación, la búsqueda y el encuentro amoroso. Un destino del devenir sumamente necesitado y de grandes necesidades de diversificación en los tiempos actuales y que avecinan.

Entrevistador: ¿Algo de esa experiencia sigue dando vueltas en tu día a día o en otros momentos de tu vida?

J.: Sí, porque se impregna en el campo emocional, no hay manera que no tengas registro de lo que pasaste, para mí fue un gran antes y después, no sé si me animo a hacer una de nuevo, creo que en algún momento lo voy a hacer. Creo que no me acercaría con la falta de respeto que me acerqué desde el lugar de ingenuidad o de desconocimiento, sino que lo haría desde un lugar de mucha conciencia y de entender lo que estoy yendo a buscar, porque me encontré un tesoro. El registro emocional es tan grande que ya hay cosas que no podés permitir, ya está. Yo tenía una relación que era muy free con un pibe, ya no la puedo permitir, ya no había manera de que esté en mi universo de cosas después de haber experimentado lo que la planta me mostró, era... esto se rechaza, es incompatible no tengo otra palabra, eso sí y queda no se va ese registro.

La “resonancia intensiva” (Rolnik, 2019:102) nos describe como la planta perdura viviendo en las vivencias de J. después de ocho meses de su encuentro. Una impregnación afectiva que juega en relaciones de inmanencia sobre lo que es posible y lo que es necesario para su construcción de micro mundo en relación con otros. Una impronta que conecta con los modos de existir en el mundo en contacto con lo viviente y que delimita qué hacer con los sujetados a la maquinaria moderna extractivista de flujos de amor.

Entrevistador: Cuando te relacionaste con la planta, ¿se mostró de alguna manera?

J.: Para mí era una voz, en mí no tomó forma por mi manera de ser. Porque cuando tuve la posibilidad de ir a otro lugar yo pedí quedarme muy anclada en la tierra, yo siento que tomó forma de los asistentes viniendo a contenerme, creo que tomó forma de todas las palabras, las emociones... era como si te pusieran una frazada encima, esa cuestión de calidez, de estar, es todo emocional lo que yo viví. Y estas cuestiones que te hablo de la seguridad interna... mira yo hago terapia hace banda..., no había manera

de poder crearlo cuando vos tenés de pibe... experiencias de chiquitito donde no fomentaron eso y le adjudico a la planta la seguridad porque la desconocía hasta ese momento, y tomar registro vivencial de lo que es estar segura después lo pude plasmar en el afuera y ésto no lo logre con sesiones de terapia y terapia de años.

Estas personas humanas con características híbridas que van siendo ellos con la planta y viceversa son entendidos por Rolnik (2019) como agentes potenciales, y ocupan lugares dentro de los subalternos en el armado social estipulado por el poder dominante. El plantero y el equipo que acompaña las Ceremonias son ubicados por los regímenes macropolíticos, establecidos desde hace quinientos años hacia atrás, como por fuera de las normas. Sin embargo, el relato de J. a lo largo y a lo ancho expresa aspectos que quedan disociados de las compresiones que se hacen acerca de lo que es estar siendo un marginal o un paria, tal vez si un insurrecto, debido a la búsqueda de un modo distinto de estar en la existencia. Estos planteros que cargan con un sin fin de temas y aspectos dolorosos de quienes los consultan, les toca no solo lidiar con ese dolor sino con la opresión y la exclusión de un sistema que fue creado hace cinco siglos y re actualizado hace dos como patria. Sin embargo, es el recuerdo y las vivencias de los que estuvieron antes y de las enseñanzas planteras las que continúan nutriendo en este caminar del cuidado y del afecto por quienes los necesitan.

Entrevistador: ¿Y hacés terapia actualmente?

J.: Si, hago terapia de aceptación y compromiso.

Entrevistador: ¿Pudiste llevar algo de ésto a tu terapia?

J.: Si, y me escuchó súper respetuoso. No trabajamos mucho porque creo que el aprovechó toda la info que le di y después me lo devolvió con todo en las sesiones. Porque es como si nos hubiéramos podido meter en otro nivel de profundidad y ... si desde mi persona pude trabajar miedos y cosas que tienen que ver con mi propia historia. Pero si, lo pude llevar porque era demasiado notorio el antes y el después y yo se lo puedo adjudicar solo a la planta, no hice otra cosa diferente para estar de ese modo y mi psicólogo también lo noto.

Es en ese antes y en ese después que J. menciona, en ese reconocimiento de lo vivido que también es expresado como modos de recordar en acto (Acevedo Peinado, 2016) es donde se reconoce la “fisura colonial” (Rivera Cusicanqui, 2018 :81) que habita en cada uno de nosotros y desde allí podemos tomar la dimensión de la

diferencia para continuar construyendo en base a ésta. A lo irreparable que llevamos en nuestros micromundos y desde allí hacia otros territorios. Una premisa inabarcable que nos permite posicionarnos sobre las situaciones que acontecen en la vida pensando desde el chuyma, un pensamiento desde el corazón, y desde allí en direcciones indefinidas podremos actuar consensuadamente contradictorio con un trasfondo epistemológico de lo *ch'ixi* como proceso constructivo indefinido.

Entrevistador: ¿Podríamos decir que tu experiencia con la Ayahuasca permitió profundizar de manera generalizada tu proceso psicoterapéutico?

J.: Total. Como si hubiésemos avanzado unos meses.

El Final es en donde partí...

Luego de atravesar las descripciones que fueron aconteciendo a lo largo de este ensayo, pude observar que los efectos de la colonización europea sobre los cuerpos de los primarios de la tierra, así como de aquellos hibridados *ch'ixi*, han sido verdaderamente complejos. La indistinción sobre las posibilidades de comprender los modos de hacer realidad por fuera de las concepciones que la modernidad implantó superan toda lógica, hasta la misma lógica moderna. Se ha negado -y se continúa haciéndolo-, el sufrimiento de estos pueblos. Se han abnegado sus conocimientos y se han utilizado unos cuantos elementos de segregación y de tortura, los cuales a los blancos europeos o europeizados les cuesta enormemente reconocer. Se reniega casi infantilmente del dolor de los pardos, en muchos casos haciendo mención a la creación de las naciones. Sin embargo, una vez creadas éstas, las políticas violentas han aminorado, pero aún persisten en otros modos solapados de silenciamiento y adoctrinamiento. Es por eso que resulta realmente importante revisar en el fuero personal sobre nuestros intercambios, y en cómo surgen aquellas afectaciones cuando nos topamos con el mundo indígena y todo aquello que conlleva. Sus tierras, sus medicinas, sus costumbres, sus vidas.

Aquellas estructuras de conceptualización eurocéntrica, de apariencia y factibilidad inamovibles para el mundo moderno como son el psicoanálisis, la lingüística o la teoría marxista, han intentado de algún modo transgredir con las obturaciones previas de la modernidad. Si bien es real que han buscado dar un giro distintivo a las miradas hegemónicas del saber que colonizaron gran parte del mundo, al mismo tiempo han desarrollado políticas que conformaron los procesos colonizadores.

Qué decir al toparnos con la idea que Freud le da a la comprensión del sueño mediante el aparato psíquico, el arco reflejo o la elaboración secundaria / consideración de la representabilidad. Es verdaderamente difícil imaginar una persona nativa amazónica comprender algo de lo planteado por Sigmund cuando esta contacta y conversa dentro de su vía onírica luego de haber tomado plantas para producir intercambios con destinos puntuales como los de recolectar determinada variedad de plantas para generar un efecto puntual.

No hay aparato, ni representación ni esquema lógico que pueda conectar con la vivencia / presencia y vínculo dado en el primario de la tierra con. Tampoco sucede cuando un Aymara se refiere a un comunitario desde el término *jiwasa*. La lingüística estructural con su búsqueda de construir una teoría general sobre el lenguaje no logra abarcar una cosmovivencia que al momento de enunciar concibe y construye realidades completamente desconocidas. Tampoco es factible intentar desplegar teorías marxistas, inclusive aquellas que creativamente buscan corromper la pureza europea como la ecomarxista. El hecho de segmentar las poblaciones en clases mediante la construcción de teorías donde el Estado es rector de todo despoja, no aloja ni da lugar a los modos ancestrales de vivir de los primarios de la tierra. Como hemos mencionado, la dificultad no solo vive en la creación de tales cuerpos teóricos, sino en la coexistencia humana de creer que tales constructos son fiables, eficaces y verdaderamente abarcadores de los modos de vivir en el planeta tierra. En los crédulos intentos de buscar salidas a los planteos de la modernidad, una vez más se coloniza y se continúa colonizando desde esos saberes. Es necesario a su vez revisar una idea generalizada y frecuente acerca de la ignorancia del indio y de su posición de haragán. Y comprender que los modos de conocer no son los mismos en ningún tiempo ni cultura. No solo es irrefutable, sino que además resultan indignantes las teorías acerca de que lo indígena carece de voluntad o sapiencia cuando se indaga acerca de todo lo construido antes del arribo del colono. Sí es real que luego de este arribo se le haya adjudicado tareas de servidumbre hacia los colonos y sus derivados.

Darles lugar a los primarios de la tierra implica darle lugar a su mundo y por eso es necesario comprender que las medicinas tradicionales indígenas son necesarias para muchas personas que requieren vivir mejor. Así como los principios psicoactivos de las plantas están siendo sintetizados y desde hace algunos años han construido un mercado en torno al tema desde grandes corporaciones, es sumamente importante que las personas puedan acercarse libremente y con cuidado e información al trabajo con plantas maestras como es el caso de la Ayahuasca.

La psicoterapia vincular es poseedora de virtudes que alcanzan a conectar entre mundos. Cuando ésta se deja hacer en múltiples relaciones, las plantas maestras, las indianidades, las personas humanas y no humanas logran despojarse de la captura colonial impuesta y aparentemente invisible. Estas herramientas teórico vivenciales que conectan y no invaden son sumamente necesarias para los tiempos

actuales y venideros. Una opción más de construcción de mundo para un vivir mejor en armonía con los vivientes. Y como logra observarse en la historia de J., su psicoterapia puede ser efectiva o no, pero desconoce sobre el entramado vegetal humano y no capta la sabiduría dada *allí en el entre*.

No está de más poder preguntarnos si estamos siendo vincularistas, personas con profesiones que buscan ayudar a otros en tanto *jiwasa*, amplias relaciones con lo viviente, o si continuaremos construyendo mundo en términos de meras relaciones humanas (*jiwasanaka*). Seamos cuidadosos en replicar aquellos dictámenes conscientes y poco conscientes de los aparatos de poder al buscar generar algún tipo de intercambio verticalista de tipo *nanaka* con los sudakas subalternos pardos anomalizados. Son el barro sublevado, los desagregados de la sud tierra herida. Lo pardeado que huele contaminante de remedios amargos purgativos. Son los no vistos, los engendrados en una trama que varió al deslumbramiento del foráneo de apariencia adelantado y disponible de biyuya. Estan ahí en donde la hondonada herida arcillosa seca el humedal encuentro y tira hasta endurecer, y allí sostienen lo que venga en cueros marrones tangibles e intangibles tropillas equinas que acompañan en el sonar. Son los desterrados reencontrados que más allá de la propiedad no callarán ni con papeles ni con doctores del saber, del tener, del ser sujetos de un mundo que crispera las venas y arterias. La necesidad de caminar estando siempre en un presente en un futuro que esta atrás y mirando un pasado delante, *amuyt'aña*, un pensar memorioso del presente.

Bibliografía

Acevedo Peinado, J. (2016). *Plantas Sagradas. El linaje secreto del chamanismo sudamericano*. Grijalbo.

Acevedo Peinado, J. (2021). *Plantas Sagradas 2. El arte de las tejedoras de sueños*. Otororongo Wasi.

Apud, I. (2015). Ayahuasca, Contexto Ceremonial y Sujeto. Análisis del Set and Setting a Partir de un Grupo Uruguayo de Terapias Alternativas: *Journal of Transpersonal Research*, 7 (1), pp. 7-18

Apud, I. (2019). Ayahuasca in the treatment of addictions: Study of four cases treated in IDEAA, using an interdisciplinary perspective: *Revista Interdisciplinaria*. 36 (1), pp.133-154

Berenstein I. (2004). *Devenir otro con otro. Ajenidad, presencias, interferencia*. Editorial Paidós.

Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Gedisa.

Bulhan, H. (2015) Stages of Colonialism in Africa: From Occupation of Land to Occupation of Being: *Journal of Social and Political Psychology*, 3(1), pp. 239-256. <https://doi.org/10.5964/jspp.v3i1.143>

Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

Hospital Álvarez, Sector de Adicciones. (2020). *Curso de Consumos Problemáticos y salud pública. Su abordaje interdisciplinario*.

Danowski, D y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir?* Caja Negra.

De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: ecologies of practice across. Andean worlds*. Duke University Press Durham and London.

De la Cadena, M. y Delgado, D. [Grupo de Investigación en Estudios de Género de la PUCP y el programa de posgrado trAndeS Facultad de Ciencias Sociales]. (12 de julio

de 2019). *Entrevista a Marisol de la Cadena*. [Video] YouTube. www.youtube.com/watch?v=YYDGTLB17io

Deleuze, G., y Guattari, F. (1980). *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-Textos.

Derrida, J. y Dufourmantelle A. (2006). *La hospitalidad*. Editorial de la Flor.

Díaz, E. (2010). *Entre la tecno ciencia y el deseo*. Biblos.

Dudgeon, P., y Walker, R. (2015). Decolonizing Australian psychology: Discourses, strategies, and practice: *Journal of Social and Political Psychology*, 3, 276-297. doi:10.5964/jspp.v3i1.126

Duque Acosta, C. (2019). *A expansão ontológico-política do Bem Viver/Viver Bem como uma prática transmoderna*. Universidade Estadual de Campinas Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, E. (2000) (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, pp.24-33.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo veintiuno editores.

Gastelumendi, E. (2013). Una mirada psicoanalítica a la experiencia con ayahuasca. Lima. *Revista Psicoanálisis*. 12, pp. 91-110

Giove, R. (2002). *La liana de los muertos al rescate de la vida. Medicina tradicional amazónica en el tratamiento de las toxicomanías*. CEDRO y DEVIDA.

Herrera Rodríguez, J. I. (2018). Las prácticas investigativas contemporáneas. Los retos de sus nuevos planteamientos epistemológicos: *Revista Scientific*, 3(7), 6–15. <https://doi.org/10.29394/Scientific.issn.2542-2987.2018.3.7.0.6-15>

Hülsz Piccone, E. (1998). Dos fragmentos de Heráclito acerca de psyche y logos: *Theoría, Revista del Departamento de Filosofía*, 6, pp. 99-110. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.1998.6.200>

Kleiman S. (2014). *Los vínculos como espacios de producción entre otros*. Conferencia Regional Europea de Psicoanálisis de Pareja y Familia AIPPF- Tavistock Centre for Couple Relationships.

Kleiman, S. y Méndez [Departamento de Educación IUHI]. (1 de septiembre de 2021). Sonia K II. [Video] YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=C3mUihuON3Y&t=14s&ab_channel=Departamento de Educaci%C3%B3n IUHI

Kuhn T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.

Lander, E. (2000). Presentación y Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 3-23.

Leclercq, G. (21 de julio de 2022). Psilocibina en el Hospital Borda: aprueban un protocolo para pacientes oncológicos. Revista THC. <https://revistathc.com/2022/07/21/psilocibina-en-el-hospital-borda-aprueban-un-protocolo-para-pacientes-oncologicos/>

Luna, E. (1986). *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Almqvist and Wiksell International.

Mabit, J. (1986). La Alucinación Por Ayahuasca De Los Curanderos De La Alta-Amazonia Peruana (Tarapoto). *En Bulletin de Travail, Document 1*, pp. 1-15. https://takiwasi.com/docs/arti_esp/alucinacion_por_ayahuasca.pdf

----- (1997) Marihuana: ¿Ángel o demonio?: *Revista TAKIWASI*, 5, pp 63-77.

----- (2004) "Articulación de las Medicinas Tradicionales y Occidentales: El Reto de la Coherencia". Conferencia para el Seminario-Taller regional sobre Políticas y Experiencias en Salud e Interculturalidad, organizado por el Ministerio de Salud Pública y Unidad de Desarrollo del Norte Quito, junio 2004. https://takiwasi.com/docs/arti_esp/articulacion_medicinas.pdf

----- (2007). *Ayahuasca en el Tratamiento de las Adicciones*. Centro Takiwasi de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de las Medicinas Tradicionales. https://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/ayahuasca_tratamiento_adicciones.pdf

Mabit, J. y Giove, R. (2012). Sinchi, Sinchi, Negrito: Medicinal Use of Tobacco in the Upper Peruvian Amazon 1 2: *TAKIWASI*. www.takiwasi.com/docs/arti_ing/sinchi_sinchi_ing.pdf

Méndez, M. L. (2011). *Procesos de Subjetivación, Ensayos entre antropología y educación*. Fundación la Hendija.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.

Moure, W. (2019). ¿Por qué pensar la práctica clínica como intercultural? Buenos Aires: *Interculturalia*, Grupo de Investigación en Filosofía Intercultural del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT).

Musalem Nazar, P. (2014). Ayahuasca para principiantes: *Cuadernos médico sociales*. (54), pp. 49-55. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4860414>

Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. Oficina de Enlace y Partenariado en México. (2021) *Informe Mundial sobre las Drogas 2021 de UNODC: los efectos de la pandemia aumentan los riesgos de las drogas, mientras la juventud subestima los peligros del cannabis*. https://www.unodc.org/mexicoandcentralamerica/es/webstories/2020/2021_06_24_informe-mundial-sobre-las-drogas-2021-de-unodc-los-efectos-de-la-pandemia-aumentan-los-riesgos-de-las-drogas--mientras-la-juventud-subestima-los-peligros-del-cannabis.html

Puget, J. (2018). *Subjetivación discontinua y psicoanálisis. Incertidumbre y certezas*. Lugar Editorial.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad: *Perú Indígena*. 13(29), pp. 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

Rivera Cusicanqui, S. V. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta limón.

Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección*. Tinta Limón.

Rubino, V. (2005). *Series filosóficas: acerca del problema del hombre*. Universidad de Flores.

Schultes, R. E. y Hofmann, A. (1982). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. Fondo de Cultura Económica.

Tejedor, G. (2020). Psicoterapia Vincular Descolonizante en hibridación Ayahuasquera. *Academia.edu*.
[https://www.academia.edu/62967591/Decolonizing Bonding Psychotherapy in Ayahuasquera hybridization Psicoterapia Vincular Descolonizante en hibridaci%C3%B3n Ayahuasquera](https://www.academia.edu/62967591/Decolonizing_Bonding_Psychotherapy_in_Ayahuasquera_hybridization_Psicoterapia_Vincular_Descolonizante_en_hibridaci%C3%B3n_Ayahuasquera)

----- (2020) La imperiosa e impersonal necesidad de confluir. [Manuscrito no publicado].

Strassman, R. (2000). *The Spirit Molecule*: Park Street Press.

Tortorelli, A. (2009). Entre: Derivas de la Subjetividad. <http://derivasdelaobjetividad.blogspot.com/2009/07/entre-ma-alejandra-tortorelli.html>

Viveiros de Castro, E. (2008). *La mirada del jaguar*. Tinta Limón.

Viveiros de Casto, E.. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Katz.

Entrevistas:

- Don Guillermo Ohanama, Curandero de origen Chanca de la selva alta de la Amazonia Peruana en el año 2000.
- J. Se realizó durante el año 2022 mediante videollamada.

A handwritten signature in black ink, consisting of several overlapping, stylized lines that form a complex, abstract shape.

Firma del Maestrando