



SECCIÓN ARTÍCULOS ORIGINALES
REVISTA UNIVERSIDAD Y SALUD
Año 12 Vol. 1 N° 15 – 2012 (Págs. 67-77)

Fenómenos transferenciales en las tomas rituales urbanas de ayahuasca

Transference phenomena in the urban ritual of takes of ayahuasca

Martha Isabel Córdoba¹, Álvaro Roberto Vallejo², Juan Manuel Saa³

*El presente artículo es producto del proyecto de investigación denominado: "Fenómenos transferenciales en tomas de Ayahuasca Urbanas: El Yagecero y Los Tomadores", realizado entre los años 2008 y 2009 en la Pontificia Universidad Javeriana- Cali

1. Psicóloga. Joven investigadora del grupo: Desarrollo Emocional y Salud Mental (DESAM), Pontificia Universidad Javeriana-Cali. e-mail: marthacordoba@puj.edu.co
2. PhD. en Psicología. Docente-investigador. Coordinador del grupo de investigación: Desarrollo Emocional y Salud Mental (DESAM), Pontificia Universidad Javeriana-Cali. Departamento de Ciencias Sociales. e-mail: arvallejo@puj.edu.co
3. Psicólogo. Director de Estrategia Organizacional: Avícola "rumor" y Psicología organizacional Colegio Campestre San Juan de la Loma - Tuluá. e-mail: juansaaajara@hotmail.com

Fecha de recepción: Noviembre 29 de 2011

Fecha de aceptación: Junio 29 - 2012

Córdoba MI, Vallejo AR, Saa JM. Fenómenos transferenciales en las tomas rituales urbanas de ayahuasca. *Rev Univ. salud.* 2012;15(1): 67-77

RESUMEN

Este artículo tiene como finalidad la comprensión de los fenómenos "transferenciales" que se instauran entre el médico indígena yagecero (Médico indígena yagecero hace referencia al líder indígena formado para dirigir una toma ritual de ayahuasca que comparte sus conocimientos ancestrales dentro o fuera de su comunidad. También conocido como Mayor, Curaca, Chamán, o Taita. En este artículo utilizaremos el término yagecero), y los tomadores en las ceremonias de ayahuasca (Nombre del bejuco que se extrae de la selva del piedemonte amazónico; ésta mezclada con otras plantas medicinales es lo que comúnmente se denomina Yagé en la sociedad occidental.) en la ciudad de Cali. La investigación se desarrolló desde una metodología cualitativa (análisis del discurso), con un diseño de tipo descriptivo-exploratorio; se conformaron dos grupos, cada uno constituido por un yagecero, y dos participantes: experto e inexperto, quienes respondieron a entrevistas semiestructuradas; complementadas con observaciones de la conducta no verbal durante el ritual. Los resultados sugieren que los participantes con más experiencia tienden a establecer un tipo de transferencia positiva, en contraste con aquellos menos experimentados quienes establecieron un vínculo ambivalente, y/o negativo con el yagecero, o taita. Se concluye, que los participantes, actualizaron de manera inconsciente conflictos primarios en la figura del yagecero. Las características contextuales, históricas y de la personalidad influyen también en dicha transferencia.

Palabras clave: Transferencia; ayahuasca; yagecero; fantasía inconsciente; cosmovisión Kofán.

ABSTRACT

This article aims at the understanding of the phenomenon "transference" that are established between the physician yagecero indigenous (Indian Medical yagecero refers to the indigenous leader formed to conduct a ritual of taking ayahuasca who shares his ancestral knowledge within or outside his community. He is also

known as Mayor, Curaca, Shaman, or Taita. This article will use the term yagecero) and the drinkers in the ceremonies of ayahuasca (Name of the rattan extracted from the Amazon jungle foothills that when it is mixed with other medicinal plants is commonly referred to as Yage in Western society.) in the city of Cali. The research was developed from a qualitative methodology (discourse analysis), with a descriptive- exploratory design. Two groups are formed, each one of them consisting of a yagecero, and two participants: skilled and unskilled, who responded to semi-structured interviews, supplemented with observations of nonverbal behavior during the ritual. The results suggest that participants with more experience tend to establish a kind of positive transfer, as opposed to those less experienced who established a bond ambivalent, and / or negative with the yagecero, or Taita. It is concluded that the participants unconsciously updated primary conflicts in the figure of yagecero. The contextual, historical and personality characteristics also influence the transfer.

Key words: Transference; ayahuasca ritual; indigenous doctor; fantasy; Kofán worldview.

INTRODUCCIÓN

El escenario investigativo del que subyace el presente artículo, retoma cuestionamientos sobre un fenómeno social que ha generado polémicas y dudas respecto a su uso y significado: se trata de la expansión de los rituales de ayahuasca de tribus indígenas del piedemonte amazónico colombiano al contexto urbano de la ciudad de Santiago de Cali, y el consecuente incremento de la participación de la comunidad en éstos. Siendo éste un fenómeno de interés para la psicología clínica y social, emergen preguntas respecto a los elementos culturales y simbólicos que sustentan esta práctica como hecho cultural e idiosincrático, y como un fenómeno social que influencia y moviliza a la comunidad vallecaucana y de otros departamentos de Colombia.¹

Partiendo de esto, la investigación se justifica ya que en primer lugar, aporta hallazgos que resignifican la concepción acerca del uso de la ayahuasca *Banisteriopsis Caapi*; dando lugar a una reflexión crítica sobre las dimensiones social, política, cultural, y ancestral de las comunidades indígenas; en aras de promover y revitalizar la diversidad cultural como alternativa frente al etnocentrismo, que poco favorece el desarrollo comunitario del país. En segundo lugar, teniendo en cuenta que las investigaciones vinculadas al estudio de las sustancias psicoactivas y sus implicaciones, han suscitado innumerables polémicas en

ámbitos académicos debido a la disociación latente entre las fronteras del conocimiento que se encargan de explicar y comprender sus dimensiones la temática se configura un terreno idóneo para la investigación psicológica, que bajo un paradigma psicoanalítico, holista, y cualitativo, evita proponer explicaciones desde perspectivas aisladas, y pretende rescatar la validez de los factores socioculturales, y la influencia de las relaciones interpersonales como aspectos estructurantes, y determinantes en las representaciones que se derivan de las tomas rituales de ayahuasca.

En adelante se identifican cuatro focos centrales a través de los cuales se ha explorado la Ayahuasca. El primero, hace referencia a la dimensión intra e intersubjetiva de las descripciones de vivencias experimentadas durante la toma ritual de ayahuasca, y los aspectos pertinentes a las modificaciones de la percepción, la ideación, y los representantes de la corporeidad.²⁻⁴ En este orden de ideas Ordóñez y cols,⁵ afirman que las representaciones arcaicas e inconscientes del cuerpo, tienden a manifestarse simbólicamente a través de las alucinaciones durante las tomas de Ayahuasca.

El segundo foco se consolida en torno a tres elementos: la comprensión de la influencia de la dimensión sociocultural y simbólica de la toma de ayahuasca; las concepciones de la medicina indígena y el papel que desempeña el yagecero en la experiencia.⁶⁻¹⁰ Para Mendoza y Ordiano,^{11,12}

las concepciones de salud y enfermedad de la medicina indígena en las comunidades de la Amazonía colombiana (Putumayo), describen la etiología de una noción de enfermedad que se encuentra ligada de forma intrínseca a la estabilidad e interacción armoniosa con el ambiente, es decir, con la naturaleza y la comunidad misma Taussing, Weiskopf y Ordóñez¹³⁻¹⁵ coinciden en el argumento de que las experiencias y los efectos derivados del uso del Ayahuasca están profundamente influenciados por la identidad cultural del sujeto. Respecto a los comportamientos e interacciones de los médicos indígenas durante el ritual, Weiskopf¹⁶ explicita cómo algunas intervenciones del yagecero como “la chupada”, y los cantos, permiten guiar y dar orden a la experiencia de los participantes de las tomas de ayahuasca; argumento que coincide con los planteamientos de Taussing,¹⁷ quien señala las fases del proceso ritual como elementos que influyen en la organización, simbolización y trascendencia de dichas experiencias.

El tercer foco, se estructura alrededor de la comprensión de las representaciones sociales que se han consolidado en torno a los rituales de ayahuasca dentro de los contextos urbanos del sur-occidente colombiano,¹⁸ y las motivaciones que llevan a los sujetos a participar de éstas dentro de los contextos urbanos.¹⁹ Los aportes realizados por Quinceno y García²⁰ permiten identificar la existencia de representaciones prejuiciosas y distorsionadas respecto de las prácticas rituales indígenas dentro de los contextos urbanos. De igual manera, es pertinente señalar las contribuciones de Ronderos,²¹ quien afirma que las motivaciones que llevan a los sujetos a participar de las tomas de Yagé en los contextos urbanos, corresponden más a procesos de construcción de identidad donde se busca experimentar sensaciones placenteras de orden perceptivo; en contraste, con las motivaciones intrínsecas de las personas inmersas en la cultura indígena en quienes éstas provienen de su cosmología y cosmogonía. En ambos casos, los

rituales de yagé se convierten en espacios que permiten la realización de dichas motivaciones.

Finalmente como cuarto foco, encontramos las investigaciones desarrolladas en Estados Unidos y Europa sobre las aplicaciones de sustancias alucinógenas dentro de los procesos psicoterapéuticos.²²⁻²⁵ Las investigaciones desarrolladas por Grof, Roquet y Leuner retomadas por Villaescusa,²⁶ hacen alusión a dos metodologías de aplicación de estas sustancias que configuran diferentes modalidades terapéuticas, una psicodélica, y otra psicolítica. La corriente psicodélica es desarrollada en Estados Unidos a partir de 1954, se caracteriza por el empleo de altas dosis de drogas en pocas sesiones, con el objetivo de inducir un estado de desestructuración del self, protagonizado por la muerte del yo (como un proceso descrito), y sobre el cual se empezará a reestructurar un self más adaptativo y funcional. La corriente psicolítica es desarrollada en Europa a partir de los años 60, ésta se caracteriza por la utilización de dosis bajas de droga durante periodos prolongados de tiempo (varias sesiones), induciendo una disminución en la barrera de la represión en el sujeto, permitiendo al analista realizar análisis sistemático de los mecanismos de defensa, y facilitando el acceso a aspectos inconscientes de las conflictivas del mismo.

Como aspecto relevante del anclaje teórico, se introduce el concepto de TRANSFERENCIA entendido como un fenómeno de tipo «universal», que se da en todas las relaciones interpersonales, sin importar el contexto. Es un fenómeno que actualiza como presentes, vínculos y comportamientos con figuras primarias, y devela el mundo fantasmático que el sujeto se hace en las relaciones con los demás. En este sentido, la espontaneidad de la transferencia revela que su aparición está determinada y condicionada por expectativas, deseos y fantasías inconscientes como agentes internos; y por sujetos, situaciones y conflictos actuales, como agentes externos; que

en conjunto configuran la significación de los fenómenos de la realidad objetiva y subjetiva.²⁷ La transferencia puede ser a su vez de tipo positivo y negativo. En la positiva se invierte al objeto de sentimientos libidinales de afecto, cariño, amor, etc.; mientras que en la negativa el objeto es cargado de sentimientos de agresividad, rabia, desprecio, rechazo, etc.

Bajo este panorama, la investigación tuvo como objetivo fundamental describir e identificar el tipo de relaciones transferenciales establecidas entre los “yageceros” de la comunidad Kofán del Putumayo, y los participantes de las tomas rituales de ayahuasca de acuerdo a los constructos del psicoanálisis,²⁸⁻³¹ en el contexto de la ciudad de Santiago de Cali-Colombia. Como objetivos específicos se propuso describir la relación entre las variables tiempo-tipo de experiencia de los tomadores, y la cualidad de la transferencia establecida con el yagecero. Para lograr los objetivos antes mencionados, se estudiaron las narrativas de los taitas, o yageceros, como guías de la experiencia ritual; y se analizaron las narrativas de los sujetos participantes, sus fantasías y representaciones en relación al yagecero durante el ritual y finalmente se describieron y compararon éstas relaciones transferenciales teniendo en cuenta las variables experiencia (número de tomas realizadas y frecuencia establecida), y conocimiento previo que los participantes tenían sobre la cultura Kofán y las prácticas rituales indígenas.

Tipo de Estudio: La investigación fue de tipo cualitativa, definida por Hernández,³² como una modalidad investigativa que se propone identificar la naturaleza profunda de las realidades en su sistema de relaciones y su estructura dinámica. En este caso, los comportamientos e ideaciones asociados a la transferencia entre el yagecero y los participantes de las tomas rituales de ayahuasca urbanas que permitió realizar una aproximación fenomenológica de las relaciones transferenciales. Se utilizó la

metodología de “Análisis del Discurso” planteada por Bajtín;³³ donde el investigador construye categorías o temas nodales a partir del discurso de los participantes; sobre las cuales se asocia e interpreta teóricamente la información.

Participantes. La muestra estuvo compuesta por 6 Sujetos; 2 de ellos médicos indígenas o yaceros de la comunidad Kofán provenientes del Putumayo, quienes se encargan de la organización y dirección de las tomas rituales de ayahuasca urbanas y 4 participantes de ambos sexos (tres hombres, y una mujer), de edades entre los 21 y 35 años de edad habitantes de la ciudad de Santiago de Cali. La muestra total estuvo dividida en dos grupos, cada uno con un yagecero, un Sujeto Experimentado (con experiencia previa en tomas de ayahuasca y con una frecuencia de participación en estas prácticas), y un sujeto No Experimentado (con un máximo de dos tomas de ayahuasca). El muestreo que se utilizó es el llamado muestreo por cuotas o estratificado, en el que las personas seleccionadas reproducen ciertas características de la población objetivo discriminando subgrupos con características en común.³⁴ A las tomas de ayahuasca asistieron también los investigadores, quienes no interfirieron verbalmente en las interacciones de los participantes, e hicieron un registro escrito y observacional de las conductas no verbales de la muestra durante la toma ritual.

MATERIALES Y MÉTODOS

Se diseñaron dos entrevistas semiestructuradas, una para ser aplicada a los médicos indígenas, y otra dirigida a los participantes de las tomas. Las entrevistas se construyeron desde un lenguaje común (no técnico), con intenciones proyectivas, es decir, evitando inducir al entrevistado a una respuesta determinada, y facilitando en él procesos asociativos de carácter libre o espontáneo, que les permitiese evocar fantasías y representaciones inconscientes vivenciadas durante la toma ritual. Estas fueron analizadas y retroalimentadas

por jueces expertos, evaluadas mediante una prueba piloto, para lograr una mayor validez, y se triangularon metodológicamente con el análisis teórico, y los registros escritos realizados por los observadores, sobre lo que ocurrió durante la toma.

Procedimiento

La investigación se desarrolló en cinco fases: En la primera fase, se realizó el acuerdo formal con las personas encargadas de la logística de la ceremonia ritual, en el club del Sena (lugar con un espacio físico campestre); esencialmente con los taitas o yageceros, a quienes se les informó sobre los objetivos; en esta misma fase, se contactó la muestra seleccionada de una base de datos de sujetos de la ciudad de Santiago de Cali, personas mayores de edad que asisten a estos rituales de manera voluntaria y se ubicó a aquellas que tuvieran disposición para participar en la investigación. A partir de esto, se discriminaron los dos grupos necesarios para desarrollar los lineamientos metodológicos; se informó a todos los participantes sobre las implicaciones de la investigación en términos de derechos y compromisos, y una vez aceptados, se procedió a la firma del consentimiento informado. Se tuvo presente durante el transcurso de la investigación, las disposiciones que el Código Deontológico Colombiano expedido en el 2006, exige en investigaciones con personas.

En la segunda fase, se procedió a la validación de los instrumentos a través de una prueba piloto y evaluación de jueces expertos. En la tercera fase, se realizaron las observaciones no estructuradas del comportamiento no verbal (actitudinal) de los sujetos durante cada una de las tomas rituales de ayahuasca, de los dos grupos. Estas tomas se realizaron en el club El Sena en la ciudad de Santiago de Cali, entre las 8 de la noche, y las 6 de la mañana del día siguiente; cada grupo participó en una, a la cual asistieron los participantes de la investigación: tomadores, médicos indígenas, y los dos observadores.

Durante el desarrollo de estas observaciones, se logró identificar ciertos indicadores del texto kinético de los sujetos. Según Barre,³⁵ el texto kinético es un guión compuesto por elementos del afecto o la emoción que son comunicados y percibidos a través del lenguaje corporal. Dichos indicadores dieron cuenta del tipo de relaciones transferenciales establecidas entre los participantes y el yagecero.

En la cuarta fase, se realizaron entrevistas semiestructuradas; las narrativas obtenidas de los sujetos fueron procesadas mediante categorías, que facilitaron las comparaciones intra e inter grupales. En la quinta y última fase, se llevó a cabo el proceso de la organización y análisis de la información.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

A continuación se expone una breve descripción a modo de relato de los acontecimientos en común, observados durante las tomas de ayahuasca. En adelante, el análisis y la discusión de los resultados, estarán expuestos con base en las entrevistas semiestructuradas, y los registros observacionales de la conducta no verbal.

A la hora dispuesta se reunieron los participantes en una de las cabañas del club el Sena iniciando las instrucciones y reglas que enmarcaban el desarrollo de la toma ritual de ayahuasca. Una vez presentados los participantes del ritual; aclaradas las instrucciones; y ofrecido el espacio de apoyo, el líder (yagecero) propone al grupo que hasta ese momento conforma un círculo, la acomodación en filas por género. La fila de hombres inicia la toma de la ayahuasca servida en una totuma de tamaño variable, según el participante, acompañada por oraciones y ademanes hechos con plumas y cascabeles por parte del yagecero, quien se dispone a rezar la bebida de cada participante de acuerdo a los deseos, motivos y/o peticiones individuales.

Posteriormente, la fila de mujeres, inicia la toma bajo estas mismas condiciones. Una vez ingerida la bebida, cada uno se dirige a su lugar de preferencia, con recomendaciones específicas respecto a privacidad y espacio. La noche sigue su rumbo a través de los cantos, la danza del líder, las alucinaciones experimentadas por los participantes, las conversaciones entre los tomadores, y/o los tomadores y los taitas, las manifestaciones orgánicas y somáticas de cada uno (vómito, diarrea, etc), y más porciones de ayahuasca, según la disposición individual.

En la mitad de la noche, el yagecero lidera el proceso de curación, interactuando con los participantes acomodados en círculo (primero hombres, después mujeres), por medio de cantos ceremoniales, danzas, oraciones y ademanes realizados con plumas, cascabeles, e instrumentos musicales, realiza un proceso de curación individual; facilitado por aprendices quienes ayudan en el orden, coordinación, y logística del mismo.

Después, cada participante decide repetir u omitir una segunda dosis de yagé, continuando con su experiencia de manera individual o colectiva, según su preferencia. En ambas tomas después de la curación se observa un fenómeno colectivo purga, en el que varios de los participantes de la ceremonia expulsan y depuran mediante el vómito. Al amanecer, apoderándose de la oscuridad del ritual, e indicando el momento de dar cierre a la velada, los participantes se aglutinan en un mismo lugar mientras el yagecero recita discursos compuestos por metáforas, y un particular humor, que ejemplifica las enseñanzas recibidas durante la noche; dando así fin al ritual.

A continuación, la discusión se organiza en dos apartados, que en conjunto responden al objetivo principal de esta investigación: identificar y describir las relaciones transferenciales que tienen lugar en las tomas

rituales urbanas de ayahuasca, entre el yagecero y los participantes: El primero de ellos hace alusión a las divergencias y convergencias entre las concepciones, el concomimiento, los roles y funciones, y la transferencia proveniente de los taitas o yageceros, identificadas al realizar un análisis intergrupar (yagecero de grupos A y B). El segundo apartado hace referencia a la comparación intergrupar (grupo A y B) de las dinámicas transferenciales establecidas por los participantes hacia los médicos indígenas, la experiencia y el conocimiento previo sobre dichas prácticas, las representaciones de objetos y las manifestaciones kinéticas.

En el texto discursivo de los taitas “Don V” y “Don A”, se encontraron componentes convergentes con respecto a las representaciones de la ayahuasca. En ambos existía una concepción sagrada sobre la planta, específicamente de un elemento con una connotación visionaria. Éstos fueron elementos que adquirieron validez al considerar la cosmovisión de las comunidades Kofán, donde hay una relación entre 3 mundos: el celestial, el terrenal y el subterráneo; éstos, se encuentran conectados por la acción mediadora del ayahuasca, permitiendo conocer las intenciones de los espíritus que habitan el mundo y que intervienen sobre el acontecer de los seres humanos.³⁶ Ambos hablaron del uso de ciertos implementos y ademanes rituales como parte del proceso de curación, entendiéndose cánticos, rezos, dulzaina, y tabaco, entre otros; siendo estos elementos característicos de las prácticas curativas indígenas.³⁷

Lo anterior reitera el grado de inmersión de los médicos indígenas dentro de un sistema cultural-simbólico que influye sobre su percepción, juicio, e incluso interacción con otros,^{38,39} como se verá más adelante.

Al analizar el tipo de relación transferencial instaurada entre los médicos indígenas y los participantes, fue posible identificar algunas

convergencias. Se evidenció en ambos médicos indígenas la presencia de comportamientos de inclusión y confianza con los participantes de más experiencia: brindando segundas tomas, permitiendo la participación activa o aprobando la realización de una experiencia independiente. Sumado a esto, apareció una representación de objeto que se orienta hacia lo filial, es decir a concebir a los participantes como figuras que hacen parte de la red conocimiento cultural y difusión de estas prácticas, concediéndoles el lugar de “hijos” o “hermanos” denotando una transferencia positiva.⁴⁰⁻⁴²

Otra correlación identificada en ambos médicos indígenas se dio en cuanto a la interacción, el tipo de contactos, y el grado de preocupación hacia los participantes poco experimentados, así, estos participantes más novatos se volvieron figuras con las que la integración fue débil, y con las que en su mayoría no se compartieron momentos distintos a los formales durante el ritual (como la curación, inicio y cierre). En relación a estos participantes, respecto al establecimiento transferencial, aparece la fantasía del hombre blanco,⁴³ que indica una referenciación por parte de los yageceros hacia éstos, bajo representantes de escepticismo e inquisición, elementos que distorsionan la dinámica transferencial y que en algunos casos pueden llegar a orientarse más hacia una transferencia negativa. De una forma más general, es posible afirmar que aquellos sujetos que comparten cierto grado de conocimientos sobre la cultura Kofán, y que han permeado su juicio y representaciones a través de la experiencia con la Ayahuasca, logran establecer interacciones más próximas; evidenciando de forma espontánea la eficacia simbólica.⁴⁴ Este concepto hace alusión a un proceso que ocurre cuando un sujeto logra apropiarse del lenguaje simbólico cultural de una comunidad; aquí, el actuar, y la manera de significar del sujeto, adquiere coherencia con los conocimientos y creencias establecidos por dicha cultura.

Es posible realizar una afirmación: que en el discurso del yagecero del grupo A (Don V), además de las ideas destacadas sobre la cosmovisión Kofán, surge un argumento que aboga por el respeto, el derecho y la participación política de las comunidades dentro del panorama nacional, este yagecero busca dar un lugar distintivo al Ayahuasca y a las prácticas curativas como elemento característico de dichas comunidades, basándose en argumentos desde el plano etno-educativo. Mientras que se orienta más hacia el compartir la Ayahuasca con “personas necesitadas” de la sociedad occidental contemporánea que por su contexto no cuentan con el tipo de intervenciones necesarias para curar las enfermedades.

A continuación se expondrán las similitudes y diferencias encontradas en ambos grupos respecto de la relación transferencial establecida desde los participantes hacia los médicos indígenas, y las variaciones de dichas relaciones en función de la experiencia y el conocimiento previo.

De acuerdo con el análisis general de resultados, se encuentra que efectivamente hay una relación directa entre las variables experiencia previa y tipo de conocimientos de los participantes de las tomas rituales urbanas de Ayahuasca, con respecto a la relación transferencial que establece con el yagecero. En ambos grupos, los participantes experimentados de las ceremonias de Ayahuasca establecieron un tipo de transferencia mayormente positiva frente al yagecero. Transferencia que facilitaría mucho más, ciertos procesos introspectivos-terapéuticos si se le observa desde una mirada clínica.⁴⁵⁻⁴⁷ En contraste con los participantes inexpertos quienes desarrollaron un lazo transferencial con tendencias negativas.

En conexión con lo anterior, fue evidente la determinancia implícita existente entre la significación de la experiencia total del ritual, y el tipo de relación transferencial que se instauró

durante dicha experiencia, con el yagecero, como dos caras de una misma moneda. De esta forma, en los cuatro sujetos de la investigación se nota una coherencia clara entre lo que describen de la experiencia en su totalidad, y las relaciones que establecieron con el yagecero.

Las representaciones de objeto evocadas en los participantes, se encuentran profunda e intrínsecamente relacionadas con su vida infantil subjetiva, sus fantasías y, su desarrollo histórico; lo cual influencia la percepción que tiene el participante del rol y las funciones que ejerce el yagecero a quien se le otorgan atributos de autoridad, conocimiento y guía. Dichas representaciones van a ser de tipo filial, es decir, asociaciones que vinculan figuras arcaicas como padres o hermanos, y que se actualizan en el objeto yagecero. En las experiencias de Ayahuasca se da también una revivencia de conflictos psíquicos actuales.

Todos los participantes (expertos e inexpertos) logran actualizar representaciones de objeto de figuras arcaicas en el personaje del yagecero. Sin embargo se encontraron ciertas particularidades: Los sujetos experimentados de cada grupo por influencia de las variables tiempo, afiliación a la cultura, antecedentes transferenciales, intereses en común, asociación de otras figuras, y fenomenología, representan en los objetos taita de cada grupo, un objeto idealizado y de autoridad; con investiduras libidinales en dicha figura omnipotente, reiterando a lo largo de la entrevista y las observaciones de la conducta no verbal, una transferencia positiva de vínculos seguros y confiados.⁴⁸⁻⁵⁰ Mientras tanto los sujetos inexpertos proyectaron sobre los médicos indígenas, figuras mucho menos contenedoras, de vínculos inseguros y ambivalentes. Denotando fantasías de castración, fantasías de tipo persecutorio, de figuras abandonadas, y en el mejor de los casos, de afecto ambivalente. Estos sujetos expresaron la desconfianza y desazón

que les produce el tema del cobro de dinero al inicio del ritual. Es posible que este gesto sea leído simbólicamente como una amenaza hacia su experiencia, en términos del control (anal) que puede ejercer el yagecero en la experiencia de los participantes, quién además representa una figura paterna.

Se reconoce que las representaciones que los sujetos crean alrededor de los médicos indígenas y de la experiencia misma, están configuradas en un complejo interjuego. Aquellos más experimentados, en la medida en que van perdiendo su condición de “novatos”, van ganando “un terreno de pilotaje” que les permite adquirir nuevas formas de sobrellevar la experiencia. Bajo esto, y de acuerdo con los resultados particulares de los sujetos inexpertos, es viable afirmar entonces que las primeras experiencias en las tomas rituales de ayahuasca (de los novatos) van a cobrar una función de limpieza psíquica y corporal, con montos catárticos mayores que los que se encuentran en las experiencias posteriores, donde (y según lo observado en los sujetos expertos) la experiencia cobra una función más introspectiva y elaborativa. Incluso es posible afirmar que estos participantes al establecer un vínculo más confiable con el yagecero y con la experiencia en su totalidad, se atreven a aumentar las dosis de yagé ingeridas durante la experiencia. En ambos casos hay diferencias notorias del tipo de relación transferencial instaurada con el yagecero.

Se concluye que las variables tiempo, experiencia, y conocimiento, no son absolutas a la hora de reflexionar sobre el tipo de relación transferencial que se instaura entre los participantes y los médicos indígenas; existen otras variables que pueden tomar influencia (antecedentes transferenciales; los intereses en común; historia de vida, dosis de yagé ingerida, preparación de la bebida, etc.).

Los participantes que asisten a los rituales urbanos de ayahuasca reviven tanto conflictos básicos (conflictos edípicos, relaciones objetales arcaicas, etc.), como conflictos de su vida actual (alcoholismo, consumo de drogas, asuntos profesionales, etc.) ambos manifestados en “la chuma”, es decir “la borrachera” en palabras de los yageceros, cuando se refieren a las alucinaciones y alteraciones perceptuales generadas por la ayahuasca.

Cada sujeto participante de una ceremonia de ayahuasca establece una transferencia particular con el objeto-ayahuasca, esta transferencia va a actualizar representantes maternos en dicho objeto por su modalidad de incorporación netamente oral. O bien, en algunos casos, representantes paternos por las connotaciones de confrontación, protección, autoridad, de reivindicación, etc., que los sujetos asocian a la ayahuasca, o al Dios que éste representa.

Finalmente, debido a la gran riqueza cultural existente en estas prácticas, se hace necesario llevar a cabo un estudio antropológico, sin olvidar la postura de comprensión fenomenológica, donde los comportamientos y representaciones pueden ser comprendidos desde la base social de las comunidades que les protagonizan; que recoja, y compare los fenómenos ocurridos en las tomas de ayahuasca, en el contexto original de la comunidad (pie de monte amazónico, comunidad Kofán); en correlación a los encontrados en las tomas realizadas dentro del contexto urbano de Santiago de Cali.

Es importante señalar la contribución de Díaz₅₁ con relación a la ética que debe subyacer a la investigación de las prácticas culturales indígenas, aludiendo al respeto de la subjetividad, y el lenguaje propio en que se construyen y ocurren dichos fenómenos. Se considera importante resaltar las implicaciones que dichas prácticas pudiesen tener en el plano de la participación política de las comunidades

indígenas, ya que la expansión de éstas dentro de los contextos urbanos les otorga un lugar a su discurso dentro de la sociedad colombiana a quienes la sabiduría ancestral propone opciones y alternativas sanatorias para sus conflictivas emocionales y físicas, al convocar a un público ciudadano que cree, e invierte, tiempo, fe, y dinero en estas nuevas alternativas.

REFERENCIAS

1. Quinceno N, García A, Salazar S. El Ayahuasca en la ciudad: Aspectos del Ritual del Ayahuasca en Medellín. *Cultura y Droga*. 2001; 6: 263-281.
2. Ordóñez J, Lozano M, Morales R. La representación del cuerpo en los rituales del ayahuasca: Un estudio con curanderos urbanos de tradición ingana. En: Tesis de grado no publicada para optar al título de psicólogo. Cali: Facultad de Humanidades - Universidad del Valle; 1993.
3. Villaescusa M. Aplicaciones de la LSD en psicoterapia: una historia interrumpida. *Revista Ulises*. 2006a; 23: 6-14.
4. Villaescusa M. Aplicaciones del uso de la ayahuasca en la psicoterapia occidental, tercer estudio. *Visión Chamánica*. 2006c; 3: 22-30.
5. Ordóñez J, Lozano M, Morales R. La representación del cuerpo en los rituales del ayahuasca: Un estudio con curanderos urbanos de tradición ingana. En: Tesis de grado no publicada para optar al título de psicólogo. Cali: Facultad de Humanidades- Universidad del Valle; 1993.
6. Mendoza C. Medicina tradicional y plantas medicinales en México. En: Tesis de doctorado para la obtención del título de Doctor. México DF: Universidad Autónoma de Chapingo; 2001.
7. Ordiano H. Estudio simbólico de los espacios sagrados. México DF: Enah; 2000.
8. Perafán C, Savedoff W. Los pueblos indígenas y la salud: cuestiones para la discusión y el debate; 2001 [citado 2012 Feb 8]. Disponible en: <http://www.iadb.org/sds/doc/IND-CPerafanSavedofSaludS.pdf>.
9. Taussing M. Orden y desorden en los ritos curativos neocoloniales: Brecht, Benjamín y el desorden mismo. *Revista de Antropología*. 1987; 3: 5-20.
10. Weiskopf J. Ayahuasca el poder que viene de la selva. *Revista de la Universidad Nacional de Manizales*. 1995; 6: 20-29.
11. Mendoza C. Medicina tradicional y plantas medicinales en México. En: Tesis de doctorado

- para la obtención del título de Doctor. México DF: Universidad Autónoma de Chapingo; 2001.
12. Ordiano H. Estudio simbólico de los espacios sagrados. México DF: Enah; 2000.
 13. Taussing M. Orden y desorden en los ritos curativos neocoloniales: Brecht, Benjamín y el desorden mismo. *Revista de Antropología*. 1987; 3: 5-20.
 14. Weiskopf J. Ayahuasca el poder que viene de la selva. *Revista de la Universidad Nacional de Manizales*. 1995; 6: 20-29.
 15. Ordóñez J, Lozano M, Morales R. La representación del cuerpo en los rituales del ayahuasca: Un estudio con curanderos urbanos de tradición ingana. En: Tesis de grado no publicada para optar al título de psicólogo. Cali: Facultad de Humanidades - Universidad del Valle; 1993.
 16. Weiskopf J. Ayahuasca el poder que viene de la selva. *Revista de la Universidad Nacional de Manizales*. 1995; 6: 20-29.
 17. Taussing M. Orden y desorden en los ritos curativos neocoloniales: Brecht, Benjamín y el desorden mismo. *Revista de Antropología*. 1987; 3: 5-20.
 18. Quinceno N, García A, Salazar S. El Ayahuasca en la ciudad: Aspectos del Ritual del Ayahuasca en Medellín. *Cultura y Droga*. 2001; 6: 263-281.
 19. Ronderos J. La presencia del Ayahuasca en el eje cafetero. *Revista Novum*. 2003; 28: 63-85.
 20. Quinceno N, García A, Salazar S. El Ayahuasca en la ciudad: Aspectos del Ritual del Ayahuasca en Medellín. *Cultura y Droga*. 2001; 6: 263-281.
 21. Ronderos J. La presencia del Ayahuasca en el eje cafetero. *Revista Novum*. 2003; 28: 63-85.
 22. Busch A. Psychotherapeutic effects of Hallucinogens. *Journal of Occidental psychiatry*. 1997; 47 (2): 12-19.
 23. Villaescusa M. Aplicaciones de la LSD en psicoterapia: una historia interrumpida. *Revista Ulises*. 2006a; 23: 6-14.
 24. Villaescusa M. Aplicaciones del uso de la ayahuasca en la psicoterapia occidental, primer estudio. *Visión Chamánica*. 2006b; 3: 1-5.
 25. Villaescusa M. Aplicaciones del uso de la ayahuasca en la psicoterapia occidental, tercer estudio. *Visión Chamánica*. 2006c; 3: 22-30.
 26. Villaescusa M. Aplicaciones de la LSD en psicoterapia: una historia interrumpida. *Revista Ulises*. 2006a; 23: 6-14.
 27. Thoma H, Kachéle H. Teoría y práctica del psicoanálisis. Barcelona: Herder; 1990.
 28. Freud, S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. *La dinámica de la transferencia*. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981 a. 2: 1648-1653.
 29. Freud S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. *Observaciones sobre el amor de transferencia*. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981b. 2: 1689-1696.
 30. Freud S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. *Lecciones introductorias al psicoanálisis*. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981c. 2: 2123-2413.
 31. Thoma H, Kachéle H. Teoría y práctica del psicoanálisis. Barcelona: Herder; 1990.
 32. Hernández R. Metodología de la investigación. México DF: MC Graw Hill; 1999.
 33. Bajtín M. Estética de la creación verbal. México D.F: Editorial Siglo veintiuno; 1995.
 34. Matheson D, Bruce R, Beauchamp K. Psicología experimental: Diseños y análisis de investigación. México DF: Compañía editorial continental; 1983.
 35. Barre F. The kinetic transference and counter transference. *Contemp Psychoanal*. 2005; 41: 249- 279.
 36. Otero R, Salazar A, Salazar A, Muñoz T. Uso del Ayahuasca en Cali como una planta sanadora por curacas de la comunidad Kofán del Cabildo Bocana del Luzón Bajo Putumayo. *Uniediciones*. 2003; 12: 10-15.
 37. Otero R, Salazar A, Salazar A, Muñoz T. Uso del Ayahuasca en Cali como una planta sanadora por curacas de la comunidad Kofán del Cabildo Bocana del Luzón Bajo Putumayo. *Uniediciones*. 2003; 12: 10-15.
 38. Ordóñez J, Lozano M, Morales R. La representación del cuerpo en los rituales del ayahuasca: Un estudio con curanderos urbanos de tradición ingana. En: Tesis de grado no publicada para optar al título de psicólogo. Cali: Facultad de Humanidades-Universidad del Valle; 1993.
 39. Vallejo A. Medicina indígena y salud mental. *Acta Colombiana de Psicología*. 2006; 9 (2): 39-46.
 40. Freud, S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. *La dinámica de la transferencia*. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981a. 2: 1648-1653.
 41. Freud S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. *Observaciones sobre el amor de transferencia*. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981b. 2: 1689-1696.
 42. Freud S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. *Lecciones introductorias al psicoanálisis*. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981c. 2: 2123-2413.
 43. Kaufmann, P. Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: El aporte freudiano. México DF: MC Graw Hill; 1995.
 44. Lévi-strauss C. El pensamiento salvaje. México DF: Fondo de cultura económica; 1972.
 45. Freud, S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. *La dinámica de la transferencia*. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981 a. 2: 1648-1653.

46. Freud S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. Observaciones sobre el amor de transferencia. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981b. 2: 1689-1696.
47. Freud S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. Lecciones introductorias al psicoanálisis. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981c. 2: 2123-2413.
48. Freud, S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. La dinámica de la transferencia. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981 a. 2: 1648-1653.
49. Freud S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. Observaciones sobre el amor de transferencia. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981b. 2: 1689-1696.
50. Freud S. Obras completas. En: Numhauser J, editor. Lecciones introductorias al psicoanálisis. 4a ed. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981c. 2: 2123-2413.
51. Díaz R. ¿Una ética del ayahuasca? El Malpensante. 2005; 65: 90-91.