

Cultura y droga (Año 19 no. 21 ene-dic 2014)	Título
Samorini, Giorgio - Autor/a; Rojas-León, Rodrigo - Autor/a; Yamamoto, Makoto - Autor/a; Reina-Gutiérrez, Giovanni - Autor/a; Beltrán, Ginna Lizeth - Autor/a; Montoya-Ocampo, Lady Dian - Autor/a; Vinasco-Barco, Jaime Andrés - Autor/a; Ronderos V., Jorge - Autor/a;	Autor(es)
Manizales	Lugar
Universidad de Caldas	Editorial/Editor
2014	Fecha
	Colección
Jóvenes universitarios; Antropología; Etnografía; Arqueología; Espiritualidad; Drogas; México; Japón; Chile; Colombia;	Temas
Revista	Tipo de documento
" http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/juridicasysoc-uc/20190409053425/21.pdf "	URL
Reconocimiento CC BY http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



CULTURA Y DROGA

cult.drog.	Manizales - Colombia	Año 19	No. 21	186 p.	enero-diciembre	2014	ISSN 0122-8455
------------	----------------------	--------	--------	--------	-----------------	------	----------------

UNIVERSIDAD DE CALDAS
CULTURA Y DROGA

ISSN 0122-8455

Fundada en 1997

Periodicidad Anual

Tiraje 300 ejemplares

Año 19 No. 21, 186 p.

enero-diciembre, 2014

Manizales - Colombia

Rector

Universidad de Caldas

Felipe César Londoño López

Vicerrector Académico

Óscar Eugenio Tamayo Álzate

Vicerrectora de Investigaciones y Postgrados

Luisa Fernanda Giraldo Zuluaga

Vicerrector Administrativo

Germán Mejía Rivera

Vicerrectora de Proyección Universitaria

María Victoria Benjumea Rincón

Decano de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales

Gabriel Gallego Montes

Director del Departamento de Antropología y Sociología

Rodrigo Santofimio Ortíz

Director Revista

Jorge Ronderos Valderrama

Sociólogo, Ph.D.

Profesor titular. Universidad de Caldas

EDITORES

Jorge Ronderos Valderrama

Sociólogo, Ph.D.

Universidad de Caldas

Manuel Ignacio Moreno Ospina

Sociólogo, M.Sc.

Universidad de Caldas

COMITÉ EDITORIAL

César Enrique Moreno Baptista

Antropólogo, Ph.D.

Universidad de Caldas

Ana Patricia Noguera de Echeverri

Filósofa, Ph.D.

Universidad Nacional de Colombia

Danilo Antón Giudice

Geógrafo, Ph.D.

Universidad de Montevideo

Josep Maria Ferigla González

Antropólogo, Ph.D.

Universidad de Barcelona

Xavier Andrade

Antropólogo, Ph.D.

FLACSO Ecuador

New School for Social Research

COMITÉ TÉCNICO

Juan David Giraldo Márquez

Coordinador Comité Técnico

Raúl Andrés Jaramillo Echavarría

Corrección de estilo

Silvia Spaggiari

Correctora de abstracts

Melissa María Zuluaga Hernández

Diagramación

Carlos Eduardo Tavera Pinzón

SopORTE técnico

Ilustración portada:

Jorge Eliécer Rodríguez Osorio

Procedimiento: acuarela y acrílico sobre cartulina duresc

Título: de la serie Melancolía de la noche y el río

Año ejecución 2014

Proyecto Estéticas Interétnicas Expandidas

Editado por:

Universidad de Caldas

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Acceso en línea:

<http://culturaydroga.ucaldas.edu.co>

VENTAS, SUSCRIPCIONES Y CANJES

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Universidad de Caldas - Sede Central

Calle 65 No 26 - 10

Apartado Aéreo: 275

Teléfonos: (+6) 8781500 ext. 12222-12442

E-mail: revistascientificas@ucaldas.edu.co

culturaydroga@ucaldas.edu.co

Manizales – Colombia

La responsabilidad de lo expresado en cada artículo es exclusiva del autor y no expresa ni compromete la posición de la revista. El contenido de esta publicación puede reproducirse citando la fuente.

CULTURA Y DROGA

Publicación anual del Grupo de Investigación Cultura y Droga de la Universidad de Caldas. Está adscrita a la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Caldas. Presenta artículos científicos e información de actualidad sobre investigación y desarrollo de conocimientos y experiencias referentes a las fuentes y aplicaciones culturales de enteógenos y otras sustancias psicoactivas. Acoge artículos de diversas disciplinas: sociales y humanas, naturales, médicas, artísticas, filosóficas, botánicas. Igualmente, conocimientos indígenas tradicionales. Se divulga por medio de canje y actividades académicas o de divulgación de la Universidad.

CONTENIDO / CONTENT

EDITORIAL

EDITORIAL

Jorge Ronderos-Valderrama

Manuel Ignacio Moreno-Ospina

7

PRODUCCIÓN CIENTÍFICA E INTELECTUAL

SCIENTIFIC AND INTELLECTUAL PRODUCTION

ASPECTOS Y PROBLEMAS DE LA ARQUEOLOGÍA DE LAS DROGAS SUDAMERICANAS 13

ASPECTS AND PROBLEMS OF THE ARCHAEOLOGY OF THE SOUTH AMERICAN DRUGS

Giorgio Samorini

TURISTAS EN AYAHUASCA. ETNOGRAFÍA DE UN SERVICIO CHAMÁNICO EN LA SELVA BOLIVIANA 35

TOURISTS IN AYAHUASCA. ETHNOGRAPHY OF A SHAMANIC SERVICE IN THE BOLIVIAN JUNGLE

Rodrigo Rojas-León

EN UN TIEMPO DE ILINX: UNA INTERPRETACIÓN PARA UNA EXPERIENCIA DE AYAHUASCA POR UN ANTROPÓLOGO JAPONÉS 57

IN A TIME OF ILINX: AN INTERPRETATION OF AN AYAHUASCA EXPERIENCE BY A JAPANESE ANTHROPOLOGIST

Makoto Yamamoto

WILLIAM BURROUGHS: APROXIMACIONES A UNA ESTÉTICA DE LA ADICCIÓN 87

WILLIAM BURROUGHS: APPROACHES TO THE AESTHETICS OF ADDICTION

Giovanni Reina-Gutiérrez

PRODUCCIÓN ACADÉMICA GRUPO DE INVESTIGACIÓN

ACADEMIC PRODUCTION. RESEARCH GROUP

PERCEPCIONES RELACIONADAS CON EL USO DE LA MARIHUANA AL INTERIOR DE LA UNIVERSIDAD DE CALDAS 107

PERCEPTIONS RELATED WITH THE USE OF MARIJUANA AT UNIVERSIDAD DE CALDAS

Ginna Lizeth Beltrán, Lady Dian Montoya-Ocampo

EXPERIENCIAS DE VÍNCULO EN JÓVENES UNIVERSITARIOS DE MEDELLÍN MEDIADAS POR LOS EFECTOS PSICODÉLICOS DEL LSD 127

BINDING EXPERIENCES ON YOUNG UNIVERSITY STUDENTS OF MEDELLIN MEDIATED BY THE PSYCHEDELIC EFFECTS OF LSD

Jaime Andrés Vinasco-Barco

cult.drog.	Manizales - Colombia	Año 19	No. 21	170 p.	enero - diciembre	2014	ISSN 0122-8455
------------	----------------------	--------	--------	--------	-------------------	------	----------------

CAMINOS PARA UNA CONSTRUCCIÓN EPISTÉMICA E INTERDISCIPLINARIA EN CULTURAS Y DROGAS. MÍMESIS Y MIMETISMOS CULTURALES UN EJERCICIO INTERDISCIPLINARIO	159
<i>PATHS FOR AN EPISTEMIC AND INTERDISCIPLINARY CONSTRUCTION IN CULTURES AND DRUGS. MIMESIS AND CULTURAL MIMICRY, AN INTERDISCIPLINARY EXERCISE</i>	
<i>Jorge Ronderos-Valderrama</i>	
AUTORES	174
NORMAS EDITORIALES	175
<i>Author Guidelines</i>	

EDITORIAL

Ronderos-Valderrama, J. y Moreno-Ospina, M. (2014). Editorial. *Cultura y Droga*. 19 (21), 7-9. DOI: 10.17151/cult.drog.2014.19.21.1.

La revista *Cultura y Droga*, en su número 21, presenta una serie de artículos de gran interés para sus lectores y los estudiosos del complejo y diverso fenómeno de las drogas. Se resalta el mayor peso e interés en artículos relacionados con el tema del yagé (ayahuasca) y también aportes teóricos desde perspectivas transdisciplinarias.

El reconocido investigador y etnomicólogo Giorgio Samorini, de la Universidad de Roma, remite con deferencia especial para publicar en nuestra revista el artículo: “Aspectos y problemas de la arqueología de las drogas sudamericanas”; el cual sirvió de soporte para su presentación como conferencista magistral en el Congreso Colombiano de Botánica realizado en la Universidad de Caldas, en agosto de 2015, donde aporta datos muy sugerentes como resultado de sus investigaciones sobre el uso de las drogas en los pueblos ancestrales; exponiendo una tesis polémica acerca del tiempo y el origen del yagé, tema al que se han referido estudiosos e investigadores de la antropología. Por tanto, queda abierto el debate con el autor.

El antropólogo Rodrigo Rojas Leó, de la Universidad de Chile, comparte una etnografía actual y pertinente sobre los usos rituales de la ayahuasca (yagé), en contextos turísticos en Bolivia, exponiendo un fenómeno intercultural polémico a través de un estudio de caso realizado por medio de un “diseño exploratorio-descriptivo sobre el caso de un curandero chileno, en un área turística de la selva boliviana, quien ofrece ceremonias de ayahuasca a usuarios de distintas nacionalidades principalmente turistas jóvenes entre 20 a 35 años”. El autor da cuenta de la apropiación de conocimientos ancestrales en contextos modernos, así como los usos exóticos de esta etnomedicina ancestral. Estos usos y prácticas han originado un debate central y actual, generando reacciones y acciones críticas tanto de investigadores y organizaciones especializadas como de las religiones que han emergido de este conocimiento (por ejemplo, el Santo Daime, Unión Vegetal y La Barquiña, en Brasil), expresando serias preocupaciones sobre el manejo ético

y bioético entre las que destacan: el caso Querubín Queta del pueblo Cofán, en Colombia; posiciones en contra por parte de académicos e investigadores como la “Carta abierta de apoyo al pueblo Cofán y contra las actividades de Alberto José Varela” de la Asociación Eleusis; así como una cantidad importante de denuncias periodísticas sobre casos críticos de usos inadecuados del yagé, terminando en decesos de personas que han participado en ceremonias con dicha planta.

Otra visión de contraste y de contexto sobre la etnomedicina del yagé es el artículo, ya publicado en inglés y cedido para su publicación en castellano en nuestra revista por su autor el antropólogo japonés Tadashi Yamamoto, de la Universidad de Shitennoji, “Ilinx: una interpretación para una experiencia de ayahuasca por un antropólogo japonés”; en el que se comparte desde la cultura japonesa la dimensión y experiencia del tiempo vivenciado en rituales del yagé (ayahuasca). Se publica con las autorizaciones respectivas. Este artículo compara en términos interétnicos e interculturales, los fenómenos e interpretaciones dadas a partir de la diversidad cultural como lo permiten los enfoques transdisciplinarios en el caso de las ciencias.

Por su parte, abrimos un espacio a la estética con el artículo “William Burroughs: aproximaciones a una estética de la adicción” de Giovanni Reina Gutiérrez de la Universidad de Antioquia; el cual tiene como finalidad dar cuenta de la manera en que el escritor norteamericano William Burroughs asume estéticamente el problema de los consumos adictivos de drogas.

Otro de los artículos publicados, es el aporte de las jóvenes profesionales en sociología de la Universidad de Caldas Gina Beltrán y Leidy Montoya; las cuales presentan un artículo basado en la investigación que realizaron para su trabajo de grado a fin de optar al título de sociólogas: “Percepciones relacionadas con el uso de la marihuana al interior de la Universidad de Caldas”. Este artículo se registra en la tradición de la revista de abrir espacios y motivar a los jóvenes profesionales vinculados a los semilleros “Visionari@s cultura y droga” y “Experimental plantas y arte”, ambos adscritos al grupo de investigación “Cultura y Droga”.

Seguido del artículo de Jaime Andrés Vinasco, Magíster en Culturas y Drogas de la Universidad de Caldas, “Experiencias de vínculo en jóvenes universitarios de Medellín mediadas por los efectos psicodélicos del LSD”; cuyo objetivo principal de investigación fue develar las experiencias de interacción social y vínculo que se

dan entre algunos jóvenes universitarios de la ciudad de Medellín mediadas por el efecto psicodélico de la sustancia psicoactiva LSD.

Posteriormente, el artículo de Jorge Ronderos Valderrama de la Universidad de Caldas, “Caminos para una construcción epistémica e interdisciplinaria en cultura y droga. Una exploración hacia las mimesis y los mimetismos culturales”; donde se exponen los desarrollos teóricos y epistémicos en el proceso de construcción de una línea de investigación en culturas y droga, así como los diversos aportes del grupo de investigación “Cultura y Droga” de la Universidad de Caldas.

Finalmente, es de señalar que el presente número es un volumen de transición en la edición de la revista *Cultura y Droga*; por lo que expresamos los respectivos agradecimientos a la ardua labor y dedicación de nuestro editor Jorge Ronderos Valderrama, quien dio vida a este proyecto editorial; asimismo, damos la bienvenida al nuevo editor el sociólogo y docente investigador de la Universidad de Caldas Manuel Ignacio Moreno Ospina; a pesar de este cambio editorial, la revista continuará publicando artículos de investigación, reflexión y revisión bibliográfica sobre el tema de las drogas en relación con el desarrollo humano. Además, con la finalidad de lograr un proceso de alta calidad editorial bajo los criterios nacionales e internacionales para las publicaciones científicas.

Jorge Ronderos-Valderrama
Universidad de Caldas
Manuel Ignacio Moreno-Ospina
Editor
Departamento de Desarrollo Humano
Universidad de Caldas



PRODUCCIÓN CIENTÍFICA E INTELECTUAL



ASPECTOS Y PROBLEMAS DE LA ARQUEOLOGÍA DE LAS DROGAS SUDAMERICANAS

Samorini, G. (2014). Aspectos y problemas de la arqueología de las drogas sudamericanas. *Cultura y Droga*, 19 (21), 13-34.
DOI: 10.17151/cult.drog.2014.19.21.2.

GIORGIO SAMORINI*

Recibido: 04 de febrero de 2014
Aprobado: 28 de julio de 2014

RESUMEN

Las técnicas modernas arqueométricas están brindando nuevas contribuciones cognitivas acerca de la relación ancestral del hombre con las plantas embriagantes. En este artículo exponemos datos actualizados sobre los orígenes de la utilización de las fuentes embriagadoras de Sudamérica, incluyendo aclaraciones conceptuales y metodológicas.

Palabras clave: arqueología, ayahuasca, San Pedro, coca, datura, *Anadenanthera*, Nicotiana.

ASPECTS AND PROBLEMS OF THE ARCHAEOLOGY OF SOUTH AMERICAN DRUGS

ABSTRACT

The archaeometric modern techniques are providing new cognitive contributions on the ancestral relationship between man and intoxicating plants. Updated data on the origins of the use of intoxicating sources in South America are presented in this article, including conceptual and methodological clarifications.

Keywords: archeology, ayahuasca, San Pedro, coca, datura, *Anadenanthera*, Nicotiana.

* Etnobotánico de la Universidad de Roma, Roma, Italia. E-mail: giorgio@samorini.it.
 orcid.org/0000-0002-5895-980X.



INTRODUCCIÓN

Los restos arqueológicos que ponen en evidencia una relación humana con las drogas psicoactivas pueden clasificarse en tres tipologías:

(i) Evidencia directa constituida por restos de droga en contextos antrópicos. Las hojas de coca presentes en la boca de los jóvenes sacrificados en el rito inca de la *capacocha* o el polvo vegetal de semillas de *Anadenanthera* hallado en algunas pipas, son ejemplos de evidencia directa del empleo de drogas. Las modernas instrumentaciones analíticas aplicadas a la arqueometría han aportado una tipología nueva en aquellos casos donde se determina la presencia de los principios activos de las drogas o de sus metabolitos en los tejidos biológicos de origen humano —cabellos, uñas, huesos—, por ejemplo: en los casos de hallazgo de cocaína y nicotina en los cabellos de momias precolombinas.

A parte de la evidencia directa se toman en consideración otras dos tipologías de evidencia indirecta:

(ii) Parafernalia asociada al uso de las drogas. Para permitir su consumo es necesario un conjunto de utensilios específicos: pipas para aspirar los humos; tabletas y tubos para inhalar polvos; recipientes de varios tipos para beber líquidos; entre otros.

(iii) Representaciones iconográficas de la droga o del contexto de su empleo. Se trata de la documentación más aleatoria puesto que en muchos casos no es posible determinar con certeza la especie vegetal o animal fuente de la droga. Aun así, entre este tipo de documentación, aparecen casos útiles en especial cuando encajan en un conjunto de evidencias directas y de parafernalia, contribuyendo así a la comprensión de las modalidades de uso y de los contextos de empleo de las drogas.

Existe otro tipo de documentación que atesta el empleo antiguo de las drogas: la documentación literaria, que se utiliza sobre todo en el caso —como el de la ayahuasca— de que no se conozcan datos arqueológicos.

La arqueología de las drogas sudamericanas es abundante y variada. Sin embargo en esta ocasión quiero limitarme a la observación de los datos más antiguos, de los menos conocidos y de los casos en que resulta necesario un análisis crítico.

DISCUSIÓN

Ayahuasca

Con el término *ayahuasca* me refiero a la bebida amazónica preparada según su fórmula más difundida; es decir, mediante la combinación de la liana *Banisteriopsis caapi* con hojas de *Psychotria viridis* o de *Diplopterys cabrerana*, sin tomar en consideración las variantes locales y ni siquiera el gran número de aditivos secundarios que en su conjunto forman parte del “complejo psicofarmacológico de la ayahuasca” (Bianchi and Samorini, 1993).

Hasta hace poco tiempo se creía que el uso de la ayahuasca se remontaba a varios milenios entre las poblaciones de la cuenca amazónica. Pero en estos últimos años algunos estudiosos han estado revisando de manera crítica esta opinión. Naranjo (1986), desarrollando un análisis sobre la arqueología de la ayahuasca, observó cómo esta bebida que requiere la prolongada decocción de sus ingredientes vegetales tan solo podía haber surgido tras la invención de la vajilla cuyos restos más antiguos en Sudamérica, datados entre el 4400 y el 4000 a.C., pertenecen a la cultura Valdivia de Ecuador. Esta datación se ha tomado, de manera arbitraria, como fecha de origen de la ayahuasca; tal vez por una cierta alteración del propio Naranjo y por la influencia que ejercen los movimientos místico-religiosos que emplean esta bebida y que tienen interés por confirmar su gran antigüedad.

En general los estudiosos concuerdan en atribuir el descubrimiento de la ayahuasca a las tribus tukanoides de la Amazonia occidental, situadas en torno al río Napo (Brabec de Mori, 2011, p. 24); desde aquella región la bebida se habría difundido hacia el sur.

Los datos que probarían un descubrimiento y una difusión reciente de la ayahuasca son de distinta índole; aunque hasta ahora no han aparecido indicios que demuestren su antigüedad milenaria. Los estudios etimológicos han puesto de manifiesto que los términos empleados por las distintas etnias para denominar la bebida son préstamos y aquellos que se consideran ‘émicos’ son en realidad traducciones a las lenguas propias del término *ayahuasca*. En el Perú amazónico se adivinan dos migraciones terminológicas que tuvieron lugar de norte a sur y que corresponden a dos movimientos migratorios provocados por la expansión de los jesuitas y por el

flujo de trabajadores de la industria del caucho, la cual funcionó entre finales del siglo XIX y principios del XX. Observaciones etnomusicológicas han constatado que la música asociada a las sesiones rituales y curativas que emplean la *ayahuasca* son muy semejantes entre las distintas etnias, a diferencia de la música usada en los otros contextos de curación. Además, numerosas etnias refieren cómo la *ayahuasca* fue introducida en el propio grupo por otros grupos cercanos por lo que varios curanderos aseguran haber sido iniciados en la *ayahuasca* por *maestros* de otras etnias y no de la propia. Todos estos son datos que no llevan a pensar en un uso de la bebida transmitido tradicionalmente desde tiempos remotos (Brabec de Mori, 2011).

Shepard (2014) ha demostrado con argumentos históricos y etnográficos que los Matsigenkas y los Yoras del río Manu, en la Amazonia peruana, adoptaron de otras etnias el empleo de la fórmula completa de la *ayahuasca* (con el añadido de las hojas de *Psychotria*) en tiempos recientes: alrededor de 1950 los primeros y después de 1984 los segundos.

Otro indicio del descubrimiento reciente de esta bebida reside en su ausencia de los textos de los cronistas del período de la Conquista y de los primeros períodos coloniales. La primera referencia a una bebida embriagadora denominada con el término *ayahuasca* al parecer es la que data en un escrito de 1738 del jesuita Pablo Maroni.

Torres (2015) ha subrayado que la *ayahuasca* es una de las muchas bebidas embriagadoras sudamericanas cada una de ellas con distintos ingredientes vegetales y diferentes modalidades de preparación y que la investigación sobre los orígenes de una de estas recetas comporta en realidad la investigación sobre los orígenes de la práctica de las combinaciones, de las sinergias y de las modulaciones entre distintos componentes vegetales. Tanto en el pasado como en la actualidad se han atestado prácticas de masticación de la liana de *Banisteriopsis* y la añadidura de las semillas de *Anadenanthera* a las bebidas fermentadas alcohólicas; así como el gran número de aditivos a las bebidas embriagadoras difundidas por toda la Amazonia lleva a pensar que estas recetas están en continua evolución y a considerar que durante los últimos siglos estuvieron todavía en fase de transformación para convertirse en las que hoy conocemos.

La arqueología también se muestra totalmente muda con respecto a la *ayahuasca* tanto desde el punto de vista de la evidencia directa como de la iconográfica. Es cierto que en el curso de investigaciones bioquímicas realizadas sobre los cabellos de momias provenientes de sitios arqueológicos del valle de Azapa, en el norte de Chile y datados en el Período Medio Tiwanaku (500-1000 d.C.), Ogalde et al. (2010) constataron en dos momias la presencia de harmina, uno de los alcaloides beta-carbolinas presentes en *B. caapi*; pero su conclusión de que esto sea una indicación cierta del consumo de la liana de *Banisteriopsis*, tratándose de la única fuente vegetal de Sudamérica que produce este alcaloide, se basa en datos erróneos. Basta con considerar las distintas especies de *Passiflora* (Abourhashed et al., 2003), el *Tribulus terrestris* L. (Festi and Samorini, 1997) y el *Anacardium occidentale* L. (Tsuchiya et al., 1999), todas ellas plantas que crecen en Sudamérica y contienen harmina. Además, la presencia de este alcaloide en los tejidos biológicos humanos tanto antiguos como modernos puede deberse a un conjunto de factores tanto exógenos como endógenos que no implican necesariamente la ingesta de un vegetal que contenga este alcaloide (para una reseña véase Samorini, 2015). Por otra parte, la presencia únicamente de la *Banisteriopsis* no testimonia la presencia de la bebida de *ayahuasca* en su forma completa (como Ogalde et al., acertadamente, han puesto de relieve) e incluso cuando la causa de la presencia de harmina fuese la ingesta de algún vegetal, es más plausible que el responsable de ello fuera el tubérculo de *Oxalis tuberosa*, de la familia de las Oxalidáceas, y no la lejana liana de *Banisteriopsis*. *O. tuberosa* comúnmente llamada *oca* en Perú, la cual es un antiguo cultígeno cuyo tubérculo constituye una fuente alimenticia importante de las poblaciones andinas y en el que se ha podido evidenciar la presencia de harmina y harmalina (Bocanegra et al., 2005). Restos de este tubérculo han aparecido en los hallazgos arqueológicos del valle de Azapa, en el mismo horizonte cronológico Tiwanaku que las momias estudiadas por Ogalde et al. (Muñoz Ovalle, 2008, p. 58).

Hasta que no se encuentren documentos arqueológicos válidos y demostraciones de una mayor antigüedad de la bebida de *ayahuasca*, vale la tesis que ve su origen en el II milenio d.C.; esto, si no admitimos la de Brabec de Mori (2011, p. 24) la cual no le concede más de 300 años de antigüedad.

San Pedro

Con el término San Pedro se denominan tradicionalmente las dos especies de cactus columnares *Echinopsis pachanoi* Britt. & Rose y *E. peruvianus* Britt. & Rose, este último también conocido como “San Pedro cimarrón” y donde *cimarrón* significa ‘silvestre’. Es posible que esta distinción vernácula refleje una realidad botánico-taxonomía en la que *pachanoi* y *peruvianus* formen parte de una misma especie, mientras que la subespecie *pachanoi* se haya formado por obra de la selección humana mediante el cultivo asiduo de la subespecie silvestre *peruvianus* tal y como ha ocurrido en el caso de otros cultígenos como la adormidera y la vid. Todo esto podrá confirmarse solo a través de futuros estudios genéticos.

El área de distribución del *E. pachanoi* va de Ecuador al norte de Chile, incluyendo algunas áreas de Bolivia y de la Argentina noroccidental; mientras que el área de distribución del *E. peruvianus* es más restringida, relegada a altitudes de 2000 m en los Andes peruanos. Ambas especies están dotadas de las mismas propiedades visionarias.

La documentación arqueológica ha puesto en evidencia una relación del hombre con el San Pedro (incluyendo ambas subespecies, *pachanoi* y *peruvianus*) que data de al menos 10000 años; lo cual significa que, por ahora, el San Pedro es la fuente embriagadora más antigua de Sudamérica (tabla 1).

Tabla 1.

San Pedro (e)	8000 a. C.
Coca (e)	6000 a. C.
Anadenanthera (e)	2100 a. C.
Brugmansia (i)	800 a. C. (?)
Nicotiana (e)	500 a. C.
Funghi (i)	100 a. C.
Ayahuasca (l)	II milennio d. C.

e = evidencia directa; i = documentación iconográfica; l = documentación literaria.

En cuanto a los restos materiales el hallazgo más antiguo se ha localizado en la Cueva del Guitarrero, en el departamento peruano de Ancash. Esta cueva fue

habitada ininterrumpidamente desde el 8600 a.C. y en ella se ha descubierto una alta concentración de polen de *E. peruvianus* a partir de la fase más antigua de ocupación antrópica, además de algunos fragmentos de cactus que testimoniarían la introducción intencionada de esta planta en el interior de la cueva (Lynch, 1980, p. 101). Las dataciones de estos hallazgos han sido confirmadas recientemente por el propio Lynch (2013), quien sin embargo no comprendió la importancia etnobotánica de este hecho puesto que no asociaba el *E. peruvianus* al San Pedro. Hubo que esperar el estudio de Feldman Gracia (2006), para una valoración más completa de este descubrimiento.

Con respecto a la documentación iconográfica los hallazgos más antiguos parecen ser los de la cultura Cupisnique, donde el cactus se asocia a felinos y serpientes. En algunos casos se representan figuras humanas masculinas que llevan entre las manos cactus de San Pedro. Hay autores, en cambio, que han interpretado estas figuras como flautistas (Coe et al., 1987, p. 178); pero una observación atenta demuestra que el objeto que llevan entre las manos es un cactus de cuatro costillas. Estos hallazgos parecen pertenecer a la fase del Formativo Medio, datada entre el 900 y el 400 a.C.

En el sitio de Chavín de Huantar está presente el hallazgo iconográfico más conocido, la llamada “estela del portador de San Pedro” datada en el 750 a.C. El cactus está representado en otros relieves líticos del mismo sitio (Feldman Gracia, 2006, p. 33), incluso en un fragmento de cerámica datado en el 500 a.C. aparecido en el curso de la última campaña de excavaciones (Mesía Montenegro, 2014, p. 328-9).

También aparecen representaciones de San Pedro en los hallazgos de las culturas Salinar, Nazca, Moche, Lambayeque, Chimú, Wari, Inca (Sharon, 2001) y, quizá, Tiwanaku (Mulvany, 1994).

En las vajillas de la cultura Moche y de la sucesiva Lambayeque es frecuente la representación de mujeres encapuchadas que se han interpretado como *curanderas* y que los arqueólogos llaman *achumeras*; es decir, consumidoras de *achuma* (San Pedro). Por lo general, llevan en la mano objetos que solo en contadas ocasiones se han dibujado con todo lujo de detalles; pero que en ese caso aparecen como una punta de San Pedro. En otros casos el objeto en cuestión presenta la típica forma de estrella de una rodaja de San Pedro. Las *achumeras*, retratadas sentadas, con

una larga túnica, generalmente con los ojos cerrados o cubiertos con la capucha en alusión al estado de trance, aparecen en un contexto de curación, frecuentemente junto al enfermo (Sharon, 2001, p. 21).

Estos hallazgos ponen de manifiesto la existencia de mujeres que empleaban el San Pedro en los rituales de curación, un hecho que sorprendentemente no han contemplado los estudiosos (varones) del curanderismo moderno quienes lo han considerado una competencia exclusivamente masculina. Los estudios de la antropóloga Glass-Coffin (1988, 2004) demostraron a continuación la existencia de *curanderas* que trabajan con el cactus en las regiones andinas del Perú septentrional para lo cual habría sido suficiente observar a las *achumeras* moche y lambayeque, al igual que algunos documentos históricos del período colonial en los que se hablaba de mujeres que usaban el San Pedro, para valorar con mayor espíritu crítico las afirmaciones de los curanderos varones acerca de la inexistencia de colegas femeninas.

Algunos hallazgos arqueológicos interesantes, aunque menos conocidos, provienen de la provincia de Ayabaca en el corazón del área andina del curanderismo moderno. A los pies del Cerro Huilco, en la localidad de El Toldo, en la región de Samanga, se ha hallado un monolito columnar dotado de aristas longitudinales de unos 130 cm de altura. De difícil datación, representaba una *huanca*; es decir una piedra sagrada para las ofrendas votivas. Estas se colocaban en la parte superior donde se había excavado una cavidad adecuada. En esta parte superior se grabó un rostro de forma ovalada y alrededor de la cavidad se marcaron unas estrías que parecen representar los surcos que dan origen a las costillas del cactus columnar. En la misma área de Samanga, entre las incisiones rupestres presentes en las laderas de la colina del Tumo, cerca del río Espíndola, aparecen algunas imágenes geométricas oblongas reticuladas e interpretadas como representaciones del San Pedro. También estos hallazgos arqueológicos resultan de difícil datación (Polia Meconi, 1986-87, p. 132).

Coca

Los hallazgos arqueológicos que atestatan el empleo de la hoja de coca entre las antiguas poblaciones sudamericanas son numerosos y de naturaleza variada. Los más antiguos conocidos hasta ahora están datados alrededor del 6000 a.C. Se han encontrado hojas de coca entre las ofrendas votivas de las inhumaciones, dentro de bolsas de tela (*chuspas*) o como bolo puesto en la boca del difunto. Como evidencia

directa, disponemos además de una amplia casuística de modernos análisis químicos del cabello de las momias peruanas y chilenas, en las que se ha encontrado cocaína y sus metabolitos especialmente la benzoilecgonina.

Otro indicador, en este caso indirecto, está constituido por las deformaciones dentales específicas de la ‘masticación’ prolongada de hojas de coca a parte de la presencia, en algunos casos, de fragmentos de estas entre los grandes cálculos dentales que se forman como consecuencia de la acumulación del agente básico —cal o ceniza vegetal— que se combina con el bolo de hojas de coca para facilitar su absorción.

Otros indicadores tienen que ver con la parafernalia asociada al uso de la coca —como los recipientes para la cal (*poporo*)— y ciertos detalles reproducidos en el arte plástico tal como la representación del abultamiento de una mejilla en los rostros de algunas estatuillas, que presumiblemente pretendían dar testimonio de la presencia del bolo de coca en el área palatal de la boca.

El hallazgo más antiguo encontrado hasta ahora en un contexto antrópico ha sido registrado en el valle de Nanchoc, en el norte de Perú. Se han hallado hojas de coca en las excavaciones de los pavimentos de una casa y se han datado, mediante la técnica C14, hacia finales de la fase Las Pircas entre el 6000 al 5800 a.C. En el mismo contexto de las excavaciones se han hallado unas bolitas esferoidales de cal comprimida, asociables al consumo de las hojas de coca (Dillehay et al., 2010).

En la tráquea y los bronquios de una momia de la cultura Nazca (siglos I-IV d.C.) se halló polvo de hojas de coca; la autopsia hizo suponer una muerte por asfixia, lo cual podría confirmar lo que relataba Poma de Ayala en la segunda mitad del siglo XVII a propósito de la costumbre de matar a una persona soplando hojas de coca pulverizadas en sus pulmones (Lombardi, 1992). Este autor refería dicha costumbre en el caso del sacrificio de los que habían de acompañar al Inca en su tumba, recordando también un caso de suicidio de un anciano mediante esta técnica (Castro de la Mata, 1977, p. 62-3). También el cronista español Alonso Ramos Gavilán, a principios del siglo XVII, al describir las costumbres incas relataba que “cuando llegaba la hora del sacrificio, ponían en la boca un puñado de hojas de coca con las que ahogaban al joven” (como se citó en Brown, 2012, p. 161).

Un resultado interesante lo proporcionó el análisis del cabello de tres jóvenes hallados en los Andes, en el monte Llulliaillaco, probablemente víctimas de la *capacocha* o rito inca destinado a sacrificios humanos de alto nivel. Estas momias fueron datadas alrededor del 500 d.C. Una de ellas, correspondiente a una niña de 13-15 años, llevaba en la boca y entre los labios hojas de coca. El análisis segmental del cabello reveló un pico en la ingesta de la cocaína 6 meses antes de ser inmolada, mientras que la concentración de los metabolitos del alcohol se vio notablemente aumentada durante sus últimas semanas de vida. Además de cocaína, benzoilecgonina y ecgonina metil ester, se confirmó también la presencia de cocaetileno; un metabolito que se forma en el cuerpo humano únicamente como consecuencia de la ingesta simultánea de cocaína y alcohol (Brown, 2012, p. 113).

En cuanto a la evidencia iconográfica hay imágenes de *coqueros* —individuos que dejan ver bajo una mejilla el abultamiento producido por la introducción en el paladar del bolo de coca— presentes en diversas producciones artísticas preincaicas especialmente en Nazca, Moche, Quimbaya y Valdivia. No hay que olvidar, cierto es, que también el tabaco se mantenía en la boca mezclado con cal u otro compuesto alcalino por lo que no se puede tener la certeza absoluta de que los abultamientos de la mejilla en los rostros de estas figuras indiquen el uso de hojas de coca (Cartmell et al., 1994, p. 126; Castro de la Mata, 2003, p. 16-7); pero los casos en que el abultamiento de la mejilla indica el uso de tabaco y no de coca son, a mi parecer, insignificantes puesto que el uso del tabaco por vía bucal había sido limitado y era habitual la absorción vestibular, más que palatal, de esta droga; es decir, que las hojas de tabaco se mantienen entre los labios y las encías y no en el paladar (Wilbert, 1987).

Los hallazgos iconográficos más antiguos relativos a los *coqueros* aparecen entre los utensilios de la cultura Valdivia, en Ecuador, donde se han hallado algunas tazas para la cal y una figurilla con un evidente abultamiento en el rostro debido al bolo de la droga; todo ello datado alrededor del 2000 a.C. (Lathrap et al., 1975). Dado que se ha confirmado la ausencia de la planta de la coca en esta región, lo más probable es que existiera un comercio a larga distancia (Lathrap, 1973).

Nicotiana

La documentación arqueológica más antigua en relación al tabaco alcanza por ahora al año 1500 a.C., está localizada en Norteamérica y tiene que ver con la especie *N. quadrivalis*. El uso de esta especie fue abandonado más tarde debido a la llegada desde el sur de *N. rustica* (Pauketat et al., 2002). Las dos especies de *Nicotiana* más usadas por los nativos sudamericanos son *N. rustica* y *N. tabacum*. Como evidencia directa, para Sudamérica, disponemos de análisis de los tejidos orgánicos de momias que han revelado la presencia de nicotina y cotinina. A diferencia de la nicotina, que podría ser debida a contaminación externa, la presencia de cotinina es una evidencia indudable del consumo de nicotina (Brown, 2012, p. 114).

La nicotina se ha hallado en los cabellos del 62 % de la muestra de momias analizadas provenientes de San Pedro de Atacama y datadas entre el 100 a.C. y el 1450 d.C. (Echeverría and Niemeyer, 2013).

Cartmell et al. (2001) estudiaron la presencia de nicotina y cotinina en una muestra de 144 momias sudamericanas de distinta procedencia arqueológica y el 97 % dio resultados positivos. En un par de niños de edad inferior a los 2 años se halló una concentración mayor que en niños de entre 3 y 14 años, cosa que se ha explicado con la transferencia de la nicotina por vía transplacentaria y de la leche materna.

La nicotina ha sido hallada también en los residuos de pipas del sitio de La Granja (Chile central), con dataciones del 500 al 1000 d.C. (Echeverría et al., 2014). En Chile, en el sitio Las Morena 1 y en el horizonte del Período Alfarero Temprano (después del 500 a.C.), se halló un centenar de semillas de la especie *N. corymbosa* (Planella et al., 2012).

Por consiguiente, resulta plausible fijar por ahora el año 500 a.C. como la fecha más antigua de la relación del hombre sudamericano con el tabaco.

Datura y Brugmansia

Sorprendentemente, la arqueología de las Solanáceas tropánicas en Sudamérica es inexistente. Conozco un único dato arqueológico referido a una especie de *Datura* cuyas semillas se hallaron en el contexto de un *cerrito* de la costa uruguaya,

con datación incierta (López Mazz, 2001, p. 244). Es posible que tal ausencia de documentación directa se deba a la dificultad de conservación de este material vegetal y no sea, por tanto, una evidencia del descubrimiento tardío de estas fuentes alucinógenas.

Algo más generosa se muestra la arqueología en Norteamérica donde se conocen restos de *Datura* con dataciones bastante tardías, más allá del 1000 d.C. y localizados principalmente en los territorios de los nativos Pueblo de Nuevo México y Arizona (Yarnell, 1959). En uno de estos sitios, datado en 1200 d.C., se hallaron unas 900 semillas de *Datura innoxia* asociadas a objetos rituales (Cutler, 1956); mientras que semillas de *D. stramonium* fueron descubiertas en un pozo de la Fase Stirling en el sitio BBB Motor, en un contexto que ha sido definido como ‘ritual’ (Whalley, 1978).

También en la documentación iconográfica sudamericana se han encontrado escasos elementos atribuibles con cierto grado de seguridad a las plantas tropánicas por lo que las identificaciones de *Brugmansia* en el arte de las culturas Wari, Tiwanaku y Chavín propuestas por Mulvany (1984, 1994) resultan débiles. Habría que buscar el motivo de esta irresolución en la fuerte esquematización de los motivos florales en el arte precolombino. La representación más probable de *Brugmansia* es una presente en el obelisco Tello de Chavín de Huantar, datado entre el 850 y el 200 a.C. En la parte inferior de esta producción lítica, dotada de una rica iconografía vegetal, se pueden reconocer una flor (de cinco pétalos), hoja y cuatro frutos atribuibles a este género arbóreo de plantas tropánicas.

Por lo que respecta al género *Datura*, cabe hacer una aclaración relativa a su original difusión geográfica. Este género cuenta con una docena de especies difundidas por varios continentes. Aunque en general los estudiosos tiendan a creer en la presencia de algunas especies desde antiguo en Eurasia, Symon y Haegi (1991) consideraron que ninguna especie de *Datura* estuvo presente en el Viejo Mundo antes de Colón. Pero algunos datos arqueobotánicos —que estos autores parecen no conocer— junto a modernos estudios iconográficos y de las fuentes escritas antiguas ponen en evidencia la inconsistencia de esta última hipótesis.

Un hallazgo de *D. stramonium*, datado más de 3000 años antes de Cristóbal Colón, proviene de un sitio de la Edad de Bronce localizado en los Pirineos, en el estado de Andorra, en la localidad de Prats. En una vasija de terracota se hallaron

8 semillas de estramonio y restos del fruto que las contenía. La datación con C14 dio como resultado el 1700 a.C. (Yáñez et al., 2001-02). Restos de *D. stramonium* aparecieron también en un horizonte del Bronce Antiguo en el sitio húngaro de Pécs (Guerra Doce, 2006, p. 294). Dada la fácil identificación de los frutos y las semillas de esta planta no le queda mucho margen a la hipótesis de un error de identificación de estos hallazgos, lo cual pone en evidencia que las fechas más antiguas de presencia de *D. stramonium* se localizan en Europa y no en América a partir del II milenio a.C.

En cuanto a la documentación escrita, Touwaide (1998) y Scarborough (2012) han puesto de manifiesto la presencia de *D. stramonium* en los textos clásicos grecorromanos y el segundo estudioso la ha identificado con el *dorycnium* o *dorycnium*. Además en la literatura sánscrita es bien conocida una planta, *dhatUra*, asociada al dios hinduista Shiva cuyas primeras referencias datan del siglo IV a.C. Esta planta aparece representada en el gorro de las estatuas de Shiva a partir del siglo IX d.C. y tanto la iconografía como la descripción de su forma y de sus efectos pueden atribuirse a la *D. metel* (Geeta and Gharaibeh, 2007). Todo ello lleva a mantener confirmada la presencia precolombina en Europa de *D. stramonium* y, con menor certeza, de *D. metel* en Asia.

Polvos para inhalación

Con respecto al complejo inhalatorio sudamericano, me centraré únicamente en el problema de los orígenes. A pesar de la difundida práctica de inhalar el polvo de las semillas de *Anadenanthera*, que contienen DMT y otras triptaminas alucinógenas, el hallazgo arqueobotánico más antiguo tiene que ver con la práctica de fumar estas semillas; el cual está datado en el 2130 a.C. y se localiza en el sitio de Inca Cueva, en la Puna de Jujuy, en la parte más septentrional de Argentina. Dentro de dos pipas se llegaron a reconocer restos de leguminosas entre las que había semillas de *A. macrocarpa* y mediante análisis químicos se ha mostrado la presencia de triptaminas (Fernández Distel, 1980, p. 65).

Por lo que se refiere a la práctica de la inhalación, los hallazgos arqueológicos más antiguos tienen que ver con parafernalia del uso; es decir, tabletas y tubos para inhalar que están datados en el 1200 a.C. y se localizan en el sitio de Huaca Prieta, en la costa central peruana (Torres and Repke, 2006, p. 32).

A pesar de que la documentación arqueológica es especialmente abundante en la Cordillera de los Andes y las regiones limítrofes, existe una tendencia generalizada a ver los orígenes de la práctica inhalatoria en la cuenca amazónica septentrional. La hipótesis de un “movimiento cultural de las tierras bajas hacia las tierras altas” viene corroborada por diversos documentos arqueológicos, etnográficos y lingüísticos y refleja la visión más general de antiguas culturas de las selvas tropicales precediendo a las de los Andes centrales. Una confirmación decisiva se halla en el hecho de que el jaguar —animal ampliamente utilizado en las simbologías e iconografías andinas— es un felino de las tierras bajas tropicales que fue adoptado más tarde por Chavín, Tiwanaku y otras antiguas culturas precolombinas de las tierras altas, tras recibir influencias religioso-chamánicas de poblaciones de las selvas amazónicas (Zerries, 1985).

El hecho de que los hallazgos más antiguos se hayan encontrado en las tierras altas y no en la Amazonia podría explicarse por el mayor deterioro de la parafernalia para inhalar de la selva, aún hoy construida principalmente con materiales vegetales. En varios casos el área de distribución de los hallazgos de parafernalia para inhalar no se corresponde con el área de difusión de la fuente vegetal, especialmente el *cebil* (*Anadenanthera*), como en el caso de San Pedro de Atacama en Chile y por lo general de toda el área andina. Esto demuestra la existencia de un sistema de distribución, de tipo comercial o de intercambio, que abastecía regiones incluso muy alejadas del área de presencia de la droga.

Torres (2015) ha desarrollado una interesante especulación, basándose en la consideración de que la inhalación es la técnica de consumo que comporta menos desperdicio de material vegetal si se compara con las prácticas de la aspiración y de la ingesta oral, por ello dicha técnica habría podido originarse en aquellos lugares —andinos o costeros— en que la droga era escasa o difícil de conseguir.

Hongos

A causa de la rápida descomposición que afecta a los hongos, los casos de evidencia directa en los contextos arqueológicos son escasísimos. Que el hombre prehistórico hubiera añadido los hongos a su dieta se ha confirmado recientemente gracias al hallazgo de fragmentos de un hongo superior, tal vez una Boletaceae, en el cálculo dental de una mujer que vivió hace 18700 años hallada en la Cueva del Mirón en el norte de España (Power et al., 2015).

En Sudamérica, y focalizando la atención en los hongos psicoactivos, conocemos por el momento un único caso de evidencia indirecta, iconográfica, estudiada con cierta profundidad: los llamados pectorales de Darién. Difundidos principalmente en Colombia, Panamá y Costa Rica, se trata de utensilios de oro que en su forma clásica presentan una estructura antropomorfa y que están dotados de ornamentos laterales parecidos a alas y muestran en la parte superior dos características protuberancias semiesféricas. El rostro tiene rasgos zoomorfos y las manos sujetan objetos oblongos, tal vez bastones o sonajeros, casi siempre bajo la cabeza, a la altura del pecho, aparece representado un sapo o una rana. Los hallazgos más antiguos se han datado en el siglo I a.C. Estos objetos, que han sido subdivididos en 16 tipos en base a elementos cronológicos y regionales, fueron producidos por distintas culturas principalmente Yocoto, Quimbaya, Calima (Falchetti, 2008).

Varios autores han interpretado las dos protuberancias semiesféricas, casi siempre sujetadas por dos tallos, como representaciones de hongos alucinógenos (para una reseña véase Torres, 2006). En algunos casos los dos sombreros están dotados de una protuberancia ‘mamiforme’ o ‘papilar’, una característica morfológica de numerosos *Psilocybe*, a su vez diversas especies alucinógenas de este género crecen en las áreas de difusión de los pectorales de Darién. Entre la producción artística Quimbaya se conocen otros objetos de oro con explícitas representaciones fúngicas, un dato que confirma la interpretación etnomicológica de dichos pectorales.

Fuentes alcohólicas

En cuanto a los orígenes de la relación humana con el alcohol, y ateniéndome solo a los aspectos innovadores de la investigación, quiero recordar la “hipótesis del mono borracho” propuesta por Dudley (2004); la cual se basa en la constatación de que los primates y los homínidos han estado en contacto con esta droga desde tiempos tan lejanos que preceden ampliamente a la aparición de la especie humana por lo que se puede afirmar con cierto grado de certeza que el hombre está en contacto con el alcohol desde sus orígenes y que su uso entre los humanos hunde sus raíces en la historia evolutiva de los primates. Esta idea se vería respaldada por la amplia difusión —atestada por los modernos estudios etológicos— de la búsqueda intencionada de fuentes alcohólicas entre las más variadas especies animales: mamíferos, pájaros, insectos (Samorini, 2013).

En lo que se refiere a las bebidas fermentadas alcohólicas obtenidas de los cereales la idea de que su origen depende de la conquista de la cerealicultura tiene cada vez menos seguidores entre los estudiosos, quienes incluso se están orientando hacia un modelo de evolución tecnológica prácticamente opuesto: un modelo que ve en la adquisición de estas técnicas de producción de fuentes alcohólicas el elemento propulsor de la cerealicultura, que solo más tarde sería adoptada y perfeccionada para el uso de los cereales como fuentes alimenticias. Este hecho se ha comprobado tanto en el contexto de los cereales y de las cervezas eurasiáticas (Joffe et al., 1998) como en el caso de la *chicha* amerindia obtenida del maíz (Smalley and Blake, 2003).

Centro aún mi atención en las técnicas de destilación que buscan la concentración de la graduación alcohólica. En la literatura moderna existe una tendencia generalizada a considerar la destilación una conquista de nuestra era, al creer que los promotores de dicho descubrimiento fueron los griegos residentes en Alejandría de Egipto a principios de la era cristiana (Forbes, 1948). Pero diversos hallazgos arqueológicos encontrados en áreas geográficas muy variadas demuestran de modo irrefutable la gran antigüedad de las prácticas de la destilación. Los alambiques más antiguos conocidos hasta ahora provienen del norte de Irak y datan del 3500 a.C. (Levey, 1959).

Permaneciendo en América, cito aquí las decenas de hallazgos arqueológicos de la cultura Capacha del México occidental datados en el Formativo Arcaico (1500-1000 a.C.) y cuyo ensamblaje ha hecho sospechar que pudiesen ser destiladores peculiares. Pruebas realizadas con modelos idénticos han demostrado lo adecuado de esta instrumentación para conseguir la destilación de bebidas fermentadas alcohólicas (Zizumbo-Villareal et al., 2009).

Con respecto a Sudamérica, los primeros cronistas españoles constataron que las poblaciones peruanas usaban un cierto tipo de alambique, así un aparato idéntico fue comercializado en Inglaterra en el siglo XIX haciéndolo pasar por una nueva invención inglesa (Farley, 1907, p. 560).

Fuentes animales

Además de las fuentes vegetales también existen diversas fuentes animales de drogas, que el hombre ha descubierto e integrado entre sus técnicas de modificación

de la conciencia (Samorini, 2012, p. 21-31). Se conocen algunos casos en la arqueología sudamericana.

En Perú se conocen casos modernos de experiencias alucinógenas inducidas por el consumo de caracoles del género *Scutalus*. Estos moluscos de tierra —llamados *caracoles de loma*— eligen como demora y fuente de alimento el cactus de San Pedro por lo que su carne se convierte en psicoactiva por la acumulación de mescalina. Este dato etnográfico moderno ha permitido aclarar un enigma de la iconografía del arte Moche, que tiene que ver con la presencia de caracoles en escenas de carácter religioso en las que aparece también el San Pedro y donde se representan escenas de recogida de caracoles. Según Bourget (1990), los Moche habían descubierto las propiedades alucinógenas de los caracoles del San Pedro y habían introducido estos moluscos en sus prácticas rituales y simbologías religiosas hasta el punto de divinizarlos. Estas divinidades-caracol han sido representadas en varias pinturas vasculares y aparecen también escenas de su adoración. En este caso, los caracoles constituyen una fuente secundaria de drogas dado que la fuente primaria es el San Pedro.

En los sitios arqueológicos de distintas culturas preincaicas andinas se ha hallado con cierta frecuencia el caparazón de dos especies de *Spondylus*, moluscos bivalvos que viven en el litoral de Perú y Ecuador y en otras áreas costeras del mundo. Estos hallazgos aparecen desde el Período Formativo (3000-2500 a.C.) y suelen encontrarse entre los ajuares funerarios siendo un epíteto común para ellos el de “alimento de los dioses”. Como en muchas especies de ostras hay períodos del año en los que su carne resulta tóxica debido a que estos moluscos se nutren de algas que producen saxitoxina. Aun así, y como hizo notar Glowacki (2005), en dosis inferiores a las propiamente tóxicas, esta toxina puede producir una sensación de vuelo o de flotación, hormigueo, entorpecimiento, desorientación, ralentización motora, síntomas que podrían haber sido descubiertos y empleados por las antiguas poblaciones andinas; lo cual explicaría la abrumadora presencia de estos animales en los hallazgos y la iconografía arqueológica.

Referencias bibliográficas

- Abourashed, E.A., Vanderplank, J. and Khan, I.A. (2003). High-Speed Extraction and HPLC Fingerprinting of Medicinal Plants. II. Application to Harman Alkaloids of Genus *Passiflora*. *Pharmaceutical Biology*, 41 (2), 100-106.
- Bianchi, A. and Samorini, G. (1993). Plants in Association with Ayahuasca. *Yearbook for Ethnomedicine*, 2, 21-42.
- Bocanegra, C. et al. (2005). Evaluación de alcaloides radicales fluorescentes de la oca (*Oxalis tuberosa* Mol) y su posible acción en el gorgojo de la oca (*Aristidius tuberculatus* Voss), *III Congreso Internacional de Científicos Peruanos*. Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, Perú.
- Bourget, S. (1990). Caracoles sagrados en la iconografía Moche. *Gaceta Arqueológica Andina*, 19 (2), 45-58.
- Brabec de Mori, B. (2011). Tracing hallucinations: Contributing to an ethnohistory of ayahuasca-usage in the Peruvian Amazon. En B.C. Labate and H. Jungaberle (Eds.), *The internationalization of ayahuasca* (pp. 23-47). Zürich, Germany: LIT Verlag Münster.
- Brown, L.E. (2012). *Investigating the use of coca and other psychoactive plants in Pre-Columbian mummies from Chile and Peru* (tesis de posgrado). University of Bradford, Yorkshire, United Kingdom.
- Cartmell, W.L. et al. (1994). Análisis radio-inmunológicos de cocaína en cabello de momias del sur de Perú y norte de Chile. *Chungará*, 26, 125-136.
- Cartmell, W.L., Springfield, A. and Weems, C. (2001). Nicotine and nicotine metabolites in South American Pre-Columbian mummy hair. En F. Cárdenas-Arroyo and C. Rodríguez-Martín (Eds.), *Studies on ancient mummies and burial archaeology* (pp. 237-242). Bogotá, Colombia: Fundación Erigaie, Universidad de los Andes.
- Castro de la Mata, R. (1977). La coca en la obra de Guaman Poma de Ayala. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 11, 57-79.
- Castro de la Mata, R. (2003). *Inventario de la coca*. Lima, Perú: Academia Nacional de Historia.
- Coe, M., Snow, D. and Benson, E. (1987). *Atlante dell'antica America*. Novara, Italia: Instituto Geográfico de Agostini.
- Cutler, H.C. (1956). The plant remains. En P.S. Martin et al. (Eds.), *Higgins Flat Pueblo. Western New Mexico* (pp. 174-183). Chicago, USA: Chicago National History Museum.

- Deillehay, D.T. et al. (2010). Early holocene coca chewing in northern Peru. *Antiquity*, 84, 939-953.
- Dudley, R. (2004). Ethanol, Fruit Ripening, and the Historical Origins of Human Alcoholism in Primate Frugivory. *Integrative and Comparative Biology*, 44, 315-323.
- Echeverría, J. and Niemeyer, H.M. (2013). Nicotine in the hair of mummies from San Pedro de Atacama (Northern Chile). *The Journal of Archaeological Science*, 40, 3561-3568.
- Echeverría, J., Planella, M.T. and Niemeyer, H.M. (2014). Nicotine in residues of smoking pipes and other artifacts of the smoking complex from an Early Ceramic period archaeological site in central Chile. *The Journal of Archaeological Science*, 44, 55-60.
- Falchetti, A.M. (2008). The Darién Gold Pendants of Ancient Colombia and the Isthmus. *Metropolitan Museum Journal*, 43, 39-73.
- Farley, T. (1907). The Early History of Distillation. *The Journal of The Institute of Brewing*, 13, 559-582.
- Feldman Gracia, L. (2006). *El cactus San Pedro: su función y significado en Chavín de Huántar y la tradición religiosa de los Andes centrales* (tesis de pregrado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- Fernández Distel, A. (1980). Hallazgo de pipas en complejos Precerámicos del Borde de la Puna Jujeña (Republica Argentina) y el empleo de alucinógenos por parte de las mismas culturas. *Estudios Arqueológicos*, 5, 55-75.
- Festi, F. and Samorini, G. (1997). *Tribulus terrestris* L (caltrop). *Eleusis*, 7, 24-32.
- Geeta, R. and Gharaibeh, W. (2007). Historical evidence for a pre-Columbian presence of *Datura* in the Old World and implications for a first millennium transfer from the New World. *Journal of Biosciences*, 32 (7), 1227-1244.
- Glass-Coffin, B. (1998). *The Gift of Live. Female Spirituality and Healing in Northern Peru*. Albuquerque, USA: University of New Mexico Press.
- Glass-Coffin, B. (2004). Curanderas a la sombra de la Huaca de la Luna. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 33, 81-95.
- Glowacki, M. (2005). Food of the Gods or mere mortals? Hallucinogenic *Spondylus* and its interpretative implications for early Andean society. *Antiquity*, 79, 257-268.
- Guerra Doce, E. (2006). *Las drogas e la Prehistoria*. Barcelona, España: Bellaterras.
- Joffe, H.A. et al. (1998). Alcohol and Social Complexity in Ancient Western Asia. *Current Anthropology*, 39, 297-322.

- Lathrap, D.W., Collier, D. and Chandra, H. (1975). *Ancient Ecuador: Culture, Clay and Creativity, 3000-300 B.C.* Chicago, USA: Field Museum of Natural History.
- Levey, M. (1959). *Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia.* Amsterdam, Holland: Elsevier.
- Lombardi, G.P.A. (1992). *Autopsia de una momia de la cultura Nazca. Estudio paleopatológico* (tesis de pregrado). Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima, Perú.
- López Mazz, J.M. (2001). Las estructuras tumulares (cerritos) del litoral atlántico uruguayo. *Latin American Antiquity*, 12 (3), 231-255.
- Lynch, F.T. (1980). *Guitarrero Cave. Early Man in the Andes.* New York, USA: Academic Press.
- Lynch, F.T. (2013). Cronología de la Cueva de Guitarrero, Perú. En B. Ibarra (Coord.), *Cien años de la arqueología en la sierra de Ancash* (pp. 45-53). Huari, Perú: Instituto de Estudios Huatinos.
- Maroni, P. (1738). *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río.* Madrid, España: Manuscrito de la Real Academia de Historia.
- Mesía, M.C. (2014). Festines y poder en Chavín de Huántar durante el Período Formativo Tardío en los Andes Centrales. *Chungara*, 46 (3), 313-343.
- Mulvany, E. (1984). Motivos fitomorfos de alucinógenos en Chavín. *Chungara*, 12, 57-80.
- Mulvany, E. (1994). Posibles fuentes de alucinógenos en Wari y Tiwanaku: cactus, flores y frutos. *Chungara*, 26, 185-209.
- Muñoz Ovalle, I. (2008). Formaciones aldeanas tempranas en el desierto de Atacama: nuevos indicadores bioculturales para el valle de Azapa. *Reunión Anual de Etnología*, 22, 45-73.
- Naranjo, P. (1986). El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana. *América Indígena*, 46, 117-127.
- Ogalde, J.P., Arriaza, B.T. and Soto, E.C. (2010). Uso de plantas psicoactivas en el Norte de Chile: evidencia química del consumo de ayahuasca durante el Período Medio (500-1000 d.C.). *Latin American Antiquity*, 21, 441-450.
- Pauketat, T.R. et al. (2002). The residues of feasting and public ritual at Early Cahokia. *American Antiquity*, 67, 257-279.
- Planella, M.T. et al. (2012). Morfometría comparada de semillas de Nicotiana (Solanaceae) e identificación de semillas carbonizadas provenientes de un sitio arqueológico en Chile central. *Darwiniana*, 50, 207-217.

- Polia Meconi, M. (1986-87). Los petroglifos de Samanga, Ayabaca, Piura. *Revista del Museo Nacional de Lima*, 48, 119-137.
- Power, R.C. et al. (2015). Microremains from El Mirón Cave human dental calculus suggest a mixed plant-animal subsistence economy during the Magdalenian in Northern Iberia. *The Journal of Archaeological Science*. Forthcoming.
- Samorini, G. (2012). *Droghe tribali*. Milano, Italy: Shake.
- Samorini, G. (2013). *Animali che si drogano*. Milano, Italy: Shake.
- Samorini, G. (2015). *Acerca de la presencia del alcaloide beta-carbólinas en tejidos biológicos de los hallazgos arqueológicos suramericanos*. Forthcoming.
- Scarborough, J. (2012). Thornapple in Graeco-Roman Pharmacology. *Classical Philology*, 107, 247-255.
- Sharon, D. (2001). Ethnoarchaeological Evidence for San Pedro (*Trichocereus pachanoi*) Use in Peru. *Eleusis*, 5, 13-59.
- Shepard, G.H. (2014). Will the real shaman please stand up? The recent adoption of ayahuasca among indigenous groups of the Peruvian Amazon. En B.C. Labate and C. Cavnar (Eds.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond* (16-39). Oxford, England: Oxford University Press.
- Smalley, J. et al. (2003). Sweet Beginnings. Stalk Sugar and the Domestication of Maize. *Current Anthropology*, 44, 675-703.
- Symon, D.E. and Haegi, L.R. (1991). *Datura* (Solanaceae) is a New World genus. En J.C. Hawkes et al. (Eds.), *Solanaceae. Taxonomy, Chemistry, Evolution* (pp. 197-210). London, England: Royal Botanical Garden and The Linnean Society.
- Torres, C.M. (2006). Los colgantes Darién: ¿evidencia para el uso de hongos visionarios en los Andes septentrionales? *Revista Cultura y Droga*, 11, 47-62.
- Torres, C.M. (2015). *The origins of the ayahuasca/yagé concept (An inquiry into the synergy between DMT and β -carbolines)*. Miami, USA: Psychoactive Substances in Ancient Societies, University Press of Florida. Forthcoming.
- Torres, C.M. and Repke, D.P. (2006). *Anadenanthera. Visionary Plant of Ancient South America*. New York, USA: Haworth Herbal.
- Touwaide, A. (1998). *Datura stramonium* L. Old or New World? *Delpinoa*, 39-40, 29-43.
- Tsuchiya, H. et al. (1999). Quantitative Analysis of all Types of beta-carboline Alkaloids in Medicinal Plants and Dried Edible Plants by High Performance Liquid Chromatography with Selective Fluorometric Detection. *Phytochemical Analysis*, 10, 247-253.

- Whalley, L. (1978). Plant Remains from the Stirling Phase. En T.E. Emerson and D.K. Jackson, *American Bottom Archaeology FAI-270 Site Reports 6* (pp. 321-335). Illinois, USA: University of Illinois Press, Urbana.
- Wilbert, J. (1987). *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven, USA: Yale University Press.
- Yáñez, C. et al. (2001-02). La fossa de Pratz (Andorra), un jaciment del bronze mitjà al Pirineu. *Revista de Arqueologia de Ponent*, 11-12, 123-150.
- Zerries, O. (1985). Morteros para parica, tabletas para aspirar y bancos zoomorfos. *Indiana*, 10, 221-441.
- Zizumbo-Villareal, D. et al. (2009). Distillation in Western Mesoamerica before European Contact. *Economic Botany*, 63, 413-426.

TURISTAS EN AYAHUASCA. ETNOGRAFÍA DE UN SERVICIO CHAMÁNICO EN LA SELVA BOLIVIANA

Rojas-León, R. (2014). Turistas en ayahuasca. Etnografía de un servicio chamánico en la selva boliviana. *Cultura y Droga*, 19 (21), 35-56. DOI: 10.17151/cult.drog.2014.19.21.3.

RODRIGO ROJAS-LEÓN*

Recibido: 11 de marzo de 2014
Aprobado: 28 de julio de 2014

RESUMEN

La ayahuasca es una bebida psicotrópica que grupos nativos del trópico sudamericano han consumido por miles de años de forma ritual con fines curativos, religiosos y adivinatorios. Estos usos y prácticas captaron el interés científico y popular, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, en un contexto de profundas transformaciones culturales, políticas y económicas del mundo occidental. Consecuencias de la internacionalización de la ayahuasca son la expansión de su uso a zonas urbanas de Europa y las Américas, así como una diversificación de rituales y especialistas, adaptándose a nuevos requerimientos y especificidades de cada usuario. Con el fin de contribuir al conocimiento sobre este tema, presentaré parte de los resultados de una investigación de diseño exploratorio-descriptivo sobre el caso de un curandero chileno en un área turística de la selva boliviana; curandero, que ofrece ceremonias de ayahuasca a usuarios de distintas nacionalidades principalmente turistas jóvenes entre 20 y 35 años. El estudio se sustenta en un trabajo de campo de 15 semanas practicando observación participante, conducción de entrevistas y conversaciones casuales, apuntando a dos unidades de observación: en primer lugar los servicios ofrecidos por el curandero y sus conceptos relativos al uso del té y en segundo lugar los relatos de los pacientes a propósito de sus experiencias en los rituales. Temas recurrentes en estos relatos como alteraciones de los sentidos, visiones, sanaciones, viajes y encuentros con seres imaginarios, son comentados a lo largo del artículo.

Palabras clave: etnografía, neochamanismo, ayahuasca, turismo, salud, subjetividad.

* Antropólogo social de la Universidad de Chile. Profesional de Apoyo del Servicio Nacional para la Prevención y la Rehabilitación del Consumo de Drogas y Alcohol (SENDA), Santiago de Chile, Chile. E-mail: rodrigorojasleon@outlook.cl.



TOURISTS IN AYAHUASCA. ETHNOGRAPHY OF A CHAMANICO SERVICE IN THE BOLIVIAN JUNGLE

ABSTRACT

Ayahuasca is a psychotropic brew that native peoples of the South American tropics have consumed ritually for thousands of years for healing, religious and divinatory purposes. These uses and practices captured the scientific and popular interest, particularly since the second half of the twentieth century, within a context of profound cultural, economic and political changes in the western world. Consequences of the internationalization of ayahuasca are the expansion of its use in urban areas in Europe and the Americas, as well as the diversification of rituals and specialists adapting to new requirements and specificities of each user. In order to contribute to the understanding of this subject, part of the results of an exploratory-descriptive research about a case of a Chilean healer in a tourist area of the Bolivian jungle offering ayahuasca ceremonies to people of different nationalities, mostly young tourists between 20-35 years, will be introduced. The study is based on 15 weeks fieldwork, practicing participant observation, conducting interviews and casual conversations, addressing two observation units as follows: first the services offered by the healer and his concepts about the use of the brew, and secondly, the accounts of patients about their experiences during the rituals. Recurring topics such as sensorial alterations, visions, healings, travels and encounters with imaginary beings are discussed throughout the article.

Key words: ethnography, neo-shamanism, ayahuasca, tourism, health, subjectivity.

La idea del chamán¹ como un médico de sabiduría ancestral, un etno-terapeuta, cobra fuerza a partir de la segunda mitad del siglo pasado, asociado a transformaciones en los paradigmas culturales del mundo occidental y el surgimiento de corrientes contra-culturales, la experimentación con psicotrópicos (científica, clínica, ceremonial y lúdica) y la emergencia de nuevas formas de religiosidad. En línea con lo planteado por Harner (2000) y Eliade (1976), en su perspectiva psicointegradora del chamanismo, los *neo-chamanismos* constituyen formas rituales contemporáneas que han asimilado y resignificado prácticas médicas y creencias religiosas de sociedades tribales en razón de su eficacia en términos terapéuticos y/o espirituales, pero orientadas a (y frecuentemente dirigidas por) sujetos no-indígenas. Según Wallis (2003, p. 49), de forma general, los neochamanismos enfrentan críticas por: (i) descontextualizar y universalizar; (ii) psicologizar e individualizar; (iii) reproducir y reificar el primitivismo cultural y (iv) romantizar los chamanismos indígenas. Junto a lo anterior se añade un foco de tensión personificado por especialistas indígenas, los cuales exhortan al “hombre blanco” a renunciar al papel de chamanes y de los rituales que se han apropiado. No obstante, las críticas que puedan realizarse, los neochamanismos son fenómenos diversos y cambiantes que efectivamente se traducen en acción política y social por lo que una fracción numerosa de chamanes actuales está comprometida en movimientos indigenistas, ecologistas, grupos de reivindicación territorial, entre otros.

Por su parte, destacándose entre otros psicotrópicos naturales, la ayahuasca² es una infusión consumida por pueblos indígenas de zonas tropicales de Sudamérica (Schultes y Hoffman, 2010, p. 124-139) particularmente en el margen occidental de la cuenca amazónica en lo que hoy corresponde a las selvas de Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y oeste de Brasil. Consiste en una combinación de dos o más plantas, esencialmente una que contenga un inhibidor de la monoamina oxidasa (IMAO's, en la forma de beta-carbolinas contenidas en *banisteriopsis* sp.) y otra que contenga la triptamina N, N-dimetiltriptamina (D.M.T.) contenida en *Psychotria viridis* (Riba, 2003, p. 10-11). A su vez, se han documentado variedad de sustitutos naturales y sintéticos de estas sustancias (Ott, 1999).

¹ El chamán es un especialista que en el curso de una sesión ritual usando un tambor, un sonajero, alucinógenos y otros dispositivos accede a un estado alterado (a veces también llamado trance) con el fin de establecer contacto con fuerzas espirituales en otro mundo. El objetivo de este encuentro espiritual es asegurar la ayuda de seres que habitan esta realidad distinta para resolver un problema, curar a un paciente, corregir situaciones desafortunadas o predecir el futuro (Znamensky, 2010, p. viii).

² Del quechua *aya*: espíritu, muerto; y *huasca*: liana, bejuco. Nombres dados por otros grupos humanos son *natema*, *yagé*, *daime*, entre otros. Artefactos arqueológicos en Ecuador sugieren su uso desde hace al menos cuatro mil años.

El consumo de ayahuasca induce a un estado alterado de conciencia (EAC), una distorsión sensorio-perceptual y cognitiva que puede incluir:

- i. Alteración en el pensamiento, ii. Alteración en el sentido del tiempo, iii. Miedo a la pérdida del control, iv. Cambios en la expresión emocional, v. Cambios en la imagen corporal, vi. Alteraciones perceptuales, vii. Cambios en el sentido o significado, viii. Sentido de lo inefable, ix. Sentimientos de rejuvenecimiento, x. Hipersugestionabilidad. (Metzner, 1999, p. 75-76)

Esta exhaustiva lista permite comprender qué tipo de efectos son buscados a través de la ingesta del té; sin embargo, los contenidos asociados a estas experiencias varían ampliamente de acuerdo al contexto sociocultural y sistemas de creencias de los participantes.

El método que imprime cada chamán a su ceremonia obedece al marco sociocultural y los procesos de aprendizaje que obtuvo sobre el uso de ayahuasca ya sea a través de maestros o de forma independiente. Sobre su uso tribal existe abundante literatura antropológica la cual incluye observaciones de misioneros, viajeros y científicos por lo que gracias a ello conocemos que se extiende en un territorio vasto, además de que su expresión ritual asume formas diversas (Labate y Araújo, 2004). Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX se inicia un proceso de adaptación y resignificación de los chamanismos indígenas por parte de nuevos actores, colonos blancos, mestizos, afroamericanos e indígenas absorbidos por la fiebre del caucho, sometidos a condiciones de vida precarias y virtualmente aislados de centros poblados y servicios de salud. Distintas zonas de contacto intercultural en la cuenca amazónica produjeron estilos y rituales característicos como los vegetelistas peruanos (Luna, 1986), los taitas yageceros colombianos (Ronderos, 2009) y los cultos cristianos sincréticos en Brasil (Macrae, 1998).

A partir de la segunda mitad del siglo XX, y convertida en objeto de interés científico y popular, las ceremonias de ayahuasca se han orientado cada vez más a satisfacer las demandas de usuarios de sociedades occidentales; con ello también ha surgido el turismo neochamánico y verdaderas redes internacionales de *curanderos* tanto de origen indígena como mestizo o extranjero en *centros* de la selva o en zonas urbanas de las Américas y Europa (Losonczy y Mesturini, 2010). Los usos de ayahuasca en la actualidad son múltiples y pueden orientarse a los objetivos de un determinado perfil

de participantes, incluyendo a sujetos urbanos de alto capital social y cultural (Apud, 2013), turistas (Dobkin de Rios y Rumrill, 2008, p. 69-85) o drogodependientes (Fericgla, 1998).

EL TRABAJO DE CAMPO Y OTRAS CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Rurrenabaque (15000 habitantes)³ es un pueblo de gran atractivo eco y etno-turístico en la selva boliviana, su posición privilegiada como puerto de entrada al Parque Nacional Madidi (lugar único por su riqueza y diversidad de especies biológicas) convoca la llegada de numerosos turistas, varios de ellos *mochileros* jóvenes y adultos que realizan viajes largos por Latinoamérica. El pueblo es cosmopolita y en él cohabitan personas de las etnias locales Tacana y Esse Ejja y sus descendientes, así como personas de otras regiones de Bolivia y una importante presencia de extranjeros, visitantes y residentes. Los antecedentes sobre usos de ayahuasca en la zona son escasos, una exploración alemana de los años 50 (Hissink, 1960, como se citó en Bourdy et al., 2000) averiguó que los Tacana importaban ayahuasca del área de Puerto Maldonado en Perú, expandiéndose su uso rápidamente. Haya o no existido una tradición ayahuasquera arraigada en la zona, hoy en día resulta difícil encontrar especialistas nativos.

Actualmente solo tres curanderos ofrecen ceremonias de ayahuasca en el pueblo, cada cual con un estilo particular y orientados a un público internacional, uno de ellos —amigo mío— aceptó mi proposición de realizar una investigación que se centrara en los usos y experiencias rituales de ayahuasca en un contexto turístico. Este acceso tan expedito al campo se explica por mi amistad personal y el interés que compartimos por conocer los usos contemporáneos de plantas psicotrópicas.

Este artículo es el resultado parcial de una investigación de diseño emergente, que aúna criterios metodológicos de la etnografía y teoría fundamentada, abocada a describir los servicios ofrecidos por el curandero Felipe y los relatos experienciales de sujetos que participan de sus ceremonias. Con este fin se desarrolló un trabajo de campo de 15 semanas⁴, practicando observación participante, registro sistemático de

³ Para una lectura sobre el contexto cultural y geográfico de Rurrenabaque, ver López Pila (2014).

⁴ Divididos en un primer período entre el 14 y 28 de abril de 2014 y un segundo entre el 13 de junio al 14 de septiembre del mismo año.

actividades y situaciones, entrevistas en profundidad con el curandero, además de entrevistas semiestructuradas y conversaciones casuales con pacientes.

Dificultades como la falta de un protocolo de consentimiento escrito para los sujetos estudiados y el no empleo de medios de grabación que permitan un registro fidedigno, evitando olvidos y omisiones, significaron deudas metodológicas que tuve presentes durante todo el tiempo; la razón de aquello, es que los pacientes eran *clientes* de un servicio que yo no podía afectar con mis impertinencias investigativas a la vez que el tiempo que estos pasaban en el albergue era muy limitado de preferencia en soledad y recogimiento. De un total de 19 ceremonias solo participé en 8, por ello tuve que fiarme de la capacidad de Felipe para registrar las experiencias de pacientes que no pude entrevistar de forma personal. Mi rol en el albergue fue de voluntario. A cada nuevo paciente le expliqué que realizaba una investigación acerca de Felipe y sus ceremonias, planteándoles que cualquier información obtenida no afectaría su identidad y privacidad. Ocasionalmente pasaban más tiempo conmigo que con el curandero, en este marco conversábamos sobre distintos temas entre ellos varios señalaron ser consumidores habituales u ocasionales de sustancias psicotrópicas, sean plantas, hongos o químicas. A su vez admitían que previo a contratar los servicios de Felipe investigaban los riesgos y expectativas a tener para el ritual revisando páginas Web, foros y blogs de viaje.

La muestra corresponde al total de personas que participaron en ceremonias de ayahuasca (sin incluirme a mí, ni a Felipe) durante las 15 semanas que duró el trabajo de campo. Se recogieron 71 relatos de 65 pacientes en 19 rituales (6 participaron una segunda ocasión), 10 sudamericanos (incluidos dos bolivianos residentes del pueblo) y 55 de otras nacionalidades⁵. A lo largo del artículo utilizaré la fórmula $(X/71)$, que corresponde al número de veces que se repite determinada categoría de datos en los relatos analizados. El promedio de edad fue entre 26 y 84 años, siendo la edad máxima 48 y la mínima 18. En Rurrenabaque la cantidad y nacionalidades de los turistas cambian de acuerdo a la época del año, siendo enero-febrero la fecha con más latinoamericanos y julio-agosto la de más europeos y norteamericanos. El trabajo de campo se desarrolló durante el período de vacaciones estivales del hemisferio norte, pero a diferencia de años anteriores hubo menos turistas debido a las catastróficas inundaciones ocurridas en la zona a principios de 2014.

⁵ El detalle por países es el siguiente (en orden decreciente): Australia (10); EEUU (9); Israel (9); Chile (5); Holanda (4); Reino Unido (3); Francia (3); Bolivia (3); Canadá (3); Irlanda (2); Nueva Zelanda (2); Finlandia (2); España (2); Alemania (2); Argentina (2); India (1); Italia (1); Japón (1) y Liechtenstein (1).

A lo largo de todo el proceso investigativo fui codificando y analizando las notas de campo usando el software de investigación cualitativa ATLAS.ti 6.0, incorporando categorías emergentes, sus relaciones con otras categorías y teorías sustantivas. Entre varias categorías y conceptos desarrollados en el artículo, dos conceptos son clave para comprender el material narrativo de los pacientes, a saber: *cuerpo y estados alterados de conciencia*, entendiendo el primero no solo como un objeto del pensamiento sino también como el dispositivo mismo que percibe y aprehende la realidad⁶ y el segundo para caracterizar las experiencias vividas por los pacientes y los contenidos de sus relatos.

TURISMO Y CURANDERISMO EN LA SELVA BOLIVIANA

Felipe es un curandero chileno de 31 años a cargo de un albergue ecológico y centro de retiro, ubicado en un parche de selva distante a 15 minutos de Rurrenabaque, sobre el río Beni en el camino hacia el Parque Nacional Madidi. Allí se ofrece alojamiento, senderos para explorar la selva y ceremonias de ayahuasca. Se trata de un “centro de sanación” y no un albergue turístico cualquiera; por tanto, la prioridad es “la salud” de las personas y en esta lógica los turistas que asisten son considerados ‘pacientes’. Los ‘voluntarios’, a su vez, son personas que se quedan en el albergue ayudando en algunas tareas y también son considerados pacientes; con mayor razón, si participan de alguna ceremonia durante su estadía.

Las ceremonias de Felipe se inspiran en las tradiciones del vegetalismo peruano (Luna, 1986) e incluyen la utilización de icaros⁷, dietas⁸ e instrumentos musicales característicos de la Amazonía, además incorpora técnicas y conceptos de otras medicinas indígenas de América. Su método es el resultado del aprendizaje con maestros, la práctica en soledad y grupos de amistad, la iniciación de numerosas personas y el guiado de ceremonias en varios países de América y Europa por

⁶ “El pensamiento objetivo ignora al sujeto de la percepción. Ello es debido a que se da a sí mismo el mundo ya hecho, como medio contextual de todo posible acontecimiento, y trata la percepción como uno de estos acontecimientos” (Merleau-Ponty, 1993, p. 223).

⁷ Silbidos y cánticos producidos por el curandero que afectan la experiencia de los participantes durante una ceremonia y que pueden incluir la evocación de espíritus, viajes a otros mundos, conocer la ubicación de objetos perdidos, animales de caza, entre otros.

⁸ En el vegetalismo “la dieta” es fundamental para obtener una experiencia curativa y visionaria con ayahuasca, e implica procesos de ayuno y restricciones alimentarias que pueden extenderse desde una semana a un mes o más; pero también se refiere a la ingesta regular de ayahuasca y otras plantas maestras como la camalonga o el chirisanango durante ese período. La ‘dieta’ también incluye restricciones sexuales.

casi trece años. Por su parte, desde hace solo dos años ha estado trabajando en la Amazonía boliviana como curandero.

La primera entrevista con potenciales pacientes ocurre en una oficina en el centro de Rurrenabaque; allí el curandero les explica que el ritual “no es un juego”, que no es recomendable solo por probar algo nuevo y que puede llegar a ser una experiencia dura y poco placentera; dicho esto describe entonces los pormenores del servicio y las preparaciones que deben seguirse días previos a la ceremonia. En esta primera etapa también se realiza un descarte del consumo de antidepresivos⁹, problemas cardíacos y se evalúan condiciones emocionales y racionales del interesado, los motivos para participar del ritual y el grado de familiaridad con el consumo de psicotrópicos. El curandero puede negar el servicio a sujetos que no cumplen con algunas de las condiciones señaladas.

Ciertas restricciones son necesarias en los días previos y posteriores a la ceremonia tales como evitar carnes rojas, alcohol, condimentos, sal y azúcar, también abstenerse de tener sexo y masturbarse. Ocasionalmente hay grupos organizados e individuos que realizan dietas de alrededor de una semana, con una restricción de alimentos un poco más estricta la cual incluye la ingesta diaria de solo un cereal como arroz o trigo mote, plátano verde y ocasionalmente sábalo (un pescado ‘herbívoro’); todo sin aceite, sal, azúcar ni condimentos. Para Felipe las dietas largas no son necesarias si se tiene una preparación adecuada y un propósito claro, además aconseja realizarlas cuando existe la necesidad de un “trabajo más profundo”. También, a diferencia de otros curanderos, no realiza preguntas ni prohíbe la participación de mujeres menstruando ni la utilización de ropa de ciertos colores como el rojo y el negro durante las ceremonias.

Lo más importante de esta primera entrevista es el propósito que Felipe imprime a la ceremonia y que transmite a los interesados. La ‘medicina’ será utilizada para la sanación, para curar malestares corporales, emocionales y mentales; “la planta es inteligente y actuará de acuerdo a como necesites más”, plantea en ciertas ocasiones.

⁹ La interacción entre ayahuasca (cuyos alcaloides inhiben el metabolismo de serotonina a la vez que actúan como agonistas directos del sistema serotoninérgico) e inhibidores de la recaptación de serotonina (IRSS tal como los antidepresivos usados hoy en día) pueden producir un síndrome que puede caracterizarse “[...] por la pérdida de conciencia, temblores, náusea severa y vómitos (Callaway and Grob, 1998, como se citó en Riba, 2003, p. 57).

El día del ritual los *pacientes* son convocados a reunirse en la oficina a las tres de la tarde y de allí caminan cuatro cuabras hacia el embarcadero, desde el cual abordan un bote que remonta por 15 minutos las aguas marrones del río Beni, llegando al albergue a media tarde. El repentino cambio de la ruidosa actividad del pueblo a la quietud del albergue genera un primer impacto en los pacientes; y tras solo media hora para que dejen sus equipajes y se relajen se van para una caminata a una cascada cercana, luego vuelven para descansar hasta ser despertados a las 8:00 p.m. Ocasionalmente algunas personas solicitan estar en el albergue uno o más días antes de la ceremonia para ambientarse al lugar y condicionar el estado anímico. Otras veces se quedan algunos días después del ritual y eventualmente participan de otra ceremonia.

El grupo se reúne cerca del dormitorio principal, y como no hay electricidad todos deben llevar linternas, luego se dirigen al templo que está construido al estilo de una maloka (casa comunitaria indígena típica de la Amazonía peruana) distante a unos 50 metros de allí y ubicada junto a un arroyo; entran descalzos y ocupan las sillas de madera, especialmente acondicionadas con un leve ángulo hacia atrás, que han sido dispuestas en forma circular. Entonces Felipe explica las fases del ritual el cual parte con la circulación de una pipa donde cada participante ora al “padre tabaco” y la “madre ayahuasca”, expresando los objetivos y deseos a conseguir en la ceremonia. Posteriormente el curandero realiza una apertura del ritual con ayuda del humo de tabaco¹⁰ y “agüita de flores”¹¹ invocando el espíritu de la ayahuasca, el poder de los cuatro puntos cardinales, de la selva y sus seres espirituales, todo para conseguir una ceremonia sanadora y provechosa para los presentes. Uno a uno los participantes deben sentarse frente a Felipe para recibir la bebida que él les administra en una pequeña copa que previamente ha consagrado con rezos y soplos de tabaco, partiendo por su derecha. A la hora y media de haber comenzado se ofrece una segunda copa para el que no haya sentido efectos intensos o quisiera profundizar aún más la experiencia. Pasada la mitad del ritual Felipe realiza una imposición de manos a corta distancia de la cabeza del paciente, sin tocarlo, para luego realizar una ‘soplada’ de agua florida en la parte superior de la cabeza y las manos; él explica que “la coronita” es una creencia de origen indígena y que corresponde con el “chacra corona”, que “es como una antena, que cuando se ensucia no puede recibir

¹⁰ En Rurrenabaque no es posible comprar *mapacho*, el tabaco nativo de la Amazonía empleado en rituales chamánicos; en cambio debe utilizarse tabaco común conseguido en el comercio del pueblo.

¹¹ El *agua florida* es un perfume hecho a base de ámbar, almizcle y benjuí. Empleada para trabajos espirituales y en tradiciones chamánicas de Sudamérica.

las energías” que son esenciales para la salud y bienestar del ser humano. Cerca del final el curandero realiza una invocación a la civilización maya y utiliza copal (una resina utilizada tradicionalmente en Mesoamérica), impregnando a los participantes del humo del mismo e interpeándolos a purificarse y dirigirse hacia “la luz”.

Importantes recomendaciones al inicio del ritual son “sentirse seguros”, pues el curandero estará protegiéndolos y guiándolos, por lo cual solo deben “dejarse llevar”, “no resistirse” a las visiones y los diversos efectos experimentados durante el ritual. Todo lo que ocurre y se reflexiona puede ser provechoso si es que “la persona está dispuesta a sanarse”.

Habiendo explicado todo lo anterior, Felipe ejecuta los procedimientos rituales iniciales y administra el té a los participantes y apaga la única vela que ilumina el templo, sumergiéndolo en la oscuridad, la falta de luz puede ser casi total en días de luna nueva y en menor grado en días de luna llena; días, en que la luminosidad afecta —según el curandero— negativamente la experiencia, pues interfiere con las visiones.

Las ceremonias de Felipe son muy parecidas unas de otras, ya que ha creado un diseño empleado por gran parte de 2014 el cual dice va a modificar pronto. El primer canto es un mantra en lengua sánscrita (mantra *Gāyatrī*) que según él armoniza y proporciona un punto de partida ideal para continuar con los ícaros, que son más efectivos para la sanación a la vez que más atractivos para sus pacientes. Sigue con la interpretación del “ícaro mayor”, acompañado de una *shacapa* (manejo de ramas sacudidas a modo de sonajero), luego más ícaros e interpretación de instrumentos musicales (flauta, zampona, ocarina y didgeridoo) tan solo interrumpidos por la ronda de segundas copas y así hasta el final con la utilización del copal y el cierre pasadas las cinco horas de ritual.

Vale la pena destacar el potente impacto que tienen los silbidos, vocalizaciones y música del curandero en el estado de conciencia alterado y sensible que induce la ayahuasca en el paciente. A esto hay que sumarle el contenido de los ícaros los cuales conllevan mensajes para el bienestar y la toma de conciencia sobre temas como las relaciones interpersonales, el cuidado de sí mismo, de la naturaleza y el entorno, la conexión con lo sagrado, entre otros. Muy importante para Felipe es el ‘propósito’ que acompaña los cánticos; es decir, la voluntad sanadora y valórica que subyace a

las letras y a la melodía, “un canto sin propósito es vacío y no hace bien el trabajo de sanación”; aunque musicalmente sea impecable, es más, puede ‘desordenar’ y provocar un efecto indeseado.

Tras la ingestión de la ayahuasca, entre 20 minutos a una hora después, comienzan a sentirse los efectos más potentes que durarán unas dos horas; se trata de un viaje con variaciones en la intensidad (muchos factores determinan que la experiencia sea intensa o suave y en ello se incluye la cantidad y calidad de la bebida, número de dosis, estado de ánimo del paciente, ambiente de la ceremonia y sus participantes, entre otros), en esta fase del ritual usualmente ocurren las experiencias y EAC’s más significativos. Después el efecto se hace más suave, generalmente acompañado de un sentimiento más sereno y alegre, donde las visiones son más controladas por el participante. En cualquier momento puede ocurrir la purga la cual puede tomar la forma de vómitos y eventualmente diarrea; para lo primero el paciente tiene un pequeño recipiente próximo a su silla, para lo segundo deberá dirigirse a unos baños cercanos al templo.

Tras unas cinco horas de ritual, aproximadamente a las 2:00 a.m., Felipe realiza un cierre y prende la vela frente suyo les pregunta a los participantes cómo se encuentran y luego los acompaña a sus habitaciones; algunos de ellos todavía no pueden caminar recto, otros todavía están desorientados y afectados por la ceremonia.

Al día siguiente los voluntarios del albergue preparan un desayuno para los participantes del ritual, ocasión en que los últimos refieren situaciones vividas la noche anterior; sin embargo, Felipe les pide no hablar mucho sobre este asunto hasta que se reúnan de nuevo en el templo. En consecuencia el desayuno es un momento en que los pacientes se conocen mejor entre sí, además comparten sus experiencias de viaje por Latinoamérica y otros destinos, hablan sobre sus ocupaciones, nacionalidades y todo tipo de conversaciones comunes entre viajeros.

Las experiencias vividas en la ceremonia se comunican después del desayuno, en un encuentro en el templo donde luego se realiza una breve meditación la cual es seguida de un abrazo fraternal entre cada uno de los presentes. Así concluye el ritual, pues se cierra el trabajo de forma definitiva. Por cierto, algunos se acercarán después al curandero para preguntarle sobre cosas que no pudieron expresar anteriormente y él también se acercará a aquellos que cree que necesitan de alguna conversación.

Lo último que realizan los pacientes es subir al cerro contiguo al albergue hasta un mirador donde tienen una panorámica de las serranías y quebradas circundantes y, por supuesto, de las aguas del río Beni. Otros prefieren quedarse descansando en alguna de las hamacas. A la 1 p.m. Felipe reúne a los pacientes en el embarcadero y abordan juntos el bote que los regresa a Rurrenabaque.

De la diarrea al cielo, experiencias y visiones de ayahuasca

El *efecto emético* (25/71) de la ayahuasca —y en menos casos la *diarrea* (2/71)— se distingue por sobre otros contenidos en los relatos de los pacientes; estos procesos fisiológicos pueden ser explicados en parte por el efecto serotoninérgico de la ayahuasca y su acción sobre el sistema nervioso autónomo, así como por sus propiedades irritantes sobre el tracto gastrointestinal. Sin embargo, la purga también se subjetiviza como una operación de limpieza y sanación que cura a nivel corporal, emocional y mental. La *purga* usualmente ocurre en momentos definidos de la ceremonia como al recibir la ‘soplada’ con agua florida, al beber una segunda copa o cuando las visiones alcanzan su mayor intensidad. También es común que los pacientes asocien la purga a un *cambio en el estado visionario* (12/71) sea en la forma de un alivio corporal y/o emocional, la disminución de los efectos psicotrópicos o el acceso a un estado extático y contemplativo.

Otros procesos fisiológicos y síntomas corporales incluyen alzas de presión, lagrimeo, bostezos, hormigueos, malestar estomacal, zumbidos en el oído, mareo, cansancio, posturas incómodas, cambios en la percepción del frío-calor, entre otros. El *sentido del tacto* adquiere una nueva dimensión para el sujeto (11/71) desde un extrañamiento de la sensibilidad de la piel a la alucinación táctil o la experiencia de haber sido ‘tocados’ por una presencia imaginaria. Tres participantes relataron cómo la ayahuasca recorría sus cuerpos por dentro. Otros relatos donde el cuerpo asume protagonismo incluyen la *sensación de volar o flotar* (4/71), la sensación de una *dicotomía radical entre el cuerpo y la mente* (6/71) y *cambios en la imagen del cuerpo* (13/71).

Algunos pacientes (3/71) manifestaron una *sensibilidad auditiva extraordinaria* donde los sonidos de la selva conformaban una especie de ‘orquesta’ o “fondo musical” integrado por el canto de grillos, sapos, aves, el correr del arroyo, el viento y las ocasionales caídas de ramas. Algo distinto es la importancia que asume el

curandero con su performance vocal e instrumental para sobrellevar los efectos de la experiencia (22/71).

Las alteraciones en el campo visual (32/71) son relatos comunes y constituyen una especie de indicador de la eficacia de la ceremonia. En el fondo oscuro de la noche un despliegue de colores, figuras y patrones geométricos pueden observarse tanto con ojos abiertos como cerrados. Si bien algunas de estas percepciones son descritas por los pacientes como “geometría sagrada”, ‘fractales’, ‘caleidoscopios’ o una “explosión de colores y formas”, parte de ellas corresponden a *fosfenos* cuya causa es de orden neurológico y guardan estrecha similitud de experiencias con otros psicotrópicos como el LSD y la mezcalina.

En ocasiones pueden constatarse *fenómenos sinestésicos*¹² (1/71). El único ejemplo en el registro lo provee un paciente que relató haber observado los ícaros en una visualización, en una especie de escritura, con ello relató estar visionando la tela del universo [*fabric of universe*].

Visiones y presencias de *familiares, amigos y otros vínculos interpersonales* (29/71) constituyen un campo de experiencias muy relevantes, pues les permitían evaluar el impacto de estas figuras en su propia biografía e identidad, así como los sentimientos y comportamientos que sostienen con ellos. Un paciente estadounidense,

necesitó recostarse en el suelo, pues (el efecto) estaba muy intenso, empezó a pensar en su familia, especialmente en el padre, que sufre de Parkinson, y recordó que sus padres están divorciados hace 16 años y todavía tienen problemas. Veía a su padre como un niño, sintió que ese pasado familiar le afecta la relación con su novia actual.

Abuelos y ancianos también son mencionados (6/71) y en dos ocasiones hay referencias explícitas a su próximo fallecimiento¹³. En menor medida también *niños*

¹² “The word anesthesia, meaning “no sensation,” shares the same root with synesthesia, meaning “joined sensation.” It comes from the Greek syn, union + aesthesis, sensation. It denotes the rare capacity to hear colors, taste shapes, or experience other equally strange sensory fusions whose quality seems difficult for the rest of us to imagine” (Cytonwic, 2002, p. 2).

¹³ Referencias a *la muerte* son frecuentes en los relatos de los pacientes (10/71) y constituye un tema largo de discutir por su complejidad y alcances para el análisis de los datos. En el futuro próximo escribiré un breve artículo sobre el tema basándome en la interesante evidencia que ha sido colegida. Alusiones relativas a nacimientos o renacimientos en los relatos estudiados son menos frecuentes (2/71).

y *bebés* (2/71) forman parte de los relatos y de la importancia que tienen como símbolo de vida, del futuro, ‘limpieza’ y ‘pureza’. En relación a este tema debe mencionarse que solo pude identificar dos pacientes que tenían hijos: mujeres de 40 y 48 años, respectivamente. Dos razones pueden explicar la baja tasa de paternidad en la muestra analizada, la corta edad de los sujetos estudiados y su condición actual de vida como turistas por el mundo.

Visiones sobre *culturas antiguas y ancestros* (4/71) pueden presentarse como poderosos símbolos en los relatos de los pacientes. Un israelita primero visionó a un “hombre prehistórico” [*prehistoric man*], luego a “egipcios cuyos hieróglifos podían observarse como pintados en las paredes del templo”. Un estadounidense de madre judía relató sentirse en una comunidad hebrea entre él y dos participantes israelitas; en este contexto tuvo una visión de una caja con escrituras en hebreo, que luego se convirtió en un ataúd.

Los *seres imaginarios* (39/71) son visiones de entidades que se manifiestan como espíritus incorpóreos, animales, seres humanos y figuras mágicas. Estas presencias pueden adoptar un carácter tanto benéfico como neutral o negativo. Visiones de animales son las más comunes (24/71) sean serpientes, felinos, monos, caimanes, aves e insectos, todos ellos formas de vida del ecosistema amazónico. Los animales pueden moverse dentro o fuera del templo, ubicarse en algún punto fijo, interactuar con los pacientes e incluso estar junto a ellos. Importante mencionar que frente a encuentros cercanos con figuras feroces y amenazantes, varios de los pacientes (8/71) remarcaron que no sentían miedo. En este marco fueron registrados encuentros con el “espíritu de la ayahuasca” (3/71), la que se presentó tanto en forma de enredadera como una mujer y un pez-mono. En algunos de estos relatos (6/71) los seres imaginarios antecedían o acompañaban el ingreso a un mundo imaginario, mientras que en otros los accesos no estaban mediados por ser alguno (3/71). Un paciente narró su ingreso a una especie de jardín del Edén cuya entrada estaba flanqueada por dos mujeres hermosas y desnudas. En otro caso a una paciente se le presentó un ángel que le ofreció su mano para ir a visitar otro lugar y aunque ella quería, finalmente la rechazó. También respecto de los seres imaginarios hay una categoría de experiencias percibidas como negativas, en ellas los pacientes creen ser observados y/o perseguidos por una presencia amenazante (5/71) como la de un japonés de 41 años quien narró estar enfrentado a una “puerta de visiones”, estaba convertido en un animal pequeño

como un ratón y cóndores o buitres querían comérselo. Un australiano en la misma ceremonia relató observar un gran búho blanco que lo acechaba desde un punto alto, después de un rato sintiéndose observado identificó al animal como su abuela. Para los chamanes amazónicos, en general, los seres imaginarios son entidades reales y legítimos participantes de las ceremonias; también para Felipe, quien puede alternar entre explicaciones de tipo animista a otras de psicología junguiana; mientras que para los pacientes, en cambio, resulta difícil estimar puesto que para muchos de ellos es la primera vez que experimentan algo parecido.

En el marco de cambios en la imagen corporal la *transformación en animales* constituye una especie de trance que ha sido documentado para chamanes indígenas, quienes por medio de operaciones rituales consiguen contactarse con espíritus y animales auxiliares y de este modo adquirir sus poderes y procurarse su ayuda (Reichel-Dolmatoff, 1978). Esta clase de visiones fue constatada ocasionalmente (7/71) en las ceremonias de Felipe, quien señala no inducir las ni para él ni para sus pacientes. Un catalán de 33 años relataba sentirse,

muy conectado con los ícaros, quería moverse en la silla, bailar, se puso encima la frazada para interiorizarse en sí mismo, entonces se sintió como un insecto, una cucaracha, una mantis, se sintió raro, una sensación muy extraña, hasta su boca parecía otra. Primero se sintió como un pez, después como un insecto.

Otra paciente se sintió como un colibrí, “con alas de colores y muy liviana, salió volando desde la selva y fue a visitar a su familia”. *Transformaciones en otras figuras* son menos comunes (2/71) como la experiencia de una joven israelita quien narró sentirse

como las raíces de un árbol, y estaba junto a otros árboles, por lo mismo decía sentirse muy parte de la madre tierra. Tras ello tuvo una visión de una cholita¹⁴ trabajando en el monte, que era una representación de la pachamama, de la fuerza de la mujer. Las manos de la paciente adoptaron una actitud contracturada, ella asociaba esto último a la visión de su cuerpo convertido en raíces.

¹⁴Nombre dado a las mujeres mestizas en países andinos como Perú y Bolivia.

El otro ejemplo corresponde a un israelita de 25 años que se sentía como un bebé, se tocaba todo el cuerpo porque era como de otra persona.

Numerosos relatos mencionados pueden clasificarse como procesos disociativos de la conciencia, que por su complejidad constituyen un desafío para cuantificar y categorizar de forma adecuada; en ellos puede observarse un continuum entre estados introspectivos ordinarios a una conciencia que dialoga consigo misma (2/71) o que interactúa con toda clase de entidades espirituales. Los estados extáticos (4/71), los viajes a otros lugares (13/71)¹⁵, experiencias cercanas a la muerte (2/71), despersonalizaciones (difícil de cuantificar, aunque dos sujetos dijeron expresamente haberse despersonalizado)¹⁶ y otros tantos temas pueden aparecer en estas narraciones a esto se suman las experiencias de conexión mística con la naturaleza (5/71) y el universo (1/71).

Hubo pacientes que mencionaron no conseguir una visión (10/71) y/o expresaron insatisfacción por lo conseguido en la ceremonia (5/71), para algunos de ellos las alucinaciones auditivas y visuales no constituían por sí mismas una visión, otros solo experimentaron percepciones alteradas y cambios en los estados de ánimo. En estos casos de expectativas insatisfechas, Felipe les respondía que no pueden forzarse las cosas porque era posible que hayan “puesto barreras al trabajo de la planta” o que “no necesiten una experiencia visionaria y sí una sanación física o emocional”; en tal caso “la planta primero limpia y después suceden las visiones”.

Sanación y transformación personal

Para Felipe la función curativa de la ceremonia es central y prácticamente todo puede ser una oportunidad de sanación, depende del *setting* y la disposición de los sujetos presentes. Según él la ayahuasca es “una medicina”, “un catalizador”, una “poderosa herramienta” que cura a los pacientes y los sana de sus dolencias corporales, emocionales y mentales. Produce “una desintoxicación”, una “regeneración celular”, sana recuerdos bloqueados y dolorosos, la relación con seres queridos y

¹⁵ Visiones sobre viajes son frecuentes y constituyen una categoría difícil de analizar si consideramos las barreras difusas que hay entre distintas formas que asume el trance chamánico. En estas, los pacientes son transportados a mundos fantásticos o naturales poblados de seres imaginarios.

¹⁶ Un paciente relató que cuando comenzó a sentir el efecto del psicotrópico vino alguien que le sujetó la mandíbula y le sacó el espíritu hacia afuera, desde allí se ‘despersonalizó’ [*I got depersonalized*]. En este contexto —según él— no tuvo visiones, pero sí un estado de conciencia donde nunca había estado; cuando pensó en él como individuo no tenía sentido, pensó en la vida y la muerte y tampoco tenía sentido.

el autoestima, entrega soluciones para problemáticas personales y socioculturales y, por sobre todo lo anterior, también “conecta con lo divino”; una experiencia mística que nos permite ‘sanar’ en un sentido amplio y profundo desde las adicciones a las depresiones y los problemas existenciales. La sanación así entendida y expresada por Felipe en sus ceremonias no contraataca hechizos y exorciza demonios, aún creyéndolos en el dominio de lo posible; en cambio, se trata de “crear una atmósfera de amor y entendimiento, y que los pacientes gradualmente vayan sintonizando en esta vibración más elevada”.

El cuerpo es un eje estructurante del relato de los pacientes, siendo un objeto privilegiado de atención por parte del sujeto; pero también el soporte mismo de las percepciones y actividades de la vida. En consecuencia no debiera sorprender su importancia en la atribución de propiedades terapéuticas a la ayahuasca, siendo la purga el proceso más conocido de limpieza y sanación. En el mismo plano se incluyen tratamientos para enfermedades con pronósticos complejos para la biomedicina (2/71) como son los casos de una paciente con cáncer y otro con la *enfermedad de Lyme*. La percepción de cambios en las funciones corporales, los cambios de imagen corporal, viajes y vuelos chamánicos también pueden ser consideradas como experiencias sanadoras, liberadoras y reveladoras.

Los diálogos y procesos reflexivos que experimenta el paciente ya sean en la forma de un estado escindido, charlas con seres imaginarios, familiares o entidades abstractas como la naturaleza son experiencias —como los mismos pacientes admiten— que contienen elementos de sus propias biografías, sus relaciones interpersonales, deseos y frustraciones, problemáticas socioculturales; por lo mismo, son percibidas como oportunidades de crecimiento y transformación personal. El relato de un paciente finlandés de 24 años es ilustrativo sobre este tema:

empecé a recordar mi vida. Miles de imágenes de la infancia y niñez, adolescencia, vi toda mi vida pasar, cosas que ya tenía olvidadas. Toda mi vida era como una obra de teatro. Los cantos eran una música de fondo, se sucedían imágenes, sin sonido, sin colores sino en blanco y negro. El canto era una orquesta detrás de las imágenes, como en la película el Señor de los Anillos, en los momentos cruciales. El canto le da sentido a las visiones, para entender esos hechos y circunstancias de la vida.

En el transcurso del ritual el paciente puede abocarse a un escrutinio de períodos y/o procesos de su vida, en los que a menudo evalúa aspectos que desea mejorar. Estas constituyen experiencias de *transformación personal* (15/71), que son numerosas y componen una dimensión importante del trabajo que Felipe desea conseguir con la ceremonia. Estas pueden surgir de forma espontánea en el ritual y otras son ideas que los pacientes vienen desarrollando desde antes y que pueden identificarse en dos grupos: en primer lugar aquellos relatos inespecíficos (10/71) y en segundo lugar cuando se especifican temas de transformación personal (5/71). Ocasionalmente estas experiencias pueden vincularse a un intenso enfrentamiento con aspectos oscuros del sí mismo (7/71) y lo que algunos pacientes llamaron fantasmas, oscuridad y que suponen la autopercepción de ser personas malas y/o indeseables. Un estadounidense “sintió que ese estado negativo trascendía y que era perceptible por Felipe mientras este último lo enfrentaba sacudiendo la shacapa, pensó que lo iban a echar de la ceremonia”.

Un ejemplo del primer grupo corresponde a una mujer española de 27 años a quien “la planta le mostraba en su cara sus errores del pasado”; ella evitaba enfrentarlos vio su vida pasar, cosas que no había perdonado, malas actitudes que adoptó en algún momento, en definitiva fue muy ‘terapéutico’ para ella puesto que pudo tener conciencia de tales situaciones. En cuanto al segundo grupo hay dos casos de ‘adicciones’: un hombre con marihuana y una mujer con tabaco, ambos dijeron de forma posterior que la ceremonia les había ayudado a comprender mejor el origen y mecanismo de sus adicciones, proyectando a su vez una estrategia para controlar el consumo. Otro caso es el de una israelita de 25 años quien desde los 15 años ha sufrido ataques de ansiedad, por lo que ha tomado antidepresivos cada vez que retorna el estado ansioso. Gracias a la ceremonia y los aprendizajes obtenidos en esta, ella espera tener más control sobre su vida. Por último, dos pacientes mencionaron ser poco expresivos y ello los hacía sentir mal porque no podían transmitir los sentimientos amorosos que guardaban hacia sus familiares y seres queridos, por ejemplo: un paciente que indicó amar a su novia sin embargo manifiesta su cariño de forma errática además le surgen fantasías sexuales con otras mujeres por lo que oró mucho para ahuyentar dichas fantasías¹⁷.

¹⁷ Temas relativos a la *sexualidad* (1/71) son poco frecuentes en los relatos de los pacientes, estimo que su ocurrencia debe ser mayor a la registrada; de forma significativa esta única mención ocurrió en una conversación informal y no en la entrevista grupal al día siguiente a la ceremonia.

Otro tema de relevancia son las *decisiones* (14/71) que afectan la vida actual y los proyectos a futuro de los pacientes; entre los más recurrentes (8/71) están aquellos que sostienen la necesidad de ayudar y apoyar a otras personas, acompañar a seres queridos enfermos o con carencias emocionales y amigos con problemas de drogas. Para Felipe esto es muy sintomático de la experiencia y alcances del trance chamánico, pues “cuando uno llega a un entendimiento (mayor), todo es uno, y ayudar al otro es como ayudarse a sí mismo”. Un neozelandés de 35 años tuvo muy presente a su madre y señaló que no debería “dar por hecho” [*take for granted*] todo el cariño y amor que ella le había entregado, pensó que es el momento de devolver algo de eso. Un paciente finlandés de 24 años sintió su momento de ‘entregar’ a través de su profesión, por lo que intentará hacer un bien a la humanidad desarrollando las energías limpias que el mundo necesita. Una joven estadounidense de 23 años, estudiante de medicina, narró haber pensado mucho en cómo haría para ser la ‘sanadora’ [*healer*] que quiere ser, así como qué ruta tomar en el camino de la medicina. En el mismo marco de decisiones tan solo dos relatos abordan la *maternidad*, uno de estos corresponde a una mujer francesa de 23 años quien vio a su madre como una niña por lo que se identificó con ella y cuando esto ocurrió sintió estar embarazada, deseó estarlo pero también pensó que todavía es joven y era mejor esperar el momento adecuado.

En gran parte de los relatos sobre estados ansiosos, experiencias dolorosas, negativas y de transformación personal, *el curandero y sus cantos* (22/71) eran una clave que permitía superar estos trances, proveyendo un marco de protección y contención. Lo mismo ocurría con preocupaciones de los pacientes surgidas de forma previa y durante el ritual tal como la posibilidad de experimentar efectos adversos de la ayahuasca, ataques de pánico, pérdidas de conciencia y/o juicio, entre otras. Esto se expresaba incluso en pacientes que no conocían el castellano, pero que intuían el sentido de las letras de los ícaros con solo saber unas pocas palabras; en una ocasión, un paciente declaró que los cánticos fueron ‘centrales’ en la experiencia y que a pesar de no entender del todo a veces captaba algunas palabras como si fueran en inglés lo que le reconfortaba puesto que en un momento escuchó algo como “el corazón te quiere”. Contrastando con este último punto también hubo casos (2/71) donde los pacientes expresaron no conseguir un alivio de sus malestares y problemáticas surgidas durante la ceremonia, e incluso el día posterior se mostraban distantes y emocionalmente inestables; en estos casos Felipe los entrevistaba para conversar sobre temas que les preocupaban, dar mayor información sobre la ayahuasca y tranquilizarlos.

En otras ocasiones, las *presencias de protección y ayuda* (8/71) eran otras: espíritus y seres imaginarios, la naturaleza, seres humanos y animales. Un paciente finlandés de 24 años visionó sobre su pierna derecha un mono y sobre su pierna izquierda un gato se asustó en un comienzo dado que no estaba acostumbrado a las visiones, pero luego se sintió tranquilo y las consideró presencias de protección. Felipe dice que esto se repite bastante, que para dejarse llevar sus pacientes necesitan símbolos protectores. La luz de la cabeza de un cigarrillo y el fuego del copal también simbolizaron respectivamente protección para dos pacientes, así como las luces y auras que emanaba el curandero (3/71) que cumplían un efecto similar.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo se ha examinado el uso del psicotrópico ayahuasca por parte de un curandero chileno en un pueblo turístico de la Amazonía boliviana, cuyas ceremonias están orientadas a individuos —principalmente jóvenes— de varias nacionalidades. El diseño ritual de Felipe sintetiza técnicas y métodos indígenas con otros procedimientos experimentales, el propósito de esta práctica la define como una búsqueda de conocimiento y sanación. Los pacientes, en tanto, son sujetos activos de este proceso, influyen en el contexto ceremonial y viven en su propio cuerpo los efectos provocados por el té. Las alteraciones sensoriales, los cambios en la expresión emocional, las visiones y estados alterados de consciencia se materializan en producciones narrativas, formas de subjetividad concebidas en el contexto ritual. De un total de 71 relatos de pacientes, sus experiencias más recurrentes y significativas han sido descritas e ilustradas.

En los relatos sobre experiencias vividas en las ceremonias se intersectan una multiplicidad de temas de interés investigativo que no han podido ser relevados adecuadamente en el presente artículo. En ellos puede observarse el diálogo intersubjetivo construido entre los pacientes y el curandero, problemáticas de orden personal y sociocultural, la importancia de los cuerpos, la biografía, los seres queridos y los planes de vida. En un próximo texto pretendo dedicarme en profundidad sobre alguno de estos temas.

AGRADECIMIENTOS

Un profundo agradecimiento a Felipe por su enorme ayuda en cada fase de este proceso investigativo. También a los pacientes, que muchas veces colaboraban de la forma más entusiasta y provechosa. Además deseo expresar mi gratitud hacia colegas y seres queridos que se tomaron el tiempo de leer el manuscrito y plantearme sus opiniones especialmente Sebastián Herrera quien revisó y comentó acuciosamente los borradores de este texto.

Referencias bibliográficas

- Apud, I. (2013). *Ceremonias de ayahuasca. Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano* (tesis de posgrado). Universidad Nacional de Lanús, Montevideo, Uruguay.
- Bourdy, G. et al. (2000). Medicinal plants uses of the Tacana, an Amazonian Bolivian ethnic group. *Journal of Ethnopharmacology*, 70, 87-109.
- Cytowic, R.E. (2002). *Synesthesia. A union of the senses*. Cambridge, USA: MIT Press.
- Dobkin de Ríos, M. and Rumrill, R. (2008). *A hallucinogenic tea, laced with controversy*. Westport, USA: Praeger.
- Eliade, M. (1964). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Evans-Schultes, R. y Hofmann, A. (2010). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Fericgla, J.M. (1998). *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al Internet*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Harner, M. (2000). *La senda del chamán*. Valencia, España: Ahimsa.
- Labate, B.C. y Araújo, W.S. (Eds.) (2004). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Brasil: Mercado de Letras/FAPESP.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Losonczy, A.M. y Mesturini, S. (2010). La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. *Religio e Sociedade. Rio de Janeiro*, 30 (2), 164-183.

- Luna, L.E. (1986). *Vegetalismo. Shamanism among the the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell International.
- MacRae, E. (1998). *Guiado por la luna. Shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto de Santo Daime*. Quito, Ecuador: AbyaYala.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Planeta de Agostini.
- Metzner, R. (1999). *Sacred vine of spirits: Ayahuasca*. Vermont, USA: Park Street Press.
- Ott, J. (2002). *Análogos de la ayahuasca*. Barcelona, España: ROL.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Ciudad de México, México: Siglo XXI editores.
- Riba, J. (2003). *Human pharmacology of ayahuaca* (tesis posgrado). Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Ronderos, J. (2009). Rituales del Yagé en zonas urbanas del eje cafetero: prácticas y dinámicas de interculturalidad y mentalidades emergentes. *Revista Cultura y Droga*, 14 (16), 119-140.
- Wallis, R.J. (2003). *Shamans/Neo-shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary pagans*. New York, USA: Routledge.
- Znamenski, A. (2007). *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. Oxford and New York, USA: Oxford University Press.

EN UN TIEMPO DE ILINX: UNA INTERPRETACIÓN PARA UNA EXPERIENCIA DE AYAHUASCA POR UN ANTROPÓLOGO JAPONÉS

Yamamoto, M. (2014). En un tiempo de ilinx: una interpretación para una experiencia de ayahuasca por un antropólogo japonés. *Cultura y Droga*, 19 (21), 57-86. DOI: 10.17151/cult.drog.2014.19.21.4.


MAKOTO YAMAMOTO*

Recibido: 05 de agosto de 2014
Aprobado: 02 de diciembre de 2014

RESUMEN

La ayahuasca (decocción), planta que expande la mente, se ha utilizado ampliamente en la alta Amazonía y ha servido como un cierto tipo de instrumento para tratar a la mente en el contexto del chamanismo. En este artículo se muestran, con base en mi trabajo de campo y mi experiencia vivida con la ayahuasca, ciertos aspectos del chamanismo de un pueblo indígena de la Amazonía ecuatoriana (Canelos Quichua) de manera reflexiva. Por lo general, primero aparecen dibujos geométricos (fosfeno) y a continuación imágenes concretas. Sin embargo, en algunos casos, en lugar de dicha transformación de percepción, el cambio del dominio sobre los ‘sentidos’ parece ser más marcado. El propósito de este artículo es el de entender globalmente la variedad de tales experiencias. Para ello, y saliéndonos del marco del chamanismo, describo las diversas experiencias de EAC (estados alterados de conciencia) en la sociedad moderna, consultando la sabiduría de la filosofía oriental. Mi discusión se cierra con la sugerencia de que la potencialidad inmensa y el riesgo terrible de los EAC se encuentran en la “pérdida de sentido”.

Palabras clave: chamanismo, EAC, realidad, sentido, “la existencia está siendo flor”.

* Docente del Departamento de Sociología de la Universidad Shitennoji, Osaka, Japón. E-mail: yamamoto@shitennoji.ac.jp.  orcid.org/0000-0001-7844-331X.



IN A TIME OF ILINX: AN INTERPRETATION OF AN AYAHUASCA EXPERIENCE BY A JAPANESE ANTHROPOLOGIST

ABSTRACT

Ayahuasca (decoction), a mind-expanding plant, has been widely used in the upper Amazonia and has served as a certain kind of instrument to treat the mind in the context of shamanism. Based on the field work, and the author's experience with Ayahuasca, some aspects of shamanism of an indigenous people in the Ecuadorian Amazon (Canelos Quichua) are shown in a reflexive manner in this article. Usually, geometric patterns (phosphene) appear at first, and then concrete images appear. However, in some cases, rather than such transformation of perception, the change in the domain of the "senses" seems to be more remarkable. The purpose of this article is to globally understand the variety of such experiences. To do this, and getting out of the framework of shamanism, the various Altered States of Consciousness (ASC) experiences in modern society are described referring to the wisdom of Eastern philosophy. The discussion ends with a suggestion that the immense potentiality and the risk of ASC are in the "loss of meaning".

Key words: shamanism, ASC, reality, meaning, "existence is being flower".

INTRODUCCIÓN

Desde tiempo inmemorial "las drogas", materiales perversamente misteriosos, han encantado al *Homo sapiens* —criatura también perversamente misteriosa—. Es bien sabido que el hombre de Neanderthal enterraba a sus compañeros, lo que indica que tenía un corazón para llorar a sus difuntos. Además de ello su alma realizaba 'viajes' al más allá, manteniendo su cuerpo vivo en este mundo. En la cueva Shanidar, en el norte de Irak, varios tipos de polen de flores fueron excavados junto a los huesos de un hombre adulto Neanderthal; entre ellos se encontró el polen de *Ephedra*, que contenía un efecto estimulante (Furst, 1976, p. 4-5). Un hombre de Neanderthal intoxicado con drogas —esta imagen trae inquietudes a nosotros que tenemos

una vida cotidiana—. Me da la impresión de que ella despierta algo reprimido y oculto en la profundidad de nuestra mente y sacuden la sensación del *savoir-vivre*, que pone más valor en una estabilidad aburrida que en una libertad con ansiedad. Por supuesto esta inclinación a las drogas no es inherente solamente de la mente del *Homo sapiens neanderthalensis*, conocido como hombre de Neanderthal. No hace falta decir, en el caso del *Homo sapiens sapiens* u *Homo sapiens*, según Gehlen, que nadie puede negar la posibilidad del uso de anestésicos o estimulantes aun antes de la etapa sapiens, por ejemplo, en el *Homo erectus* o el *Australopithecus* (Gehlen, 1970, p. 160-161).

Extendiendo las alas de la imaginación con todas las fuerzas, nuestros antepasados, cuya bipedación había hecho sus manos disponibles, bien podrían pasearse con plantas visionarias en la mano antes de que con antorchas. El origen del uso de las drogas es asombrosamente viejo, perdiéndose en la noche de los tiempos. Esta antigüedad misma parece indicar que los seres humanos están predestinados a ser una criatura fundamentalmente inepta en este mundo, de ahí que sea difícil y poco natural para nosotros vivir en paz y tranquilidad sin alguno que otro ‘viaje’.

La sociedad moderna, que casi ha perdido la sensibilidad para el éxtasis, parece considerar a las drogas como materiales de alto riesgo a los que se adjunta un tabú fuerte; tratando de mantener obstinadamente la distancia de orden público; sin embargo ciertos estados de conciencia denominados ‘éxtasis’ o ‘*ilinx*’ no pueden eliminarse por completo de este mundo dado que esta intención llevaría, por decirlo así, a una pura nihilidad sin vigor en una vasta extensión de tiempo y espacio monótono y homogéneo.

Roger Caillois (1986) argumentó que “cada vez que una cultura elevada logra surgir del caos original, se aprecia una considerable regresión de las potencias del *ilinx* y del simulacro” (p. 165).

En realidad, si algunas plantas visionarias llamadas “carne de los dioses” o “lianas del alma” en “las culturas del *ilinx*” del Nuevo Mundo entran en nuestra cultura —es necesario hacernos descarados y sinvergüenzas para aceptar la evaluación de nuestra cultura como ‘elevada’— se podría poner inmediatamente una etiqueta tal como abominable, ‘psicotomimético’ o ‘psicotógeno’. Y lo que es más, no se reflexionaría sobre la razón por la que dichos materiales farmacológicamente similares son valorados tan drásticamente de forma diferente en cada cultura.

De hecho, una “regresión de las potencias del ilinx” es ‘considerable’ literalmente. De acuerdo con la famosa teoría de juego de Caillois, el ilinx constituye simplemente una de las cuatro categorías distinguiéndose de la simulación (*mimicry*), la competencia (*agon*) y el azar (*alea*). No obstante, a juzgar por el estado mental en diversos tipos de juegos, es un “hecho empírico” que nos encontramos finalmente en un estado ilinx independientemente de la categoría de juego. Si la ‘esencia’ del ser humano es un juego, como Caillois y Huizinga argumentaron, y si todos los juegos nos llevan finalmente al ilinx, ¿entonces? Aunque el ilinx como mecanismo cultural se suprime de la esfera pública, su anhelo nunca morirá y será solo el estilo del ilinx el que cambie de lo público a lo privado y a veces en secreto. Es decir, el ilinx no ha desaparecido por completo de nuestra mente y su papel histórico todavía no ha terminado. Mientras la medibilidad como índice de la modernización se está acercando al clímax, vemos que el tiempo y el espacio monótono y homogéneo han sido agrietados aquí y allá debido a algún tipo de ilinx secreto o varios tipos de misticismos, ocultismos, así como diversos movimientos espirituales de las organizaciones no tradicionales. Será tan sugerente esta situación para pensar mejor en la ‘esencia’ de la mente humana.

CONOCER ILINX

¿Cuál es el contenido de las experiencias farmacológicas o ilinx en concreto? Mientras pasamos a través de una cierta conciencia especial, ¿qué demonios se revela del mundo? Y ¿qué tipo de significado o de ‘shock’ dará esta experiencia a nuestra vida cotidiana?

Ecuador, un país pequeño de América del Sur y rodeado por Colombia y Perú. En el otoño de 1992 —hace mucho tiempo— estaba en la Amazonía ecuatoriana realizando mi primer trabajo de campo antropológico en un pueblo indígena, Canelos Quichua. En la cuenca superior del Amazonas, no solo en el Ecuador sino también en Colombia y Perú, varias plantas que expanden la mente y que son alucinógenas —en especial la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*)— se han utilizado por los chamanes en diversos panoramas culturales tales como iniciaciones, funerales y sobre todo tratamientos de enfermedades. El pueblo de Canelos Quichua es un usuario natural de la ayahuasca. Así que para comprender su mundo, desde el interior, he probado varias veces

la ayahuasca que literalmente significa “lianas del alma”. Aquí, consultando mi antiguo cuaderno de campo, quisiera reconstruir mi experiencia más impresionante —hasta la fecha—.

Oscurecía después de la puesta del Sol en la selva. El centelleo de las luciérnagas podía verse aquí y allá. Isaac, un chamán experimentado y jefe de familia, de quien yo dependía para comer y de un lugar para dormir, salió de su cama y saludó al cliente aquella noche. Por lo general toma un descanso acostándose por un tiempo para mejorar su condición física y mental antes de iniciar un tratamiento. Ahora, estaba listo. Isaac sacó una botella de vidrio y derramó un poco del contenido, probablemente alrededor de 20 cm³, en un recipiente hecho de una calabaza pequeña dividida por la mitad. La ayahuasca, era un líquido débilmente espeso con un color marrón oscuro. Entonces sopló su aliento con cuidado, al igual que cuando apagamos la llama de una vela, y pronunció con voz muy baja unas palabras mágicas al líquido en varias ocasiones. De ahí, me ofreció lentamente el recipiente. La ayahuasca es indispensable para los chamanes al momento de hacer una ceremonia curativa. A través de la toma de esta droga alucinógena, los curanderos ingresan en una conciencia especial y cantan una serie de canciones (*taquina* en su lenguaje quichua) para invocar espíritus (*supai*). En las visiones inducidas por el alucinógeno, recibiendo apoyo de los espíritus, los chamanes buscan la causa del trastorno (conocido típicamente como *chonta*, dardo mágico) y tratan de eliminarla por medio de la técnica de chupar (chupada). Los miembros de la familia de los clientes y conocidos de los chamanes que se hallan en la ceremonia curativa también toman la ayahuasca en ciertas ocasiones. Se dice que el objetivo es el de poder ver la realidad profunda en la que salen los espíritus, difícil de observar en la vida cotidiana. Pero yo en Canelos Quichua era un simple forastero, ¿qué tipo de visiones obtendría?

No había ni una nube en el cielo. Era una noche de Luna. La silueta de la selva amazónica se destacaba claramente iluminada pálidamente por la Luna. Carlos, yerno de Isaac, me aconsejó. En el momento de tomar ayahuasca debes dejar de respirar y tragar de un tramo. Si no lo haces, el olor es tan asqueroso que te hará vomitar. Además, tienes que hacer gárgaras con agua tan pronto como tomes la ayahuasca. Si la ayahuasca permanece en tu boca, siquiera un poco, te hará sentir muy mal y provocará vómito. No debes tomar agua porque hará a la ayahuasca ineficaz. Asentí levemente y tragué el líquido de un solo sorbo, resueltamente.

El sabor de la ayahuasca fue más allá de mi imaginación. Desde el punto de vista de la categoría del gusto fue ‘amargo’, pero su fealdad terrible no tiene comparación. Para crear este sabor increíble, tendríamos que espesar “todo el mal del mundo” por cocción —tal pensamiento, se me ocurrió—. Verdaderamente, durante las próximas dos o tres semanas, no podía recordar el sabor de la ayahuasca sin tener náuseas ligeras y escalofríos por todo mi cuerpo.

Me acosté en una hamaca, escuchando las canciones de curación. No me sentía mal. Veía distraídamente a Isaac cantar al cliente, y la silueta del bosque extenso, y me preguntaba cuáles serían los efectos de la ayahuasca en mí, aproximadamente 20 minutos más tarde, de repente, me di cuenta de que estaba clavando mis ojos en una estrella persistentemente. Había comenzado a surtir efecto la ayahuasca. Cuando cerré los ojos, aparecieron al instante dibujos geométricos. No se adjuntaron colores. Los dibujos de la luz, como gráficos de computadora, se movían dinámicamente en la oscuridad y se desplegaban uno tras otro. Mientras me perdía en la admiración, los dibujos habían adquirido colores sin saberlo. Rojo y verde. Por el momento disfrutaba como un espectador de esta luz moviéndose automáticamente. Abruptamente, una sensación de náuseas se apoderó de mí. La causa de ello podría ser un cambio ligero en la posición de la hamaca. De todos modos no me podía aguantar y vomité irresistiblemente en el terreno a unos pasos de la hamaca. Sin embargo, las imágenes no cesaron después del vómito. Por el contrario surgían cada vez más imágenes, una tras otra, más y más claramente. A continuación sucedió una cosa extraña cuando regresé a la hamaca.

A la luz de la Luna, la figura de la hamaca se veía exactamente tal como era; sin embargo, se sumaron a ella dibujos geométricos rojos y verdes. Esto era realmente grotesco. Como era difícil mover mi cuerpo, luego de vomitar, me eché en la hamaca y cerré los ojos. Los sonidos vecinos vinieron con una claridad enorme. Sonidos de diversos tipos de insectos y pájaros, de la corriente del río cercano, los cuales no había notado 30 minutos antes, llegaron a mis oídos con gran intensidad. Metafóricamente hablando como si un viejo equipo de sonido de mala calidad de repente fuera cambiado por uno mejor.

El vómito me alivió un poco la molestia, pero no me sentía bien. En parte era una fuente de estrés, ya que el sentido de la audición estaba excesivamente agudo. La voz de alguien me llegó inesperadamente. Me parecía que venía de una parte muy

lejana, pero en realidad era Carlos quien había llegado cerca a mí imperceptiblemente. Abrí los ojos y vi otra vez los dibujos geométricos rojos y verdes, pero esta vez dichos dibujos se extendían por todo el rostro de Carlos hasta los dos globos oculares. Desvié la mirada de él, irresistiblemente.

—Makoto, ¿no escuchas algún sonido?

—¿Sonido? ¿Qué sonido?

—El sonido de la ayahuasca.

—¿El sonido de la ayahuasca?

Luego de la toma de la ayahuasca los chamanes invocan a los espíritus por medio de la taquina, canciones especiales. Sin embargo, no es fácil para las personas hallar a los espíritus. Cuando aparece “algo como humano”, en la visión, hay que prestarle atención y tratar de hablarle —yo había escuchado este consejo de Isaac—. A pesar de ello, no había recibido ningún consejo para el campo auditivo. Me entraron ganas de preguntarle a Carlos sobre el “sonido de la ayahuasca”, pero entonces me encontré con que era muy difícil poder hablar.

—“No es bueno estar aquí, vamos al río”.

Sentía que mi cuerpo se había puesto demasiado pesado después del vómito, por ello era difícil moverse desde la hamaca. Con todo, y sucumbiendo al consejo serio de Carlos, decidí caminar a la orilla del río.

—“¿No escuchas algún sonido desde el otro lado del río?”

No podía responderle. No había ningún problema en entender lo que él me decía, pero era imposible emitir mi voz. Entretanto el sonido del agua del río se hacía más y más claro. Me parecía que era capaz de reconocer cada pequeña gota de agua salpicada. Por añadidura venían a mí gorjeos y chirridos de criaturas en el bosque y de los alrededores como si se emitieran por entidades con ‘voluntad’ propia. Me dio la impresión de que los sonidos que estaba acostumbrado a escuchar en un estado normal de conciencia adquirieron una claridad maravillosa y nuevos ‘significados’.

Sin embargo, el sonido de algo especial, el “sonido de la ayahuasca”, no vino a mí.

— “Escucho muchos sonidos como de agua, pájaros y insectos, pero ningún sonido especial”. Apenas respondí.

—“Makoto mira al cielo, la Luna y las estrellas”.

Alcé la vista hacia al cielo. Estaban brillando las estrellas innumerables sobre un fondo claro en el cielo nocturno muy refrescante. Los dibujos geométricos habían desaparecido sin darme cuenta. Volví la mirada un poco lateralmente. Justo en el momento en que la Luna, un poco falta de media Luna, entró en vista, me quité el aliento. Ella no tenía nada de extraordinario en el color ni en la forma. Probablemente, era aproximadamente la misma que la del día anterior. Así y todo, sentí un gran resplandor aplastante de dicha Luna; aun en la presencia ‘absoluta’, más allá del sentido de apreciación estética. Miré la Luna deslumbrante entrecerrando los ojos y me aturdí por un tiempo petrificándome, literalmente. Alrededor de la Luna el color era índigo pálido y al hacerse más lejana el índigo aumentaba gradualmente de espesor. Cuando moví la mirada un poco hacia abajo, la luz deslumbrante que la Luna emitía se había transformado en una luz azul transparente que iluminaba el suelo tranquilamente. En dicha imagen, las plantas tropicales con su humedad brillaban gracias a esta luz llena de gracia, era increíblemente cautivadora. Levanté los ojos una vez más hacia el cielo y me expuse al resplandor de la Luna. Un éxtasis mezclado con temor. Mi cuerpo temblaba.

—“¿Las estrellas se están moviendo? ¿No? Makoto”.

Gracias a la voz de Carlos volví en sí. Las estrellas no se movían particularmente. Intenté mover algunas de ellas intencionalmente, pero no tuvo ningún efecto. Cuando pestañé conscientemente, la posición de las estrellas parecía deslizarse; aunque esto no me interesó tanto.

Regresé a la hamaca apoyado en el hombro de Carlos. Cuando cerré los ojos, unas pocas serpientes y lagartos cruzaron por la pantalla de dibujos geométricos, de repente aparecieron unas imágenes al estilo Dalí. Aún más, las plantas comenzaron a moverse lentamente y a multiplicarse gradualmente. Acerca del color, los primarios brillantes como el amarillo y el azul se habían añadido al rojo y verde. No había colores neutros. Yo estaba inmerso totalmente en un mundo colorido, agudo y chillón.

Era muy difícil controlar las imágenes que aparecían automática e incesantemente, mientras trataba de eliminar con todas mis fuerzas las imágenes negativas como serpientes o lagartos. Junto con los animales del mundo natural, surgieron también imágenes de criaturas extrañas fantásticas y monstruos espeluznantes. Aunque conseguía eliminar una imagen negativa, aparecía en seguida otra nuevamente. Esto era repugnante.

Luego, en lugar de la mera apariencia de imágenes visuales, sucedió un fenómeno teniendo un sabor del sentido del tacto; algo similar a lo que se conoce como sinestesia. Al ver una persona determinada, por ejemplo, Isaac quien estaba tratando de sacar los dardos mágicos (chonta) del cuerpo del paciente a través del tratamiento de la chupada en la oscuridad o al cerrar los ojos y visualizar una persona en concreto —la diferencia entre ‘ver’ y ‘visualizar’ ya era indistinta para mí—, me encontré con que todo ser humano vibraba. El cuerpo entero estaba temblando finamente a tremendamente alta velocidad. La expresión en los rostros no se podía leer. La distinción entre el hombre y la mujer se había vuelto vaga, e incluso la figura de las extremidades también se había difuminado. Esto me recordaba a la escena familiar de no poder distinguir claramente cada hoja de un molino girando a alta velocidad. Los sonidos de vibración, como los zumbidos del motor y las vibraciones mismas, me llegaban sin descanso. Estos tenían un efecto no solo sobre la superficie de mi piel, sino que más bien ‘invadían’ y sacudían el ‘núcleo’ de mi cuerpo.

Esto fue sorprendente. Por otra parte esta experiencia, a diferencia de las anteriores que había tenido en el sentido de la vista, acompañaba una intuición: “estoy tocando una parte esencial de la vida que se había ocultado hasta ahora”. Y no solo los seres humanos los que vibraban. Los animales tales como las ranas, lagartos, insectos o pájaros y una gran variedad de plantas tropicales también lo hacían; es decir, todos los seres vivientes estaban vibrando en la frecuencia propia de cada forma de vida. En el caso de los animales, la frecuencia era básicamente corta y rápida; mientras que en las plantas se daba el caso contrario. Diversos tipos de vibración me sacudían y entumecían. No estaba claro si era mi cuerpo o mi mente la que temblaba. Más bien, no había forma de distinguirlo. —“Estoy temblando”—, no hay más remedio para describir esta situación. Estaba a merced del remolino de vibración que una gran variedad de vida seguía generando. Dicho de otra forma, me perdí enteramente en este mundo enigmático. Ahora bien, como si me sincronizara con las vibraciones alrededor, comencé a vibrar.

En este punto sentí terror. Creo que apenas pude soportar cualquier tipo de imagen, por muy negativa o demoníaca que fuera. La experiencia del sentido de la vista, en la medida en que se compromete de forma relativamente baja, sería a lo sumo una “experiencia desagradable” como si dijéramos “el-yo-sin-posibilidad-de-cambiar”. Sin embargo, en el caso de la experiencia en el sentido del tacto, el sujeto se ve necesariamente envuelto. Nadie puede permanecer como un mero espectador, de ahí que ocurra “el miedo de cambiar el ‘yo’ en otro”.

Poseído del miedo, traté de respirar lenta y profundamente. El respirar es una especie de puente entre la conciencia y la inconsciencia, entre la mente y el cuerpo. Como muchos métodos de meditación lo han indicado, controlando la respiración nos encontramos un camino hacia el inconsciente o nos hacemos capaz de controlar las emociones viscerales que son difíciles de manejar conscientemente. En verdad, no podemos seguir llorando o enojados mientras respiramos profunda y lentamente. “La respiración profunda y lenta” es la manera más sencilla y efectiva de recuperar la compostura en cualquier situación crítica.

Tomé conciencia de mi respiración y traté de hacerla más profunda. No obstante, me di cuenta en ese momento de que tenía dificultad para respirar. A pesar de estar en la Amazonía, a 300 metros sobre el nivel del mar, me parecía tener disnea en algún terreno muy alto de los Andes. Mientras que esta falta de oxígeno duraba por un tiempo, las manos y los pies comenzaron a paralizarse y a entumecerse paulatinamente. Esto también me hizo preocupar por mi estado físico. Entretanto reflexioné que la ayahuasca que había tomado fue preparada por Isaac, quien había manejado dicha planta a lo largo de treinta años, por lo tanto no resultaría en un problema de vida o muerte. Así que trataba de mantener la respiración profunda y lenta, sintiendo la dificultad de la respiración misma. En efecto, no salía la vibración cuando mi respiración estaba estable. Así y todo, una vez que cualquier disturbio ocurría y afectaba la respiración, este marco de autoapoyo se aflojaba al instante y comenzaba nuevamente mi propia vibración. Si dejara las cosas seguir su curso, sería totalmente imprevisible a dónde ir. Las vibraciones del exterior, desde todas las direcciones, aún me ‘atacaban’ incesantemente. Como un sacerdote budista molesto por las ilusiones de espíritus malignos durante la práctica de meditación, yo continuaba la lucha contra las vibraciones únicamente con el control de la respiración.

—¿Cuánto tiempo ha pasado?— La curación de Isaac había terminado sin saberlo y la familia del paciente estaba durmiendo, respirando tranquilamente. La vibración se había calmado y ahora solo sentía la resonancia de tenues pulsaciones. Se me ocurrió la idea de ir a mi carpa. Aunque estaba sobre la línea del ecuador en el trópico, hacía bastante frío en el alba. De no envolver bien mi cuerpo entero en el saco de dormir, probablemente me resfriaría. Es mejor no dormir en la hamaca a la intemperie. ‘Ánimo’, me murmuré a mí mismo, tambaleándome conseguí llegar a mi carpa y me puse en el saco de dormir de una forma u otra. Eran alrededor de las 9:00 p.m. Me había olvidado por completo de intentar anotar el tiempo, pero entendí que habían pasado unas dos horas después de la toma de la ayahuasca. La respiración permanecía ligeramente difícil y algunos monstruos de color magnífico aparecieron nuevamente. Pese a que estaba acostado cómodamente en mi saco de dormir, todavía no era posible dormir tranquilamente.

Acudieron a mi mente algunas palabras de Carlos, las cuales había escuchado en la orilla del río.

—“Makoto, piensa en tu país, trata de pensar en tu familia. ¿No ves nada?”

Imágenes con colores vivos de rojo, azul, amarillo y verde me distrajerón de la concentración; me centré en las cosas de Japón, en primer lugar mi familia y amigos. Un poco más tarde tuve la sensación de ver algunas personas preocupadas por mí. Entonces, y aunque había pasado el tiempo programado de volver a casa, no había dado señal de ello; incluso no escribí ninguna postal. Era yo quien era irresponsable y negligente. Con todo ello, no me echaban la culpa de dicha actitud ingrata solo deseaban mi seguridad. No sabía cómo pedir perdón.

Eran alrededor de las 10:00 p.m. Ya no era necesario el control de la respiración. Las imágenes con los colores brillantes habían desaparecido. Esta situación hacía posible reflexionar sobre mi antigua conducta descuidada. Para ser más exacto, parecía como si fuera posible comprender naturalmente “quién soy yo” sin una concentración deliberada; tal como si me hiciera comprender el ‘yo’ intuitivamente. Por supuesto, mi verdadera naturaleza del yo no era más que la de un “tonto engreído”. Una vez que me di cuenta de mi verdadera naturaleza, agradecí más que nunca por los favores recibidos a mi familia y a mis amigos. Estaba a punto de llorar. Saliendo del saco de dormir, me senté en el suelo y fumé un cigarrillo lentamente con un humor afectuoso que nunca había conocido.

El efecto de la ayahuasca estaba a punto de perderse. Solamente seguían algunas sensaciones lúcidas. No obstante, mi experiencia no se reduciría en nada con la desaparición del efecto farmacológico. La conmoción psicológica y espiritual fue tan profunda y fuerte que no podía considerar toda mi experiencia como un simple ‘espejismo’, durmiendo en paz y despertando a la mañana siguiente como si nada hubiera pasado. El mundo de la ayahuasca se quedaría en mi memoria como una especie de huella indeleble, por así decirlo, una “escena arquetípica personal”. Me metí otra vez en el saco de dormir y pensé sobre una serie de eventos de aquella noche con los ojos cerrados. Vino a mi mente la Luna que había visto a la orilla del río. La palabra ‘piedad’ debería ser aplicada a la emoción, naciendo espontáneamente justo cuando nos encontramos con ese tipo de escenas especiales —se me ocurrió tal idea—.

PENSAR ILINX

No es fácil comprender totalmente la experiencia con los alucinógenos. La mía, ilustrada hasta ahora, no es más que un ejemplo. Un gran número de experiencias se han reportado en todo el mundo con una gran diferencia entre culturas y también entre individuos. Incluso, en el caso de una misma persona, el contenido de la experiencia puede variar considerablemente día a día o uno a uno. El efecto del alucinógeno se ve influenciado, en gran medida, por las condiciones mentales y físicas de la persona que lo utiliza al igual que por los contextos sociales y culturales que lo rodean. Es imposible predecir con precisión, previamente, los resultados. Una decocción de ayahuasca, con amigos íntimos o miembros de la familia, bajo la orientación de un chamán y rodeado por la rica naturaleza del bosque tropical lluvioso, así como un pequeño trozo de papel de LSD, sin tener en cuenta su ilegalidad en un espacio de ciudad llamativa e inorgánica, son farmacológicamente clasificados en el mismo alucinógeno; sin embargo, cada experiencia subjetiva no será nunca la misma.

Podemos encontrar un esfuerzo para comprender totalmente tal variedad de experiencias alucinógenas en el estudio de los estado(s) alterado(s) de conciencia (EAC). Como se puede suponer fácilmente por el término mismo, los EAC no han sido estudiados únicamente en relación con los alucinógenos. Distintos tipos de meditación, insomnio, sed extrema y ayuno, inhalación de humo o incienso, ejecución de instrumentos de percusión, entre otros, los diversos ilinx se incluyen en los EAC. El principio básico de la introducción de EAC es “dejar las funciones motoras, de sentido y cognición disminuir o mantenerse sin cambio alguno

en todo lo posible” (Ikemi, 1985, p. 40). Los EAC tienen las siguientes características generales: alteraciones en la forma de pensar; perturbación del sentido del tiempo; pérdida de control; cambio de expresión emocional; cambio de imagen corporal; distorsión de la percepción; cambio de sentido y de significado; sentido de lo inefable; sensación de rejuvenecimiento; hipersusceptibilidad (Ludwig, 1972, p. 15-20).

Sin embargo, aquí no me atrevo a cambiar mi posición en un observador desinteresado para examinar las experiencias del ilinx en todas las épocas y culturas con el fin de presentar un panorama completo de ellas. En vez de ello quiero continuar centrando en mi propia experiencia, buscando y entendiendo su significado, y liberarla en un contexto más amplio. A partir de “documentos de observaciones” que no intentan experimentar los EAC por sí mismos, los EAC no surgen como algo relevante en la práctica de nuestra vida. Por otra parte, desde las “memorias de experiencias de alucinógenos/drogas” arriesgadas y excéntricas, es difícil encontrar mensajes que puedan llegar a impresionar personas comunes y corrientes que no tienen la experiencia del ilinx. Basado en esta premisa, quisiera hacer una interpretación de mi propia experiencia y, a continuación, explorarla un poco más.

Transformación de la percepción: los dibujos geométricos

En mi experiencia descrita en el apartado anterior, al principio, los dibujos geométricos, que me recordaban el grafismo por computadora, desarrollado brillantemente; después aparecieron imágenes más concretas tales como serpientes, lagartos, seres humanos y monstruos. De estas imágenes, el mecanismo ha sido dilucidado con respecto a los primeros dibujos geométricos. Mecanismo llamado ‘fosfeno’ en el campo de la neurofisiología.

No ‘vemos’ siempre objetos existentes en el mundo externo. Cuando presionamos los globos oculares o damos una cierta estimulación eléctrica al cerebro, gracias a la interacción entre el ojo y el sistema nervioso, a veces aparecen dibujos de luz sin ninguna fuente correspondiente. Estos dibujos de luz, surgidos neurofisiológicamente, se denominan fosfeno. Este fenómeno se presenta en distintas situaciones, por ejemplo: en la privación sensorial, en el momento antes de dormirmos, cuando nos despertamos de repente en una habitación oscura, en los momentos de estrés, fatiga y emoción fuerte y cuando nos golpean en la cara tan fuerte que “saltan chispas de los ojos”. Por otra parte, junto con el ayuno y la meditación, la ingesta de alucinógenos puede ser añadida a esta lista —de acuerdo a lo expuesto por Reichel-Dolmatoff,

quien ha investigado intensivamente al pueblo indígena Tukano de la Amazonía colombiana—.

El pueblo Tukano ha aplicado los dibujos geométricos experimentados por la embriaguez de ayahuasca en las paredes de sus grandes casas (maloca), las cerámicas y sus cuerpos, entre otros, como un motivo de decoración. Reichel-Dolmatoff señaló la similitud de los dibujos de decoración geométrica del pueblo Tukano y el fosfeno experimentado por los sujetos cuando recibidos cierta estimulación eléctrica en su cerebro (véase figura 1).

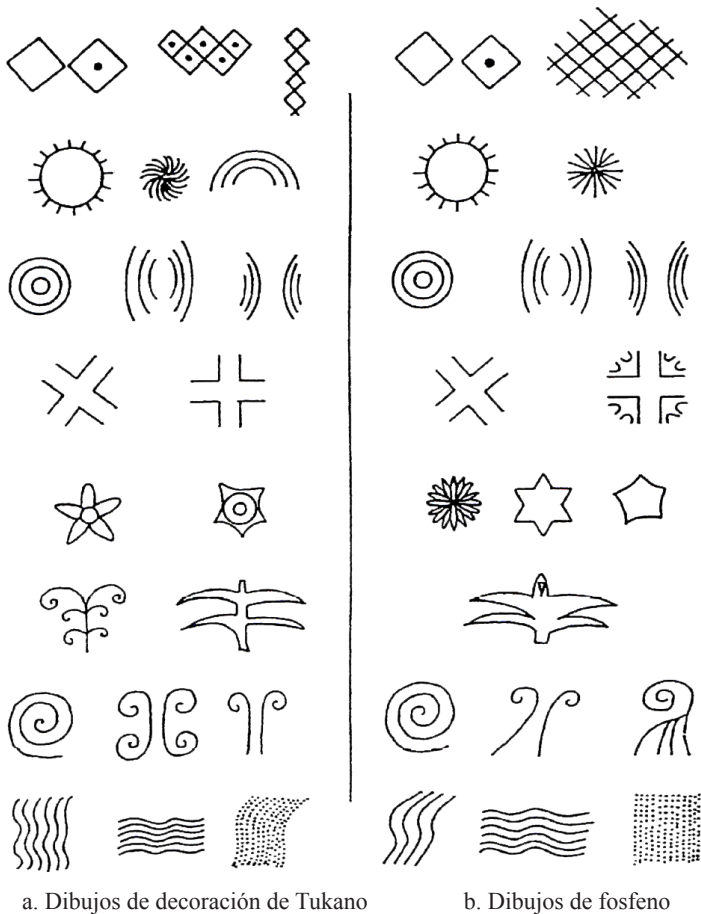


Figura 1. Comparación de dibujos decorativos de Tukano y fosfeno (Reichel-Dolmatoff, 1978).

En contra de ello los dibujos geométricos que vi eran más complicados que los que se muestran en la figura 1, por lo que me impresioné más profundamente, su elasticidad maravillosa y el dinamismo de la transformación que en la forma misma de cada dibujo.

En este sentido, no sería necesario ser tan exigente en los detalles específicos de los dibujos. Aún así, el argumento básico de Dolmatoff de la aparición de dibujos geométricos acompañados de alucinógenos es un fenómeno neurofisiológico, fosfeno, aceptable. Esto porque en parte podemos encontrar fácilmente alguna descripción sobre dibujos geométricos en casi todas las publicaciones de experiencias alucinógenas; además, cuando le mostré los bocetos de los dibujos geométricos que vi a la gente de Canelos Quichua, me asientieron con la cabeza unánimemente. Dado que se trata de un puro fenómeno fisiológico Tal vez no sea preciso interpretarlos como “algo desbordado del inconsciente”, por ejemplo.

Por cierto, yo ya tenía conocimiento acerca de la relación entre el fosfeno y los alucinógenos al momento de la experiencia descrita en los párrafos anteriores; encima, hoy en día, los gráficos de computadora se han generalizado ampliamente hasta tal punto que algunos videoartistas interesados en el fosfeno están explorando nuevos mundos de percepción en combinación con la música.

La situación ha cambiado desde aquellos tiempos en los que las personas comparaban siempre los dibujos geométricos con “imágenes de caleidoscopio”. Así pues, los dibujos de luz aparecen ante mí como algo que fácilmente puede reproducir la tecnología moderna audiovisual. Sin duda alguna dichas imágenes fueron notablemente hermosas, pero no había ninguna posibilidad de apreciar la maravilla que este “pueblo caleidoscopio” había hecho. En los dos sentidos fue un evento previsto por “la aparición de dibujos geométricos” dado “dentro del rango de mi experiencia anterior de la imagen”, así la danza espléndida de color y luz fue, ni más ni menos, una confirmación para mí.

Transformación de la percepción: imágenes concretas

Después de la desaparición de los dibujos geométricos me he encontrado con las serpientes, lagartos y monstruos extraños, sumergido en un éxtasis bajo la Luna y posteriormente perdido en “el mundo de la vibración”. Cuando experimentamos algo nuevo, particularmente algo impresionante, tendemos a buscar el significado

de ello; al igual que algún tipo de interpretación para comprenderlo. ¿Qué demonios eran las serpientes, monstruos o las ‘vibraciones’? ¿Tienen algún significado? ¿Por qué aparecieron imágenes tan extrañas? Tales preguntas surgen involuntariamente. Cuando le pregunté a Isaac sobre esto, él me respondió de la siguiente manera:

todo lo que tu viste es lo que Ayahuasca Mama (madre de la ayahuasca) te reveló a ti. Se puede decir que Ayahuasca Mama te prueba. De todos modos, si encuentras algo como un ser humano, háblale a él, ya que es un espíritu (supai).

En una “cultura ilinx”, las personas poseen un sistema de interpretación en cierto grado común. Los aprendices de chamán piden las enseñanzas a sus maestros, pero al mismo tiempo las reciben de seres sobrenaturales denominados ‘espíritus’ (supai). En las visiones con ayahuasca, al principio, los aprendices pueden únicamente esperar y ver a estos seres; luego, gradualmente, comunicarse con ellos; finalmente, convocarlos y controlarlos como propios ayudantes o colaboradores. Sus identidades son vagas al comienzo, pero adquieren caracteres cada vez más distintos. Con la acumulación de esta comunicación con los espíritus cada aprendiz cultiva su mundo interior. El contenido de su mundo no es necesariamente común al de otros chamanes u otras personas ordinarias de su comunidad, por lo que es muy personal. No obstante, por muy idiosincráticamente que un aprendiz haya construido su mundo espiritual, al ser reconocido como un chamán, su mundo será aprobado aun cuando sea difícil entenderlo dado que no se considerará una locura; aun cuando pueda ser objeto de reverencia mezclada con miedo. Para decirlo de otro modo, hay un reconocimiento general, “los chamanes (*yachaj*) son quienes nos dicen a veces cosas bastante misteriosas basándose en las comunicaciones con los espíritus. Pero lo que ellos dicen es correcto”. Esta aprobación pública hace que cada chamán sea capaz de explorar sin vacilar su mundo espiritual individualmente en colaboración con los espíritus.

Por supuesto, nuestra cultura no comparte este tipo de interpretación. La “interpretación compartida culturalmente” por nosotros como lo siguiente—“*Monstruos? Vibraciones? Tales cosas son ilusiones absurdas. No pueden tener ningún significado en absoluto*”. Empero “el mundo de vibración me afectó tan seriamente que la interpretación de nuestra cultura no tenía sentido para mí.. En aquel momento yo necesitaba de una interpretación ‘irregular’ y ‘convinciente’ que aprobara mi propia experiencia de una manera u otra. En este sentido, la interpretación del pueblo de Canelos Quichua es que “el mundo de la vibración” es una prueba que Ayahuasca

Mama me había impuesto; aunque me gustaría escribir en mi cuaderno de campo que fue una interpretación de "ellos", con el debido respeto, no me persuadió ni me hizo compartirla en absoluto. Pero si tomamos el sentido de 'compartir', más ampliamente, nuestra cultura, esto parece tener otra interpretación. Por ejemplo, podríamos interpretar la experiencia de la vibración de la siguiente manera: algunos contenidos mentales denominados normalmente inconscientes son difíciles de describir, ya que no salen o se les impide salir a la superficie en la vida cotidiana, y encuentran en las profundidades de la mente. Entre los especialistas de la mente humana, algunos afirman la universalidad de algunos contenidos mentales en la parte de abajo del inconsciente común a todos los seres humanos o incluso a todas las formas de vida; de todos modos, el contenido mental del inconsciente puede ser expresado simbólicamente en los EAC causados por alucinógenos. Si es así, es importante ser consciente de que aquellos contenidos mentales no pueden tomar la forma de una 'vibración', así si sea por el resultado de la 'condensación' o el 'desplazamiento', por lo que es necesario integrarlos en su ego. En una palabra, la vibración misma fue una ilusión; pero un significado profundo puede estar escondido allí.

Con todo esto, mi intuición me dice que "el mundo de la vibración" es un hecho real. En otras palabras, sentía como si tuviera una 'innegabilidad' o una "sensación de immanencia" hacia él. De la interpretación psicoanalítica anteriormente mencionada, de que la vibración fue en resumen una ilusión, aunque podamos extraer algunos significados simbólicos, esta no me llegó al corazón. "La gente dirá, en fin, no es más que pura imaginación. Sin embargo, esta imaginación, con tal intensidad, es 100 veces más real (réel) que la realidad (réalité)" (Michaux, 1957, p. 107).

Henri Michaux describió así su propia experiencia sobre la mescalina, el ingrediente activo del peyote (cactus alucinógeno). Mientras Carlos Castañeda, de quien se dice ha experimentado diversos tipos de "realidad no ordinaria" bajo la influencia de plantas alucinógenas con Don Juan —indígena que vive cerca de la frontera de México y los Estados Unidos—, escribió lo siguiente: "Don Juan tomaba una actitud hacia estos estados de realidad no ordinaria no "como si" fueran reales, sino 'como' algo real" (Castañeda, 1971, p. 12). Ambas palabras, de Michaux y Castañeda, no me parecen simples retóricas o *jeu de mots*. Como las experiencias con alucinógenos casi siempre son acompañadas por el sentido de innegabilidad, no es fácil estar libre de dicha sensación. Hablando con sinceridad, para mí, el mundo de la vibración no fue otra cosa que una 'realidad' misma.

La ‘cognición’ es prácticamente un acto subjetivo de división del mundo. Comoquiera que se realice esta división no podemos sustancializar (*substantialize*) su consiguiente significado articulado como “la realidad”. Figuradamente dicho, no debemos aceptar la ‘realidad’ como algo dado ingenuamente sin adjuntar algún tipo de paréntesis. A propósito, vivimos en un mundo donde el ámbito experimentado por la conciencia normal o estado ordinario de la consciencia (EOC) es considerado en general como la realidad única y fiable; mientras en caso de los eventos que suceden en los EAC, las personas tiende a considerarlos como una ‘alucinación’ o ‘ilusión’; rechazándolos sin reserva, por muy relevantes que sean para la vida de la persona que ha tomado parte de ellos. Por otro lado, para muchos pueblos indígenas de la Amazonía, el mundo de los espíritus revelado en los EAC es exactamente la ‘realidad’. Según Michael Harner (1972, p. 134) en el caso del pueblo Shuar, que vive al sur del territorio de Canelos Quichua, la vida normal despierta es considerada como ‘falsa’ o ‘mentira’ por lo que el ámbito que se obtiene a través de la ayahuasca es ‘real’.

La “realidad sobria” de nuestra sociedad y la “realidad extática” de las sociedades amazónicas —donde los espíritus y dardos mágicos pululan—, aunque en apariencia son completamente diferentes, son dos ‘realidades’ que apoyan a las personas viviendo en cada sociedad; de modo que se puede decir que cada realidad tiene el mismo valor. Es más, es insignificante preguntarse por cuál es más ‘objetiva’ debido a que la razón de aceptar una realidad como sólida no se basa en el hecho de que esta realidad tenga objetividad universal; ya que solamente en cuanto se le comparta con las demás personas adquiere un matiz de ‘objetividad’, nada más y nada menos.

No he tenido más opción que interpretar “el mundo de la vibración” desde el punto de vista de, por así decirlo, esta “realidad multiestratificada”. Originalmente la práctica antropológica debe “vivir de las realidades plurales al mismo tiempo”, en otras palabras “vivir juntos en la diferencia”. Esta práctica nos alienta forzosamente a apreciar no solo las “realidades diferentes” de otras culturas sino también la de los EAC. En este sentido, me di cuenta claramente que había caído en el etnocentrismo en el campo de la cognición (*cognicentrism*) (Harner, 1980, p. xiv). Si hubiera comprendido, en efecto, que la llamada ‘realidad’ estaba intrínsecamente acompañada por un paréntesis no me habría sacudido tanto. Por supuesto, es imposible llegar a ser libre por completo del etnocentrismo para las personas comunes como nosotros. Solo lo inalcanzable, como una utopía, tendrá la calificación para hacerse un ideal permanente. Lo que podemos hacer es simplemente ponernos en el proceso eterno de

tener consciencia de nuestro etnocentrismo inadvertido. “El mundo de la vibración” me recordó estas cosas; luego, para mí fue una experiencia ‘educativa’ por excelencia.

Tal pensamiento personal, por lo antedicho, me tranquilizó más o menos; pero ¿qué pasaría si yo hubiera mantenido mi postura de admitir una única realidad y sustancializar el mundo de la vibración? ¿Qué pasaría si hubiera considerado el mundo de la vibración como una realidad exacta sin paréntesis? En este caso, me habría obligado a cambiar mi posición anterior para comprender el mundo. Aunque esta situación se puede resolver de un modo pasivo y poco claro tal como la esfumación de esta experiencia con el paso del tiempo —casi todas las experiencias con alucinógenos pueden llegar a tener este curso—, pero algo más positivo como, por ejemplo, reorganizar el mundo y construir uno nuevo con base en la vibración; esto podría ser otra posibilidad imaginable. Sin duda, si llegáramos a tener una comprensión totalmente original del mundo o un sistema articulado articulado y no compartido, probablemente nos pondrían la etiqueta de la locura.

Por otro lado, en caso de que por alguna razón brote cierta simpatía y aprobación para este sistema, el estado de cosas se volvería algo que se podría denominar el desarrollo de un nuevo mundo de significado. Dando curso libre a mi fantasía, esto tendría una posibilidad de causar la aparición de un culto o una religión. Supongamos que yo, proponiendo la “cosmología de la vibración”, posea un gran carisma y personalidad atractiva —es una idea exactamente irreal y fantástica— las personas que muestren simpatía empezaran a tener un tono de ‘creyentes’. Si el número de dichas personas aumentara considerablemente y los organizara razonablemente, creando rituales para que los ‘creyentes’ experimenten el mundo de la vibración, nacería un(a) “culto/religión de la alucinación”. Por añadidura, si sofisticara la cosmología de la vibración e hiciera un esfuerzo sincero por pasar por encima de las complicaciones con las religiones establecidas, llegaría a adquirir un carácter que realmente merece ser llamado ‘religioso’.

De acuerdo con la interpretación que se dará más adelante, los diversos tipos de significado pueden darse a la experiencia del “mundo de la vibración” se canalizan en distintas direcciones. Y el resultado de la interpretación se volverá un contexto de próxima experiencia, dando un sentido de dirección para ella, y en algunos casos incluso para todo el curso de la vida desde entonces. El mundo de la vibración es una ‘realidad’, pero lo acompaña un paréntesis, al igual que otras ‘realidades’,

en fin no podemos sustancializarlo —elegida esta interpretación, no empecé a aplicarme en la elaboración de un mito de creación para fundar una “religión de la alucinación” paralela a Santo Daime, União do Vegetal o Barquinha en Brasil— (Nakamaki, 1992).

Pérdida de sentido

“El mundo de la vibración” fue lo que perturbó mi manera anterior de comprender el mundo y puso mi sistema de articulación en confusión. Además, estas experiencias pueden convertirse en un punto de partida para desarrollar un nuevo mundo de significado, dependiendo de la interpretación aplicada. Por lo demás, aun en el caso de que no surjan ‘alucinaciones’ en un sentido estricto o “distorsiones de la percepción”, en ocasiones experimentamos este mundo de significado de forma totalmente diferente. Esto es, por así decirlo, una “experiencia de alucinación sin una alucinación”; lo cual tiene un efecto directo en nuestra sensación de significado, pero no por medio de la agencia del cambio perceptivo.

Como vivimos en un “bosque de símbolos”, haciendo un orden de significado por articulación del mundo en todas las dimensiones desde lo concreto a lo abstracto, este tipo de experiencia es muy importante. Se puede decir que tan solo cuando el cambio de percepción perturba dicho “bosque de símbolos” será capaz de tener una influencia sustancial en nuestra vida. Ciertamente yo mismo estaba inmerso en esta “experiencia de una alucinación sin alucinación” mirando a la Luna, por otra parte experiencias semejantes también han sido descritas hasta ahora. Un ejemplo de ello son “*puertas de la percepción*” de Aldous Huxley (a partir de aquí, por encima de mi propia experiencia, quisiera tratar diversas experiencias del ilinx en la literatura en general. Porque, con respecto a este campo tan delicado, se hace más difícil dar una representación pertinente de la experiencia personal por lo que siento la necesidad de comprobar mi experiencia comparándola ampliamente con las de otras personas. Esto será beneficioso no solo para los lectores, sino también para mí, porque sin duda profundizará la comprensión de mi propia experiencia).

Huxley dejó una descripción detallada de su experiencia con la mescalina.

El otro mundo al que la mescalina me daba entrada no era el de las visiones; existía allí mismo, en lo que podía ver con los ojos abiertos. El gran cambio se producía en el campo objetivo. (Huxley, 2010, p. 19)

Las flores en el jarrón delante de Huxley seguramente existían, pero él percibió a las ‘flores’ de un modo completamente diferente como nunca antes lo había hecho; tal como ocurrió en mi caso con la Luna.

Platón parece haber cometido el enorme y absurdo error de... identificar el ser con la abstracción matemática de la idea. El pobre hombre no hubiera podido ver nunca un ramillete de flores brillando con su propia luz interior y mucho menos que estremeciéndose bajo la presión del significado con que estaba cargado; nunca hubiera podido percibir que lo que la rosa, el iris y el clavel significaban tan intensamente, era nada más y nada menos que era puro Ser. (Huxley, 2010, p. 20)

Huxley expresó su experiencia usando las palabras (percibir) “puro Ser” de las flores. Esta percepción coincide precisamente con la sensación que tenía cuando estaba mirando la Luna. Esta sensación real o percepción me da la impresión de indicar una situación en la que tanto Huxley como yo estábamos privados de los significados que se aplicaban a las flores y la Luna hasta entonces. Esto se desprenderá de la siguiente cita. “[E]l ojo recobra parte de esa inocencia perceptiva de la infancia, cuando el sentido no está inmediata y automáticamente subordinado al concepto” (Huxley, 2010, p. 26). Asimismo, en su esfuerzo por representar el “puro Ser” con la expresión “Ser-encia (is-ness)” (Huxley, 2010, p. 20), nos podemos indirectamente asegurar de la suposición antedicha.

Siempre que nos enfrentamos ante algún objeto del mundo exterior, ya sea una flor o la Luna, ciertos significados personales y/o culturales vienen a nuestra mente espontáneamente. Una rosa no aparece como una pura y simple rosa sino a veces como “una clase de planta” clasificada en la subfamilia *Rosoideae* de la familia de las *Rosaceae*, a veces como “un símbolo de amor” adornado por el lenguaje de las flores, en otras ocasiones puede aparecer como “un catalizador” que nos guía hacia algunos recuerdos dulces personales, así como “una pieza de mercancía” para ganarnos la vida. Cuando estos ‘significados’, por así decirlo, se les elimina una buena cantidad de grilletes y cadenas simbólicas, la rosa se convertirá en algo imposible de llamar y su recién adquirida presencia nos abrumará por esa impresión fabulosamente viva.

Ahora bien, ¿qué pasaría si esa “liberación de significado” ampliara su esfera de influencia cada vez más y más hasta llegar a quitar los significados uno tras otro

no solamente en la dimensión de “cosas concretas” sino incluso en la dimensión de “asuntos abstractos” como las relaciones humanas o las ideas sobre las normas y los valores? Teniendo en cuenta a las personas que llevan una vida dura llena de sufrimiento, atados firmemente a un mundo de significado considerándolo como una cosa acabada, se puede esperar que tal experiencia les den una gran sensación de libertad fundamental.

Yusuke Maki (1974), el sociólogo japonés, señala “una coincidencia enigmática en la conversión típica” (p. 174-175) de los criminales de guerra japoneses de las clases B y C que fueron ejecutados en el Sudeste Asiático después de la derrota de la Segunda Guerra Mundial.

Los llevaron desde el campamento de prisioneros y fueron a un edificio donde el juicio tendría lugar, condenados a muerte, volvieron al campamento de nuevo (comentario: en aquel momento, ellos debían estar en EAC). En el camino de regreso al campamento descubrieron una belleza magnífica que no habían notado anteriormente en un arroyo que reflejaba el Sol, los arbores en flory el matorral. A pesar de que habían pasado por el mismo camino para ser juzgados, y de que habían luchado durante varias semanas en dicha isla, ellos nunca habían percibido tal arroyo, las flores, ni el matorral. Estos paisajes y momentos, por primera vez, repentinamente les deslumbraron y fascinaron.

Se han registrado algunas experiencias similares, por ejemplo, las de los intentos de suicidio de aquellos que se arrojan bajo el tren y encuentran una belleza asombrosa en el cielo por un instante. (Maki, 1974, p. 175)

¿Cómo es la naturaleza una vez roto su mundo de significado, anteriormente articulado en conformidad con “el sistema de valores del Japón Imperial del emperador Showa” o con el “sentido de misión del soldado del ejército imperial japonés” (Maki, 1974, p. 175), al que ellos habían sido atados tan firmemente hasta entonces? ¿Cómo es el estado de miseria de una persona que la obliga a acostarse en las vías del ferrocarril? En caso de que crezca la miseria y se profundice más y más inexorablemente hasta tal punto que esté por encima de un determinado umbral, bruscamente el azul del cielo se ‘infiltrará’ en el corazón de la persona por primera vez y transformará el sufrimiento en algo “nada importante”; este giro psicológico puede estar dentro de una gama que nuestra imaginación apenas alcanza.

Con todo ello lo que debemos tener en cuenta aquí es el hecho de que la “liberación de significado” es, sin una implicación de juicio de valor, nada más que una “pérdida de significado”. Si es así, para la gente común como nosotros que disfruta de la vida gracias a que tenemos distintos tipos de emociones en común por los intercambios mutuos de “significados compartidos culturalmente”, esta situación puede darnos “bastante miedo”. Por muy convincentemente que se diga el mundo de significado actual no tiene un fundamento sustancial, es decir, es ‘inventado’, tendemos a terminar por aferrarnos mientras nos encontramos aburridos o represivos. Las personas no siempre están tan lúcidas y tampoco caen en una situación crítica con tanta frecuencia. Aunque el poeta japonés Shuntaro Tanikawa escribió “No se interferid/ Palabras!/ Entre mí y el mar”, por lo general encontramos el mar de nuestra tierra natal más querido e íntimo. Esto es sin duda, ya que existe un mundo de significado muy precioso “entre mí (nosotros) y el mar”, resultado de acontecimientos memorables en nuestra vida misma. (Es preciso indicar que el mar en el poema de Tanikawa es el mar Mediterráneo, el cual visitó en su viaje a España, en otras palabras para él una tierra no familiar e irrelevante a los “acontecimientos memorables”). Parece que tenemos una tendencia irresistible a desear y a pedir los significados incesantemente con un celo incansable y a menos que cambiemos radicalmente nuestra actitud sobre el significado, “la pérdida de significado” resultaría no en una ‘liberación’, sino en la ‘exclusión’ del significado. De ahí que no nos sorprenda que las experiencias que tienen puntos en común en el sentido de la “pérdida de significado”, como la experiencia de flores de Huxley o mi experiencia de la Luna, hayan sido calificadas en algunas ocasiones como totalmente negativas.

Esto me recuerda un pasaje famoso de *La náusea* de Sartre. En esta novela, en la cual se refleja fuertemente las experiencias de la mescalina del autor, el protagonista Roquentin pierde el significado de todo: la raíz del castaño, las verjas del jardín, el césped y de él mismo.

La raíz del castaño se hundía en la tierra exactamente debajo de mi banco. Yo ya no recordaba qué era una raíz. Las palabras se habían desvanecido y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en su superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, baja la cabeza, solo frente a aquella masa negra y nudosa, enteramente bruta y que me daba miedo.

La existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las casas, aquella raíz estaba amasada en su existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín, el césped, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad solo eran una apariencia, un barniz. Este barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena. (Sartre, 1967, p. 144)

La razón por la que “aquella masa negra y nudosa” le “daba miedo”, es porque Roquentin se enfrentó con la “pérdida de significado” sin renunciar a aquella “petición de significado”. La mente de Roquentin, expulsado del bosque de símbolos, nos hace prestar atención a la sensación esquizofrénica en una especie de vagabundeo existencial contra su voluntad. La sensación de una chica esquizofrénica demuestra a continuación la “pérdida de significado” imposible de distinguirse de la de Roquentin.

Porque todo parecía suave como un mineral, separado y sin relación entre sí, brillando llamativamente y tenso, sentí tanto miedo. Por ejemplo, cuando vi una silla o una jarra, yo no pensaba en las instrucciones de uso o funciones. Quiero decir que sentí una jarra no como una cosa en la que le echamos agua o leche o una silla como una cosa para sentarnos, pero como las cosas que perdieron sus nombres, funciones y significados. En otras palabras, todo se convirtió en un ‘objeto’ y comenzó a estar vivo o a existir. (Miyamoto, 1977, p. 206)

En la etapa final de la “pérdida de significado” tal riesgo de caos o aun de esquizofrenia puede llegar a ocurrirnos. No es demasiado decir que este es el peligro más grave en la experiencia con los alucinógenos y del ilinx en general. En este sentido es aceptable que Clifford Geertz pone énfasis en el valor de la conceptualización para nosotros, a saber: la preciosidad de nuestro mundo de significado basado en la articulación.

Lo que menos parecemos capaces de tolerar es una amenaza a nuestras facultades de concepción, la idea de que nuestra capacidad para crear, entender y usar símbolos pueda fallarnos, pues si esto ocurriera seríamos más impotentes, —que los castores,— sin la ayuda de esquemas culturales, (hombre) sería una criatura funcionalmente incompleta— una especie de monstruo informe, sin sentido de la dirección ni poder de autocontrol, un verdadero caos de impulsos espasmódicos y de vagas emociones. (Geertz, 2006, p. 96)

Sin embargo, tenemos que recordar aquí que la “pérdida de significado” es también “liberación de significado”. La experiencia de Huxley (con las flores) y la de Roquentin no son tan diferentes desde el punto de vista de la ‘cognición’. La “pérdida de significado” misma no es ni positiva ni negativa por naturaleza. Su fase negativa se desprende claramente solo cuando una “petición de significado” se agrega. Así, la “pérdida de significado” no resulta inevitablemente en el miedo del caos.

El escritor japonés Kenji Miyazawa nos dejó el poema “Elegía Aomori”, el cual contiene el siguiente pasaje.

Cuando está demasiado fresca la sensación
su conceptualización es un mecanismo
para que un organismo vivo pueda defenderse a sí mismo
para no volverse loco
pero no debes aferrarte a ella indefinidamente.

De acuerdo a lo dicho por Kenji fueron tanto Roquentin como la chica esquizofrénica los que se pusieron en una situación imposible para “defenderse a sí mismos”, aunque hubieran tratado de hacerlo; por su parte Huxley fue uno de los que no trató de hacerlo, de hecho no se defendió a sí mismo (Tanikawa fue quien expresó una ansia de tal experiencia en forma de poema). Apenas nos enfrentamos a la “pérdida de significado” o a la “sensación demasiado fresca”, pedimos el significado y a continuación tratamos de canalizar la experiencia en un sistema de articulación establecido, reprimiendo el recuerdo de un encuentro con un estado en el que la articulación misma no funcionaba para nada —esto es el ‘defenderse’ o la ‘conceptualización’ que Kenji encontraba en contra de su consciencia.

En cualquier caso, el estado de “pérdida de significado” no continúa para siempre. Cuando se pasa de un EAC extático y volvemos al EOC, el mundo de significado con su articulación original resucita al mismo tiempo. La Luna, una vez que no hay ninguna manera de llamarla, recupera su significado como satélite del globo terrestre y/o tierra natal de la princesa Kaguya —la heroína de un cuento popular japonés muy famoso, *El cuento del cortador de bambú*— por ejemplo.

No obstante algunas personas, siendo muy pocas en número, no pueden retornar al mundo de significado establecido al volver al EOC. Como el ‘shock’ recibido en los EAC es demasiado fuerte, él/ella será incapaz de sentir la realidad del antiguo

sistema de articulación. Como se ha indicado anteriormente, ningún sistema de articulación puede garantizar la objetividad. Es imposible, por tanto, señalar a la persona en tal situación su malentendido desde el punto de vista de la epistemología; al igual que tampoco convencerlo a él/ella de la razonabilidad de cualquier sistema de articulación. Lo que debemos y podemos hacer es, aparte del problema de la verdad o la falsedad, teniendo en cuenta el severo aprieto en que dicha persona pérdida se encuentra, solamente invitarle a entrar en ‘nuestro’ mundo articulado diciendo: “si quiere, se adhiera al nuestro. Esto no es más que uno de los muchos mundos posibles”.

Por cierto, en la mayoría de los casos, volvemos al mundo de significado establecido junto con la transición de la conciencia a un EOC. A pesar de ello, la sensación experimentada en un EAC queda en nuestra memoria y esta memoria a menudo debilita nuestra confianza en la antigua articulación. En este sentido, si se trata de una experiencia de ‘liberación’ o de ‘exclusión’, básicamente no hay diferencia. El problema de “cómo seleccionar el modo de retorno” es muy importante al igual que la experiencia de los EAC en sí misma o, incluso, más que esta. Cuando se llega a tal estado de no ser ni una cosa ni la otra, los jóvenes de “culturas elevadas” tales como Japón, Europa, EE.UU., se reúnen y parten para Goa en la India, un espacio de moratoria tropical, por ejemplo. Allí hay encuentros fortuitos y conversaciones agradables con compañeros de viaje que han tenido experiencias similares de trauma o arrobos. Con todo esto, la mayoría de ellos no pueden obtener una comprensión suficiente de sus propias experiencias puesto que al fin y al cabo pasan ociosamente unas vacaciones en Goa, dejando las cosas en el aire. De lo contrario, renunciando a preguntarse cuál sentido podría haber tenido el momento del *ilinx* impactante, vuelven a sus países y tratan de adaptarse intencionalmente a cada sistema de articulación.

Este tipo de “modo de retorno” hará de la “liberación de significado” un sueño vacío que desaparece en un corto lapso de tiempo o una mera ilusión al fin y cabo. Es el aterrizar en el mundo de significado sin perjudicar el aspecto de la “liberación de significado”. Si ese es el caso nuestro sistema de articulación se transformaría en una especie de ‘trascendencia’ como, por ejemplo, una “realización simultánea de articulación y no articulación” la cual el budismo Zen tiene como objetivo. Citando las palabras del gran pensador Toshihiko Izutsu (1983), el regresar al mundo normal no con una sensación de que “una pequeña parte dividida de la realidad es cortada fragmentariamente en algunos casos en una flor y en otros casos en un pájaro” sino con la sensación de que “toda la realidad es/está siendo una flor y un pájaro” (p. 178 (figura 2)).

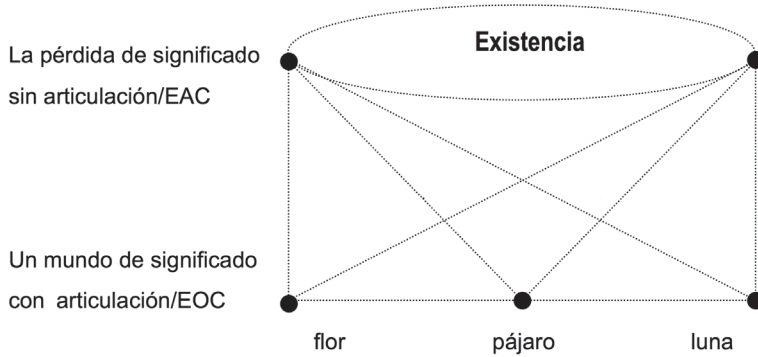


Figura 2. Existencia.

Cuando tal estado se realiza, una flor y un pájaro se separarán y se infiltrarán mutuamente a la vez, ya no serían articuladas en las profundidades. En las profundidades, estaríamos en la “liberación de significado” quedándonos en el mundo de significado. Dadas las circunstancias, las expresiones que se utilizan en la articulación normal tales como “una flor es existente” o “un pájaro es existente”, se volverían inapropiadas. Puesto que estas expresiones tienen una connotación, que “una flor” o “un pájaro” sean una cosa distinguible claramente de las demás; por tanto, resulta difícil para nosotros suponer la “no-articulación-[i]dad” en las profundidades; es decir, todos se infiltran. Ahora que toda la existencia se vuelve una flor o un pájaro, nuestra ‘articulación’ debe cambiarse de “una flor es existente” por la “existencia es/está siendo flor” (Izutsu, 1980, p. 115), en tanto expresión verbal de un EOC como nuestra sensación subjetiva; un mundo en el que la “existencia es/está siendo flor”, la “existencia es/está siendo pájaro” —de ahí el nihilismo temeroso nunca se cuele en nuestra mente—. Seguramente podemos saborear no solo la “liberación de significado”, sino también la plenitud de los significados exuberantes. Este tipo de “carta de navegación para la trascendencia”, en el que el todo va a integrarse en una parte o el todo va a manifestarse en una parte, se ha demostrado en varias formas en la antigüedad. La “red de Indra”, famosa en las filosofías hindú y budista, es una expresión visual de ello —una red sobre el palacio de Sakhra Deranam Indra (una deidad del hinduismo, el jainismo y el budismo) que tiene muchos nudos con piedras preciosas. Cada piedra está brillante, reflejando todas las otras piedras como un espejo. Por otra parte, cuando se presta atención a cualquier piedra reflejando en la superficie de la piedra, una vez más, ella está reflejando todas las piedras en la superficie a escala mucho menor. Las piedras preciosas brillantes

se reflejan unas a otras sin cesar. Una sensibilidad parecida hacia la trascendencia se puede encontrar en la poesía de un poeta que siente la eternidad en un momento.

Ver a un Mundo en un grano de arena
y el cielo en una flor silvestre:
toma la infinitud en la palma de tu mano
y la eternidad en una hora. (Blake)

Las experiencias de “pérdida de significado” sin ninguna carta de navegación acabarán en el tipo de articulación como “una pequeña parte dividida de la realidad cortada fragmentariamente en algunos casos en una flor y en otros casos en un pájaro” y se caerá en una mediocridad aburrida de sustancializarla. Por supuesto, dichas cartas sin una experiencia no son más que unas guías de viaje a una tierra desconocida que nunca visitaremos. Sin ceder las experiencias a la mediocridad aburrida “para defendernos”, rechazando la tentación del nihilismo, debemos liberar el ‘shock’ exactamente en medio de nuestra vida diaria misma. Las cartas existen puramente para eso.

Sin embargo, una vez dotados de una experiencia y de una carta de navegación, no necesariamente todos llegaremos inmediatamente a ser capaces de pasar “días de trascendencia”. La existencia de la tradición llamada “prácticas ascéticas” muestra cómo hemos sido testarudos. Más bien, lo que tenemos que enfatizar aquí podría ser lo siguiente: para las personas que experimentan un tiempo del ilinx, dichas cartas en algunas ocasiones penetran profundamente en sus mentes inestables y los ayudan a recuperarse, a partir de allí deben empezar a caminar de nuevo por un rancio sendero estrecho y escabroso por sí mismos.

CONCLUSIÓN

Las experiencias en “tiempo del ilinx” nos llevan en ciertas circunstancias a construir un nuevo mundo de significado, en otros tiempos, a caer en un estado imposible de sostener el significado. Sin duda otros tipos de experiencia existen infinitamente, pero las experiencias que provocan algún cambio de ‘significado’ son únicamente las que valen la pena tener en cuenta, y también valen la pena vivir, siempre que seamos habitantes del bosque de símbolos.

Vivimos en el tiempo del individualismo de la época moderna. Quizás podría decir que el individualismo es una especie de ideología paradójica que da lugar a diferencias entre categoría personal y comunidad, sucesivamente. En este tiempo, es intrínsecamente imposible tener un sueño en el que nos enraicemos profundamente y llevemos una vida pacífica apoyada por alguna cosmología fiable.

El evocar el ilinx para compartir o para (re)crear, por así decirlo, una escena primaria de nuestra Nación ya no podemos encontrarlos excepto en los recuerdos de los días pasados y antiguos tal como Caillois sugería. El camino de ida y vuelta del ilinx que todavía nos queda, y al mismo tiempo merece una atención detenida, puede abrirse simplemente en la dirección de ‘trascendencia’ tal como la “existencia es/está siendo flor”. Aparte de echar un vistazo, esto no es fácil y está acompañado de riesgos graves. Con todo ello, es precisamente por medio del ilinx que podamos ver un cierto aspecto último de la existencia humana. Para esto, como Kenji decía, “no debemos aferrarnos a la conceptualización indefinidamente” “para defendernos”.

Referencias bibliográficas

- Blake, W. (2009). *Augurios de la inocencia*. Recuperado de <http://archivodepoetica.blogspot.jp/2009/07/augurios-de-la-inocencia-william-blake.html>.
- Caillois, R. (1986). *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Castañeda, C. (1971). *A Separate Reality*. Harmondsworth, England: Penguin.
- Furst, P. (1976). *Hallucinogens and Culture*. New York, USA: Praeger Publishers.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gehlen, A. (1970). *Ningen-gaku no Tankyuu (Anthropologische Forschung)*. Tokyo, Japan: Kinokuniya.
- Harner, M. (1972). *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. New York, USA: Doubleday, Natural History Press.
- Harner, M. (1980). *The Way of the Shaman*. San Francisco, USA: Harper & Row.
- Hirukawa, T. (2002). *Higan no Toki*. Tokyo, Japan: Shunjusha.
- Huxley, A. (2010). *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*. Ciudad de México, México: Editores Mexicanos Unidos.

- Ikemi, Y. (1985). *Estados alterados de conciencia. Diversos estados de nervios, psique, fisiología y conciencia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Ishikawa, M. (1967) México ni okeru 'seinaru kinoko-girei' no taiken. *Minzokugaku Kenkyu. The Japanese Journal of Ethnology*, 31 (4), 299-300.
- Izutsu, T. (1980). *Islam Tetsugaku no Genzou*. Tokyo, Japan: Iwanami.
- Izutsu, T. (1983). *Ishiki to Honshitsu*. Tokyo, Japan: Iwanami.
- Kenji, M. (s.f.). *Aomori Banka*. Recuperado de <http://why.kenji.ne.jp/haruto/152aomor.html>.
- Ludwig, A. (1972). *Altered States of Consciousness*. New York, USA: Doubleday.
- Maki, Y. (1977). *Kiryu no Naru Oto*. Tokyo, Japan: Chikuma.
- Michaux, H. (1957). *L'infini turbulent*. Paris, France: Mercure de France.
- Miyamoto, T. (1977). *Seishin Bunretsubyo no Sekai*. Tokyo, Japan: Kinokuniya.
- Miyaniishi, T. (1985). *Maya-jin no Seishin-sekai heno Tabi*. Osaka, Japan: Osaka Shoseki.
- Nakamaki, H. (1992). *Hajime ni ekitai ariki: Brasil ni okeru genkaku shukyo no soseiki*. Tokyo, Japan: Heibonsha.
- Noll, R. (1983). Shamanism and Schizophrenia: A State Specific Approach to the Schizophrenia Metaphor of Shamanic States. *American Ethnologist*, 10 (3), 443-459.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. Los Angeles, USA: UCLA, Latin American Center Publications.
- Sartre, J.-P. (1967). *La náusea*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Shanon, B. (2003). *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. New York, USA: Oxford University Press.
- Tanikawa, S. (1993). *Tabi 4 Alicante. Korega Watashi no Yasashisa desu*. Tokyo, Japan: Shueisha.
- Yamamoto, M. (2002). *Genkakuzai to chiryou. Psychedelics to Bunka*. Tokyo, Japan: Shunjusha.

WILLIAM BURROUGHS: APROXIMACIONES A UNA ESTÉTICA DE LA ADICCIÓN

GIOVANNI REINA–GUTIÉRREZ*


Reina-Gutiérrez, G. (2014). William Burroughs: aproximaciones a una estética de la adicción. *Cultura y Droga*, 19 (21), 87-103. DOI: 10.17151/cult.drog.2014.19.21.5.

Recibido: 23 de septiembre de 2014
Aprobado: 02 de diciembre de 2014

RESUMEN

El presente artículo tiene como finalidad dar cuenta de la manera en que el escritor norteamericano William Burroughs asume estéticamente el problema de los consumos adictivos de drogas. Para ello se recurre a las figuras literarias de dos de sus novelas: *Yonqui* y *El almuerzo desnudo*, por ser estas donde más enfáticamente se discurre sobre el problema de la ingesta de fármacos. A través de un recorrido por algunos aspectos de estas novelas es posible develar las maneras en que el escritor logra constituir una estética que puede llamarse de la adicción. Descripción de las rutinas adictas, transformaciones del cuerpo, fantasmalización de los adictos, permiten generar formas que determinan un estilo de vida sumido en el mundo de las drogas. Mediante autores como Katya Mandoki y André Leroi-Gourhan, entre otros, es posible trazar unas líneas que den cuenta de la configuración estética y de su relación con las drogas en las obras de William Burroughs.

Palabras clave: drogas, adicción, estética, estética de la adicción, adicto.

* Licenciado en lingüística, Magíster en Estética, de la Universidad Nacional. Catedrático de la Universidad de Antioquia y del Politécnico Jaime Isaza Cadavid, Medellín, Colombia. E-mail: giores67@gmail.com.  orcid.org/0000-0002-1399-2059.



WILLIAM BURROUGHS: APPROACHES TO THE AESTHETICS OF ADDICTION

ABSTRACT

This article has as purpose to give account of how the American writer William Burroughs assumes aesthetically the problem of addictive consumption of drugs. To this end literary figures of two novels are used: *Junkie* and *Naked Lunch*, because in these works is where the problem of drugs intake is reflected on more emphatically. Through a tour of some aspects of the novels it is possible to uncover the ways in which the writer does constitute an aesthetic that can be called addiction. Description of the addicted routines, body transformations, and ghostly transformation of the addicts, allow generating forms that determine a lifestyle immersed in the world of drugs. Through authors like Katya Mandoki and André Leroi-Gourhan among others, it is possible to define lines that account for the aesthetic configuration and its relationship with drugs in the works of William Burroughs.

Key words: drug, addiction, aesthetics, aesthetics of addiction, addict.

INTRODUCCIÓN

La obra literaria del escritor estadounidense William Burroughs (1914-1997) ha pasado casi desapercibida para el público latinoamericano. La escasa bibliografía hallada en las bibliotecas universitarias y públicas da cuenta de ello, además de los pocos estudios que sobre él se han producido en lengua española. No obstante es preciso señalar que se trata de un autor que realizó múltiples rupturas a los cánones literarios, culturales y sociales, a partir del inicio de sus publicaciones en el periodo de posguerra. Hizo parte de la llamada “generación beat” junto a escritores como Jack Kerouac y Allen Ginsberg, caracterizándose por la acérrima crítica a la sociedad norteamericana de la segunda mitad del siglo XX.

El hecho de que Burroughs se ocupe de temas como el consumo de drogas y las adicciones, desde la perspectiva que él adopta, hace que la significación de sus relatos trascienda lo espacial —referido al contexto de Estados Unidos— y lo temporal, gozando de plena vigencia en la actualidad. En una ciudad como Medellín, asociada en su historia reciente al ámbito de las drogas, cobra especial importancia el análisis de la obra de este escritor. Además, se trata de una problemática que mantiene su novedad al ocupar la atención de filósofos como Michel Serres o Félix Guattari entre otros.

Las reflexiones que el escritor vierte en su creación literaria sobre un asunto que, hoy por hoy, agobia a la humanidad como lo es el universo de los estupefacientes posibilita indagar en las potencialidades que para el análisis estético brindan *El almuerzo desnudo* (1959) y *Yonqui* (1953), dos de las primeras novelas de Burroughs. Es por esto que se recurre a la escena estética-literaria para dar cuenta de una obra que ofrece lucidez e imágenes menos gastadas de un asunto que resulta difícil de soslayar.

Esta investigación tiene como propósito identificar las asociaciones, muchas veces aleatorias, que vinculan la ingesta de drogas, las adicciones y los procesos de evasión en pos de la construcción de una estética. La exploración conceptual que se realiza apunta, en buena medida, al esbozo de la noción de una estética de la adicción como propuesta para caracterizar las obras de William Burroughs que ocupan nuestra atención.

De esta manera se plantean varios interrogantes a los que se intenta dar respuesta en el transcurso de este artículo. Uno de ellos procura identificar las diversas formas que puede tomar la adicción dentro de la modernidad y si podrían adquirir el rango que las constituye en una estética, en este caso, una estética de la adicción. Surgen entonces preguntas explícitas a considerar: ¿qué observa la estética de la adicción?, ¿cómo debe definirse esta en el contexto de las obras de Burroughs?, ¿qué hace de la adicción una estética?, ¿qué recursos se emplean en el texto literario para adscribirse a una determinada estética?

Dado que los nuevos discursos sobre la estética, quizás desde las obras artísticas de Andy Warhol y tal vez desde las *Lecciones de estética* de Hegel, permiten involucrar la vida real y la cotidianidad con los fenómenos estéticos es procedente dar cuenta del

cómo la adicción y sus rutinas terminan por generar una estética que afecta al cuerpo, al lenguaje, a las manifestaciones térmico-corporales. De tal manera que cierta teorización estética justifica hacer uso de sus conceptualizaciones para conjugar dos elementos que en primera instancia parecen separarse de manera incontrovertible; sin embargo estética y adicción configuran su propia forma, un estilo de vida con sus propios valores y sus recorridos.

DESCRIPCIÓN DE METODOLOGÍA Y RESULTADOS

Para la presentación del siguiente texto se recurrió a la lectura minuciosa de las dos obras ya mencionadas de William Burroughs: *Yonqui* y *El almuerzo desnudo*. A partir del estudio de las teorías estéticas se consideró analizar a la luz de ciertos aspectos conceptuales, siguiendo una serie de presupuestos temáticos, la relación adicción-estética y el modo de proceder dentro de las obras literarias de este autor norteamericano. Gracias a ello ha sido posible vislumbrar esta relación en los relatos, partiendo de nociones como la cotidianidad y su posibilidad estética. Como resultado de esta unión de elementos aparentemente dispares, se ha podido dar cuenta de las estrategias literarias del autor para convertir la adicción en una manera de vivir: manera que exige nuevas formas de relacionarse, de concebir el cuerpo y asumirlo, de establecer la estética dentro de unos parámetros que van más allá de las formas bellas y caducas que el arte exige para definirse como estéticas.

Discusión

Es importante entrar a considerar aspectos que antes se tenían al margen de lo estético y como manifestaciones que incurren dentro de ese espacio. Las adicciones y los adictos difícilmente hacían parte de este cuadro en que ha estado enmarcado la estética. Por fortuna las disquisiciones sobre este punto han puesto a la estética en el plano de lo más cotidiano y prosaico de la existencia. Al reconocer en los temas de William Burroughs, y en sus obras, la posibilidad de contemplar los procesos adictivos dentro del campo de lo estético se permite abrir el panorama tanto de lo estético como de las drogas dentro de ciertas consideraciones culturales, un paso más allá de lo médico o lo legal.

Autores como Philippe Mikriammos y Adolfo Vásquez Rocca¹ han mostrado en las obras de Burroughs perfiles de personajes subhumanos, la disolución de la personalidad (Mikriammos) y un lenguaje descoyuntado por los consumos adictivos. No obstante, tanto en Mikriammos como Vásquez Rocca, la estética no ha hecho parte de sus consideraciones; de igual modo las relaciones con respecto al cuerpo y sus transformaciones son insuficientes y breves, por lo que no logran poner en evidencia esa fantasmalización y esa descomposición orgánica del cuerpo a través de la droga. De ninguna manera la estética y la adicción, siendo un asunto tan fuerte en Burroughs, se confabulan para develar estilos de vida.

Es necesario, para introducirse en este tema de adicción y estética, encontrar una definición del segundo término que permita justificar este aventurado encuentro. Para ello resulta pertinente y apropiado ir de la mano de autores como Katya Mandoki (1965) y su obra *Estética cotidiana. Juegos de la cultura*; Jan Mukarovsky (2000) en *Signo, función y valor. Estética y semiótica del arte*; y André Leroi-Gourhan (1970) en *El gesto y la palabra*. Lejos de las apreciaciones y de los lineamientos estéticos hegelianos, Mandoki lleva la estética hacia los actos más inmediatos y rutinarios de la existencia humana; ya no se trata de las grandes obras del arte clásico, ni del estudio de lo bello como el límite del análisis estético. La vida misma, el cuerpo como espacio físico donde se materializa aquella, las sensaciones, los estilos de vida, todo ello constituye una estética susceptible de ser definida.

Jan Mukarovsky señala en su libro que: “además, la función estética abarca un campo de acción mucho más amplio que sólo el arte” (2000, p. 127). O para decirlo quizás de manera más directa, en manos del mismo autor,

en suma, lo estético, es decir, la esfera de la función, la norma y el valor estético, se halla ampliamente extendido por toda la esfera del comportamiento humano, y representa un factor importante y multifacético de la praxis. (2000, p. 203)

Acorde con estas apreciaciones, Mandoki resulta enfática al momento de poner en la misma coordenada estética y cotidianidad.

¹ Hago mención de estos dos autores por ser ellos algunos de los pocos estudiosos que se han dedicado de forma exhaustiva a la obra de William Burroughs y que tocan elementos a los cuales hago también alusión. De igual manera, son de las pocas obras sobre el autor de *Yonqui* que se pueden encontrar en el lenguaje español.

Sin embargo, arte y realidad, como la estética y lo cotidiano, han estado y están totalmente imbricados, y no por voluntad explícita o “compromiso social” del artista políticamente correcto, ni por hacer patente una ideología, sino porque no hay un más allá de la realidad ni una estética que no emerja en primera instancia de lo cotidiano. (1965, p. 26)

Mandoki afirma la vida como un estar dentro de lo estético, como una condición *sine qua non*: “no hay estesis sin vida, ni vida sin estesis. Se trata pues, de la condición fundamental de todo ser viviente” (1965, p. 67).

Partiendo de estas reflexiones mínimas es válido hablar de una estética en los relatos de William Burroughs que dé cuenta de lo cotidiano, del transcurrir día a día del adicto. En otras palabras, hablar de una estética de la adicción configurada a partir de las acciones rutinarias que enmarcan la vida de quien permanece sumido en la adicción a las llamadas “drogas duras”. El término adicción obliga a realizar ciertas precisiones. En un mundo posmoderno las adicciones están a la orden del día. Se puede ser adicto a cualquier cosa y la idea de droga ya no solo se restringe a los narcóticos. La televisión, la Internet, los juegos de video, el dinero, el trabajo pueden convertirse en adicciones que absorben la vida. Michel Serres apunta que “el hombre es un ser adicto” (1995, p. 69). Asimismo, da cuenta de las diferentes adicciones que lo envuelven:

entre nosotros algunos fuman opio, o tabaco; otros trabajan incansablemente; aquellos beben alcohol; otros, luchan por el poder, sedientos de ambición y de gloria, hambrientos de reconocimiento y aún de dinero; y hay quienes, repetitivos y avaros no paran de hablar, ni de mirar televisión, otros, en fin, discuten continuamente de política; y, ¡cuántos aún asedian las farmacias! (1995, p. 69)

Las adicciones no narcóticas han sido nominadas como adicciones “menores o difusas”², adicciones en las que no se incurre en el consumo de drogas y que social, médica y legalmente no son perseguidas o condenadas. Por razones obvias de los relatos de Burroughs se hablará de la adicción relacionada directamente con las denominadas drogas duras: heroína, morfina, cocaína y otras.

² Para una consideración sobre tal aspecto véase Sloterdijk (2001).

Es preciso ahora volver a la estética y recordar que lo cotidiano se revela como escenario de lo estético. Lo que se pretende, a partir de la lectura de los relatos de Burroughs: *Yonqui* (1997) y *El almuerzo desnudo* (1980), es rendir cuenta de la adicción como asunto estético. Y es que la adicción no es solo la repetición maquina de un acto o de consumo sino que en torno a ella se configura una manera de existir, un estilo de vida; la adicción se convierte en un estilo de vida. Y todo estilo de vida supone una estética, toda vez que esta se compone de una serie de actos y consideraciones que constituyen la cotidianidad de un ser humano. William Burroughs afirma en *Yonqui*: “he aprendido la ecuación de la droga. La droga no es, como el alcohol o la hierba, un medio para incrementar el disfrute de la vida. La droga no proporciona alegría ni bienestar. Es una manera de vivir” (1997, p. 22).

El primer relato de Burroughs, *Yonqui*, publicado en 1953, no es más que la presentación de la cotidianidad adicta el ir y venir de los farmacodependientes en una ciudad hostil, moral y judicialmente, al consumo de alcaloides. Y gracias al discurrir sobre esta cotidianidad del adicto en sus relatos, *Yonqui* y *El almuerzo desnudo*, es posible trazar una estética que dé cuenta de esos ritmos, valores y percepciones que allí se conjugan. En otras palabras, es posible hablar de una estética de la cotidianidad del adicto. Lo que el autor norteamericano presenta en un relato como *Yonqui* no es más que el trasegar de un ser humano, con sus días y sus noches, en la búsqueda y consumo de heroína. Ir y venir, volver, drogarse, salir, robar, vender, empeñar, huir, drogarse nuevamente, buscar al vendedor o ‘camello’, inyectarse, escapar de la ley, buscar un médico que extienda una receta para comprar heroína, suplicar por un poco más, dormir y volver nuevamente al asunto de todos los días. Estas son las prácticas del adicto, su vida convertida en el sueño de un pinchazo. “Necesito droga para levantarme de la cama por la mañana, para afeitarme y para desayunar. La necesito para seguir vivo, es la respuesta” (Burroughs, 1997, p. 51).

Philippe Mikriammos afirma con respecto a *Yonqui*: “*Yonqui* se presenta, ante todo, como un informe sobre la intoxicación, tratando de poner al descubierto las reglas, las costumbres, el funcionamiento del mundo de la droga y del drogado mismo” (1980, p. 36). Lo cotidiano de los adictos en *Yonqui*, en lo que su vida se ha convertido, es una constante fuga: huir de la justicia que acorralla, huir de la ciudad que no permite los consumos, huir de los médicos que te delatan y de los delatores que te venden; huir de los centros donde te curan del virus de la droga, huir incluso de la droga, solo para volver a ella con mayor ímpetu. Y si la adicción se convierte en una ritualidad

del diario vivir, es posible perfilar una estética que dé cuenta de ello. Se debe asumir, entonces, que los hechos cotidianos son susceptibles de convertirse en estéticos. Y, en este caso, lo cotidiano está ligado a la heroína y a las formas de vida que se conjugan con la adicción.

Resulta imperioso señalar que no todo consumo de drogas se convierte en adicción. Y cuando se habla de adicción, se habla de sujeciones o dependencias del sujeto al objeto de consumo o de deseo. Para Burroughs ser adicto o caer en la adicción tiene como condición que “por lo menos es necesario pincharse dos veces al día durante tres meses para adquirir el hábito” (1997, p. 20). Cualquiera que sean los requerimientos para sucumbir a los niveles de adicción a las drogas paralelamente a estos consumos fuertes coexisten ingestas sociales o recreativas. Entiendo que este consumo de fármacos no siempre se puede pensar como algo que atente o vaya en contravía de lo comúnmente aceptado, sino como un consumo conciliado que hace parte de la dinámica social. Como lo señala Rosa Aksenchuk “el consumidor de drogas ya no es un constestario social, sino el símbolo de la hiperadaptación, casi de la normalidad”. Entonces es preciso reconocer que hay condiciones de consumo de drogas: hay quienes consumen para su divertimento por un fin de semana y quienes las consumen por necesidad fisiológica diariamente porque se ha convertido en algo sin lo cual no pueden vivir. No es algo de tome y deje, sino una condición de su existencia. Así como los personajes adictos que presenta William Burroughs para quienes la ingesta de heroína es un trabajo de 24 horas. Y es desde aquí, desde esta adicción a la que conducen las drogas, adicción profunda, que el individuo se aleja de toda forma social de vida y construye sus propias condiciones de existencia a partir de las cuales se puede considerar una estética de la adicción. La estética de la adicción es aquella estética que se construye al volverse la adicción un hecho cotidiano para el adicto. Una vez que sus rutinas giran en derredor del consumo de la heroína, que todos sus actos están concentrados y dirigidos hacia ello, es que se pueden rastrear unos recorridos predecibles, cartografiar unas vías de escape, determinar cómo huye, cómo se fuga cada vez más el adicto, se puede pensar en una estética cotidiana del adicto.

Para Mandoki, una forma de vida, un estilo de vida, constituye una forma estética. Los adictos de Burroughs (sin ser este un trabajo sobre adicciones o adictos, solo que la obra del autor conduce a estas ficciones) pasan su vida y todos los días en busca de narcóticos; su existencia gira en torno a esta evento. Todos sus actos están

relacionados con la droga, la han constituido en un estilo de vida. Y cuando optas por las drogas en un sentido duro del término, es decir, por una entrega incondicional a ellas, optas por la no vida; por la vida que no es la comúnmente social. Como en *Trainspotting* “elegí la no vida, elegí no elegí. Quien necesita elegir cuando tienes heroína”.

Existen consumos de droga que hacen parte de la adaptabilidad del ser humano. O como lo dice Guattari (2006), en *La ciudad subjetiva y post-mediática: la polis reinventada*, haciendo referencia a las llamadas “adiciones maquínicas” que están directamente relacionadas con lo que él considera adicción: “las adicciones, para mí, son todos los mecanismos de producción de subjetividad “maquínica”, todo lo que contribuye a proporcionar el sentimiento de pertenecer a algo, de estar en alguna parte; y también al sentimiento de olvidarse”. Los adictos maquínicos pertenecen al grupo de seres humanos que suelen consumir sin ninguna consecuencia para él o la sociedad. Dice Guattari, al respecto:

entre nosotros, las adicciones maquínicas funcionan más bien en el sentido de un retorno a lo Individual; pero parecen sin embargo indispensables para la estabilización subjetiva de las sociedades industriales, sobre todo en los momentos de mayor competitividad. ¡Si uno no tiene al menos esta compensación, no tiene nada!

Finalmente, concluye Guattari, “aquí la adicción corresponde al club más o menos privado, no es más que un escampadero”. Estamos frente a seres humanos que viven su vida al interior de lo convencional.

La adicción afecta los cuerpos. La corporalidad en los relatos de William Burroughs es un elemento que determina formas estéticas de la existencia adicta. Es importante considerar el aspecto de lo corporal pues, de una obra como *El almuerzo desnudo*, bien podría decirse que es una sensación. A lo que apunto es a esa presencia vital del cuerpo; del cuerpo adicto que se transforma, se diluye, corre en flujos, deviene animal, quiebra el lenguaje. El cuerpo está presente con toda su fuerza aun cuando se transmute de múltiples maneras. O lo corporal, en todas esas sensaciones viscerales que le atañen a lo fisiológico. Y tanto Katya Mandoki (1965) como Leroi-Gourhan (1970) reconocen en el cuerpo un elemento esencial de la configuración de la estética. “La estética nace como un discurso del cuerpo”, dice Terry Eagleton citado por Mandoki (2006, p. 84). Los cuerpos en los relatos de Burroughs generan formas,

despliegan sensaciones, imponen prácticas de vida. El adicto vive por frecuencias: del frío y el calor, de lo lento y lo rápido. Mandoki señala más adelante:

efectivamente tendremos que asumir el hecho de que la diversidad de los cuerpos y de sus prácticas condiciona una diversidad estética. Hay modos distintos de percibir la realidad dependiendo de las diversas maneras del vivir el cuerpo. Insisto: la realidad es corpo-realidad pues el cuerpo precede y constituye todo sentido y toda estesis. (2006, p. 84)

Quizás la realidad en los relatos de William Burroughs sea más corporal que otra cosa; dado que la adicción de los personajes es algo que toca directamente al cuerpo y que configura una forma de vida básica, elemental, cuasi animal, todo se vincula con esa corpo-realidad de la que habla Mandoki.

Por su parte Leroi-Gourhan puede, incluso, ser de una visión mucho más fisiológica que Mandoki y remitir a la estética a las situaciones más básicas del cuerpo: “en el hombre, las referencias de la sensibilidad estética toman su fuente en la sensibilidad visceral y muscular profunda, en la sensibilidad dérmica, en los sentidos olfativo-gustativo, auditivo y visual” (1970, p. 268). Pensada de esta manera la estética podemos afirmar que el cuerpo adicto de las historias de Burroughs propone una estética que se dirige a la transformación o desaparición corporal. Fantasmas, fluidos, ojos inertes, piel muerta, devenires animales, pérdidas del lenguaje, todo esto concluye en un cuerpo que ya no es humano y que ha escapado de las formas de control. Control que resulta ser una preocupación para los personajes de *Yonqui* o *El almuerzo desnudo*.

Tal vez en *El almuerzo desnudo* el relato no se centre en mostrar lo cotidiano de los adictos, su forma de vida más común, pero delata el cuerpo adicto como un cuerpo susceptible de transformar sus formas más organizadas. Los cuerpos de los narcodependientes en Burroughs se desorganizan, pierden sus funciones más determinadas, huyen hacia un cuerpo que ya no es el cuerpo estratificado de lo social sino una forma descoyuntada del organismo. La adicción se ubica inicialmente desde lo fisiológico. El cuerpo pierde todos sus referentes comunes: “¿le conté alguna vez del hombre que enseñó a hablar a su culo? Movía el abdomen entero arriba y abajo, ¿entiende?, pedorreaba las palabras. Nunca había oído nada semejante” (Burroughs, 1980, p. 153). Como puede dar cuenta este escatológico párrafo, el cuerpo de la adicción genera nuevas asociaciones de los órganos.

En las novelas *El almuerzo desnudo* y *Yonqui* el cuerpo de los personajes es el lugar de recepción del virus de la droga. El deseo se instala allí y hace que este busque e ingiera dosis cada vez más altas de sustancia adictiva. Se trata de una avidez orgánica y totalmente visceral. El adicto ya no obedece a sus propios impulsos sino a los impulsos de la droga, al tiempo de la droga. El cuerpo está atrapado en la dispersión de la conciencia y empieza a disolverse, a evaporarse, en el camino de las adicciones.

William Burroughs representa el cuerpo adicto como una forma en constante descomposición en sus relatos. Los personajes viven una especie de disolución orgánica ya sea por sustancias ectoplasmáticas³, fugas evasivas frente a la ley o la necesidad de pasar desapercibidos frente al mundo. En las obras pululan diferentes entidades de control que justifican este afán de pasar desapercibido. Se hace mención de la ‘pasma’ (o policía); del doctor Benway, quien se describe como “manipulador y coordinador de sistemas simbólicos, un experto en todos los grados de interrogatorios, lavados de cerebro y control” (Burroughs, 1980, p. 37); o de los licuefaccionistas, que eran dados al control por liquidación; o Willy “El Disco”, un soplón que adquiere la heroína gracias a los beneficios que recibe de los policías al proveerlos de datos sobre los traficantes.

El mismo Burroughs tenía un aspecto que pretendía a la invisibilidad. Podía entenderse como un mecanismo de defensa, un modo de no ser visto en la incesante persecución de que era objeto por parte de policías durante su vida de adicto. De hecho, su figura le valió el apodo de *hombre invisible*. Vásquez Rocca (2010), en *Literatura ectoplasmóide y mutaciones antropológicas. Del virus del lenguaje a la psicotopografía del texto*, habla de la “espectralidad de la heroína”, ese fantasma que empieza a manifestarse a cada toque de la droga (Barry Miles recurre a este calificativo “hombre invisible” para intitular su libro sobre el escritor norteamericano⁴).

En *El almuerzo desnudo*, el personaje de Lee quien representa el alter ego de Burroughs narra su proceso de invisibilidad:

³ Se concibe el ectoplasma como una sustancia que durante el siglo XIX se pensó podría cobrar vida propia y materializarse o permanecer en forma líquida. Los médiums decimonónicos creían que durante su conexión con las fuerzas sobrenaturales o seres difuntos el ectoplasma brotaba del cuerpo a través de los orificios nasales o la boca. De allí se convertía en un ente con energía vital.

⁴ Hago referencia al libro de Barry Miles *William Burroughs: el hombre invisible*, el cual hace alusión al tiempo en el cual Burroughs residió en Tánquer. El deterioro físico que ostentaba el escritor le hizo ganarse este mote.

los días se deslizan, amarrados a una jeringuilla con un largo hilo de sangre [...] Estoy olvidando el sexo y todos los placeres corporales precisos, soy un fantasma drogado, gris. Los chicos hispanos me llaman *El Hombre Invisible* [...] el hombre invisible. (1980, p. 82)

Lo anterior, es también la imagen de la degradación a niveles enfermizos que genera el consumo. En escenas posteriores se profundiza la interacción del adicto con los demás en su afán de no ser visto. La voz narrativa describe así al personaje:

Lee vivía ahora en grados de transparencia variables [...] No era exactamente invisible, sino más bien, difícil de ver. Su presencia apenas atraía la atención [...] La gente lo ocultaba como un proyecto o lo desechaba como un reflejo, una sombra: “Algún juego de luces o anuncio de neón”. (Burroughs, 1980, p. 87)

Las figuras fantasmales y grises son una constante en los dos textos analizados. Los adictos son figuras escurridizas que se desplazan con lentitud o, por el contrario, a un ritmo acelerado. Parte de su necesidad adictiva está configurada en esa imagen difusa y lenta, en la inexpresividad de sus ojos que semejan la quietud ocular de los réptiles o de los peces y en su forma silenciosa de moverse. Los cuerpos de los personajes están marcados por la desaparición de sus contornos en formas que se deslizan de manera más fugaz y capaz de ocultarse en medio de la multitud. El fantasma, es la imagen del adicto que ha ido perdiendo parte de su masa corporal y que ha dejado de lado su fuerza de voluntad. Una especie de cascarón que yace vacío porque ha eliminado toda interioridad en él. La droga es el afuera, esa sustancia que pervierte la intimidad del adicto y se posesiona de las fuerzas de su cuerpo. El heroinómano de los relatos de Burroughs se transforma en la sombra de un antiguo cuerpo que ha sido tomado. Por un lado, es un fantasma a fuerza de haber sido exiliado de su espacio orgánico; por el otro, una sombra que busca ocultarse de quienes pretenden identificar su forma. Los cuerpos blandos que parecen prescindir de su estructura ósea son la metáfora del viaje narcótico de la heroína o la morfina. En *Yonqui* el narrador relata que:

la morfina pega primero en la parte de atrás de las piernas, luego en la nuca, y después notas una gran oleada de relajación que te despega los músculos de los huesos y parece que flotas sin sentir el contorno de tu cuerpo. (Burroughs, 1997, p. 30)

La sensación que se experimenta mediante el consumo del fármaco se proyecta en la realidad de los personajes; su cuerpo se convierte en una masa reblandecida, sus ojos inexpresivos proyectan la ausencia del ser, la adicción de la que es sujeto el adicto.

A veces los mismos personajes resultan irreconocibles o físicamente imposibles de percibir. Son especies de envolturas, emanaciones que dejan tras de sí un rastro que los otros detectan sin tener mucha conciencia de ello. El espectro, el fantasma, ocupa un espacio tan solo que está por fuera del plano sobre el que se encuentra codificado. Es decir, quienes lo perciben lo hacen de manera inconsciente sin tener claridad sobre su presencia. Es una figura totalmente inasible, va y viene de un tiempo al otro, está por fuera de las coordenadas temporales reconocidas. En las novelas esos personajes-fantasma son, simultáneamente, seres que permanecen confinados al ámbito de la espectralidad y de las estrategias para huir hacia el anonimato. En *El almuerzo desnudo* el protagonista cuenta:

conozco un trafiqueta que se pasea tarareando una canción y todo el que pasa por su lado se queda con ella. Es tan gris y espectral y anónimo que no le ven y creen que son ellos mismos los que tararean. (Burroughs, 1980, p. 21)

Subyace en el ambiente la huella acústica, la estela a la que no se le encuentra un origen.

El adicto se pierde en su juego de sombras, pierde el cuerpo a fuerza de castigarlo; enferma y ya no se reconoce en sí mismo. En las novelas de Burroughs se asume la adicción como una enfermedad y como tal, es otra forma de disolución de los cuerpos. La afección fuerza la conciencia sobre la vida, pero instala al enfermo fuera de la misma. Los cuerpos adictos se convierten en espectros humanos que solo logran recobrar su figura humana a través de la ingesta de la droga, que es un viaje fuera de lo real. El enfermo convencional que está aquejado por disturbios de la salud, diferente al adicto, representa también la figura del que se va difuminando, del que carece de bienestar, pero que tampoco ha concluido en la muerte. Se encuentra en un punto de suspenso en que el sujeto no se identifica a sí mismo. Así lo sugiere Vásquez Rocca al comprender las transformaciones de las que es objeto el ser enfermo:

uno ya no se reconoce; pero “reconocer” no tiene ahora sentido. Uno no tarda en ser una mera fluctuación, una suspensión de ajenidad entre estados mal identificados, dolores impotencias, desfallecimientos. La relación consigo mismo se convierte en un problema, una dificultad o una opacidad. (2010, p. 13)

Asimismo, el dependiente se halla en un cuerpo que resulta invadido por un *virus* que ha logrado apoderarse de su voluntad y de su fuerza convirtiéndolo en un espectro. De una u otra manera el comercio de los fármacos requiere de ese anonimato y esa invisibilidad. En los relatos, los personajes de adictos se diluyen en sustancias pegajosas, ectoplasmáticas, que abandonan el cuerpo mediante la emanación de los fluidos. No en vano es un organismo roto, perforado, un corredor para un líquido en movimiento. Se trata de hacer uso de los orificios corporales y producir unos nuevos para derramar sobre ellos la sustancia que produce bienestar. Los adictos mantienen sus heridas abiertas, su cuerpo está lacerado y expuesto. Algunas escenas en *El almuerzo desnudo* descubren este fenómeno:

jóvenes catatónicos vestidos de mujer con trajes de arpillera y andrajos podridos, caras intensas y groseramente pintadas de colores chillones sobre estratos de cardenales, arabescos de cicatrices supuradas abiertas hasta el hueso nacarado y se aprietan contra los transeúntes con silenciosa y tenaz insistencia. (Burroughs, 1980, p. 69)

Posteriormente, se refieren a un personaje como “una carne blanda, titubeante, en la cual las heridas no cicatrizaban” (Burroughs, 1980, p. 87). En otro momento la conjunción de sexo y drogas es explícita por medio de la multiplicación de los orificios. El personaje de Hassan grita a viva voz: “¡Adelante! ¡¡¡No hay agujeros prohibidos!!!” (Burroughs, 1980, p. 95).

En *Yonqui* y *El almuerzo desnudo* la imagen ectoplasmática del adicto refleja el virus de la droga que ha tomado el cuerpo. De ahí que todo en él sean fluidos que viajan por el interior de sus venas; materia fluida que ocasiona goce. El individuo pierde el control de su cuerpo, la carne se corrompe y se desparrama en líquidos y sustancias abyectas, aproximándolos a la muerte o degradándolos en transformaciones morfológicas. El escritor configura un universo en el que algunos personajes han traspasado el plano de lo humano y se ubican en las esferas de lo sobrenatural. Las fronteras entre estos dos mundos parecen diluirse y el adicto se fantasmaliza, añorando el cuerpo

perdido en el proceso de degradación. Surge el cuestionamiento que ocupa a ciertos pensadores franceses: “¿todos los toxicómanos —pregunta Autrement a Jacques Derrida, en *Retóricas de la droga*— hablan de un cuerpo perdido o de un cuerpo que tiene que ser reencontrado, un cuerpo ideal, un cuerpo perfecto?” (Derrida, 1995, p. 40).

Para Derrida las drogas son aquello que ocupa el lugar vacío dejado por la huida de los dioses⁵. Los adictos buscan un cuerpo de manera similar al fantasma que quiere apropiarse de una materialidad que lo retorne a la existencia. Esa búsqueda se entiende de una manera más amplia en el caso del adicto porque puede aludir a la reintegración, al cuerpo social del que en su momento tomó distancia y que ahora añora, o tratarse de un organismo jerarquizado y organizado capaz de devolverle la humanidad perdida. En los relatos literarios Burroughs responde tentativamente a la pregunta de Autrement a través del personaje “El Somaten”. Dice este: “soy un fantasma que desea lo que todos los fantasmas -un cuerpo- después del Largo Tiempo que estuve cruzando avenidas inodoras del espacio sin vida al no olor incoloro de la muerte” (Burroughs, 1980, p. 23).

EL FRÍO DE LA DROGA

Los yonquis experimentan el frío que genera la ausencia de la droga. Esta sensación les obliga a la quietud, a la inmovilidad, pues el cuerpo se comprime y precisa de un nuevo golpe de fármacos. Representa también la intensidad del deseo. De ahí que sea un frío interior y no sentido en el afuera. El “gran frío”, del que hablara Burroughs en sus novelas, es el momento helado de la inexistencia, del abandonarse totalmente, del entregarse a la pura sensación de la droga. En la introducción a *El almuerzo desnudo*. Burroughs⁶ afirma:

los yonquis siempre se quejan de *frío*, como ellos lo llaman; se levantan el cuello de sus chaquetas negras y se abrigan el flaco pescuezo [...] pura trampa de drogado.

⁵ Derrida, al referirse a ciertas formas de alienación, se pregunta: “¿acaso no son arrastradas en una historia en que un día la droga, ante la “huida de los dioses” viniera a ocupar un sitio vacante o a jugar el papel de un fantasma extenuado?” (1995, p. 37).

⁶ La introducción es firmada por William Burroughs; por tanto, no es propio hablar aquí de voz narrativa o personaje alguno.

Un yonqui no quiere sentir calor, quiere estar fresco, más fresco, FRÍO⁷. Pero quiere el FRÍO como quiere su droga, no FUERA, donde no le sirve de nada, sino DENTRO, para poder estar sentado por ahí con una columna vertebral como un gato hidráulico [...] y su metabolismo acercándose al CERO absoluto [...] Así es la vida en la Vieja Casa de Hielo ¿Para qué moverse y perder el TIEMPO? (1980, p. 12-13)

Es como encontrar otra manera de drogarse, de viajar con la sensación, con aquello que es capaz de producir el cuerpo drogado. Así como Deleuze y Guattari (2008) describen la manera en que Henry Miller se embriagaba con un vaso de agua, así los yonquis recobran su viaje adicto mediante el “atributo del cuerpo drogado: el frío” (Deleuze y Guattari, 2008, p. 159).

Los filósofos franceses en el capítulo “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, de *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia* (2008), definen lo que ellos entienden por *cuerpos sin órganos* (CsO). Explican que estos, “difieren con tipos, géneros, atributos sustanciales, por ejemplo el Frío del CsO drogado [...]” (Deleuze y Guattari, 2008, p. 163). Ese cuerpo sin órganos debe producir una serie de intensidades (frío, calor, dolor) para no caer en el vacío o en la necesidad de repetir una y otra vez el consumo con el fin de obtener una condición, un estado. Es decir, para no terminar en un cuerpo incapaz de producir un algo. El frío, en *Yonqui* y *El almuerzo desnudo*, se trata del frío que delata la ausencia de la droga; pero que, a su vez, la pone frente a ti; una abstinencia que produce un vértigo tan profundo como la droga misma. Si no está la droga, está el frío: “ese frío que siempre se te mete dentro cuando se va la droga” (Burroughs, 1980, p. 28). Así lo dice la voz narrativa de *El almuerzo desnudo*. Quizás sea un momento en que el toxicómano añore con más fuerza la sustancia, de tal forma que la intensidad de la misma se genere en su organismo. De cualquier manera el frío es una especie de frecuencia en la que se conecta el adicto, un lugar desde el cual capta los recorridos corporales del fármaco que le obliga a permanecer en esa quietud del pinchazo. En *Yonqui* dice la voz que narra:

los yonquis viven en un tiempo y con un metabolismo marcado por la droga. Están sujetos al clima que establece la droga. Es ella la que le hace sentir frío o calor. El bienestar que da la droga es vivir según las condiciones que fija la droga. (1997, p. 146)

⁷La transcripción de la cita es literal. Las cursivas y mayúsculas son usadas por el autor en el texto original.

¿Pero cómo lograr obtener ese frío o ese calor, esa oleada de intensidades gradientes, sin recurrir o sin dejar que la adicción sea la que comande nuestro cuerpo? De tal manera el frío vuelve a hacer parte de esa condición adicta, vuelve a dar cuenta del consumidor y su necesidad de droga. Los yonquis permanecen quietos en medio de un estoicismo celular, su organismo está atemperado a las condiciones climáticas de la droga, que diferencia con prontitud los recorridos intensivos de la sustancia adictiva. El frío supone la quietud y la intensidad. Es decir, una supresión de movimientos que encierra al yonqui en sí mismo y lo aísla del calor del grupo. Su apartamiento constituye una forma más de mantener su evasión, de lograr generar una estética a través de las dinámicas existenciales que construye.

Referencias bibliográficas

- Aksenchuk, R. (2006). Toxicomanía y psicoanálisis. Del goce globalizado a la ética de la diferencia. *Psikeba: Revista de psicoanálisis y estudios culturales*. Recuperado de <http://www.psikeba.com.ar/articulos/RAtoxicomania.htm>.
- Burroughs, W. (1997). *Yonqui*. Barcelona, España: Anagrama.
- Burroughs, W. (1980). *Almuerzo desnudo*. Barcelona, España: Bruguera.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2008) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1995). Retóricas de las drogas. *Revista Colombiana de Psicología*, 4, 33-44.
- Guattari, F. (2008). *La ciudad subjetiva y post-mediática: las polis reinventada*. Cali, Colombia: Fundación Comunidad.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Mandoki, K. (2006). *Estética de lo cotidiano y juegos de la cultura. Prosaica I*. Madrid, España: Siglo XXI editores.
- Mukarovsky, J. (2000). *Signo, función y valor. Estética y semiótica del arte*. Bogotá, Colombia: Plaza & Janés.
- Sloterdijk, P. (2001). *Extrañamiento del mundo*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Vásquez Rocca, A. (2010). William Burroughs: literatura ectoplasmoide y mutaciones antropológicas. Del virus del lenguaje a la psicotopografía del texto. *Nómadas, Revista de Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 26, 6-16.



PRODUCCIÓN ACADÉMICA GRUPO DE INVESTIGACIÓN



PERCEPCIONES RELACIONADAS CON EL USO DE LA MARIHUANA AL INTERIOR DE LA UNIVERSIDAD DE CALDAS*

Beltrán, G.L. y Montoya-Ocampo, L.D. (2014). Percepciones relacionadas con el uso de la marihuana al interior de la Universidad de Caldas. *Cultura y Droga*, 19 (21), 107-126. DOI: 10.17151/cult.drog.2014.19.21.6.

GINNA LIZETH BELTRÁN **
LADY DIAN MONTOYA-OCAMPO***

Recibido: 07 de octubre de 2014
Aprobado: 02 de diciembre de 2014

RESUMEN

La intención del presente artículo es poner de manifiesto parte de la diversidad de comportamientos e imaginarios resultantes de la interacción humana con relación al consumo de la marihuana al interior de la Universidad de Caldas. Al acercarnos a los diferentes actores sociales hallamos en ellos toda una serie de dispositivos sociales, colectivos e individuales, arraigados tanto en la conducta como en la mentalidad misma, los cuales hacen que se tomen posturas e ideologías construidas de acuerdo a la posición que ocupa el individuo y la experiencia que ha tenido con la sustancia en el transcurrir de su vida y/o en el contexto universitario como tal; aquí se mencionan las posturas más generales y relevantes que permiten dar cuenta de los diferentes imaginarios que en ocasiones se enfrentan y en ocasiones se encuentran.

Palabras clave: percepciones, marihuana, uso, territorios, imaginarios.

* El presente artículo hace parte de la investigación “Usos, prácticas y territorios de la marihuana en contextos universitarios: caso Universidad de Caldas”.

** Socióloga de la Universidad de Caldas, integrante del semillero de investigación “Arte y Plantas”, Manizales, Colombia. E-mail: gilibel_26@hotmail.com.

*** Socióloga de la Universidad de Caldas, integrante del semillero de investigación “Arte y Plantas”, Manizales, Colombia. E-mail: Lady.M@hotmail.com.



PERCEPTIONS RELATED WITH THE USE OF MARIJUANA AT UNIVERSIDAD DE CALDAS

ABSTRACT

The intention of this article is to show some of the diversity of behaviors and collective imagination resulting from human interaction in relation to marijuana consumption at Universidad de Caldas. When approaching the different actors, it can be found a range of social, collective and individual devices rooted both in behavior and in the mentality itself that make them take positions and ideologies built according to the position taken by the individuals, and the experience they have had with the substance during their lives and / or within the university context. The most general and important positions that allow accounting for the different collective imagination the individuals face, and sometimes find, are mentioned in this article.

Key words: perceptions, marijuana use, territories, collective imagination.

Para indagar sobre este fenómeno fue necesario incluir a todos los actores que hacen parte de la institución para establecer una visión global, no parcializada, de la situación actual de la universidad en relación al uso de la marihuana en sus instalaciones. Para ello nos acercamos a los estudiantes, consumidores y no consumidores de marihuana, en todas las facultades, a los docentes, administrativos y personal de servicios generales; esto permitió la integración y caracterización de acuerdo a sus discursos, intereses y expectativas; así como el resultado de una recolección de datos por medio de relatos, entrevistas, observación, participación e historias.

PERCEPCIONES DE LOS ESTUDIANTES CONSUMIDORES DE MARIHUANA

Los estudiantes consumidores de marihuana son jóvenes pertenecientes a todos los programas ofertados en la universidad, el hecho de que decidan consumir o no al

interior de la institución depende de las condiciones individuales de cada sujeto y de las exigencias y prejuicios que les imprime la universidad en general y cada programa en particular de acuerdo a la profesión que estarán próximos a ejercer.

Yo estudio derecho y a veces iba a fumar a la curva, un día una profesora se me acerca y me dice que si quiero seguir en su clase no puedo volver a frecuentar este espacio [...] de hecho no volví, cuando quería fumar mejor me iba para otro lugar, a veces se ponen muchas cosas en juego cuando las personas se dan cuenta de tus acciones y no están de acuerdo con ellas. (Grupo focal No. 1)

Pienso que muchos de los comportamientos negativos de los profesores hacia mí son por mi condición de marihuanero, pero a mí eso a la final me tiene sin cuidado, desde que cumpla con todo lo de las clases no tienen por qué meterse en mi vida personal. (Entrevista No. 2)

Aunque respeto mucho a los no consumidores y soy consciente de que muchos lugares en la u donde fumo molestan a la gente, pienso que es una forma de hacer frente a la situación y hacer notar que somos muchos los marihuaneros que estudiamos aquí y necesitamos lugares para fumar. (Entrevista No. 7)

Aquellos que fuman marihuana dentro de la universidad deciden asumir las circunstancias adversas con el fin de alcanzar la autonomía sobre su mente y cuerpo; por otro lado, no es fácil para los consumidores visibilizarse; esto se logra a partir de un proceso lento en el cual el individuo se relaciona con la planta y empieza a experimentar por sí mismo lo que ella significa, es un proceso de deconstrucción de todos los prejuicios y esquemas mentales implantados desde la infancia que va permitiendo edificar una nueva concepción tanto de la marihuana como del ‘marihuanero’; así, cuando esto se logra, empieza la búsqueda por el reconocimiento al tratar de legitimarse como consumidor de marihuana. En el caso de los universitarios, como hemos podido identificar en la mayoría de las narrativas, estos intentan ser reconocidos como usuarios responsables y consientes de la planta.

[...] si lo hago, pero siento la necesidad de hacerlo a escondidas porque a muchos de los profesores no les gusta eso, y tampoco a los administrativos, es como si tuviera que mantener un prestigio porque para muchos es algo muy mal visto y yo trabajo de becaria y en las ventas, entonces se me hace

muy complicado estar por ahí relajada fumando cuando sé que de pronto me pueden ver. (Entrevista No. 8)

Es muy importante la apertura de espacios para el dialogo, y espacios para el consumo mas no para el micro-tráfico, excluyendo la Marihuana del grupo de otro tipo de drogas más peligrosas. (Entrevista No. 3)

Por su parte,

al ser la Marihuana en nuestro contexto una droga prohibida, se coloca en nuestro medio como un vehículo cultural de transgresión y confrontación [...] los consumidores interactúan en una relación de complicidad que se extiende a todos los ámbitos de la vida. (Ronderos, 2008)

En este sentido se nota a los estudiantes consumidores de marihuana en una relación de reciprocidad y compatibilidad que llega al cohesionamiento, marcando pautas de conducta y formas de habitar el espacio tal como lo menciona Luis Carlos Restrepo: “a través del consumo de sustancias tanto legales como prohibidas se generan patrones de identidad, sentimientos de pertenencia, códigos comunicativos y estructuras valorativas”.

Lo mejor de fumar marihuana en la universidad es encontrarse con personas buena vibra que frentean la situación, personas paradas que saben lo que hacen y que les gusta hacer respetar su forma de actuar y pensar. (Entrevista No. 7)

Muchos de mis compañeros de clase y profesores me rayan por fumón, pero aquí en la universidad he vivido las mejores experiencias que he tenido con la marihuana, aquí uno se entiende con todos los colinos, al punto de que ya todos los amigos que tengo son marihuaneros. (Entrevista No. 5)

La Marihuana o el efecto de la Marihuana nos induce a otra manera de sentir y percibir la vida, porque en la Universidad o en la academia uno no responde a todo de la misma manera, de cierta forma se escoge lo que más le gusta o lo que más le interesa. En este sentido, la academia ha contribuido a la formación de pensamiento y la formación de nociones sobre el mundo más allá del mero formalismo de la clase, creo que la academia se escapa de las aulas y te pone en contacto con otras personas u otros mundos. (Entrevista No. 3)

Por un lado ser consumidor me ha llevado a tener una lectura distinta del mundo, otra comprensión de la realidad si se quiere entender así, me ha llevado a comprender tantas cosas que están relacionados con mi carrera, por otro lado la meditación y la relajación que provoca el consumo de la cannabis me ha llevado a no sufrir de mal humor, a no sufrir de estrés, a relajarme un poco de la carga académica y así tener mejor productividad en mi quehacer científico. (Entrevista No. 1)

De esta manera vemos como los estudiantes consumidores manifiestan sus diferentes posturas y si bien sus puntos de vista son muy diversos al respecto, también hay elementos de gran peso en común que permiten agruparlos en un imaginario colectivo donde la embriaguez por la marihuana aprueba un estado cognitivo de apropiación de la realidad diferente al ordinario, construyendo y transformando estructuras culturales que suscitan vivencias emocionales con el espacio y diversas formas de comunicación con los individuos que están en su misma condición, dando paso a una serie de constructos simbólicos generadores de identidades y territorialidades.

Además, se evidencia entre los usuarios de marihuana universitarios una marcada tendencia a considerar la socialización de la información y el conocimiento de la planta como la piedra angular de procesos de re-significación, desestigmatización y dignificación de la marihuana como una medicina física, espiritual y social capaz de aliviar tanto malestares individuales como colectivos o culturales siempre y cuando se use de manera consciente y responsable, teniendo en cuenta a la vez las condiciones particulares de cada individuo.

Muchos sabemos que fumar no es malo, ni lo hace a uno un delincuente, entonces creo que se deben propiciar espacios donde se creen nuevos discursos frente al cannabis no solo para las personas que fuman y consumen sino también para aquellas que no lo hacen ni tienen una idea clara de lo que es. (Entrevista No. 8)

Pues creo que es muy difícil que hallan escenarios legales para eso pero creo que es posible que se den nuevos discursos entre las personas que consumen y las que no para que se den diálogos y se puedan llegar a soluciones. (Entrevista No. 5)

La mayoría de las personas piensas que todos los que están por ahí drogados, tirados o escapados del mundo están bajo los efectos de la marihuana, hay

un desconocimiento desproporcionado de las sustancias y sus efectos, con conocimiento e información muchas cosas mejorarían. (Entrevista No. 7)

Me gustaría que la Universidad como una institución autónoma donde prima el conocimiento se preocupara por respetar y proteger la planta de la Marihuana, propagando información sobre sus facultades medicinales y culturales. (Entrevista No. 10)

Es así, a grandes rasgos, como hemos sintetizado la diversidad de percepciones acerca del uso de marihuana al interior de la universidad por parte de los mismos estudiantes consumidores; ellos, por medio de sus narrativas, han dado pautas para corroborar empíricamente los aspectos teóricos sobre el uso de sustancias psicoactivas los cuales hemos venido señalando hasta ahora; por tanto, se amplían así los interrogantes y queda abierta la discusión para nuevas opiniones y nuevos puntos de vista tal como señalaremos a continuación.

PERCEPCIONES DE ESTUDIANTES NO CONSUMIDORES DE MARIHUANA

Los imaginarios sobre el uso de la marihuana al interior de la universidad por parte de los estudiantes no consumidores están divididos y corresponden a sus vivencias personales, sociales y culturales; sin dejar de lado la influencia que sobre ellos ejercen los diferentes docentes que tienen posturas bien definidas al respecto, logrando moldear pensamientos y estructurar mentalidades. En este sentido se podrían agrupar los diferentes imaginarios en tres grandes grupos de acuerdo a la información recolectada.

Los indiferentes

Son los estudiantes que se consideran apáticos frente a la situación, en realidad no les importa el fenómeno porque no se sienten afectados de ninguna manera por él. Asimismo no lo piensan a menos de que se les pregunte y en este caso, aunque se sienten un poco más cercanos al tema, prefieren evadirlo y no discutir mucho sobre él; lo sienten como un hecho que no les corresponde, algo en lo que no se debe ni se quieren involucrar porque a la vez esta misma indiferencia la sienten por parte de la administración de la universidad.

La verdad pienso que cada quien es libre de hacer con su vida lo que considere mejor. (Entrevista No. 15)

Si bien es un fenómeno social, no me corresponde a mi juzgar los actos de los demás. (Entrevista No. 11)

Creo que la Universidad no hace mayor cosa. (Entrevista No. 18)
Me da igual, no me gusta pero tampoco lo sancionaría. (Entrevista No. 13)

La administración no hace nada, ni les va ni les viene. (Entrevista No. 11)

La acción de la administración es pasiva ya que no se han hecho ningún tipo de prohibiciones. (Entrevista No. 16).

Pienso que no se han hecho campañas o acciones al respecto. (Entrevista No. 19)

En este sentido se ve como la indiferencia puede tener diversos fundamentos como, por ejemplo, el reconocimiento de la incapacidad administrativa para encontrar soluciones reales; esta postura se puede considerar una parte importante del imaginario colectivo, entendiéndola como una construcción social con gran contenido simbólico que no se limita solo a la apatía por el fenómeno sino que también lleva a buscar las raíces y el contenido de tal indiferencia, el cual poco a poco se va traduciendo en malestar producto de la decepción que desencadena la no creencia en el sistema universitario.

Los tolerantes

Estos son los estudiantes que han asumido una posición de respeto pensando el fenómeno del consumo como un hecho real, considerando que la solución no es castigar ni estigmatizar puesto que para ellos el uso de la marihuana al interior de la universidad hace parte de la diversidad cultural característica de esta y piensan que como tal debe ser abordada por parte de la administración institucional, promoviendo espacios de diálogo con el fin de socializar diversos conocimientos sobre el tema para adquirir un carácter educativo.

Siendo de carácter “público” y entendiendo la Universidad no solo como claustro académico sino como centro de confluencia de diferentes personas

la prohibición del consumo no es de mi agrado pues no lo veo como un problema. (Entrevista No. 21)

Se puede proponer el respeto y la tolerancia desde los consumidores y hacia los mismos. (Entrevista No. 20)

Es necesario una visión más abierta frente a la realidad del consumo dentro de la Universidad ya que es un espacio diverso y pluricultural en el que no debiera haber espacio para el tabú. (Entrevista No. 24)

El consumo no es un problema desde que se respete el espacio del otro porque finalmente, es una decisión propia hacerlo o no, muchas personas comprenden eso pero hay quienes aún no han establecido esas barreras imaginarias donde se tenga presente la integridad del consumidor y del no consumidor, hay que hablar de daños y perjuicios pero sin estigmatizar, con eso no la voy. (Entrevista No. 26)

Me parece que se debería respetar el espacio del no fumador, respetar las clases por ejemplo. O cuando las actividades se convierten en algo más delictivo, ahí sí habría problemática, de resto no. (Entrevista No. 20)

No juzgo a quienes consumen, solo pienso que se pueden respetar sus gustos y que ellos respeten la decisión de los demás de no ser consumidores. Respetar gustos, espacios y preferencias, eso es lo más importante. (Entrevista No. 24)

Se puede ver como una práctica respetable desde que no vulnere a las personas no consumidoras. (Entrevista No. 27)

Podemos ver que, aunque tolerantes, consideran el espacio como un factor fundamental que permite cultivar respeto; si bien son comprensivos ante el uso de la marihuana no les parece apropiado que los consumidores realicen sus prácticas de consumo en cualquier espacio universitario, ya sea porque se incomodan con el olor o porque consideran el espacio como riesgoso para dicha práctica debido al contacto que se puede tener con agentes externos a la universidad. Con ello ponen de manifiesto la necesidad de unos lugares determinados para el consumo de marihuana donde los estudiantes estén seguros y se puedan construir las bases de un habitar armonioso con responsabilidad y respeto mutuo.

Se debería otorgar un espacio legal para esto ya que los que hay son invasivos la mayoría de las veces. (Entrevista No. 20)

Soy muy respetuosa con ese tipo de espacios, me parece un tanto incómodo soportar el olor, la verdad no me gusta, me da como ganas de vomitar, entonces si preferiría espacios especiales para la gente que le gusta fumar, no tengo nada en contra de quienes lo hacen pero si pido respeto por los espacios de quienes no lo hacemos. (Entrevista No. 26)

Pero sí creo que debería haber una zona de fumadores, espacios por ejemplo, no sé, lugares donde los consumidores puedan fumar tranquilamente, donde no tengan que armarlo (armar el cigarrillo de marihuana) a la carrera (risas) pues a la parte seria creo que ese sería una buena estrategia de educar y no castigar. Nada se ganan con prohibir por que igual no se va a dejar de consumir, es mejor educar sobre un uso responsable. (Entrevista No. 27)

Los estudiantes no consumidores de marihuana que hemos agrupado en el conjunto de “los tolerantes”, y que son la mayoría de los estudiantes no consumidores entrevistados, tienen muy claras sus ideas al respecto. Centrando principalmente sus imaginarios en lo que piensan acerca del consumo en las instalaciones universitarias y como perciben los espacios de uso colectivo de la marihuana. De acuerdo a sus representaciones podemos caracterizarlos como una población universitaria con una amplia perspectiva del fenómeno que pretende fomentar a través de sus actos y su discurso el respeto y la tolerancia por las diversas formas de existir y habitar el espacio universitario; con el reconocimiento, en ambos sentidos, como factor fundamental que permite la sana vivencia de los espacios, identificando también la necesidad de integración y la socialización de diversas experiencias alrededor de la marihuana como un factor fundamental de educación.

Los en desacuerdo

Son aquellos estudiantes que han asumido una posición bien definida de desaprobación frente al consumo, más aún, al interior de la universidad; ya que lo consideran una práctica que irrespeta los objetivos institucionales y tiende a generalizaciones que ponen en juego su imagen como estudiantes de una universidad pública; son radicales en sus percepciones y consideran las políticas prohibicionistas como la mejor opción para ‘erradicar’ lo que consideran un mal; este es uno de los mayores problemas que tiene que enfrentar la administración la cual, como consideran la mayoría de ellos,

no ha llegado a soluciones efectivas a tal punto de afirmar que no se ha hecho nada por este tema.

La principal petición de este grupo de estudiantes no consumidores es el incremento en la vigilancia y una mayor rigurosidad en las sanciones. Esto lo consideran, de manera decidida, el medio más efectivo para rescatar el espacio universitario del aparente deterioro producto del consumo; el olor a marihuana y todas las representaciones sociales que ello conlleva les brindan, principalmente, las bases para considerar los espacios de uso colectivo de la planta lugares en decadencia que, de alguna manera, deben ser rescatados evacuando de allí la fuente del ‘problema’.

Yo no estoy de acuerdo con que se use Marihuana dentro de la Universidad, me parece que hay que tener un poco más de respeto por el aula de clase, este es un lugar de ciencia, donde venimos es a estudiar; además las personas que no consumimos esta sustancias nos incomoda un poco el olor y visiblemente para las personas de afuera no genera confianza. (Entrevista No. 29)

Es un fenómeno social que a muchos nos afecta en cuanto a la imagen de la institución, me parece que es poco ético. (Entrevista No. 22)

Yo pienso que eso cada día está peor, entre más días a más gente le da por empezar a consumir. (Entrevista No. 25)

La gotera por ejemplo, es un lugar muy transitado, donde pasa mucha gente y allá mantienen fumando y vendiendo, entonces a las personas que pasan por ahí les disgusta y no dicen que algunos estudiantes fuman si no que dicen que todos los estudiantes de la Universidad de Caldas son marihuaneros; y a uno a veces le molesta eso, porque uno tiene otro pensamiento, le interesan otras cosas, por eso digo que se ha perdido el respeto y la ciudadanía, debería fumar más escondidos, en la casa por ejemplo. (Entrevista No. 23)

El problema es que con lo del consumo la gente generaliza y más cuando se consume en lugares públicos eso no es bien visto. (Entrevista No. 22)

Me parece que deberían haber acciones correctivas a las personas que fumen Marihuana dentro de la Universidad, deberían también implementar un plan de seguridad dentro de la u y en las zonas aledañas para que eso no se permita, sobre todo porque la seguridad se ve afectada cuando uno ve a alguien fumando afuera de la Universidad. (Entrevista No. 30)

La verdad yo nunca he visto acciones por parte de la Universidad en cuanto al consumo de drogas, por lo menos acá (facultad de agronomía) nunca se ve que vengan a dar una charla en relación al control de consumo, o en ayuda de las personas que están consumiendo, por parte de bienestar deberían ponerle más cuidado a eso. Hasta ahora no he visto ninguna acción. (Entrevista No. 25)

Se necesita más vigilancia y soluciones reales. (Entrevista No. 23)

Propondría que hubiera una política al interior de la Universidad en la que se establezca claramente el NO uso de la Marihuana. (Entrevista No. 29)

Vigilar, sancionar y prohibir son los principales conceptos mencionados en este grupo. Estando en íntima relación con el sentimiento de inseguridad que les produce el consumo de marihuana por parte de algunos estudiantes y la sensación de desprotección que sienten por parte de la universidad; así, para ellos, el fenómeno adquiere proporciones nefastas al verse directamente involucrados al temer que su imagen como estudiantes universitarios serios y responsables se convierta en una imagen de estudiantes marihuaneros y decadentes. Podemos ver aquí como el estigma se hace cuerpo y como este cuerpo a su vez teme que se le estigmatice.

ADMINISTRATIVOS Y PERSONAL DE SERVICIO

A los administrativos y personal de servicio de la universidad se pueden identificar, por lo general, con características muy similares en sus representaciones e imaginarios. De acuerdo a sus puntos de vista se puede señalar como elemento central el deber ser; es decir, sus narrativas están determinadas por la normativa y el código ético que adquieren como integrantes de la comunidad universitaria, con ello sus percepciones trascienden la individualidad y se cargan de un contenido colectivo y simbólico donde se encarna la institucionalidad.

Una Universidad que tiene espíritu formador debe cuidar de la salud de su comunidad universitaria, por lo tanto considero de que dentro de esa normatividad el que consuma incurre en una conducta indebida. (Entrevista No. 33)

Haber, si la Universidad es una entidad que forma profesionales, al permitir el consumo está haciendo lo contrario, sabe que la Marihuana es algo

destrutivo para el ser humano entonces no es lógico que dentro de la u se consuman sustancias. (Entrevista No. 31)

La acción de la Universidad está enmarcada dentro de su norma institucional de prohibición en el reglamento estudiantil del código único disciplinario que establece el no consumo de sustancias psicoactivas dentro de la u, ya si es por fuera hay que mirar cuales son los organismos que intervienen, ya sea la policía, la Universidad nacional, los entes del estado. (Entrevista No. 32)

La Universidad no forma consumidores, la Universidad no es el ambiente para los consumidores, la Universidad no enseña a fumar Marihuana por eso no lo permite, la Universidad es un lugar donde se construyen historias de formación. (Entrevista No. 35)

No estoy de acuerdo con el consumo de Marihuana, porque hace daño a las personas, como tampoco estoy de acuerdo con el consumo de cigarrillo sin embargo fumo. La Universidad hace muchos esfuerzos por erradicar eso, pero es bastante difícil. (Entrevista No. 34)

Como una de las principales constantes en sus narrativas es posible identificar el rechazo al consumo de marihuana dentro de la Universidad, básicamente, porque así reza el reglamento y el código disciplinario estudiantil; pero a medida que se explora el fenómeno un poco más a fondo, de manera más personal, y se logra superar al funcionario institucional, nos encontramos con perspectivas permisivas y de tolerancia frente al consumo considerándolo una decisión personal y de alguna manera aceptable, incluso al interior de la universidad. Lo anterior, claro está, desde que se respete el espacio de los no usuarios; sin embargo, no todos piensan de la misma manera: “adecuar un espacio en la Universidad solamente para consumo de Marihuana le costaría mucho dinero a la Universidad y pienso que esta tiene otras prioridades”.

Si la Universidad abre un espacio para consumo de Marihuana, entonces vendrían los fumadores a pedir un espacio y los que les gusta el licor también y no sé hasta qué punto pueda entonces reconocérsele ese derecho a unas personas y a otras no; se abriría entonces una puerta para que otro tipo de consumidores no solo de Marihuana soliciten su propio espacio. (Entrevista No. 26)

No obstante, lo que de alguna forma queremos manifestar aquí hace parte de las constantes y los rasgos más característicos encontrados en las narrativas de los entrevistados.

Pensar si el uso de la Marihuana dentro de la Universidad es un problema o no, es como pensar que hace usted con el uso del sentimiento dentro de la Universidad, el sentimiento es lo más personal que tiene cada ser humano, para expresarse y para vivir. La Marihuana es una expresión para los que consideran que es una manera particular de vivir y de pensar. (Entrevista No. 32)

Si la dosis personal está autorizada, entonces fumar dentro de la u está autorizado, mientras no afecte ni interfiera en las actividades normales de la comunidad universitaria, no le veo problema, desde que no le fumen a uno encima también. (Entrevista No. 37)

La gente que consume Marihuana en la gotera es mucha, entonces uno no sabe si es que es moda, si es que les gusta, si es que tienen problemas, uno no sabe cierto, pero la verdad no veo ningún tipo de problemáticas en estos espacios, veo como que la gente se relaja y conversa, están como dentro de su mundo será. (Entrevista No. 33)

Aquí en la Universidad hay espacios abiertos, son espacios propios para las personas que les gusta consumir sin necesidad de incomodar a la gente. (Entrevista No. 31)

Esos espacios que hay ahora para fumar si solo se utilizaran para el consumo pues no le vería problema, pero se vuelven es como ollas, entonces se genera inseguridad, no por el consumo sino por el tráfico, el expendio trae personas no muy recomendables. (Entrevista No. 38)

Por otra parte, sus narrativas en relación a la acción de los organismos encargados del fenómeno en la universidad están parcializadas y sus puntos de vista dependen del acercamiento que tienen con estas áreas y del conocimiento o desconocimiento que han tenido de su accionar. En este sentido se identifican, por un lado, a los partidarios de las soluciones que se han planteado desde la administración y de manera principal las que llevan a cabo la intervención; por otro, a los que están conformes porque consideran que no se puede hacer mucho por la situación y finalmente a los que piensan que falta todo por hacer.

La Universidad ha hecho un trabajo con los consumidores y creo que los consumidores han tomado conciencia del respeto que se tiene con los que no consumen y por lo tanto pienso que el consumo dentro de la Universidad es menor y creo que no existe y si existe, es porque hay personas que todavía no tienen la claridad de que son parte de una institución y no han interiorizado la regla básica de convivencia sobre el respeto por el que no consume. (Entrevista No. 39)

Por parte de la Universidad por ejemplo bienestar universitario y servicios médicos atienden a los jóvenes consumidores que por voluntad quieren disminuir el consumo y ser tratados médica o psicológicamente. (Entrevista No. 35)

La Universidad lo que hace es hacer unos ejercicios de prevención teniendo como pilar una vida sana. (Entrevista No. 34)

Se está acabando de acondicionar una resolución en la cual se informa que en áreas anexas y conexas de la Universidad no se debe fumar ningún tipo de sustancia. (Entrevista No. 38)

La acción de la Universidad es más bien poca, la verdad yo pienso que la Universidad no es una escuela, los que vienen acá ya son gente adulta, entonces es muy difícil que un profesor o las directivas empiecen a formar sobre el tema, porque ya cada uno sabrá que hacer y muchas veces no nos gusta que nos digan que tenemos que hacer. (Entrevista No. 36)

En este momento el sitio de mayor consumo es la gotera, cada que uno pasa por ahí siente el olor. Para mí lo ideal sería que lo erradicaran pero es una situación social muy difícil de intervenir, las acciones que algunas veces la Universidad adelanta en estos espacios es insuficiente, falta intervención más que represiva desde el punto de vista educativo. (Entrevista No. 33)

Las diferentes narrativas que dan cuenta del imaginario colectivo de esta parte de la población entrevistada permiten configurar una visión cada vez más amplia y estructural del fenómeno, con ello establecemos mejores bases informativas para contribuir a la construcción de una universidad que se preocupe por el respeto y la inclusión de todos sus estudiantes tratando a la vez de que se le confiera al fenómeno del consumo la importancia y esfuerzo que se requiere con el fin de encontrar soluciones reales y efectivas.

Creo que uno de los problemas que tiene la gotera es su función como panóptico, puesto que está a la vista no solo de los vigilantes de la Universidad y de la policía, sino de todo el que pase por ahí. Otro de los problemas, que sería más bien una carencia del espacio, es la falta de más actividades lúdicas como películas, conciertos, teatro, puesto que siendo un espacio de la Universidad, debería tomarse en cuenta esta característica del consumidor como consumidor universitario. (Entrevista No. 32)

Este tipo de imaginarios, representaciones y percepciones ofrecen cada vez más elementos valiosos a la hora de poner en diálogo las diferentes narrativas; por medio de ellas se van identificando las diferencias y similitudes en los diversos discursos, los cuales dan cuenta de unas visiones particulares y parcializadas de la realidad.

PERCEPCIONES DE LOS DOCENTES

De acuerdo al conocimiento mismo adquirido en la carrera de formación se construye en escena una perspectiva, una ideología o un argumento en relación al uso de sustancias psicoactivas; más aún, en este grupo poblacional analizado. Los docentes universitarios en su gran mayoría poseen cierto tipo de intereses en lo referente a temas académicos, que de una u otra forma permiten la interacción en la vida social. El interés va más allá de la idea y se convierte en acción. Aquí podemos encontrar diversidad de perspectivas basadas en argumentos: unos inspirados en la ciencia, otros en la empírea y otros en los aspectos más cotidianos de la vida social. Cada uno de ellos se inspira de acuerdo a su papel en la vida social, familiar, laboral, es decir, en su condición en la estructura social, *habitus* y posición.

La información transmitida por parte de la población docente da cuenta de la diversidad en las percepciones en relación al consumo de marihuana, sus puntos de vista narran de acuerdo al acercamiento social, cultural e intelectual que hayan tenido con la planta; sin embargo, es posible resaltar que la mayoría de los docentes entrevistados han construido una serie de representaciones que giran alrededor de la tolerancia, la aceptación, el respeto y el reconocimiento por la libertad de decisión del otro; sin desconocer, claro está, la parte de esta población que se halla en desacuerdo y asume una posición de desaprobación radical del consumo al interior de la universidad. Este primer grupo poblacional enunciado, quienes aceptan el consumo de marihuana en la sociedad actual, ha tenido un conocimiento mucho más profundo en relación a

la planta; si bien no hay una relación totalmente estrecha con la sustancia tienen más conocimiento de su origen, sus propiedades, su historia porque en el transcurrir de su vida social, intelectual, familiar o laboral han tenido la posibilidad de vincularse de una forma u otra con ella.

Antes de conocer sobre ella, me parecía una droga muy fuerte, que producía una serie de alucinaciones y cambios comportamentales drásticos y dificultosos a tratar en quienes la consumían. Ahora, se más de ella, sus efectos y me parece una planta hasta medicinal y espiritual eso sí, si se usa correctamente. (Entrevista No. 40)

Desde que yo estoy involucrado con el observatorio de seguridad alimentaria y nutricional he mirado la marihuana desde el punto de vista de su utilidad, primero me di cuenta de sus efectos medicinales, a ello contribuyó el conocer todo el proceso que se le hace a la marihuana en el tambo cauca y su utilidad para diversos fines, principalmente a la mitigación de los dolores; antes de llevar a cabo este proceso de conocimiento que les cuento, yo concebía la marihuana como un alucinógeno para las personas y ya, no había trascendencia mayor, después de todo esto he ido desmitificando la planta y aprendiendo sobre las posibilidades que tiene. (Entrevista No. 38)

Hay tantas teorías sobre la marihuana, pero yo me inclino por la teoría que dice que la marihuana en pequeñas dosis es buena, no me consta, pero si eso es así, estaría totalmente de acuerdo, sabiendo que es el exceso el que perjudica. (Entrevista No. 41)

En estos casos el conglomerado de conocimientos acerca de la marihuana, las experiencias con la misma, los espejos y ejemplos de personas cercanas, e incluso de familia consumidora, permiten una visión en ocasiones más positiva sobre la planta en la cual se desmitifica y deja de lado la constante satanización que la sociedad le imprime al sujeto común y corriente. Los docentes que encontramos con este tipo de percepción son más abiertos al diálogo y no se alteran por tocar estos temas sino que les parece importante la generación de discusiones, conocimientos e investigaciones científicas que contribuyan al esclarecimiento de lo que acontece y a los planes de tratamiento y mejoramiento sobre las condiciones de los consumidores que se encuentran en situaciones adversas. Están abiertos al diálogo acerca de la sustancia, aun así su percepción sobre el consumo al interior de la universidad o zonas aledañas es divergente.

Dentro de la universidad creo que el deber ser de la marihuana debería tener relación con el tema de investigación, con la proyección social, con el tema de las relaciones personales; entonces dentro de la universidad creo que lo que se da es una mirada muy parcializada y desafortunadamente como alucinógeno y ya. Debería articularse en pro del desarrollo social. (Entrevista No. 38)

No me parece que se use marihuana dentro de la universidad, así como el licor y otras drogas tienen espacios adecuados para ello, también debería tenerlo la marihuana, estos son comportamientos muy personales que se deben llevar a cabo de manera muy personal, no de forma pública, la universidad no es el escenario. (Entrevista No. 42)

Jurídica y socialmente no está bien visto el uso dentro de la universidad, aun así, lo hacen. Se vuelve normal, como tomar café o fumar cigarrillo, pero hay quienes les molesta, especialmente el humo y toda la connotación negativa que le han puesto. (Entrevista No. 41)

Considero que el uso de la marihuana dentro de la universidad podría ser una práctica aprobada, ya que la misma universidad es un escenario plural y diverso donde confluyen actividades y consumos no solo ligados a la academia sino también a la cultura, el arte y la recreación. Además porque hay muchos espacios apropiados para el consumo donde no se le hace daño a los no consumidores ni se interfiere en las actividades propiamente académicas. (Entrevista No. 39)

Yo pienso que el libre pensamiento y las libres acciones se dan a partir de cierta edad en las personas teniendo en cuenta cierta condición familiar y social, sin desconocer la estructura mental [...] La gotera por ejemplo, lo considero es un espacio de reunión de personas que confluyen a compartir fiesta, entrenamiento físico, malabarismo, charla. Yo veo la gotera como un espacio muy bonito y muy importante para la reunión de personas. (Entrevista No. 43)

Ver a alguien fumando en la gotera, es como ver a alguien comiendo ensalada de frutas (risas) ya es algo natural. (Entrevista No. 41)

Es importante que si hay un consumo latente entre universitarios y que se multiplica y reproduce cotidianamente, es necesario empezar aprovechar de forma positiva los conocimientos que los estudiantes pueden adquirir a

través de sus consumos [...] reconocer que él como sujeto puede intervenir efectivamente en su entorno. (Entrevista No. 43)

Los espacios ya se han constituido como lugares de tolerancia al consumo, aun así, en el parque se ve que la policía interviene judicial y disciplinariamente, además por que mantienen generándose conflictos en estos lugares. (Entrevista No. 44)

Según lo observado la percepción que poseen una parte importante de los docentes de la Universidad de Caldas sobre el consumo de marihuana en su interior, por su moral profesional y estando sujetos al reglamento institucional, conlleva a que las prácticas relacionadas al consumo de marihuana son indebidas o inapropiadas; sin embargo, lo asumen como una realidad que se manifiesta y que hace parte de las decisiones personales de los sujetos tratando de incentivar soluciones, siendo laxos en la posibilidad de generar espacios en donde se habite y de vida al territorio no solo para el consumo, sino también para el diálogo y la investigación.

Por otro lado, hay docentes que de manera radical manifiestan su rechazo al uso de esta sustancia no solo al interior de la universidad sino en la sociedad en general; develando su sentir a través de la narrativa; por lo que su percepción acerca de la planta y el uso de la misma está relacionado a una preocupación por el consumo, por los consumidores en sí mismos y a la vez de manera implícita en el desconocimiento de algunos de los usos de la sustancia, su historia, su composición química y propiedades. Esta tipología de docentes asumen una posición de acuerdo a cómo esta se presenta en los espacios más liminales de la ciudad, vinculando el consumo a un problema no solo de salud pública sino mental y comportamental que aqueja a la sociedad en general.

Si las personas se dieran cuenta del fin que van a tener solo probándola, no la probarían, todos aquellos que están en el fondo del problema empezaron fumando una sola vez y ahorita, los que no tienen remedio, nunca dimensionaron a lo que podrían llegar, si hubieran sabido no la hubieran ni probado. (Entrevista No. 45)

La marihuana es una planta o yerba común y corriente puesta en este tipo de sociedad por la migración de plantaciones, costumbres y personas de África, La India y América del Norte. Una planta que pierde toda la connotación

sagrada de los pueblos originarios y pasa a ser una sustancia o droga consumida por enfermos o adictos de forma indiscriminada. (Entrevista No. 44)

La marihuana como tal la concibo como la entrada a otras drogas más fuertes y como una sustancia que te cambia completamente la visión del mundo. (Entrevista No. 44)

Para mí la marihuana, es como una droga, degenerativa en algunos casos, aun así, esto depende de la actitud de su consumidor. El debate hoy día es amplio, porque hay quienes la consideran medicinal, yo estoy de acuerdo con esto, los estudios científicos lo demuestran, solo que la actitud de quienes la consumen es contradictoria. (Entrevista No. 46)

Estas mismas actitudes se perciben a la hora de cuestionar el consumo de la planta al interior de la Universidad de Caldas, en esta parte se tornan más radicales en sus apreciaciones dado que están sujetas a la ley, a la estigmatización y la prohibición.

El uso de la marihuana dentro de la universidad me parece funesto por que están acabando con su vida y con la de los demás, porque incomoda, porque mortifica, por que molesta. (Entrevista No. 45)

Pienso que no se debería permitir fumar dentro de la universidad, si somos consecuentes con la finalidad formadora de la Institución. Sin embargo los jóvenes lo hacen, por llevar la contraria o simplemente querer desarrollar su personalidad libremente. (Entrevista No. 45)

La Gotera por ejemplo es un sitio donde el consumo es indiscriminado, es sin ninguna medida, es muy molesto para las personas que transitamos por ahí [...]

De las personas que están ahí fumando, interiormente pienso: ¡Que pesar!, no soy capaz ni siquiera de mirarlos a los ojos, porque no se si se sienten discriminados o no sé ni cómo se sienten, pero les molesta que uno los mire, se les acerque, los aborde, entonces yo prefiero ni mirarlos siquiera por qué no hay caso. (Entrevista No. 45)

Los espacios están, es casi normal fumar allí, claro está que las personas que lo hacen son sancionadas por la opinión pública con comentarios y reproches, en algunos casos, jurídicamente por la policía y los celadores de la universidad. (Entrevista No. 47)

REFLEXIÓN FINAL

Esta parte de la población por su experiencia o, por decirlo de alguna manera, por su capital profesional, personal y social permite medir el grado de conocimiento que se tiene sobre las sustancias y en cómo este conocimiento a la vez determina el grado de aceptación o rechazo tanto de la marihuana como por sus consumidores.

La narrativa como experiencia relatada que hace parte de historias particulares ha permitido, para este caso de investigación, vislumbrar una serie de perspectivas similares y opuestas que se van integrando o excluyendo de acuerdo a su forma particular de entender la realidad; aunque los diversos grupos dan cuenta de unas particularidades que en ocasiones se enfrentan, es posible encontrar elementos de gran peso en común entre los diversos sectores que permiten percibir la posibilidad de crear lazos identitarios y de solidaridad, patrones de conducta similares, cohesión de grupo, como “comunidades cannabicas” y colectivos. Todas estas representaciones sociales se advierten en la narrativa, en la historia contada, en el imaginario que se pone de manifiesto. Como afirma Moscovici (1979): las representaciones sociales son el conjunto sistemático de valores, nociones y creencias que permiten a los sujetos comunicarse y actuar; y, de esta manera, orientarse en el contexto social donde viven para racionalizar sus acciones, explicar eventos relevantes y defender su identidad.

Referencias bibliográficas

- Castellanos, J.M. y Espinosa, G. (2013). Revisión de las tendencias de investigación sobre consumo de sustancias ilegales por los jóvenes. *Revista Virajes*, 15 (2), 57-71.
- Herzlich, C. (1979). La representación social: sentido del concepto. En S. Moscovici (Comp.), *Introducción a la psicología social*. Barcelona, España: Planeta.
- Restrepo, L.C. (1994). *La fruta prohibida: la droga como espejo de la cultura*. Montevideo, Uruguay: Doble Clic editoras.
- Ronderos, J. (2002). Territorialidad de las drogas en Manizales, el caso del aguardiente y la marihuana. *Revista Cultura y Droga*, 7 (8-9).

EXPERIENCIAS DE VÍNCULO EN JÓVENES UNIVERSITARIOS DE MEDELLÍN MEDIADAS POR LOS EFECTOS PSICODÉLICOS DEL LSD

Vinasco-Barco, J.A. (2014). Experiencias de vínculo en jóvenes universitarios de Medellín mediadas por los efectos psicodélicos del LSD. *Cultura y Droga*, 19 (21), 127-157.
DOI: 10.17151/cult.drog.2014.19.21.7.


JAIME ANDRÉS VINASCO-BARCO*

Recibido: 30 de septiembre de 2014
Aprobado: 02 de diciembre de 2014

RESUMEN

Este artículo está fundamentado en la investigación “Experiencias de vínculo en jóvenes universitarios de Medellín mediadas por los efectos psicodélicos del LSD”. El objetivo principal de la investigación fue develar las experiencias de interacción social y vínculo que se dan entre algunos jóvenes universitarios de la ciudad de Medellín mediadas por el efecto psicodélico de la sustancia psicoactiva LSD. La investigación se desarrolló a través de una metodología investigativa de tipo cualitativo. La cual tomó su información, por una parte, de la participación y observación del investigador en las prácticas actuales de uso del psicoactivo y, por otra, de las narrativas de vida sobrevenidas hechas por los universitarios del grupo de estudio. Las interacciones sociales mediadas por el efecto del LSD que se hallaron más predominantes conformaron un patrón de interacción entre sujetos que se caracterizó por experimentar con usos de la sustancia, sentimientos de miedo y soledad que tendían a ser suplidos casi siempre con la compañía de otros. Esto, unido a los efectos fisiológicos propios de la sustancia que generan en los sujetos una contemplación fantasiosa del mundo, una profusión incesante de ideas y una dificultad por la expresión oral de la palabra, configuró el principal hallazgo de esta investigación; el cual se denominó como “interacciones sociales no dialógicas”.

Palabras clave: interacciones sociales, interacciones sociales no dialógicas, vínculo, jóvenes universitarios, efectos psicodélicos, LSD.

* Enfermero Profesional de la Universidad de Antioquia, Magíster en Culturas y Drogas de la Universidad de Caldas, Estudiante de Doctorado en Ciencias Sociales con Especialidad en Estudios Regionales El Colegio de La Frontera Norte, Tijuana, México. E-mail: Jailau52@hotmail.com.  orcid.org/0000-0001-9076-5207.



BINDING EXPERIENCES ON YOUNG UNIVERSITY STUDENTS OF MEDELLIN MEDIATED BY THE PSYCHEDELIC EFFECTS OF LSD

ABSTRACT

This article is based on an investigation called “Binding Experiences on young University Students from Medellín Mediated by Psychedelic Effects of LSD”. The main objective of this research project was to reveal the social interaction and binding experiences that some young university students from Medellín have had while on the psychedelic effects of the psychoactive LSD substance. The investigation was developed through a qualitative research methodology which took its information, on the one hand, from the researcher’s participation and observation on the actual practices in the use of the psychoactive substance, and on the other hand, from the autobiographic narratives of life made by the university study group. The social interactions mediated by the effects of LSD that were found the most prevalent formed a pattern of interaction between subjects, which was characterized by the experimentation with the uses of the substance and by feelings of fear and loneliness that had the tendency to be replaced by the company of others. This, along with the physiological effects of the substance, which generate in the individual a fanciful contemplation of the world, an endless profusion of ideas, and difficulty in oral expression, set the main finding of this research which was referred to as “non-dialogic social interactions”.

Key words: social interactions, non-dialogic social interactions, binding, university students, psychedelic affects, LSD.

La razón de la irracional demonización como sustancia peligrosa y desprovista de todo valor terapéutico que en los albores del siglo XXI la LSD sigue teniendo, responde al mero hecho de que en el pasado compartió “malas compañías” de hippies, revolucionarios, fanáticos del rock, etc. (Weil, 2000)

INTRODUCCIÓN

Este artículo presenta las interacciones sociales y vínculos hallados en un grupo de 15 jóvenes universitarios de la ciudad de Medellín mediados por los efectos psicodélicos del LSD. La primera parte del artículo tiene tres propósitos. El primero es tratar de contextualizar al lector con la sustancia, los índices de consumo y las problemáticas actuales de su uso; el segundo mostrar los objetivos de la investigación y la teoría utilizada para abordar las interacciones sociales y los vínculos mediados por los efectos del psicoactivo; y el tercero presentar la metodología y el proceso de análisis al que se sometió la información recabada en este trabajo investigativo.

En la segunda parte del artículo, por efectos de organización, se encuentran descritos los hallazgos de la investigación en dos acápite. El primero esboza cómo es en una población de 15 universitarios la dinámica de uso del LSD, el conocimiento genérico que existe sobre la sustancia y algunas situaciones más que aclaran el panorama general de la utilización actual de este psicoactivo. El segundo muestra bajo propuestas sociológicas y psicológicas de autores como Serge Moscovici, Pichón Rivière e Erving Goffman, los complejos vínculos e interacciones sociales mediadas por los efectos del LSD que fueron encontrados en el grupo de universitarios investigados para este trabajo.

LA PSIQUEDELIA DEL LSD COMO MEDIADORA DE LAS RELACIONES SOCIALES ENTRE JÓVENES UNIVERSITARIOS

Antecedentes

Según cifras del último informe mundial sobre las drogas presentado en el año 2012 por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) se calcula que unos 230 millones de personas, el 5 % de la población adulta del mundo, consumió alguna droga ilícita por lo menos una vez en el año 2010 (Fedotov, 2012).

Senith Marcela Beleño Rodríguez y Gregorio Alberto Díaz Morales, tesistas en toxicología de la Universidad Nacional de Colombia, realizaron en 2011 una revisión literaria que analizaba las tendencias del consumo de drogas de abuso en los países de América Latina. Los resultados del estudio mostraron con base a informes de la ONU y la OEA que el alcohol es la droga de mayor consumo en Colombia y

Uruguay, el estimulante tipo anfetamínico presenta mayor consumo en Colombia y Brasil y la marihuana es la droga de abuso de mayor consumo en toda Suramérica. La investigación logró, además, observar que el uso y abuso de sustancias psicoactivas de origen sintético empieza en el 2010 a tener cabida en algunas regiones de Latinoamérica como Colombia y Chile (Morales, 2011).

Durante el primer semestre de 2013, año en el que se desarrollaba este trabajo investigativo, la Secretaria General de la Comunidad Andina emitió un informe remitido a jóvenes, a universitarios y a sustancias psicoactivas (SPA)¹ en la región. Si bien sus cifras se remitían al año anterior (2012), sugirieron datos de gran interés para el desarrollo de esta investigación. En los resultados se reveló que el LSD desplazó del segundo lugar a la cocaína en predilección de uso universitario. El estudio mostró que el consumo de SPA ilícitas en Colombia quedaba jerárquicamente liderado por la marihuana con un 15 %, seguido del LSD con un 3,1 %; desplazando al tercer lugar a la cocaína con un 2,1 % (Comunidad Andina, 2012). La necesidad de conocer las razones de la predilección de uso y el encanto universitario existente por el psicoactivo LSD, forjó la ruta investigativa por la cual cursó, se soportó y se desarrolló el trabajo investigativo que aquí se presenta.

Planteamiento

En el ámbito universitario los jóvenes, además del proceso de formación profesional que tienen en las diferentes instituciones de educación superior del país, se ven enfrentados también a diversos procesos de socialización con sus pares y semejantes. En dicho escenario estudiantil y juvenil en el cual se desenvuelven los universitarios de la actualidad, se empiezan a entretener complejos vínculos multidireccionales entre sujetos que determinan significativos procesos de aprendizaje y construcción personal del ser. Desde su pensamiento religioso y social hasta el político y cultural, e incluso el de percepción frente a las drogas, forman parte del proceso de aprendizaje y conocimiento al cual se hace alusión. El último aspecto —el de las drogas—, aunque tabú para la sociedad, ocupó el interés de esta investigación porque se hizo necesario contribuir con un producto académico planteado desde un punto de vista subjetivo y cualitativo que analizara más a fondo el complejo fenómeno que bien o mal sigue arraigado y sigue influyendo en los procesos relacionales que se establecen entre los consumidores de la sustancia en la actualidad.

¹ Para efectos de este trabajo se utilizó la sigla SPA como abreviación de sustancia psicoactiva.

Legales o ilegales, naturales o sintéticas, nocivas o medicinales, o como se les quiera llamar; son sustancias que, propasando la reducida mirada biológica, generan en la mente de los jóvenes y de todas las personas que las usan una alteración de la fisiología normal de la psique que repercute en el comportamiento, manera de interactuar y vincularse con el otro. Esto, como fenómeno de investigación, fue digno y meritorio de ser estudiado en tanto condicionó y sigue condicionando la dinámica relacional de un importante grupo de la sociedad tal como lo es el universitario.

Como se describió con anterioridad trabajos en América Latina realizados por diferentes organizaciones, entre las que se encuentra la Secretaría General de la Comunidad Andina, han puesto en evidencia un constante incremento del consumo de sustancias psicoactivas en toda la población de la región. Más allá de la masificación de este consumo cobró relevancia para este trabajo analizar la variación y la marcada tendencia que se observó en el consumo de sustancias de origen sintético, especialmente el LSD; el cual pasó en predilección de uso de 1,7 % en el 2009 a un 4,9 % en el 2012 (Comunidad Andina, 2012).

Justamente ese incremento, unido al interés por develar las motivaciones que gestaron el posicionamiento de este psicoactivo como sustancia de predilección entre los jóvenes universitarios y a la necesidad de analizar los interjuegos relacionales que empíricamente se percibían tan sólidos al interior de las prácticas de consumo, originó la investigación que en estas líneas se presenta. Es necesario aclarar que para llegar a la comprensión de este fenómeno, la pregunta de investigación se planteó con el fin de conocer si el beneficio personal del fantasioso trance psicodélico que dicen experimentar aquellos que usan la sustancia sobrepasaba el riesgo latente y justificaba la construcción de las enigmáticas interacciones sociales y vinculares que se estaban viendo al interior de los grupos de universitarios consumidores de esta sustancia. Para solventar esta cuestión fue necesario direccionar la pregunta hacia ello, dejándola planteada de la siguiente manera: ¿cómo son las experiencias de vínculo e interacción social en jóvenes universitarios de la ciudad de Medellín mediadas por el efecto psicodélico del LSD?

La exploración de este fenómeno se justifica, en primer lugar, por la necesidad de analizar y develar las razones que llevan a los jóvenes a consumir LSD e indirectamente ir gestando vínculos e interacciones sociales con sus pares y semejantes. En segundo lugar se justifica porque estudios en Latinoamérica, con

focalización especial en el área andina, han mostrado una endémica presencia de consumo de drogas sintéticas en la región. Lo cual para Colombia visiblemente es preocupante en tanto se desconocen las razones que la ubica como uno de los países líderes en el consumo de este tipo de sustancias y las consecuencias que puede traer un desmesurado incremento en este consumo (Unión Europea, 2009).

Dicho esto, en Colombia, el LSD, con una prevalencia de uso en el último año de 3,1 % e insuflando la cifra a casi un 5 % si se tiene en cuenta su uso alguna vez en la vida, viene exigiendo a los escenarios políticos, sociales y académicos el cuestionar, explorar e indagar, las dinámicas de un fenómeno social que influye cada vez con mayor fortaleza y ahínco en los procesos universitarios de socialización de la actualidad. Así pues, este trabajo investigativo pretendió aportar un poco a ello generando un producto académico que contribuyera a la solvencia de una parte significativa de esta problemática que tanto conocimiento científico demanda. Hay que resaltar, que este trabajo es relevante porque fue planteado con una perspectiva social que quiso trascender los trabajos meramente cuantificables y numéricos para explorar en la subjetividad de la problemática si existían respuestas más acertadas y claras que dilucidaran la compleja comprensión del fenómeno.

Para lograr alcanzar esta meta, los objetivos que se plantearon fueron los siguientes. Objetivo general: develar las experiencias de interacción social y vínculo que se dan entre jóvenes universitarios de Medellín mediadas por el efecto de la sustancia psicoactiva LSD, a través de una investigación cualitativa soportada en narraciones de consumidores de la SPA en el periodo comprendido entre enero de 2013 y junio de 2014. Objetivos específicos: (i) contextualizar el surgimiento, la evolución y la actualidad del consumo de LSD; (ii) caracterizar las diferentes experiencias de vida relacionadas con el consumo del LSD en jóvenes universitarios de la ciudad de Medellín; (iii) describir las relaciones interpersonales y de vínculo que se dan entre jóvenes universitarios de Medellín mediadas por el efecto de la sustancia LSD. Una vez planteados los objetivos y con base en la información apriorística sobre el fenómeno, la idea o el enunciado —también llamado hipótesis— establecido para suponer una respuesta tentativa al resultado de la investigación fue redactado de la siguiente manera: durante las prácticas de uso del LSD entre los jóvenes universitarios participantes de la investigación se facilitan experiencias de interacción social y vínculo que, de un lado, articulan y cohesionan lazos interpersonales y colectivos entre quienes usan la sustancia y que, por otro, juegan un papel importante en la configuración de la identidad personal.

APROXIMACIONES AL LSD Y A SU POTENCIAL DE SOCIALIZAR

Como el objetivo de esta investigación fue hacer un análisis descriptivo de corte etnográfico sobre el tipo de interacciones sociales y de vínculo que son mediadas por el efecto del LSD se pretendió presentar a la luz de varios teóricos las categorías de análisis que muestran el surgimiento, la evolución y la actualidad de la práctica de uso de este, las experiencias de vida relacionadas con el uso del psicoactivo y las relaciones interpersonales y de vínculo mediadas por el efecto del LSD entre jóvenes universitarios de la ciudad de Medellín.

Para facilitar su comprensión, el referente conceptual fue dividido en dos apartes que fueron: el primero, esbozando el surgimiento, evolución y actualidad del uso del LSD bajo las ideas de autores clásicos como Stanislav Grof y Albert Hofmann; y el segundo, trazando las pautas de las interacciones sociales y de vínculo mediadas por el efecto del LSD a partir de las ideas de autores como Pichón Rivière, Erving Goffman y Serge Moscovici. El desglose de ello, se presenta a continuación.

Surgimiento, evolución y actualidad del uso del LSD

Entre los referentes claves que explican el surgimiento del LSD están los textos de Albert Hofmann. De nacionalidad suiza, naturalista de afición y químico de profesión de la Universidad de Zúrich; entró a trabajar en los años 30 al área de química farmacéutica de los laboratorios Sandoz² de Basilea, en donde dedicó su quehacer principal a aislar los constituyentes activos de diversas plantas de uso medicinal.

Hofmann, quien para 1938 se encontraba trabajando en la búsqueda de un estimulante circulatorio y respiratorio en un proyecto basado en una seta llamada cornezuelo del

² Sandoz Labs, fue una compañía química creada en Basilea en 1886 por el Dr. Alfred Kern y Edouard Sandoz. En 1885 crea un agente contra la fiebre, la antipirina siendo la primera sustancia farmacéutica en ser desarrollada por la compañía. Sin embargo, la creación del Departamento Farmacéutico de Sandoz solo llegó hasta 1917 cuando el profesor Arthur Stoll es nombrado para iniciar grandes investigaciones dando resultados en tan solo un año con el desarrollo de la ergotamina. Para finales de los años 30 la agroquímica era el nuevo paso para la diversificación del laboratorio, allí es cuando el químico suizo Albert Hofmann descubre la sustancia LSD-25 al interior de los laboratorios. En 1996, y con la necesidad de proyectarse en un mercado altamente cambiante, Ciba-Geigy y Sandoz pusieron en marcha la fusión corporativa más importante a nivel mundial para generar lo que actualmente se conoce como multinacional farmacéutica NOVARTIS.

centeno³, encontró en la derivación sintética No. 25 del ácido lisérgico la dietilamida que para uso del laboratorio Sandoz abrevio como LSD-25. Pese a esto, al probar el LSD-25 en la sección farmacológica de Sandoz y comprobar algunos efectos positivos a nivel del sistema reproductor femenino especialmente en el útero, no se lograron despertar grandes intereses en la nueva molécula. Esto llevó a médicos y farmacólogos de laboratorio a dejar de lado investigaciones relacionadas con esta sustancia (Hofmann, 2006).

En 1943 el científico inició nuevamente un trabajo con la sustancia LSD-25 con el fin de realizar una comprobación ampliada del compuesto. Fue así como el 16 de abril de 1943, el científico repitió la síntesis del LSD-25 igual que la primera vez. En la fase final de la síntesis, al purificar y cristalizar la dietilamida del ácido lisérgico en forma de tartrato, perturbaron al científico unas sensaciones muy extrañas de embriaguez y enajenamiento las cuales presentó luego textualmente en su famoso informe a Arthur Stoll⁴.

Hofmann inquieto por lo ocurrido decide llevar a cabo un autoensayo días más tarde; inicia en la mañana de un día ulterior ingiriendo por vía oral 250 µg de la sustancia diluidos en 10 cm³ de agua; sin embargo, lo que según él considero ser una dosis relativamente baja para este tipo de derivados del centeno, resulto ser sin saberlo una dosis supremamente alta que sobrepasaba los límites de dosis mínima efectiva. 40 minutos después Albert Hofmann, ya sumido en un estado de alucinación severa igualmente de perturbador al anterior, ratificó que lo ocurrido en días pasados era gracias a esta sustancia puesto que reconocía estar atravesando por los mismos episodios sintomáticos ya vividos.

³ La LSD25 (o dietilamida del ácido lisérgico) fue sintetizada por primera vez en 1938 por Albert Hofmann en los laboratorios químico-farmacéuticos de Sandoz en Basilea, Suiza. El cornezuelo del centeno es un hongo del grupo de los ascomicetos, parásito del centeno, pero también de otros cereales. El género *claviceps* contiene más de cincuenta especies, todas ellas parásitas de cereales. El cornezuelo se presenta como una excrescencia que se fija en los granos del cereal, de una dimensión de 1 a 4 cm de largo por 5 mm de ancho, de color púrpura a negro. Contiene numerosos compuestos sobre todo lípidos, esteroides, glucósidos y aminos; pero especialmente los alcaloides del cornezuelo, ergotamina, ergocristina y ergometrina. Cada una de estas sustancias tiene unas acciones farmacológicas bien diferenciadas (Grof, 2005).

⁴ Profesor Arthur Stoll, creador del Departamento Farmacéutico de Sandoz, investigador y científico a cargo de grandes proyectos y descubrimientos farmacológicos desarrollados al interior de los laboratorios (ergotamina, sansert y LSD-25). Jefe de Albert Hofmann para el descubrimiento del LSD-25 en 1943.

Una vez patentada la sustancia, los acercamientos del científico al LSD ya eran intencionales. A partir de 1947 se empiezan a publicar investigaciones con el fin de dar a conocer los efectos alteradores de la sustancia en la mente humana. El pionero en estos estudios fue conocido como Walter Stoll⁵, quien logro trabajar legalmente con la sustancia hasta el año de 1966; sin embargo, ya para esta fecha, el gobierno de los EEUU empezaba a declararla como sustancia carente de interés científico prohibiendo así rotundamente las investigaciones alrededor de la misma⁶.

Cinco años más tarde el LSD se penalizó en todo el mundo; a partir del Convenio de Viena de 1971 y hasta la actualidad, la situación de ilegalidad del LSD sigue vigente en la gran mayoría de los países. No obstante, hay que decir que gracias a los más de 2000 artículos sobre LSD que habían sido publicados en revistas de psicología y psiquiatría, y gracias a que durante este tiempo más de 40000 pacientes y voluntarios ya habían recibido ampollas de LSD en diferentes investigaciones, el LSD logró quitarse la bata del laboratorio y pasar a la calle.

Por su lado, EEUU descarta sus principales proyectos con la sustancia y empieza en el año de 1965 a detener experimentos científicos relacionados con LSD a lo largo y ancho del país. Cinco años después, en la promulgación del acta de sustancias controladas de 1970⁷, la sustancia dietilamida del ácido lisérgico es clasificada y declarada como una droga de clase A⁸ justificando que es nociva y que en realidad no posee un gran valor médico-científico.

A pesar de la punición social y la penalización jurídica de ese entonces, el LSD logró darse un reconocido lugar en las calles de todo el mundo. La influencia en los años 60 fue tan grande que llegó incluso a transversalizar movimientos masivos de la música, el arte y sus afines como el famoso movimiento contracultural, libertario y pacifista denominado como ‘Hippie’.

⁵ Walter Stoll era hijo del director de Sandoz Labs, compañía farmacéutica donde trabajaba Hoffman que comercializó la sustancia LSD bajo el nombre de Delysid.

⁶ Para conocer los motivos políticos de tal prohibición consultar a Antonio Escohotado (2008): *Historia general de las drogas*.

⁷ Fue la primera base legal por la cual la manufactura, importación, posesión y distribución de ciertas drogas quedaron reguladas por el gobierno federal de los Estados Unidos.

⁸ La clasificación en el acta de sustancias controladas de los EEUU donde enmarca el LSD es en la Clasificación I, la cual desglosa en tres numerales así: (A) la droga u otra sustancia tiene un alto potencial para el abuso. (B) La droga u otra sustancia no tiene actualmente ningún uso médico aceptado en tratamiento en los Estados Unidos. (C) Hay una ausencia de seguridad aceptada para el uso de la droga u otra sustancia bajo supervisión médica. Siendo el LSD subcategoría A.

Aunque su utilización no continuó aplicable solo allí. Hoy por hoy el conocimiento de la sustancia ha trascendido estos espacios y debido al desarrollo de ciencias como la bioquímica o la neurofarmacología hemos sabido que el LSD es una sustancia con un significativo potencial terapéutico. En los años cincuenta Stanislav Grof y varios investigadores iniciaron a recomendar el LSD como coadyuvante en psicoterapia por sus notables efectos reguladores en personas con adicciones al alcohol y otras drogas (Grof, 2008). Dada su efectiva aplicación los trabajos que desarrolló Grof y quienes comulgaron con sus métodos y teorías, generaron un modelo terapéutico influyente en la comunidad científica que en la actualidad aún se utiliza y rescata lo virtuoso de la sustancia en el desarrollo humano de la dimensión transpersonal de la conciencia.

A pesar de esto, hay que decir que las opiniones en la sociedad siguen divididas. Mientras que autores como Andrew Weil afirman que la razón por la cual la demonización como droga y sustancia peligrosa y desprovista de todo valor terapéutico que tiene el LSD se debe a que en el pasado compartió “malas compañías” de hippies, revolucionarios, fanáticos del rock, entre otros (Grof, 2005), masificadores de la psicoterapia lisérgica siguen con ahínco fundando piso científico para que las opciones terapéuticas subsistan y permanezcan vigentes en la sociedad. Actualmente, aunque bien siguen existiendo consumos indiscriminados de la sustancia en todo el mundo, continúan desarrollándose en dos lugares —Suiza y Estados Unidos⁹— grandes investigaciones clínicas sobre el LSD y su terapéutica.

Interacciones sociales, vínculo y uso del LSD

Para comprender el consumo actual de drogas sintéticas y en especial el consumo del LSD es necesario conocer y estudiar los valores, percepciones y actuaciones individuales con relación a las interacciones generadas y generadoras de la vida social frente a las nuevas tendencias de su uso.

Comprender supone también aceptar desde los más grandes significados que se pueden dar a la psicodelia hasta las más pequeñas e irrelevantes de las acciones que casi nunca son el producto del azar (Geertz, 1988, p. 364-372). Es decir, no solo entender los usos del LSD y su periferia, lo que salta a la vista, sino también tomar en cuenta el conjunto de elementos que a su alrededor se articulan para formar la cultura.

⁹Actualmente hay dos investigaciones en el mundo permitidas y reconocidas en LSD, una llevada a cabo por la *Swiss Medical Society for Psycholytic Therapy* y otra por la *University of California* en colaboración con la fundación Británica Beckley (Stix, 2009).

El mismo autor (Geertz), para inscribir más sus ideas, parte de manera analógica para definir la cultura mencionando que:

el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido [...] la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la misma ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. (1973, p. 20)

Estos significados, desde la perspectiva de George Herbert Mead, se complementan con la teoría del interaccionismo simbólico asumiéndose este como el espacio interactivo donde se conforma el proceso de la comunicación a través de los símbolos (Mora, 2002). Si queremos investigar un fenómeno social como el uso de las drogas supone simplemente ampliar la base de nuestros conocimientos e introducir otros elementos (materiales, personales y sociales) en la explicación; pero por encima de todo también supone describir como se integran esos elementos de interacción en el sistema cultural que orienta la acción para cada sujeto, cada grupo y en cada momento.

Los signos de vinculación se entenderán desde las teorías de Pichón Rivière (Bernal, 2010) y de Erving Goffman (1965) como los procesos que configuran y determinan la identidad social de los individuos y grupos. Parten entre otros elementos del entorno físico, que es el espacio alrededor de un individuo en cualquier punto y que a la vez constituye como marco de referencia categorial que determina la identidad social propia (Goffman, 1971, p. 47).

Al hablar de *identidad social* se habla de las más generales categorías sociales (y a las organizaciones y grupos que funcionan como categorías) a las que puede pertenecer y ver que pertenece un individuo o conjunto de individuos; por ejemplo: grupo de edades, sexo, clase, mediante señales distintivas como nombre y aspecto físico que se perfecciona a través del conocimiento de su biografía y sus atributos sociales (Goffman, 1965). La identidad social permite observar cómo el entorno físico donde el individuo desarrolla su vida cotidiana juega un importante papel en la configuración de la identidad del sí mismo, los escenarios y temporalidades van definiendo la relación simbólica con el espacio.

La relación entre identidad social y pertenencia a determinadas categorías también puede derivarse del sentimiento de afiliación a un entorno concreto significativo.

Por otro lado, desde la perspectiva del interaccionismo simbólico, la idea de que el entorno físico de un individuo está enteramente transculturado de la sociedad de la que forma parte y que describe el mundo físico tal como es percibido en el seno de una sociedad y como objeto de conductas de adaptación a la misma, es equivalente a describir la cultura (Goffman, 1971).

El entorno como uno de los signos de vinculación de un individuo es entendido como la identidad del lugar, es considerado como una subestructura de la identidad del *self*¹⁰ y consiste en un conjunto de cogniciones referentes a lugares o espacios donde la persona desarrolla su vida cotidiana y en función de los cuales el individuo puede establecer vínculos emocionales y de pertenencia a determinados entornos. Estos vínculos son, como mínimo, tan importantes como los que se establecen con los diferentes grupos sociales con los cuales el individuo se relaciona¹¹ (Goffman, 1965, p. 199-200). En el caso del grupo de estudio los signos de vinculación hacen referencia a los procesos que configuran y determinan la identidad social de los individuos y grupos.

Quien también propone que la vinculación en todo su aparato deba ser entendida desde su modelo teórico ECRO¹², es el psicólogo contemporáneo Pichón Rivière; su teoría claramente expone la necesidad de entender no al sujeto, al individuo o la persona como tal, sino directamente su relación vincular con el otro en un espacio determinado por lo que vale la pena aterrizar esta teoría al influjo que tiene el LSD en la relación del sujeto con el otro puesto que bajo este modelo se entenderán directamente los efectos subjetivos que tiene en un contexto el encuentro con el otro.

Por otra parte, se va entender desde la teoría de Serge Moscovici que las representaciones sociales son sin duda una mimesis de algo. Algo que, unido al aporte subjetivo de la persona, configura un re-significado de las cosas de la vida misma. En lo anterior, Moscovici afirma que,

¹⁰ Para el autor Erving Goffman el *self* es un sujeto con capacidad de interactuar consigo mismo.

¹¹ Cuando personas que hasta entonces eran desconocidas entran en la presencia inmediata la una de la otra; tanto para ellas mismas como para los demás queda evidente que su relación es anónima o en el mejor de los casos acaba de empezar a dejar de serlo; mediante múltiples signos, salvo en algunas estrategias especiales, la información acerca del anonimato de una relación establece cabalmente si es anónima o no.

¹² El ECRO es la sigla utilizada por Rivière para designar al esquema conceptual y referencial operativo de su teoría (Bernal, 2010).

la representación social es una modalidad particular de conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran a un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan poderes de su imaginación. (1979, p. 17-18)

Basados en Moscovici (1979) podríamos aseverar que la mayoría de los grupos humanos tienen la tendencia de replicar bajo su sello y su manera, una cantidad de ritos y costumbres de su propio mundo. En ello, los usos del LSD desde la sustancia y el ritual, son sin duda un claro ejemplo. Sin embargo, esta acción al ser mediada por un psicoactivo y elaborada por sujetos sociales, deja la esencia de ser una simple reproducción de una práctica entre personas para ser una compleja construcción de vínculos entre sujetos, contexto y sustancia. Sin duda, en lo anterior, vislumbra una representación social alrededor del LSD que en esencia no queda allí. Para analizarla, Moscovici (1979) afirma también que toda representación social para ser emergente debe cumplir tres condiciones naturales que son:

dispersión de la información: Hay una información insuficiente y desorganizada en el sujeto. Focalización: existe un atractivo social de interés particular en el individuo que a su vez lo inscribe en los grupos de pertenencia. Presión a la inferencia: en esta, se reclaman opiniones, posturas y acciones acerca de los hechos que están focalizados por el interés público: en la vida corriente, las circunstancias y las relaciones sociales exigen del individuo o del grupo social que sean capaces, en todo momento, de estar en situación de responder. (p. 178)

Verdaderamente, esto, si bien aplicaría para infinidad de circunstancias, específicamente es adaptable a esta situación porque

la noción de representación social nos sitúa en el punto donde se intersectan lo psicológico y lo social —en donde— antes que nada concierne a la manera en que nosotros, sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria [...] En pocas palabras, el conocimiento espontáneo e ingenuo que tanto interesa en la actualidad [...] es el conocimiento que se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos, y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo,

este conocimiento es, en muchos aspectos, un conocimiento socialmente elaborado y compartido. (Jodelet, 1986, p. 473)

En otros términos, se trata de un conocimiento práctico que en definitiva merece de todo un análisis de rigor tal como el que esta investigación presenta.

DISEÑO METODOLÓGICO

La investigación que este artículo presenta se realizó con 15 estudiantes activos de varias universidades públicas y privadas de Medellín, con edades comprendidas entre los 17 y 30 años matriculados en diferentes programas académicos profesionales como psicología, derecho, medicina veterinaria, administración, ingeniería, entre otras, en el periodo estudiantil 2013 I y II. Se abarcó esta población debido a que estos sujetos poseen distintas experiencias empíricas de uso de LSD suscitadas por un proceso sociocultural actual de utilización del psicoactivo. Esta población fue elegida porque sin duda alguna los jóvenes universitarios por defecto se enmarcan en una construcción cotidiana de relaciones interpersonales y de vínculo que demanda la misma universidad; la cual, además de ofrecer el espacio y los actores, ofrece herramientas que pueden determinar la interacción social entre individuos como la sustancia psicoactiva a la que aquí se hace alusión.

Debe quedar claro que las narrativas y relatos de las experiencias de interacción social y vínculo que soportan este trabajo fueron concedidas por la población objeto de estudio en tiempos de no consumo del psicodélico; es decir, cuando los individuos no se hallaban bajo el efecto de la sustancia. Sin embargo, unos pocos testimonios de estudiantes y gran parte de las narrativas del contexto de consumo que el investigador referencia en el texto fueron tomadas de las salidas de campo programadas en las que los sujetos de estudio la mayor parte del tiempo sí se encontraban en trances lisérgicos.

Fue elegido para la investigación el método cualitativo porque

los métodos cualitativos parten del supuesto básico de que el mundo social está construido de significados y símbolos. De ahí que la intersubjetividad sea una pieza clave de la investigación cualitativa y punto de partida para captar reflexivamente los significados sociales. (Jiménez-Domínguez, 2000, p. 2)

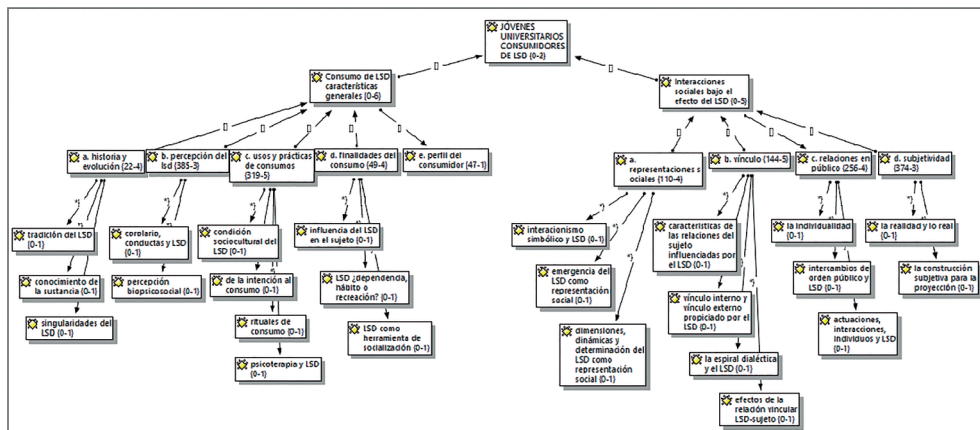
Para enfocar esta investigación, metodológicamente, se eligió la etnografía debido a que logró equiparar la realidad del joven universitario con la realidad vivenciada del investigador; lo cual, en suma, logró producir un conocimiento a través de la experiencia compartida cargada de valores y emociones que configuraron la representación experiencial. Este análisis, posibilitó encontrar por medio de las expresiones lingüísticas de las partes y su interrelación teórica con las ideas de Goffman, Moscovici y Rivière, las realidades subjetivas que habitaban los consumidores de LSD, los sentidos que moldeaban su relación con el otro y el vínculo que predominaba en la relación entre sujetos afectados por el uso del mencionado psicoactivo.

Para efectos prácticos se previó que la investigación se desarrollara en cuatro fases, las primeras tres obedeciendo a las técnicas e instrumentos de recolección de datos y la última correspondiendo a la aplicación de técnicas e instrumentos para el análisis de la información.

Como soporte se exponen a continuación los mapas categoriales elaborados para la investigación. El primero de ellos (inicial), responde a las categorías apriorísticas establecidas para el abordaje del problema en cuestión. El segundo de ellos, es el mapa categorial obtenido a partir de la aplicación del instrumento de recolección y análisis de información ATLAS-ti.

CODIGO PRIMARIO	CODIGO SECUNDARIO	CODIGO Terciario
JÓVENES UNIVERSITARIOS CONSUMIDORES DE LSD	1. Consumo de LSD características generales	a. historia y evolución
		b. percepción del lsd
		c. usos y prácticas de consumos
		d. finalidades del consumo
		e. perfil del consumidor
	2. Interacciones sociales bajo el efecto del LSD	a. representaciones sociales
		b. vínculo
		c. relaciones en publico
		d. subjetividad

Gráfica 1. Mapa categorial inicial. Fuente: realización propia por parte del autor.



Gráfica 2. Mapa categorial ATLAS-ti. Fuente: realización propia por parte del autor.

DISCUSIÓN Y HALLAZGOS

Características generales del LSD y sus usos

Este apartado del artículo resume los hallazgos que dieron respuesta al primer objetivo específico. En él se devela el conocimiento que el joven universitario tiene de la sustancia, la experiencia que tiene del contexto ritualístico y el cómo, por qué y para qué hace uso del psicoactivo LSD en la actualidad.

Para iniciar es menester decir que, aunque confusa, se halló en los jóvenes universitarios consumidores de la sustancia una noción y un conocimiento elemental de los orígenes del psicoactivo. Todo apunta, a que este suceso se da gracias a la magna representación social que ha sido construida y reproducida alrededor de la sustancia y su anecdótico descubrimiento. La casual historia del descubrimiento del LSD y la peculiar embriaguez lisérgica que se dio en su primer consumo ha contribuido enérgicamente a que en libros, Internet, blogs, entre otros, centenares de autores transcriban y grafiquen de múltiples maneras un universo simbólico que ha logrado dejar vivida la historia en la profundidad de las conciencias de muchas personas que han tenido relación con esta sustancia. No obstante se debe agregar que la carga simbólica que ha tenido el descubrimiento del LSD, si bien ha servido para

incentivar sobre la misma el conocimiento, se ha inscrito solo a las peculiaridades existentes en los albores de su surgimiento.

Tomando las voces de los estudiantes podemos aseverar que en definitiva lo que los universitarios y consumidores conocen del LSD es tan solo el surgimiento de la sustancia, ya que cuando se indaga sobre datos que trascienden ese momento histórico como la trayectoria de la sustancia, la farmacología y otros corolarios más, no se perciben respuestas acertadas.

En la mayoría de las entrevistas, cuando se trasciende la típica historia del descubrimiento del LSD, lo que se encuentra son cosas como:

¿Qué te garantiza a ti que lo que consumes si es LSD y no otra cosa? ¿Reconoces la sustancia? No [...] no ni idea toca confiar. (Laura, entrevista No. 1)

¿Ustedes piensan que el LSD genera adicción? No, yo creo que no, es que eso es como dependiendo de la persona, o bueno, no sé. (Sebastián y Juan Pablo, entrevista No. 10)

En estos ejemplos como en otros testimonios de la investigación, se percibe que de características diversas al origen de la sustancia el consumidor poco sabe. Por farmacología sabemos que el LSD en el sistema nervioso central (SNC), actúa como análogo serotoninérgico por lo que produce la mayoría de efectos placenteros que otorga la misma hormona serotonina (García y Martínez, 2008). El LSD al usarse produce varios cambios en la fisiología humana, los más sustanciales pueden agruparse en percepción, emoción, pensamiento y orgánicos (García y Martínez, 2008). Sin embargo, para efectos de la investigación interesaron más los alusivos a la disposición conductual y comportamental del individuo durante el trance lisérgico siendo esta la razón por la cual solo se tomó lo correspondiente al campo psicológico, a saber: percepción, emoción y pensamiento.

Describimos los efectos de percepción como aquellos que afectan sobre todo la esfera visual y la concepción del tiempo. Los emocionales como amplificadores de la capacidad de sugestión, de manera que cualquier asunto de carácter ordinario pueda percibirse como extraordinario. La alteración en el pensamiento puede ser caracterizada como una profusión atolondrada de ideas que el individuo es incapaz de verbalizar (García y Martínez, 2008).

Para entender la tipificada conducta de quien usa el LSD, se debió partir de entender algo en lo que todos los autores concuerdan. Esto corresponde a que, entre otras cosas, “los efectos dependen del estado emocional previo de la persona y del entorno en que se produce la experiencia” (Grof, 2005). En los resultados de la investigación, con relación a esto, confirmamos lo que la literatura dice. Quedó claro que los efectos de la sustancia, además de ser relativos, son directamente influenciados por el contexto y el ánimo de cada persona. Teniendo en cuenta esto, se exploró en tiempo de no consumo la percepción del cambio que existía en los sujetos una vez cesado el trance; a este respecto se encontró que físicamente el consumidor percibe pocos cambios, la percepción psicológica es bastante influida por los efectos de la sustancia y los cambios de orden social son imperceptibles al no referirse cambios en los tiempos de producción laboral o académicos.

En los universitarios también hubo cabida para analizar la percepción social que tenían frente a la práctica de consumo de la SPA. Según las voces de los estudiantes, el consumo de sustancias psicoactivas en nuestra sociedad ya no es visto ni por padres ni por hijos ni por la gran mayoría de personas del común como una conducta anormal o desviada. El fenómeno sociocultural de uso de sustancias psicoactivas —dicen ellos— ha logrado lenta, pero enérgicamente, pasar de ser satanizado a empezar a ser un fenómeno más aceptado como algo inherente a la sociedad contemporánea que hoy en día se vive.

Los hallazgos frente a lo que hace más vulnerable al universitario al uso de la sustancia fueron tan inusuales como sorprendentes. Para efectos de presentarse en el texto fueron metódicamente encasillables en dos grupos. El primero de ellos, correspondía a una serie de factores que tenían una relación clara con el estado climatológico. Esto puede obedecer a las características propias de la sustancia, la cual se sabe tiene la propiedad de facilitar una contemplación fantasiosa del mundo exterior. El segundo grupo, indiscutiblemente, tuvo relación con los pares o ‘amigos’ los cuales acompañados del escenario —dicen los universitarios— generan un ambiente cálido y propicio para el consumo. Otra característica que cobró relevancia en la intencionalidad de ingerir LSD es que a diferencia de consumos como los de la marihuana, cocaína u otras drogas que por corta duración del efecto no demandan mucho tiempo, quien usa LSD antes de iniciar su trance piensa en la duración del mismo (8 a 12 horas); condición que lo lleva a inscribir su consumo en planes más elaborados.

Otro hallazgo de la investigación que resulta ser no menos sorprendente, es que el cliché e igualmente chocante comentario de que “*la gente consume drogas cuando tiene problemas*”, es nuevamente obsoleto en tanto se pone de manifiesto que antagónicamente lo que menos haría un consumidor de LSD en particular sería vivir un trance de este tipo bajo la presión de un problema de cualquier índole.

¿Cuándo tienes problemas consumes? No [...] porque es una como de las reglas que creamos con mis amigos [...] si tenemos problemas o algún tipo de inconveniente no lo hacemos, porque eso hace que nos enfoquemos en ese problema y hace que se vuelva un mal viaje porque uno se enfoca en eso y queda ahí. (Elsa, entrevista No. 6)

¿Vos cuando tenés problemas consumís? No jamás. No busco LSD como una salida a los problemas. (Sebastián, entrevista No. 11)

Esto develó que el conocimiento empírico, que el sujeto ha construido en previos consumos, le sirve para prever las posibles malas consecuencias que podría tener el desenlace de un acto de estos si no se considera un buen escenario o una buena disposición personal; o lo que Stanislav Grof va a denominar como el *set* y el *setting*.

Con lo expuesto hasta ahora ha quedado claro que el paso que da el universitario de la intención de consumo al consumo, está mediado en primer orden por la compañía de amigos o pares cercanos; los cuales unidos a escenarios propicios de consumo como eventos musicales, fiestas o simplemente días soleados, configuran la oportunidad perfecta para un nuevo consumo de LSD. Asimismo, ha quedado claro que para el sujeto de esta investigación un problema nunca es promotor de un consumo de LSD puesto que se es consciente de que una acción de estas podría agudizar su negativa situación, empeorando así su problemática. De igual modo se debe decir que el consumidor de LSD nunca consume su intención de usar la sustancia por un mero hecho fisiológico de adicción o dependencia. Tanto por farmacología como por lo encontrado se pudo aseverar que la sustancia, además de no generar la necesidad de uso *per se*, demanda prudencia y consumos más elaborados mucho más que otras sustancias.

En conclusión debe decirse que ni adicción, ni manía, ni hábito, son conductas que definen el uso o re-consumo de la sustancia. Más bien debe pensarse que esta conducta obedece a la insaciable búsqueda de recreación y lúdica del sujeto, la cual

ha sido claramente manifestada por las versiones de todos los universitarios a lo largo del trabajo investigativo. Por tal motivo, se debe cerrar este apartado diciendo que los usos y rituales de consumo de la sustancia principalmente encontrados en jóvenes universitarios se han enmarcado dentro de momentos gratos y agradables que buscan ser potencializados a momentos mejores en donde se exacerben los sentimientos positivos que preexisten en el sujeto.

Interacciones sociales y vínculos mediados por el efecto del LSD

Este apartado del artículo refleja los vínculos y las interacciones sociales mediadas por el efecto del psicodélico LSD, que se hallaron en el trabajo investigativo realizado con jóvenes universitarios de Medellín durante el año 2013. Teniendo en cuenta las versiones universitarias recogidas en el trabajo de campo y correlacionándolas con las teorías de las representaciones sociales, el vínculo y las relaciones en público de Serge Moscovici, Pichón Rivièrre y Erving Goffman respectivamente; se devela la representación social que el universitario asume del LSD y la experiencia vincular y de relación en público que vive cuando se halla afectado por el efecto de la sustancia.

Para Moscovici,

la representación social [...] es un corpus organizado de conocimiento y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran a un grupo o en una relación cotidiana de intercambios y liberan los poderes de su imaginación (1979, p. 17)

Dice el autor que, al tener la representación social dos caras —la figurativa y la simbólica—, es posible atribuir a toda figura un sentido y a todo sentido una figura. De acuerdo con esto, las representaciones sociales entonces tienen una doble función para el sujeto: “hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible perceptible” (Mora, 2002).

Con base en ello, se encontró en el trabajo investigativo que las representaciones sociales del LSD en universitarios son las construcciones psíquicas que el sujeto viene desarrollando alrededor de la sustancia; las cuales viene plasmando en la simbología, la imagen, la artística y la música, con el fin de justificar la sobrevivencia de la sustancia, el ritual y la práctica. Se asume así, de acuerdo a lo expuesto por Moscovici que “es natural que lo desconocido se perciba como amenazante cuando

no se tiene una categoría para clasificarlo” (1979); así, la representación social del LSD transmitida entre sujetos —en este caso universitarios— a través de los formatos mencionados (música, imagen, pintura, entre otros) surge por la necesidad de buscar una familiarización del conocimiento para sí mismo y el mundo con el propósito de mitigar la interrogativa que se tiene del objeto LSD, haciendo de este algo menos extraño y más perceptible.

Para entender más a fondo la representación social del LSD existente en universitarios y distinguir los procesos básicos que explican cómo lo social transforma un conocimiento en representación colectiva y cómo esta misma modifica lo social, Moscovici (1979) presenta dos categorías —la objetivación y el anclaje— que se ocupan de explicarlo (Mora, 2002).

La objetivación puede entenderse como la suma de todos los elementos que conforman el fenómeno del LSD para ayudar a identificarlo como una situación de mayor rigidez. En este proceso, los sujetos estructuran un edificio teórico esquematizado de elementos como la música, la imagen, los sentidos, los cuales se convierten enseguida en un marco cognoscitivo estable y orientado a los comportamientos interindividuales. La naturalización de esto, otorga a la representación social el carácter de evidencia válida por lo que la importancia de este proceso de objetivación reside entonces en que pone a disposición del público un esquema cognoscitivo completo y plasmado en múltiples formatos a partir de un ente abstracto o poco tangible como lo es la idea social del LSD.

Para Moscovici (1979) el proceso de anclaje significa que la sociedad puede cambiar un objeto social por un instrumento del cual dispone para colocarlo en una escala que da preferencia en las relaciones sociales existentes (Moscovici, 1979, p. 121). Parafraseando a Mora (2002), el ideal del LSD, al insertarse al esquema objetivado de la red de significaciones previamente establecidas, genera en el consumidor una representación social reguladora de la interacción grupal o global con el otro; lo que significa que se da una interacción cognitiva de un objeto de representación social —el cual para este caso es el LSD— a partir de los conocimientos intersubjetivos y simbólicos que otros consumidores han aportado con relación a la sustancia y sus usos.

Hasta este momento han sido resumido los resultados investigativos frente a cómo se dan las representaciones sociales del LSD en jóvenes universitarios; ahora bien, para presentar los hallazgos que obedecen a los tipos de interacción social y vínculo que se hallaron en el grupo de estudio, es necesario hacer una precisión semántica que ubique al lector sobre cómo se asumieron algunos términos que categorizaron los resultados de los mismos en el trabajo realizado.

A lo largo de toda la investigación se planteó que las interacciones sociales mediadas por el efecto psicodélico del LSD más predominantes que se hallaron en los jóvenes universitarios podrían denominarse como “interacciones sociales no dialógicas”. La interacción social fue un concepto que transversalizó la mayoría de las categorías de análisis que se desarrollaron, definiéndose como el fenómeno básico mediante el cual se establece la posterior influencia social que recibe todo individuo. El término ‘dialógicas’, por su parte, para efectos de este trabajo, fue entendido desde su raíz (diálogo) cuya base etimológica proviene de las raíces griegas ‘día’ y ‘logos’ en donde ‘día’ significa a través de y ‘logos’ en este contexto obedece a “la palabra” (Bohm, 2001); por lo que el término en suma sugiere entonces que el diálogo o la dialógica es una comunicación por medio del intercambio de palabras. Lo que se quiere precisar es que el concepto “interacciones sociales no dialógicas”, de acuerdo a la etimología de la palabra, fue asumido como el proceso de interacción social logrado a través de las facultades comunicativas, relacionales y demás, mediadas por el efecto del LSD; pero con la enérgica claridad de que no fueron a través de la palabra fonética o morfosintáctica. Es decir, relaciones interpersonales donde no hay mediación de la palabra oral o escrita.

De acuerdo a lo dicho, es menester precisar que la gran mayoría de las interacciones sociales mediadas por el efecto del LSD que se hallaron en los jóvenes universitarios de este trabajo investigativo se categorizaron como “interacción social no dialógicas”. ¿Pero cómo se llega a esto? Una vez entendido el concepto, se debe decir que las interacciones sociales no dialógicas se gestan en la medida en que son influidas por el efecto de sustancias psicoactivas tan potentes como el LSD. El LSD y su consumo logran condicionar un marco de variables infinitas —que varios autores ya han descrito— que determinan fuertemente la conducta del sujeto en el vínculo que establece con el otro.

Para entenderlo debemos comprender que estas variables en su gran mayoría obedecen a disposiciones internas del sujeto tales como ánimo, humor, preocupación y externas tales como contexto, personas, clima y muchas otras. Por los hallazgos de la investigación, una de estas variables que el sujeto por lo general tiende a controlar es la de la compañía. Como puede verse en recortes de entrevistas como este:

¿El consumo de esta droga actualmente lo haces sola o acompañada?
Siempre acompañada no me imaginaria sola yo creo que me daría miedo.
(Susana, entrevista No. 3)

Es claro que para los universitarios difícilmente es pensable llevar a cabo un uso de la sustancia sin la compañía de alguien. Independiente del contexto, el consumidor busca estar con personas allegadas o amigos que le generen confianza. Sin embargo, por mucho que esta variable se supla y se controle, la naturaleza de la sustancia y sus efectos casi siempre logran agobiar al sujeto generándole un sentimiento característico de soledad.

Para comprender mejor la descripción relacional que se trata de explicar, es necesario retomar varias cosas. La primera de ellas, es los efectos deseados de la sustancia los cuales se enmarcan en la amplificación de los sentidos para lograr una mayor contemplación del entorno. La segunda de ellas, es la fantasiosa vivencia del sujeto que una vez en el trance está direccionada al goce y al disfrute de una subjetividad visual de las cosas del mundo exterior. Estas vivencias, simultáneas a la profusión de ideas y pensamientos tan desproporcionados acontecidos bajo el influjo de la sustancia y seguidos de la incapacidad o atolondramiento por verbalizar o expresar oralmente lo que acontece en la subjetividad del individuo, llevan a la persona a la simple continuación de su experiencia propia sin la obligatoriedad de expresarla. Esto en suma cobra valor para las interacciones sociales que analizamos en la medida en que unido a la necesidad de sentir al otro, con el fin de suplir el vacío de soledad mencionado, da origen o configura una relación vincular “no dialógica” en tanto no se necesita de la mediación de la palabra y del diálogo con el otro para generar una nueva construcción vincular o social con él.

¿Ustedes el consumo de esta droga nunca lo han hecho solos? Solos no, ni lo haría porque a uno si le da miedo así con otros, imagínese solo, yo creo que me da ¡jmmm! ¡hijueputa! mejor estar con alguien [...] Si no que hay momentos en los que uno bajo esa sustancia uno es muy detallista entonces por ejemplo ahí quisiera como sollarsela solo. (Sebastián y Juan Pablo, entrevista No. 10)

[...] yo como que me meto en MI MUNDITO [...] yo me pongo a pensar mis cosas y ya; yo no socializo. (Laura, entrevista No. 9)

Las voces de los estudiantes refuerzan el argumento que se venía desarrollando, al poner de manifiesto que los sujetos por la sensación de temor y soledad que genera la sustancia no quieren estar solos. Sin embargo, es paradójica la posición cuando afirmaciones contrapuestas como “estar en su cuento”, “vivir su mundito” o “sollarselan solos” muestran la ambivalencia vincular y de interacción social que gesta el efecto del LSD. Algo que hay que advertir es que el vínculo hallado y la interacción social no dialógica que planteamos, si bien es mediada por los efectos del LSD, no es imperante durante todo el trance lisérgico puesto que existen momentos en los que los consumidores de manera corta y rápida median palabra.

Para el análisis de esto, la teoría de Pichón Rivière cobró un papel fundamental en esta investigación puesto que rescata la interacción social en la relación entre sujetos. Se asumió esta idea de Rivière como fundamental debido a que el interés de esta investigación, además de centrarse en el interjuego vincular bidireccional entre ambos sujetos, se centra en la construcción del vínculo. Pichón Rivière define el vínculo como una estructura compleja que incluye un sujeto, un objeto (el otro), su interacción y procesos de comunicación y aprendizaje.

Para desglosarlo, Rivière va a proponer dos tipos de vínculo que favorecen su comprensión a los cuales denomina: vínculo interno y vínculo externo. Rivière afirma que los objetos que son internos en el sujeto y que condicionan sus vínculos fueron en un comienzo externos. Para ello muestra que la introyección de un objeto de interés social —el cual, aterrizado a este trabajo, podría ser el LSD y sus usos—, además de influir directamente en el sujeto, es revotada de manera recíproca con la anexada subjetivación que la persona le ha dado configurando así un nuevo contenido (externo) y a la vez un vínculo social. En otros términos, el objeto (el otro) alimenta a la persona al mismo tiempo que esta con su huella subjetiva realimenta el conocimiento del objeto externo (el otro). Esta idea teórica sirvió para concluir que el vínculo interno y el vínculo externo, al cual denomina Rivière como introyección y proyección, es en los universitarios que usan LSD un proceso cíclico de conocimiento el cual en un principio designa una estructura psíquica individual que a la postre realimenta la del otro; edificándose así, un contenido mancomunado que define una relación vincular y social entre pares.

Para retomar los elementos teóricos hasta aquí mencionados y profundizar en lo dicho, iniciaremos por desglosar las principales causas que se hallaron y se sabe conllevan a que el sujeto sumido en el efecto del LSD se vincule o interaccione socialmente de determinada manera. En primer lugar, describiremos la fantásica vivencia subjetiva en la que el usuario de LSD se inserta cuando consume la sustancia. Para ello retomaremos el primer consumo que Hoffmann (1979) plasmo en un texto, el cual se acerca a lo que pasa en un consumo lisérgico.

[...] me asaltó una extraña intranquilidad acompañada de una ligera sensación de mareo [...] caí en un estado de embriaguez no desagradable, que se caracterizó por una fantasía sumamente animada. En un estado de semipenumbra y con los ojos cerrado [...] me penetraban sin cesar unas imágenes fantásticas de una plasticidad extraordinaria y con un juego de colores intenso, caleidoscópico. (p. 29-30)

Esta narración, es un esboce de los sensacionales y extraordinarios momentos que pueden vivenciar aquellos que usan la sustancia. Hace parte de los efectos agradables que el LSDnauta busca y encuentra en la fantásica psicoactiva. Sin embargo, hay que advertir, esta ‘virtud’ puede ser quizás una de las responsables de que el sujeto quiera volver a repetir su consumo posteriormente.

En segundo lugar, queremos retomar la afectación en la organización del pensamiento; este, como ya dijimos, es una de las esferas mentales más afectadas. En él, el individuo evidencia una actitud de atolondramiento tangible en su incapacidad por verbalizar ordenada y frecuentemente las ideas que quiere expresar. Esto, unido a la fantástica vivencia subjetiva que también mencionamos, conforma dos de los principales factores que enmarcan en un ensimismamiento a quien consume la sustancia.

[...] yo he sido una persona que me he caracterizado muy bien por no saber expresar las cosas jejejeje pero yo creo que cuando estoy tripiada [bajo el efecto del LSD] sí que menos soy capaz.
¿Empeora la verbalización? “¡Total!” (Valentina, entrevista No. 5)

Como tercer agente condicional del vínculo y la interacción, tenemos que retomar la sensación de “soledad y miedo a enloquecer y a morir” que produce dicha sustancia (Hoffmann, 1979). Esta conmoción mental descrita por muchos autores, es la que explica que aquellos que usan la sustancia entren en la ambivalencia de querer estar solos pero a la vez acompañados.

¿Actualmente el consumo de esta droga lo haces sola o acompañada?
Acompañada, sola no lo haría, no lo haría sola. (Elsa, entrevista No. 6)

Cuando hay gente [...] me siento segura, pues a mí no me molesta que estén, antes me gusta porque me siento segura, hay momentos en los que me asusto mucho entonces esas personas como que me calman un poquito. (Manuela, entrevista No. 7)

Recapitulando, se puede culminar diciendo que los tres aspectos mencionados (el fantástico trance, el atolondramiento verbal y el sentimiento de soledad) responden a la necesidad en el sujeto de, por un lado, continuar con la vivencia subjetiva de su trance, sin miedo, sin interrupción y sin necesidad de comunicar verbalmente al otro lo vivido y, por otro, suplir el vacío afectivo que no permite vivir una tranquila experiencia. Todo esto en suma gesta la relación y el vínculo que a través del LSD se está dando en los universitarios consigo, con el otro y con el mundo; lo cual se propuso llamar: “interacción social no dialógica”.

Resumida la representación social del LSD y las predominantes interacciones sociales y vínculos hallados en jóvenes universitarios se presentan a continuación los hallazgos investigativos que, además de falsear la hipótesis, describen los intercambios de orden público que vivencia el sujeto en el contacto social mediado por el efecto psicodélico de la sustancia. Para abordar esto, se tomó la teoría de Erving Goffman quien define los intercambios de orden público como la unidad o el período durante el cual se sostiene en un grupo de individuos una orientación y una pertinencia realizadas de los actos (Goffman, 1971, p. 85).

Para la investigación la orientación y congruencia de los actos es sin duda la que se construye alrededor del psicoactivo LSD; la cual con base en Goffman (1971), podemos afirmar es una conducta que casi nunca es libre y es más bien condicionada por una serie de pautas sociales que definen la manera en cómo se debe realizar el intercambio o la interacción social con el otro. A este respecto cabe aducir que indiferente de si son normas o reglas las que se imponen en el intercambio que el individuo realiza, son variables que afectan la interacción entre individuos puesto que se le está sugiriendo (norma) o se le está obligando (orden) a hacer algo con relación al otro.

Esto puede asumirse como un control social en la manera en que las autoridades sociales o institucionales imponen una impresión paternal en la que el individuo puede escoger solo entre adherirse a la norma o cumplir una regla. Estos postulados de Goffman (1971) sirvieron para tener en cuenta las variables sociales que pueden influir en la conducta del sujeto determinando la interacción social con otros. Para analizar esto, se tomó prestada la famosa analogía del autor de una escena teatral en donde se muestra que el sujeto es uno tras la cortina del escenario (*backstage*) y otro cuando se pone en escenario (*stage*).

Amparán y Gallegos (2000), con base en los postulados de Goffman, plantean que,

el escenario o área de acción puede ser dividido en dos grandes secciones: los bastidores (*Backstage*) y el escenario (*Stage*) propiamente dicho. En los primeros, los actores se preparan para representar sus papeles y es ahí donde también se producen los efectos especiales para impresionar al público. En los bastidores existe una categoría de personajes cuya función es arreglar el escenario, proporcionar los aditamentos para que los actores desempeñen su papel. El escenario es el lugar en donde la acción tiene lugar ante la vista de los espectadores. (p. 240)

Descritos esto, es necesario indicar que los componentes básicos del modelo dramático de Goffman fueron utilizados para hacer el análisis *a priori* y *a posteriori* de la hipótesis de la interacción social encontrada en universitarios mediada por el efecto del LSD. Al inicio de la investigación, conociendo precariamente la población de estudio y desconociendo los hallazgos que esta pudiera arrojar, se planteó una hipótesis causal que versaba de la siguiente manera: “los jóvenes universitarios frecuentan el consumo de LSD porque durante la experiencia psicodélica se movilizan signos de vinculación interpersonal y colectiva que motivan el mantenerse bajo sus efectos”. La afirmación de este postulado fue pensada en el marco del desconocimiento y la incertidumbre que generaba la aproximación empírica con la comunidad universitaria LSDnauta. En ese momento, a la luz de la dramaturgia de Goffman, se creyó que el sujeto afloraba y exacerbaba su capacidad oral, lingüística, relacional y social para entablar con los demás sujetos una interacción que parecía ser más armonizada, tranquila y natural que la que entablaban los sujetos en la cotidianidad sin efectos de alguna sustancia. Es decir, se creía que el sujeto afectado por el LSD tenía una interacción social dramáticamente más dinámica, fluida y armoniosa en el contexto del escenario *stage*.

En estas instancias del texto debe decirse que el desarrollo de la investigación ha dejado claro que la hipótesis está totalmente derribada por la realidad escénica y de interacción social real que se halló en los sujetos, la cual por defecto modificó la premisa apriorística. En contraposición, por lo descubierto y desarrollado a lo largo del trabajo investigativo, se estableció que la hipótesis que mejor se enmarcaba en los hallazgos era la de: “durante las prácticas de uso del LSD entre los jóvenes universitarios de la investigación se recrean códigos de representación social que, de un lado, articulan y cohesionan los lazos interpersonales y colectivos entre quienes usan la sustancia y, de otro, juega un papel importante en la configuración de la identidad del sí mismo”. Esta afirmación se asumió como real puesto que responde con mayor certeza a los hallazgos de la investigación, los cuales comprueban que las experiencias psicodélicas relacionadas con el trance lisérgico son las que replican códigos de interacción social que aportan la obligatoriedad de la construcción de vínculos y relaciones sociales que se encuentran en la actualidad entre los universitarios consumidores de dicha sustancia.

CONCLUSIONES

Como primera conclusión se debe afirmar que el conocimiento que poseen los universitarios consumidores de LSD y a la vez participantes de esta investigación, está dividido y enmarcado en dos categorías. La primera obedece a un conocimiento que tienen del surgimiento del LSD logrado gracias a la difusión masiva que ha tenido la venturosa y particular historia del descubrimiento de la sustancia. Y la segunda está conformada por el conocimiento empírico que el sujeto logra y adquiere constantemente en la vivencia de cada uno de los usos de esta. Esto, configura el máximo saber que posee el consumidor de LSD sobre el fenómeno.

Como segunda conclusión se debe decir que el vínculo y las interacciones sociales mediadas por el efecto del LSD más predominantes en los universitarios de esta investigación se caracterizan porque los sujetos experimentan con usos, sentimientos de miedo y soledad que tienden a ser suplidos por lo general con la compañía de otros. Esto, unido a los efectos fisiológicos propios de la sustancia que generan en los sujetos una contemplación fantasiosa del mundo, una profusión incesante de ideas y una dificultad por la expresión oral de la palabra, conforman los exigidos vínculos e interacciones sociales que se propusieron llamar para este trabajo “interacciones

sociales no dialógicas”. Se asumió así porque la investigación mostro que se comparte, se comunica y se intercambia información, pero de manera no verbal.

Como tercera conclusión se quiere sentar una enérgica posición personal que emerge con base al trabajo de investigación desarrollado durante todo este tiempo y es la de invitar a los jóvenes a reflexionar sobre si los hallazgos vinculares de esta investigación que muestran la manera de interaccionar que actualmente establece el sujeto bajo el influjo de la sustancia construyendo relaciones de dudosa estabilidad y profundidad con otros sujetos, responden a conductas de interacción social buscadas y deseadas por el joven universitario de la actualidad.

Referencias bibliográficas

- Amparán, A.C. y Gallegos, A.L. (2000). El enfoque dramático en Erving Goffman. *Polis Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, 2. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articuloBasic.oe?id=72620011>.
- Arza, J. (2002). *Las drogas princesas y dragones*. Madrid, España: Editorial Eneida.
- Beleño, S.M., Díaz, G.A. (2011). *Análisis de las tendencias de consumo de drogas de abuso e impactos en la salud del individuo en países de América Latina años 2006-2010* (tesis de posgrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Bernal, H.A. (2010). *Sobre la teoría del vínculo en Enrique Pichón Rivière: una sistematización del texto Teoría del vínculo de Pichón*. Recuperado de <http://www.funlam.edu.co/uploads/facultadpsicologia/578481.pdf>.
- Bohm, D. (2001). *Sobre el diálogo*. Barcelona, España: Editorial Kairos.
- Comunidad Andina. (2012). *II Estudio Epidemiológico Andino sobre consumo de drogas en la población universitaria*. Lima, Perú: Secretaría General de la CAN.
- DRAE. (2009). *Diccionario de la Real Academia Española*. Recuperado de <http://www.rae.es/>.
- Fedotov, Y. (2012). *Resumen ejecutivo. Informe mundial sobre las drogas. Oficina de las Naciones Unidas Contra La droga y el Delito*. Recuperado de https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/WDR2012/WDR_2012_Spanish_web.pdf.
- Fidélitas, U. (2013). *Interaccionismo simbólico*. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

- Gamella, J.F. y Roldan, A.A. (1997). *Drogas de síntesis en España. Patrones y tendencias de adquisición y consumo*. Recuperado de <http://www.fundacioncsz.org/ArchivosPublicaciones/151.pdf>.
- García, J.B. y Martínez, P.A. (s.f.). *Alucinógenos*. Recuperado de http://www.neodiagnostica.es/pdfs_info_drogas/info_drogas%20_alucinogenos.pdf.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Goffman, E. (1963). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Goffman, E. (1971). *Relaciones en público: microestudios de orden público*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Gontero, N. (2006). Notas sobre la teoría del conocimiento de Emile Durkheim. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, I (II), 1-17.
- Grof, S. (2005). *Psicoterapia con LSD, el potencial curativo de la medicina psiquedélica*. Barcelona, España: La liebre de marzo.
- Hernández, I., Leza, J., Ladero, J. y Fernández, P. (2003). *Drogodependencias. Farmacología. Patología. Psicología. Legislación*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Médica Panamericana.
- Hofmann, A. (1979). *LSD. Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*. Barcelona, España: Letra E.
- Hofmann, A. (1983). *LSD: my problem child*. Los Ángeles, USA: McGraw-Hill.
- Jiménez-Domínguez, B. (2000). *Investigación cualitativa y psicología social crítica. Contra la lógica binaria y la ilusión de la pureza*. Recuperado de cge.udg.mx.
- Lee, M. y Shlain, B. (1985). *Sueños de ácido: historia social del LSD: la CIA, los sesenta y todo lo demás*. Murcia, España: Castellarte.
- Lepine, I., Pazos, E., Perarnau, C., Marré, M. y Carbo, L. (2009). *Intoxicaciones por drogas de abuso*. Recuperado de http://www.fetoc.es/asistencia/Intoxicacion_aguda-drogas-abuso_2009.pdf.
- Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea Digital*, 2. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/34106/33945>.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Huemul.

- Pérez, G. (2008). *Módulo educativo: consumo de drogas en universitarios estrategias de actuación*. Medellín, Colombia: Fundación Universitaria Luis Amigó, Federación Internacional de Universidades Católicas.
- Rey, F.G. (2008). Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Revista Diversitas. Perspectivas en Psicología*, 4 (2), 225-243.
- Salas, B.I. (2002). La teoría social del interaccionismo simbólico. *Sistema de enseñanza abierta Universidad Veracruzana*. Recuperado de <https://trabajosocialunam.files.wordpress.com/2014/02/interaccionismo-mead.pdf>.
- Sandoval, C. (1997). *Investigación cualitativa*. Bogotá, Colombia: ICFES.
- Segura, A.M., Valencia, D., Restrepo, C.A. (2010). *Prevalencia de adicción a sustancias psicoactivas y ludopatía en estudiantes del Valle de Aburra, 2009*. Medellín, Colombia: Corporación Universitaria Lasallista.
- Stix, G. (2009). LSD Returns For Psychotherapeutics. *Scientific American Magazine*. Recuperado de <http://www.scientificamerican.com/article/return-of-a-problem-child/>.
- Unión Europea. (2009). *Drogas sintéticas: una amenaza con respuesta comunitaria*. Recuperado de <http://www.comunidadandina.org/DS/DROSICAN/Brochure%20DROSICAN.pdf>.
- Unir, R. (2009). *Del viaje en U: la vivencia universitaria y el consumo de sustancias psicoactivas*. Medellín, Colombia: Fundación Universitaria Luis Amigó.

CAMINOS PARA UNA CONSTRUCCIÓN EPISTÉMICA E INTERDISCIPLINARIA EN CULTURAS Y DROGAS. MÍMESIS Y MIMETISMOS CULTURALES UN EJERCICIO INTERDISCIPLINARIO

Ronderos-Valderrama, J. (2014). Caminos para una construcción epistémica e interdisciplinaria en culturas y drogas. Mímesis y mimetismos culturales un ejercicio interdisciplinario. *Cultura y Droga*, 19 (21), 159-173. DOI: 10.17151/cult.drog.2014.19.21.8.

JORGE RONDEROS-VALDERRAMA*

Recibido: 22 de abril de 2014
Aprobado: 28 de julio de 2014

RESUMEN

Se exponen los desarrollos teóricos y epistémicos del autor durante el proceso de construcción de una línea de investigación, así como los aportes del grupo de investigación “Cultura y Droga”, focalizándose en el campo temático y epistémico del cual emergen diferentes problemas de investigación. A su vez, se incluye el camino interdisciplinario e investigativo que fundamentan tanto al grupo como a la línea de investigación.


Palabras clave: arte, biología, cultura, droga, interdisciplinar, mimetismos, naturaleza.

PATHS FOR AN EPISTEMIC AND INTERDISCIPLINARY CONSTRUCTION IN CULTURES AND DRUGS. MIMESIS AND CULTURAL MIMICRY, AN INTERDISCIPLINARY EXERCISE

ABSTRACT

The author's theoretical and epistemic developments during the construction of a line of research are presented, as well as the contributions of the research group "Culture and Drugs" focusing on the thematic and epistemological field from where different research problems emerge. In turn, the interdisciplinary and investigative path that supports both, the group and the research line, are included.

Keywords: art, biology, culture, drugs, interdisciplinary, mimicry, nature.

* Sociólogo. Doctor en Relaciones Interétnicas e Identidad. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. E-mail: jronderos@ucaldas.edu.co.  orcid.org/0000-0002-2556-190X.



PARA INICIAR: VOLVER A UN ORIGEN

El proceso germinal del conocimiento sobre *cultura y droga* deviene como una construcción epistémica, con formas y contenidos en procesos y configuraciones de los complejos fenómenos humanos y sociales en los niveles micro y macro, pero también como una dinámica psico-socio-cultural donde se expresan creativamente experiencias artísticas, cognitivas y perceptuales. La potencia de los fenómenos se amplifica cuando se trata de situar y focalizar su diversidad y las particularidades que estos tienen; al igual en cómo se expresan según las identidades de los individuos y grupos sociales en las condiciones sociohistóricas en que los seres humanos producen, comercializan y en especial consumen drogas. El fenómeno se formula creativamente en prácticas e interacciones corpóreas e intercorpóreas, en desencadenamientos de efectos-causa-efectos producidos en la cotidianidad que conllevan cambios y transformaciones socioculturales aunadas a ineludibles complejos y diversos conflictos que emergen de rupturas y sublevaciones, de sometimiento y extrañamiento o incluso de subyugación o alienación. Incluye el trabajo diverso que supone un movimiento en espiral objetivado y subjetivado de conocimiento, acción, indagación e integración, según planos y formas que las experiencias en sus contextos culturales y procesos individuales expresan.

Esta experiencia investigativa ha sido una construcción epistémica de conocimiento que ha integrado tanto práctica como teoría para estudiar las drogas como sustancias vivas en la vida humana y sus entornos biológicos y sociales; además, de cómo se relacionan e integran vitalmente en el entramado de la vida a través de desarrollos científicos (interdisciplinarios, ambientales, ecológicos y bioéticos) en el marco de la salud y la espiritualidad, la diversidad cultural y las relaciones interétnicas; mientras que en la *praxis*, el acercamiento a conocimientos ancestrales y populares del proceso evolutivo de una especificidad de lo humano: la mimesis y los mimetismos. Se adoptó un cambio de perspectivas teóricas, pero también de sensibilidad y comprensión en la aplicación del trabajo académico, en la formulación de documentos que fueron emergiendo del trabajo de proyectos de investigación y proyección que posteriormente se reflejaron en publicaciones en escenarios académicos y sociales. Esto permitió una aproximación a las disímiles realidades de las drogas y una construcción necesaria desde la diversidad epistémica. Las drogas en sí mismas, como sustancias y seres vivos de y en la naturaleza dada su variedad de tipos y en su interacción con otros seres y las apropiaciones culturales de los humanos

y las dimensiones diferenciadas que adoptan según los marcos etnoestructurales que las delimitan social e históricamente, resultaron siendo una compleja realidad que superaba cualquier área del conocimiento científico especializado; por lo que fuimos deduciendo que se imbricaban dialéctica y simultáneamente la ignorancia, los intereses económicos, políticos, ideológicos y los tabúes, traducándose en múltiples obstáculos para avanzar en el conocimiento y en la búsqueda de soluciones comprensivas útiles, de inclusión y convivencia sobre los usos y las prácticas de las drogas.

El prohibicionismo ha construido progresivamente, después de impuesta la Convención Única sobre Estupefacientes (1961), una ‘costra’ de oscurantismo, de encarcelamiento del pensamiento libre y creativo, de violencia, de sufrimiento humano; todo esto, contrario a su espíritu de “salvar a la humanidad” que tenía como fundamento la democracia, la pluralidad de pensamiento y los derechos humanos (de los que se desprenden los derechos ambientales) surgidos después de la Segunda Guerra Mundial con la derrota del fascismo.

Contrariamente, a las buenas intenciones salvadoras esperadas de dicha convención, devino un instrumento con rasgos fascistas-racistas, totalitaristas y oligárquicos encubiertos u bien usados por los grupos y partidos que se tomaron el poder político en las sociedades y en los Estados nacionales. Se articuló este instrumento multilateral con estructuras educativas que comenzaron a funcionar con base a componentes curriculares y extracurriculares previstos en la ley para los centros educativos. Uno de estos modelos fue el Programa de Prevención Integral, alrededor del cual se reforzó prioritariamente la lógica prohibicionista y se legitimó la guerra contra las drogas.

En este contexto, para ilustrar y compartir parcialmente una experiencia y forma de trabajo, se retoman apartados de textos de algunas publicaciones que progresivamente dieron cuenta del proceso de construcción de la *episteme* cultura y droga.

MAPA DE AFECTACIÓN Y RIESGO DE LA DROGA

Cuando iniciamos el proyecto en 1992, los conflictos humanos por los usos de drogas comenzaban a ventilarse cada vez con mayor animosidad en medios masivos

de comunicación y en sectores de opinión que se interesaban en el tema. Las agendas de propaganda y sus instrumentos sostenidos por enormes presupuestos en campañas masivas, pero también selectivas a grupos de opinión, se focalizaban en crear simbólicamente un eficaz mensaje atemorizante del “grave problema de las drogas”; el cual desde la óptica prohibicionista no era objetivo, sino reducido e ignorante.

Los programas de “prevención integral” masivamente implementados no tenían objetivamente un campo de reflexión crítico y formativo, sino que operaban como un instrumento funcional del prohibicionismo, sin una claridad y capacidad profesional fundamentada en investigación científica; por el contrario, se basaba en políticas extranjeras impuestas como únicas verdades mediante la implementación jurídica de acciones estatales con estatutos y normas que se convirtieron en escenarios propicios para impedir el conocimiento científico del fenómeno; amplificando la realidad de un problema. Un claro ejemplo, ampliamente divulgado en los medios y conocido por la justicia colombiana, ha sido el de la corrupción (es decir, grandes cantidades de dinero) como instrumento de los carteles del narcotráfico.

El consumo de drogas fue el tema preferido para iniciar la investigación —no comercio y producción— posibilitado por la Ley 30 de 1992 de educación superior la cual potencia la misión investigativa universitaria, norma jurídica que emerge desde el pensamiento liberal y democrático por parte del legislativo, fundamentada en la Constitución de 1991. A la par fue determinante la jurisprudencia, en especial la sentencia C-221 de 1994 de la Corte Constitucional; la cual declaró inexecutable los artículos 51 y 87 de la Ley 30 de 1986 (Estatuto Nacional de Estupefacientes) sobre la dosis mínima y el acto del consumo en el marco de la libertad y la dignidad del ciudadano, en asocio con el derecho al libre desarrollo de la personalidad. Esta sentencia materializa en derecho un principio histórico reconocido en la milenaria cultura cristiana, la cual ha regido Occidente: el libre albedrío. Este principio se renueva para el mundo laico en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en el artículo 22 que señala: “toda persona tiene derecho al libre desarrollo de la personalidad”; asimismo, fue plasmado en el artículo 16 de la Constitución de Colombia.

Este ‘re-encuadramiento’, al igual que el deseo de refundación para un nuevo país en las intenciones de algunos líderes y dirigentes de partidos tradicionales de izquierda y defensores sociales, pretendía fundar una Nación laica y moderna, democrática y participativa garantizada por un Estado social de derecho como representante del

pueblo y separado de la Iglesia católica. Se pretendían resolver conflictos políticos, sociales y históricos recientes, devenidos contemporáneamente de un pasado de guerras civiles y un presente violento (“la violencia en Colombia” y un conflicto armado con organizaciones de izquierda alzadas en armas); el cual se expresaba en una construcción política y cultural de más de un siglo, una especie de ‘*apartheid*’ de los pueblos nativos indígenas y negros que situaban a Colombia en la modernidad y modernización capitalista; reconociéndose una “genética histórica” con formas neocoloniales ‘incubadas’, mimetizadas.

Desde el proyecto propuesto se planteaba develar “el fenómeno” de las drogas y no atacar “el problema”, pues hermenéuticamente caracterizamos tal fenómeno como una compleja realidad globalizada e intercultural con características interétnicas, de género y estructuras de trabajo territoriales, a partir de las particularidades de cada región y de *ciudades intermedias*; esto fue lo que finalmente se focalizó.

Para avanzar en esta dirección era necesario desde lo occidental y científico apoyarse en progresivos y continuos avances de la botánica y la etnobotánica, así como en otras disciplinas de las ciencias naturales (química, farmacología, neurociencia, la física y química cuántica), sociales (antropología, psicología, sociología, psicoanálisis, la psicología, la economía, las ciencias políticas y jurídicas), humanidades (las artes, filosofía ética) y campos transdisciplinarios emergentes como la ecología, la bioética, la psicología cultural, la etnopsicología y la socioantropología.

De la parte conclusiva de la investigación realizada surgieron una serie de fundamentos epistémicos sobre cultura y droga expresados en las *esferas culturales* que delimitaron el objeto de estudio como realidades conceptualmente integradas a las actuaciones y actos humanos; las cuales se configuran como representaciones, imaginarios y mimetismos culturales para describir e interpretar lo que denominamos: “el proceso genético histórico y el fenómeno de la droga en Manizales”.

La ‘droga’, en nuestro caso, no se circunscribe al ‘estupefaciente’ tal como es implementado mediáticamente desde las políticas prohibicionistas en los medios masivos de comunicación, supuestamente, para ‘educar’; fortaleciendo la ignorancia y las intenciones de los controles socio y geopolíticos, mediante mecanismos coercitivos con base en estudios psicológicos y conductuales. Todo distaba de formar e informar educativamente a la ciudadanía y juventud como seres humanos para la vida, para la convivencia y democracia en la diversidad y el respeto; sin embargo,

uno los requerimientos de la ciudadanía en una democracia es el derecho a una información objetiva brindada por el Estado para decidir individual y colectivamente con libertad, autonomía y responsabilidad.

En nuestro trabajo adoptamos la apuesta de que el fenómeno del consumo de drogas requería estudiarse, interpretarse y considerarse como un dispositivo de socialización (Restrepo, 2001) con formas y configuraciones que actuaban como vínculos o vehículos culturales en la trama de significados de la vida humana en sociedad; lo cual requería focalizarse en el campo de las emociones y los estados modificados de conciencia en entornos culturales precisos según prácticas, imaginarios, representaciones y una objetividad científica sobre las sustancias (Brailowsky, 1999; Marulanda, 1998; Fericgla 2000).

Fuimos observando que los entornos pueden llegar a convertirse en formas ritualizadas y dispositivos que se deben identificar en determinadas instituciones tal como se entiende sociológicamente; es decir estructuras y formas sociales, resultado de interacciones societales orientadas con propósitos y fines, pero también como prácticas y configuraciones ideacionales (Godelier, 1989) con base en signos expresados en estructuras materiales (García, 1986). Las drogas, con símbolos y significados en el sistema capitalista, se expresan funcional y estructuralmente como mercancía y también como tecnología. Las realidades de las drogas son una trama relacional compleja de interacciones socioculturales, son reproducción, pero también transformación o reelaboración de cultura. Esta fue la tarea que asumimos desde ese momento, un camino difícil por la ignorancia dominante sobre estos fenómenos paradójicamente fundamentados en estudios científicos que se imponen políticamente a través de convenciones internacionales.

A partir de nuestra perspectiva, la línea de investigación en cultura y droga plantea:

una dimensión cultural es fundamental, para el análisis de las drogas en sus prácticas y su consumo en el tiempo, libre, fenómeno social producto de la modernización y que entraña sin duda, procesos mentales de modernidad como posibilidad de realización personal. Son múltiples las diversas actividades que en este tiempo realizamos los humanos. Desde las familiares y sociales (visitas, almuerzos, bailes), hasta las del desarrollo personal, el descanso físico, las fisiológicas, las artísticas y las miméticas o propiamente recreativas [...] La relación CYD plantea un abordaje transdisciplinar para

determinar formas, figuraciones, representaciones y medios de usos y cambios de las drogas en la compleja red de interacciones en que se desenvuelven las actividades humanas en una sociedad cambiante y culturalmente alterada, en donde la transformación valorativa por efectos de los cambios en la relación entre lo global y lo local permite encuentros inimaginables hasta hace pocos años entre personal y posibilidades y condiciones de vida. (Ronderos, 2001, p. 339-340)

Las drogas establecidas en un medio, legales y legítimas, tienen una presencia e inserción social por lo que devienen en marcadores de identidad con variados usos, a veces de abusos, a través de la experiencia que los usuarios y consumidores establecen con procesos de sociabilidad marcando matices y rasgos de grupos diferenciados con grados de distinción social al entrecruzarse en sus prácticas con las drogas proscritas.

En este sentido, devienen prácticas emergentes en las que se insertan y comienzan a territorializar otros espacios entre lo legal y lo proscrito; lo cual acontece como marcadores de identificación que progresivamente van evolucionando a una identidad individual o grupal con referentes diversos que trascienden lo local para insertarse en otros planos interactivos, incluyendo las redes sociales. Esto ocurre, especialmente, con las drogas que tienden a ser apetecidas por grupos de individuos que las recomiendan por lo que se van incorporando, en sus grupos y acciones según experiencias miméticas como impronta, los significados que tienden a parecer parte de la identidad propia. Por ejemplo, las drogas establecidas tienen su trayectoria y costumbre con un grado de representación asociada a patrones de identidad o de identificación y de representación individual y colectiva. Mimesis, mimetismos, identidades e identificaciones culturales, se entrecruzan y trascienden en las relaciones interétnicas y en figuraciones interculturales.

Estas hipótesis se fundamentan empíricamente, mediante datos y relatos que expresan dinámicas emocionales e interacciones sociales fluidas y diversas en individuos y colectivos que adquieren significados en imaginarios y/o representaciones en las cuales los usos y prácticas con drogas legitiman las prácticas microculturas del consumo.

Con base en estas perspectivas teóricas en 1996 se creó el grupo de investigación “Cultura y Droga”, al igual que una línea de investigación que lleva el mismo nombre.

El nombre de la línea de investigación de Cultura y Droga establece la relación entre el uso y abuso de las diferentes sustancias de este tipo (denominadas SPAS), la simbología y los significados colectivos, los imaginarios que ellas adquieren, desde la génesis de nuestra formación social pasando por los procesos socio históricos en que se involucran y desde luego lo específico de ellas como el carácter farmacológico, las implicaciones fisiológicas y los efectos toxicológicos sobre los seres humanos y el medio ambiente. En lo que respecta a Colombia no hay que olvidar el conocimiento constitucional de ser un país pluriétnico y de regiones diversas, hechos que perfilan diversos contextos culturales y regionales frente a las drogas.

EL PROCESO INTELLECTUAL-ACADÉMICO DE CONSTRUCCIÓN DE LA *EPISTEME* CULTURA Y DROGA

A partir del primer proyecto, y como resultado y conclusiones del mismo, se articulan avances desde los aportes del Doctorado en Antropología e Historia en el campo de las Relaciones Interétnicas en América Latina; de allí surge el campo de interés por las etnociencias, conexo a la necesidad de aproximarse a los conocimientos ancestrales y tradicionales sobre plantas y sus usos médicos propios que se hallaban presentes en la vida cotidiana de estos pueblos; lo cual estaba asociado a la espiritualidad indígena. Esta perspectiva intercultural e interétnica de aproximación descriptiva al fenómeno y su interpretación resultaba sugerente, dada la profundidad y el ‘misterio’ que suscitaba, en su momento, para el equipo de investigadores. Así, comprendimos que para el racionalismo y la práctica médica funcional relacionada con las drogas —estas como causa de enfermedad adictiva y patológica e implicaciones en la salud pública— las medicinas ancestrales e indígenas parecían superficiales, pueriles o ingenuas. No se entendían las funciones socioculturales y su tradición, y mucho menos las mitogonías y cosmologías asociadas a las plantas, no como recursos farmacéuticos sino como seres con vida y con capacidad comunicativa de enseñanza y sabiduría. Aproximarnos y comprender esto nos permitió una mirada diferente para situarnos epistemológicamente. Por lo tanto pudimos entender que desde la farmacología, la bioquímica, las neurociencias y la psicofarmacología, era posible explorar y abrir puentes comunicantes a partir de las características fisicoquímicas de estas sustancias.

En el caso de las drogas proscritas el mercado ha seguido creciendo, a pesar de la guerra contra las drogas, como resultado del buen negocio que se potencia con la represión y el delito; aunque es paradójico, se comprende, en el contexto de las oportunidades, debido a la realidad de la demanda que no cesa ni se inhibe por la norma prohibicionista. Esto genera una dinámica social adaptativa del ‘negocio’ que tiene una lógica capitalista como mercado (Krauthausen y Sarmiento, 1991), el cual se reorganiza continuamente mediante estructuras que funcionan con base en la ‘corrupción’ (acceso a dinero de oportunidad y también “dinero negro o caliente”, que permite filtrarlo en el mundo legal a los sectores terciario, secundario y primario) como un componente propio de la expansión del capitalismo globalizado.

Las drogas al interior del capitalismo —tanto legales como ilegales— generan cambios y transformaciones, adaptaciones y reforzamientos de órdenes culturales, respecto a valores simbólicos y económicos muy diversos en entornos laicos, espirituales y sacralizados. Estos son dispositivos de socialización. Los encuentros o aglomerados laicos se relacionan con el entretenimiento, diversos consumismos funcionales, también en confrontaciones contraculturales y generacionales. Como encontrarse con los amigos en reuniones con cualquier fin en clubes, parques, bares, fondas, salones, fincas, paseos y demás; así como participar y asistir en actividades deportivas que aglutinan colectivos como cabalgatas, juegos de entretenimiento, casinos. Los espirituales y sacralizados en marcos ritualizados comunitarios y/o familiares, espirituales, artísticos y de creación institucionalizada o mágico-religiosas. En todas estas actividades la mimesis y los mimetismos se expresan y constituyen configuraciones propias de este fenómeno de conductas. También hacen presencia las conductas de imitación social según modas o inventivas atractivas y esnobistas.

ALGUNAS REFERENCIAS TEÓRICO-EPISTÉMICAS DE LA MÍMESIS Y LOS MIMETISMOS CULTURALES

Un dispositivo privilegiado lo constituyen los diversos juegos de la mimesis y los mimetismos culturales, donde las drogas se expresan en la vida humana incidiendo rápidamente en sus formas de adaptación a contextos disímiles por medio de otras dinámicas. Para el caso de las drogas ilícitas y los campos criminales, se hace necesario para sobrevivir y evolucionar: el camuflaje o expresión mimética.

Lo cual establece los campos de juego entre subjetividades y objetividades que interaccionan y se reflejan en las acciones y conductas individuales y colectivas en el marco social específico de la acción social tanto para el consumo como para el comercio y la producción. Estos juegos de mimesis se atraen y se expresan en modelos de apropiación figurativos de forma dominante en el juego capitalista de los modelos de marcas, rostros y figuras del deseo que la vitrina del consumismo crea, exporta y recrea para aquel que está a la expectativa o que finalmente entra: los consumidores del mismo consumo y los consumidores que como jugadores ingresan en dinámicas inter-contra-culturales que a la vez son interétnicas, de género y de acción creativa, según el contexto.

Destaco como funciones miméticas en tanto deseo de apropiación las mimesis valorativas sobre lo utilitario, estatus y estética (Girard, Antonello, de Castro, 2006). Lo utilitario cuando resulta funcional, práctico y simultáneamente placentero se define en sus usos y satisfacción. El estatus como valoración de clase social y grupo, tipo establecido que emerge en el contexto de la acción: sustancia, cuerpo y cultura. Estética cuando la mimesis o el dispositivo de socialización se expresa, y en la subjetividad se imita per se, por el placer de la belleza. La estética podría asociarse en ciertos casos a la expansión e integración espiritual por el sentir subjetivo de lo bello y lo gustoso. Una expresión del amor, de la trascendencia o del ágape griego.

Como se ha reiterado en diversos escenarios y actividades, en escritos, artículos y ponencias, el tema de las drogas es un referente central en la vida humana y lo ha sido históricamente en todas las culturas; por lo que, hoy en día, es una realidad insoslayable en las sociedades contemporáneas conforme a su momento y contexto. Como tal, es un fenómeno que se expresa miméticamente y con formas imitativas muy particulares. Siendo propio de la naturaleza humana.

Salvador Giner, lo señala de manera categórica “la cultura es aprendizaje”. Pero, ¿cómo se hacen prácticos los aprendizajes en cualquier ritual y específicamente en el ritual de la medicina del yagé? Este sociólogo parte de la siguiente hipótesis, la cual comparto:

los hombres viven en sociedad no porque sean hombres, sino porque son animales. Algunas especies animales poseen conductas aprendidas en la interacción así como a través de la imitación, aunque tales procesos son rudimentarios si se comparan con los que les corresponden en la sociedad

humana. Hay un hecho capital que separa la sociedad humana de la animal: la cultura. La cultura es el modo humano de satisfacer las exigencias biológicas. (Giner, 2000, p. 10)

A lo que acota:

la cultura y su lenguaje consisten en saberes, que han sido socialmente aprendidos. La cultura requiere un proceso de aprendizaje lo que no sólo quiere decir que nace la interacción humana, sino que la cultura consiste en patrones compartidos por una colectividad. Los valores con que nos acercamos a la realidad y las normas de conducta que los enmarcan determinan nuestras actitudes. (Giner, 2000, p. 10)

Igualmente considera que, desde un enfoque que válida a la sociología, las acciones humanas están motivadas siempre por algún fin. Por tanto, afirma que:

el enfoque sociológico consiste en suponer la subjetividad y la intencionalidad de la acción social. De lo contrario, los actos y acciones sociales de los hombres se hacen ininteligibles. La acción humana arranca de una base subjetiva y es de naturaleza teológica, intencional, es decir, es una hipótesis tan útil como necesaria para la investigación de la realidad social.

Estos planteamientos generan algunos interrogantes: ¿cómo se da el aprendizaje de los contenidos de otra cultura?, o ¿de ciertas prácticas?; ¿de qué manera un mecanismo de aprendizaje de una cultura exótica enseña algo a alguien de otra cultura y cómo opera esta secuencia?; ¿cómo se construye la subjetividad en el proceso de aprendizaje?; ¿qué incidencia tiene en sus roles?

Una precisión hipotética para explorar en trabajos teóricos y aplicados es la relación entre el rol y el mimetismo. El rol asignado, finalmente, adquiere una dimensión de representación que en su origen se inició desde una práctica mimética en alguna circunstancia y que evolucionó como acción e interacción social hasta convertirse en lo que los funcionalista denominan estructura; es decir una costumbre valorada como norma que es necesario cumplir en tanto deber y derecho, y que la sociedad establece como mecanismo para que los roles de cada uno se cumplan: la enseñanza y el aprendizaje, el estímulo o el castigo. ¿Y el mimetismo en que se soporta y de qué manera puede incidir? Lo mimético, la imitación y la mimesis, en las acciones humanas al convertirse en objeto de conocimiento, devienen en configuraciones

culturales a partir de un referente empírico de la biología; el cual resulta de interés analógico para las disciplinas sociales. El clásico Durkheim aborda el tema en sus obras: *Las formas elementales de la vida religiosa* (1993) y *El suicidio* (1974); donde realiza interesantes disquisiciones para referirse a los fenómenos propiamente miméticos y de imitación (Ronderos, 2001). Más contemporáneo, el antropólogo René Girard (2006) construye una teoría general de la conducta humana, su agresividad y violencia, a partir del deseo mimético como un mecanismo conductual, intercultural y transhistórico; precisando que este mecanismo del deseo mimético estaría en el origen de las culturas humanas.

Igualmente, el sociólogo Norber Elías aborda el tema en el marco de su teoría general del proceso civilizador y en la relación epistémica entre individuo y sociedad en que se fundamenta [...] Este nuevo desarrollo conceptual sobre el tema, tuvo sus antecedentes en un artículo que se publicó bajo el título de “Mimetismo cultural, divertimentos y drogas”. (Ronderos, 2013, p. 92)

Frente a lo mimético y a la imitación podemos volver a la fundamentación teórica de René Girard que, a nuestro juicio, sirve de complemento para comprender y entender la lógica intercultural e interétnica de los rituales y el papel de estos en los cambios culturales, los cuales se expresan en re-significación de identidades, en tanto operan como una matriz de dinámicas interétnicas.

La expresión “mecanismo mimético” recubre una amplia serie de fenómenos: designa, de hecho, todo el proceso que se inicia partiendo del deseo mimético, sigue con la rivalidad mimética, se exaspera en la crisis mimética o sacrificial y concluye con la fe de la resolución que cumple con el chivo expiatorio [...] primeramente hemos de distinguir entre deseo y apetito. El apetito que se siente por los alimentos o por el sexo no es todavía deseo. Es un mero asunto biológico, que se convierte en deseo cuando entra en juego la imitación de un modelo; y la presencia de dicho modelo es un factor decisivo en mi teoría. Si el deseo es mimético —lo que quiere decir imitativo—, entonces el sujeto desea el objeto poseído o deseado por aquel al que toma por modelo. El sujeto evoluciona o en bien en el mismo mundo que su modelo o bien en un mundo distinto. En este último caso, está claro que no se puede poseer el objeto su modelo, y solo podrá establecer con éste una mediación externa como yo lo llamo. (Girard, 2006, p. 51-52)

MÍMESIS, IMITACIÓN Y SOCIALIZACIÓN

Es necesaria una complementación conceptual sobre la mimesis, a saber: qué y cómo se imita. La mimesis es una analogía. La literatura no es realidad, sino una imitación de la realidad. Si nos remontamos a Aristóteles, es él quien la fundamenta sobre dos puntos: cómo se imita y qué se imita (es decir, cómo se mimetiza y qué se mimetiza). Sobre estas dos cuestiones, y atendiendo siempre y exclusivamente a la épica y a la tragedia, Aristóteles creará un cuadro acerca de los géneros literarios tan flexible y estructurado que las generaciones posteriores simplemente lo han agrandado dejando como base el esquema propuesto por el estagirita. De hecho hay quien asegura que la teoría actual de los géneros, la más extendida, no es sino una “vasta paráfrasis de Aristóteles”; lo cierto, es que no se hallaba tan lejos de la verdad. “Como dijimos al principio son estas tres las diferencias que hay en la mimesis: la de los medios de imitación, la de los objetos y la de cómo se imita”.

¿Cómo emergen los fenómenos de mimesis en las prácticas de consumo y usos colectivos? ¿Qué función cumplen en las dinámicas colectivas y en la construcción, deconstrucción o re-significación de identidades? ¿Cómo afectan o inciden en los cambios de pautas culturales e interacciones sociales? ¿Cómo comprender en el sentir desde lo bioético o lo estético en la construcción de subjetividades? ¿En tales entornos microculturales que interacciones comienzan a emerger en los seres humanos respecto a los animales no humanos, las aves, las plantas y los demás seres y elementales de la Naturaleza? Estos son algunos de los interrogantes que aparecen ante el fenómeno de la mimesis. Como planteara, desde la antropología, Gerardo Reichel-Dolmatoff:

los aspectos culturales de un grupo humano, sobre todo los socioeconómicos y tecnológicos, se modifican y aun cambian rápidamente con el correr del tiempo, pero también se observa que haya ciertas constantes, ciertas prácticas y creencias que, por referirse a experiencias fundamentales en la vida humana, tienden a perdurar por largas épocas puesto que son estructuras unificadoras de gran importancia para la sociedad. Nacimiento y muerte, sexo, alucinación o la interpretación de fenómenos físicos cíclicos de la naturaleza, pueden eventualmente constituir los focos de tales **universia humana**, tanto culturales como biológicos, que siguen transmitiendo un conjunto de ideaciones coherentes a través del tiempo. En el fondo tenemos sólo dos alternativas: o aceptamos la posibilidad de una trasmisión cultural histórica desde el paleolítico del Viejo Mundo hasta el neolítico del Nuevo

Mundo, o aceptamos el concepto de C.G. Jung (1975) de los arquetipos y del inconsciente colectivo. (2005, p. 19)

En el sistema y la sociedad capitalista las drogas se convierten en *mercancía*, en términos marxistas: con un valor de cambio; es decir mercadería y productos de valor monetario y mercantil en la expansión del capitalismo. Un componente subjetivo y de extrañamiento que incide en formas miméticas es el planteado por Marx, cuando críticamente argumenta que “la religión es el opio del pueblo”; esto, en el marco de la expansión del consumo de esta droga en Europa con ganancias financieras que potenciaron a la economía colonial capitalista británica; lo cual tiene relación con el “fetichismo de la mercancía” y en especial en lo concerniente a la mimesis. En este contexto histórico las drogas están presentes en su compleja dimensionalidad y en los usos como mercancías que entran en el juego de la mimesis. Son los casos del tabaco —devenido en su forma de mayor consumo como cigarrillo— del opio, de las bebidas alcohólicas, del cannabis, de la nuez moscada, del chocolate, del azúcar, de la hoja de coca y posteriormente de la cocaína especialmente en Europa a lo largo del siglo XIX; luego, en la segunda mitad del mismo, deviene la expansión colonia e imperial británica hacia el oriente, la India y China, principalmente con el opio (Escotado, 1998; Oughourlian, 1977).

CONCLUSIÓN

Lo expuesto esperamos ilustre al lector sobre los fenómenos de riqueza, apropiación y propiedad privada, de trabajo, de jerarquías y dominios en dinámicas de conflictos y de violencia en torno a las drogas; como dispositivos de socialización y transformaciones, adaptaciones y reproducciones culturales, que se contextualizan como *esferas culturales* —en este caso, en los procesos de consumo de drogas ilícitas/licitas, pues entre ellas se camuflan—. Es el juego dramático que propicia el prohibicionismo de muchas formas entre estas la corrupción y la desinstitucionalización democrática. En ellas se expresan configuraciones y acciones diversas de mimesis dadas en las interacciones sociales de conveniencias, luchas y guerras entre grupos y clases sociales que median el mercado a través de las conductas de los consumos alienados o no, así como en los modelos de apropiación que se adquieren como imaginarios y representaciones en diversidad de mimetismos culturales en relaciones conflictivas y también violentas según sea el contexto interétnico, de género, trabajo y poder.

Referencias bibliográficas

- Brailowsky, S. (1999). *Las sustancias de los sueños*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Escohotado, A. (1998). *Historia de las drogas*. Madrid, España: Editorial Alianza.
- Fericgla, J.M. (2000). *El arduo problema de la terminología*. Barcelona, España: La Cañamería Global.
- García, C.N. (1986). *Las culturas populares en el capitalismo*. Tijuana, México: Editorial Nueva Imagen.
- Girard, R., Antonello, P., de Castro, J.C. (2006). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cesar de Castro Rocha*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Godelier, M. (1989). *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid, España: Editorial Taurus.
- Krauthausen, C. y Sarmiento, L.F. (1991). *Coca & cocaína. Un mercado ilegal por dentro*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo, Universidad Nacional de Colombia.
- Marulanda, T. (1998). El reino prohibido. *Revista Cultura y Droga*, 4, 111-113.
- Oughourlian, J.M. (1977). *La persona del toxicómano. Psicología de las toxicomanías actuales en la juventud*. Barcelona, España: Editorial Herder.
- Reichel-Dolmatoff, G. (2005). *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro del Banco de la República*. Bogotá, Colombia: Villegas editores.
- Restrepo, L.C. (2001). *La fruta prohibida. La droga como espejo de la cultura*. Bogotá, Colombia: Editorial Panamericana.
- Ronderos, J. (2001). Mimetismo cultural, divertimentos y drogas. *Revista Cultura y Droga*, 6, 9-25.

AUTORES

Ginna Lizeth Beltrán. Socióloga. Universidad de Caldas. Manizales, Colombia. Correo Electrónico: gilibel_26@hotmail.com

Lady Dian Montoya Ocampo. Socióloga. Universidad de Caldas. Manizales, Colombia. Correo Electrónico: Lady.M@hotmail.com

Giovanni Reina Gutiérrez. Magíster en Estética. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia. Correo Electrónico: giorez67@gmail.com

Rodrigo Rojas León. Antropólogo social. SENDA. Santiago de Chile, Chile. Correo Electrónico: rodrigorjasleon@outlook.cl

Jorge Ronderos Valderrama. Doctor en Relaciones Interétnicas e Identidad . Universidad de Caldas. Manizales, Colombia. Correo Electrónico: jronderos@ucaldas.edu.co

Giorgio Samorini. Etnobotánico. Universidad de Roma. Roma, Italia. Correo Electrónico: giorgio@samorini.it

Jaime Andrés Vinasco Barco. Doctor ando en Ciencias Sociales. El Colegio de La Frontera Norte. Tijuana, México. Correo Electrónico: Jailau52@hotmail.com

Makoto Yamamoto. Sociólogo. Universidad Shitennoji. Osaka, Japón. Correo Electrónico: yamamoto@shitennoji.ac.jp

NORMAS EDITORIALES

REVISTA CULTURA Y DROGA

Publicación anual del Grupo de Investigación Cultura y Droga de la Universidad de Caldas. Año inicio: 1994. Está adscrita al Departamento de Antropología y Sociología de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la misma universidad.

Presenta artículos científicos e información de actualidad sobre investigación y desarrollo de conocimientos y experiencias referentes a las fuentes y aplicaciones culturales de enteógenos y otras sustancias psicoactivas. Acoge artículos de diversas disciplinas: sociales y humanas, naturales, médicas, artísticas, filosóficas y botánicas, entre otras. Igualmente, conocimientos indígenas tradicionales. Se divulga por medio de canje y actividades académicas o de divulgación de la Universidad. Opcionalmente se comercializa.

La revista está en proceso de indexación, para lo cual se realizarán los ajustes pertinentes. En este contexto, la revista fue priorizada por la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales y la Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados a través del proyecto Revistas Científicas.

OBJETIVOS

1. Publicar resultados sobre trabajos científicos multidisciplinarios que realizan investigadores sobre las fuentes y aplicaciones de psicótrópos en distintas sociedades y culturas, tanto del pasado histórico como contemporáneas.
2. Estimular a los investigadores a escribir y exponer ante las comunidades científicas interesadas en el tema, trabajos de investigación sobre drogas psicoactivas, los usos y prácticas socioculturales, las potencialidades y riesgos neurofisiológicos, emocionales y comportamentales para la vida y la salud humana, las funciones de las drogas como dispositivo de socialización y tensiones culturales, los fenómenos ecológicos y ambientales actuales, las características bioquímicas, farmacológicas y farmacocinéticas y las demás que aportan las ciencias.
3. Constituirse en foro permanente donde se someten a examen crítico las teorías e hipótesis de los científicos sobre la relación cultura y droga.

4. Servir de escenario para la divulgación de las actividades investigativas de la Maestría Cultura y Droga para América Latina de la Universidad de Caldas.

CARACTERÍSTICAS

La Revista Cultura y Droga tiene dos características principales:

1. Revista primaria de investigación, por medio de la publicación de desarrollos y resultados científicos de procesos investigativos originales, con todos los detalles necesarios para evaluar su validez.
2. Revista divulgativa de nuevos desarrollos en el campo científico, técnico, educativo y cultural de las fuentes y usos de sustancias psicoactivas en contextos culturales, por medio de artículos y notas breves de carácter general y no detallada.

PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Los manuscritos presentados por los autores se someterán al análisis de dos especialistas. Su concepto será tenido en cuenta por el Comité Editorial quien será responsable colegiadamente de su aprobación definitiva, sin que ello implique compartir las opiniones expresadas por el autor.

ISSN (Número internacional normalizado para publicaciones seriadas): 0122-8455.

Formato: (160 x 210,5) según Norma 946, Icontec. Tipo letra: Arial 12.

TIPO DE ARTÍCULOS Y SECCIONES DE LA REVISTA

1. Artículos originales. Recuento comprensivo de un estudio teórico o experimental en un proceso de investigación o experimentación que ha alcanzado su etapa final. Contiene los datos relevantes para que un lector, si lo desea, pueda repetir el proceso y evaluar las conclusiones.
2. Notas técnicas. Artículo corto sobre resultados de investigación que hayan sido publicados.
3. Comunicaciones breves. Informe preliminar de investigaciones o trabajos experimentales de aplicación.
4. Estudios de casos. Presentación de experiencias que incluyan innovaciones con su tratamiento metodológico.

5. Reseñas. Artículo especializado basado en revisiones bibliográficas, que incluye valoración temática y cubre períodos históricos o el estado actual del tema.
6. Opiniones. Intercambio de opiniones e interpretaciones sobre los tópicos de la revista.
7. Noticias. Información sobre eventos científicos, seminarios, congresos, reseñas de libros, otras publicaciones y cualquier tema que estimule la cooperación entre autores, instituciones y corporaciones que trabajan sobre el tema.

PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Encabezamiento. Título corto y descriptivo (ocho palabras máximo, sin abreviaturas ni siglas). Subtítulo, si es necesario para aclarar o completar el sentido del título. Nombre(s) del(os) autor(es) y sus títulos académicos o cargos que indiquen la autoridad en la materia.
2. Resumen. Presentación breve del propósito, metodología y resultados de la investigación. Máximo 250 palabras. Va como primer párrafo, después del título y los autores. En idioma original y con traducción al inglés.
3. Ilustraciones (tablas y figuras). Se presentan en página aparte del texto, lo más cerca posible de la parte del texto donde se mencionen. Numeradas consecutivamente en arábigo llevan título breve en la parte superior de la ilustración. Si llevan notas se colocan al pie. El texto debe remitir a la ilustración por su número.
4. Siglas. Deben ir precedidas de su forma completa, cuando aparezcan por primera vez: Ej. Instituto Andino de Etnofarmacognosia, IADE.
5. Descriptores. Cuatro a seis palabras clave por las cuales se pueda indexar el artículo.
6. Introducción (enunciado del problema, enfoque del autor, intentos anteriores de solución, proceso seguido).
7. Descripción de metodología y resultados (ilustrados con tablas, cuadros, diagramas, figuras, cuando sea el caso).
8. Discusión. Evaluación del autor de sus propios hallazgos, sus contribuciones, diferencias con otros estudios similares.
9. Listado bibliográfico. La revisión bibliográfica debe incluirse en la introducción o en sección aparte.
10. Contribuciones de otras personas o entidades, apoyos y agradecimientos de cualquier tipo.

NOTAS Y CITAS

Las notas a pie de página deben dedicarse a adiciones, ampliaciones o complementos a una idea, que se considera necesaria, y que de colocarse en el texto rompe la secuencia lógica o la argumentación. Deben ser cortas.

Estas notas deben llamarse en el texto con asteriscos o símbolos similares, colocados al final de la palabra a la que se refieren. Las notas extensas deben recomponerse como partes del artículo principal.

Las referencias bibliográficas van entre paréntesis indicando: Apellidos en mayúscula del autor y letra inicial del nombre. Punto seguido y el año respectivo. Dos puntos y el número de página. En la bibliografía, al final del artículo, se identifican los datos complementarios de la cita.

Referencias posteriores a la primera se remiten a esta, señalando los datos variables, por ej., página. Se utiliza el *ibídem* o el *ibíd*, según el caso.

BIBLIOGRAFÍA

Libros: Autor. Título completo del libro (en cursiva). Número de edición. Editorial. Lugar. año de publicación.

Artículos de revista: Autores (todos, apellido completo e iniciales de nombres). Título del Artículo (en cursiva). Título de la revista. Volumen y número. Año de publicación. Primera y última página del artículo.

Tesis: Nombre del autor. Título de la tesis. Tipo de tesis. Universidad y sede. Año de terminación.

AUTHOR GUIDELINES

CULTURA Y DROGA JOURNAL

Annual publication of the Research Group “Cultura y Droga” of the Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. Initiation year: 1994. Said journal is ascribed to the Department of Anthropology and Sociology of the Faculty of Juridical and Social Sciences from the same University.

It presents scientific articles and current information on research, development of knowledge and experiences related to the sources and cultural applications of entheogens and other psychoactive substances. Articles of diverse disciplines are welcomed, such as: social and human sciences, natural, medical, artistic, philosophical, botanical, as well as traditional indigenous knowledge and some others. The journal is disclosed by means of exchange and academic activities or by means of popularization carried out by the University. Optionally it is also marketed.

Cultura y Droga has begun the indexation process, for which the necessary adjustments will be carried out. In this context, the journal was prioritized with this goal in mind by the Faculty of Judicial and Social Sciences and the Vice-rectory of Research and Graduate programs through the Scientific Journals project.

OBJECTIVES

1. To publish the results on multidisciplinary scientific works that researchers carry out regarding the sources and applications of psychotropic substances in different historical and contemporary societies and cultures.
2. To stimulate the writing process in the researchers, as well as presenting before the interested scientific communities research works on psychoactive drugs; socio-cultural uses and practices; the neurophysiologic, emotional and behavioral potentialities and risks in the life and human health of the users; the functions of the drugs as a socialization and cultural tensions device; the current ecological and environmental phenomena; the biochemical, pharmacological and pharmacokinetic characteristics, as well as others contributed by different fields.
3. To become a permanent forum in which the theories and the scientists' hypothesis on the relationship culture and drug undergo a critical exam.

4. To serve as a scenario for the popularization of the investigative activities of the Master's Cultura y Droga for Latin America of the Universidad de Caldas.

CHARACTERISTICS

The Cultura y Droga Journal has two main characteristics:

1. Primary research journal, by means of the publication of developments and scientific results of original investigative processes, with all the necessary details to evaluate their validity.
2. Revealing journal of new developments in the scientific, technician, educational and cultural fields of the sources and uses of psychoactive substances in cultural contexts, by means of articles and brief general notes.

PUBLICATION OF ARTICLES

Articles sent to the Cultura y Droga Journal should be originals. Their previous, simultaneous or later publication in other journals should be informed in order to make the appropriate annotations. The manuscripts presented by the authors will undergo the analysis of two specialists. Their concept will be kept in mind by the Editorial Committee who will be responsible of its definitive approval, without implying that said Committee shares the opinions expressed by the author. Its sources and applications should be inedited originals, except when dealing with adaptations and translations. The author expressively authorizes the reproduction of the article in digital archives and web pages belonging to the Universidad de Caldas, or others authorized by the journal director.

ISSN (International Standard Serial Number): 0122-8455.

Format: (160 x 210.5) according to Norm 946, Icontec. Letter Type: Arial 12.

TYPE OF ARTICLES AND SECTIONS OF THE JOURNAL

1. Original articles. Comprehensive recount of a theoretical or experimental study in a research process or experimentation that has reached its final stage. They contain the relevant data so that if a reader wishes to, he/she can repeat the process and evaluate the conclusions.
2. Technical notes. Short articles on research results that have already been published.

3. Brief communications. Preliminary Reports of researches or applied experimental works.
4. Case studies. Presentation of experiences that include innovations with their methodological treatment.
5. Reviews. Specialized articles based on bibliographical revisions that include thematic valuation that cover historical periods or the current state of the topic.
6. Opinions. Exchange of opinions and interpretations on the topics covered by the journal.
7. News. Information on scientific events, seminars, congresses, book reviews, other publications and any other topic that stimulates the cooperation among authors, institutions and corporations that work on the topic.

PRESENTATION OF ARTICLES

1. Heading. Short and descriptive title (eight words maximum, without abbreviations nor initials). Subtitle, if it's necessary to clarify or to complete the sense of the title... Author(s) name(s) and their academic titles or positions that indicate their authority on the matter. Author's electronic mail.
2. Abstract. Brief presentation of the purpose, methodology and results of the research. Maximum 250 words. It is the first paragraph after the title and the authors. It should be written in the original language of the article and with an English translation.
3. Illustrations (charts and figures). They should be presented in pages different from the text, as close as possible to the part of the text where they are mentioned; numbered consecutively in Arabic numbers; and they should have a brief title in the upper part of the illustration. If they have notes, they should be placed at the bottom. The text should remit to the illustration by its number.
4. Initials. They should be preceded by their complete form when they appear for the first time: E.g. Instituto Andino de Ethnopharmacognosia, IADE.
5. Keywords. Four to six passwords that can index the article.
6. Introduction (problem statement, the author's focus, previous tries of solution, executed process).
7. Methodology description and results (illustrated with charts, tables, diagrams, figures, wherever possible).
8. Discussion. The author's evaluation of his/her own discoveries, contributions, and differences with other similar studies.

9. Bibliographical listing. The bibliographical revision should be included in the introduction or in separate section.
10. Contributions of other people or entities, supports and acknowledgements of any type.

NOTES AND CITES

The foot notes should be devoted to additions, amplifications or complements to an idea that is considered necessary and that if they are placed in the text, they would break the logical sequence or the argument. They should be short.

These notes should be marked in the text with asterisks or similar symbols, placed at the end of the word to which they refer. Extensive notes should be integrated as of the main article.

The bibliographical references are placed in parenthesis indicating author's last names in capitals and initial letter of the first name, followed by a period and the respective year, semicolon the page number. In the bibliography, at the end of the article, the complementary data of the citing are identified.

Later references to the first are remitted to the latter, pointing out the variable data, for example the page number. *Idem* or *ibid* is used, according to each case.

BIBLIOGRAPHY

Books: Author. Complete title of the book (In italics). Edition Number. Editorial Company. Place. publication year.

Journal articles. Authors (all, complete last name and first name initials). Title of the Article (In italics). Title of the journal. Volume and number. Publication year. First and last page of the article.

Thesis. Name of the author. Title of the thesis. Thesis type. University and campus. Termination year.

CULTURA Y DROGA

FORMATO DE SUSCRIPCIÓN

Nombre / Name	
Cédula / Identification number	
Dirección / Address	
Ciudad / City	
Departamento / State	Código Postal / Zip Code
País / Country	
Teléfono / Phone Number	
Profesión / Profession	
Institución / Employer	
Correo Electrónico / E-mail	
Dirección de envío / Mailing Address	

Suscriptores Nacionales por un año. (1) Ejemplar

Mayores informes:

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados
Universidad de Caldas. Calle 65 N° 26 - 10
A.A. 275 Manizales - Colombia
Tel: 8781500 ext. 11222
Fax: 8781500 ext. 11622
E-mail: revistaculturaydroga@ucaldas.edu.co
revistascientificas@ucaldas.edu.co

Último ejemplar recibido / Last issue mailed:

Año/Year Volumen/Volume Número/Number Fecha/Date



Ventas, suscripciones y canjes
Vicerrectoría de Investigaciones y
Postgrados
Universidad de Caldas
Sede Central
Calle 65 No. 26 - 10
A.A. 275
Teléfonos: (+6) 8781500
ext. 11222
e-mail:
revistascientificas@ucaldas.edu.co
Manizales - Colombia



Revista
Agronomía
Indexada en:
Publindex Categoría B



Revista
Biosalud
Indexada en:
Publindex Categoría A2
Lilacs



Revista
Cultura y Droga



Revista
Eleuthera
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista
Luna Azul (On Line)
lunazul.ucaldas.edu.co
Indexada en:
Publindex Categoría A2
Index copernicus, DOAJ



Revista
Discusiones Filosóficas
Indexada en:
Publindex Categoría A2
Philosopher's Index
SciELO
Ulrich's Periodicals Directory

Revistas





Revista
Boletín Científico
Museo de Historia Natural
Indexada en:
Publindex Categoría A2
SciELO



Revista Colombiana de las Artes Escénicas
Indexada en:
Publindex Categoría C



Revista
Veterinaria y Zootecnia
Indexada en:
Publindex Categoría B



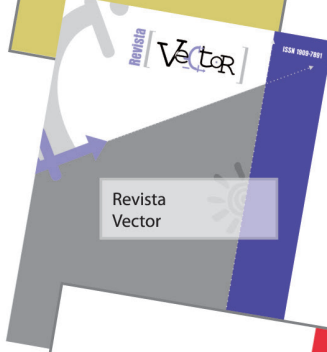
Revista
Hacia la Promoción
de la Salud
Indexada en:
Publindex Categoría A2
Lilacs - SciELO



Revista
Jurídicas
Indexada en:
Publindex Categoría C
Scopus



Revista Latinoamericana
de Estudios Educativos
Indexada en:
Publindex Categoría B



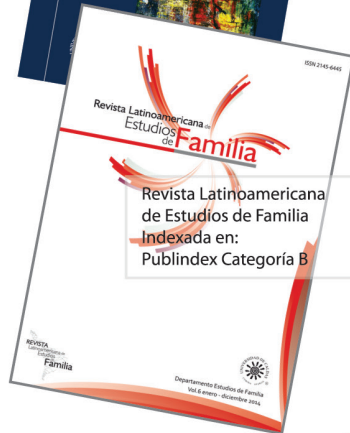
Revista
Vector



Revista de Antropología
y Sociología (Virajes)
Indexada en:
Publindex Categoría B



Revista
Kepes
Indexada en:
Publindex Categoría B



Revista Latinoamericana
de Estudios de Familia
Indexada en:
Publindex Categoría B

Científicas



Esta revista se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 2014
en Matiz Taller Editorial
Manizales - Colombia