

YAGÉ: EXPERIENCIA CHAMÁNICA DEL DEVENIR

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Presentado por
Iván David Moya Alba
Cód.: 2011132019

Directora
Consuelo Pabón

Modalidad: Monografía

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2022

Índice

Resumen	3
Abstract.....	4
Introducción.....	5
Capítulo I: Desmoronamiento.....	9
El esquizo receptor y creador de mundos.....	9
Análisis al capítulo I y II de la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari, El Antiedipo, esquizofrenia y capitalismo.....	19
Estados extáticos y chamanismo.....	37
Tonal y Nagual.....	40
Capítulo II: Devenir Tigre	45
Plano de inmanencia	45
Devenir animal	52
Cuerpo sin órganos.....	69
Capítulo III: Un mundo donde quepan muchos mundos.....	72
Toma de yagé siona.....	74
Toma de yagé.....	91
Proceso y síntesis en el chamán.....	100
Proceso y síntesis en la curación.....	102
Conclusiones.....	109
Bibliografía.....	113
Anexos.....	117
Anexo A.....	117
Anexo B.....	122
Anexo C.....	124
Anexo D.....	125
Anexo E.....	126
Anexo F.....	128

Resumen

Las estructuras jerárquicas ha territorializado el yo a partir de una fijación sumisa al servicio de la máquina social predominante, bajo el dominio de poderes limitando el libre flujo del deseo; sin embargo, el esquizo es capaz de desterritorializar el yo desde un proceso de síntesis resistiendo a la territorialización. El objetivo de mi investigación fue analizar el chamanismo y la esquizofrenia en su proceso de desterritorialización desde de dos modos de asumir la vida y los procesos de desterritorialización a partir de las tres síntesis propuestas por Gilles Deleuze y Félix Guattari en el Antiedipo. El análisis se desarrolló en dos niveles; el primer nivel, es un análisis teórico desarrollado en el texto a través de conceptos deleuzianos y el segundo nivel, está fundamentado en el conocimiento experiencial en la participación de rituales chamánicos con el uso de plantas enteógenas. En la investigación se pudo observar cómo se producen procesos de síntesis en el chamanismo con el uso de plantas de conocimiento en el que se desprenden dos ejes de desterritorialización; el primero, como conocimiento y el segundo, como curación donde el chamán y el esquizo en paralelo desde la diferencia son receptores y creadores de mundos que posibilitan conocimientos experienciales que permiten modos de existencia alterna atravesadas por múltiples devenires.

Palabras claves: Esquizofrenia, chamanismo, síntesis, desterritorialización, yo, yagé, cuerpo sin órganos.

Abstract

Hierarchical structures have territorialized the *self* from a submissive fixation at the service of the predominant social machine, under the domination of powers limiting the free flow of desire; however, the schizo is capable of deterritorializing the self through a process of synthesis, resisting territorialization. The objective of my research was to analyze shamanism and schizophrenia in their deterritorialization process from two ways of assuming life and deterritorialization processes through the three syntheses proposed by Gilles Deleuze and Félix Guattari in *Antioedipus*. The analysis was developed at two levels; the first level is a theoretical analysis developed in the text through Deleuzian concepts and the second level is based on experiential knowledge in the participation of shamanic rituals with the use of entheogenic plants. In the investigation it was possible to observe how synthesis processes are produced in shamanism with the use of plants of knowledge in which two axes of deterritorialization emerge; the first, as knowledge and the second, as healing where the shaman, as well as the schizo, is a receiver and creator of worlds that enable experiential knowledge that allow alternate modes of existence crossed by multiple becomings.

Keywords: Schizophrenia, shamanism, synthesis, deterritorialization, self, yagé, body without organs.

Introducción

Para Deleuze y Guattari (1974) la esquizofrenia ha sido catalogada como una enfermedad desde el psicoanálisis que ha desplazado el deseo y lo ha territorializado dentro de la categoría de carencia, lo ha unificado en un yo identitario y fijo, donde los flujos de deseo son controlados y puestos al servicio de la máquina social predominante. Sin embargo, los autores conciben al deseo como creación en un proceso de síntesis en el que el esquizo desterritorializa el yo condicionado, bajo parámetros establecidos representacionales donde el libre deseo fluye produciendo experiencias de devenir las cuales generan rupturas a las estructuras impuestas, donde el yo atraviesa intensidades que desmoronan su fijación. El esquizo produce síntesis capaces de conectar, cortar y producir conjunciones nuevas, funcionando como un transgresor del capitalismo. Es en el proceso del devenir donde se producen elementos de resistencia y con estos creaciones artísticas abandonando la carencia a partir de máquinas deseantes. En el proceso del devenir el esquizo es un receptor de mundos, abierto a múltiples modos de existencia, resistencia y reexistencia frente a la fijación edípica dentro de la máquina social capitalista que limita la libre asociación del deseo bajo la carencia de un yo fijado y desde el psicoanálisis considerándolo un enfermo.

Ahora bien, en paralelo desde la diferencia el chamanismo por medio del uso de plantas de conocimiento produce estados extáticos capaces de desterritorializar y desmoronar estructuras fijas a partir del abandono de la historia personal del yo (James y Jimenez, 2004); el chamán entra en el afuera sobre planos de inmanencia que producen experiencias de devenir animal, características propias de los pueblos indígenas que habitaron y habitan el territorio abyayalense. El uso del yagé en comunidades indígenas,

como el pueblo siona que habita en el departamento de Putumayo, Colombia, es la base de su tradición cultural en la formación de procesos chamánicos de conocimiento y curación (Langdon, 2014). El chamán es capaz de construir un pensamiento y liderar su comunidad en procesos de curación, bajo experiencias del devenir, en terrenos de conocimiento y sabiduría ancestral en el uso de plantas de conocimiento que le permiten resistir a procesos de colonización y fijación.

Esta investigación emerge en caminos que se entrelazan a partir de años de investigación y conocimiento que he llevado a cabo en torno a las plantas de conocimiento y la filosofía deleuziana. La metodología planteada para mi investigación contiene dos niveles, un nivel teórico y otro experiencial. El nivel teórico parte de mi formación académica en la Universidad Pedagógica Nacional en la licenciatura en filosofía, en el seminario dirigido por la profesora Consuelo Pabón y directora de la presente investigación a quien agradezco el acompañamiento, confianza y conocimientos transmitidos; como también al espacio generado en el Seminario de pensamiento abyayalense guiado por mi directora de tesis en donde surge la necesidad de comprender a nivel filosófico problemáticas y fenómenos de nuestro territorio abyayalense y sus comunidades indígenas. El nivel experiencial se produce a través del conocimiento que he adquirido con la wachuma o cactus de San Pedro en un viaje al Perú y en el uso de yagé.

Además, agradezco al líder del pueblo siona taita Juan Yaiguaje con quien tuve la oportunidad de compartir experiencias transformadoras propias de la toma de yagé en procesos de aprendizaje y curación por más de diez años (Anexo A), por su medicina y conocimientos compartidos en el camino yagecero y por permitir acercarme al infinito conocimiento ancestral del yagé.

Ahora bien, bajo el conocimiento teórico y experiencial obtenido, mi investigación se desarrolla alrededor de la siguiente pregunta ¿Cómo a través del uso de plantas de conocimiento se produce en el chamanismo síntesis de desterritorialización experimentadas por el devenir? La hipótesis propuesta para abordar el cuestionamiento, consiste en que el chamán desde el devenir desterritorializa el yo fijado, a partir de síntesis de conexión, síntesis de disyunción y síntesis de conjunción que se observan desde el proceso esquizo.

Es importante resaltar que la esquizofrenia es un concepto occidental y no se pretende igualar al esquizo y al chamán, al ser personajes que resisten a la territorialización de manera diferente, el esquizo por su parte desde la creación pura abandona la carencia y el chamán desde el conocimiento ancestral y la curación. Sin embargo, la síntesis que atraviesa el esquizo permite comprender de qué manera el chamán puede llevar a cabo, con el uso de yagé, la desterritorialización del yo en el devenir.

Para desarrollar la investigación el texto está dividido en tres capítulos. En el primer capítulo denominado Desmoronamiento se analizará el proceso esquizo en las tres síntesis que desarrolla Gilles Deleuze y Félix Guattari donde el libre flujo del deseo fluye en el esquizo desterritorializando representaciones de un yo territorializado, desde el desmoronamiento del yo para devenir otro yo que se actualiza y se autodetermina. El esquizo es comprendido en este devenir como un receptor/creador de mundos, desde el libre flujo del deseo -entendido este como creación- y de manera paralela los estados extáticos producidos con el uso de plantas enteógenas en el chamanismo producen desmoronamientos y desterritorializaciones del yo, es un personaje que abandona la carencia a partir de la creatividad de máquinas deseantes. En el segundo capítulo denominado Devenir animal, se aborda cómo algunas comunidades andinas con el uso de

plantas enteógenas producen estados extáticos en relación con experiencias del devenir animal y su relación existente con el jaguar a partir de relatos de comunidades indígenas del territorio abyayalense quienes en sus prácticas son atravesados por campos energéticos, potencias, fuerzas y umbrales dentro de planos de inmanencia donde el cuerpo sin órganos permite a los chamanes transformaciones en devenir animal. Por último, en el tercer capítulo denominado Un mundo donde quepan muchos mundos, la investigación se centra en el uso del yagé en la comunidad siona desde dos ejes fundamentales: el conocimiento y la curación chamánica, además se describe el proceso de una toma de yagé en el que se establece un paralelo desde la diferencia las tres síntesis del proceso de desterritorialización del esquizo en el proceso chamánico del conocimiento y la curación, reconociendo en el chamán un receptor/creador de mundos capaz de entrar en múltiples devenires a partir de un proceso de desterritorialización.

Capítulo I: El Desmoronamiento

El Esquizo Receptor y Creador de Mundos

En el texto literario de Buchner (1893) describe a Lenz como personaje conceptual que crea mundos más allá de la carencia y la impotencia que trata de reducirlo a la sociedad de control. Lenz el esquizo entra en el afuera de límites a través de experiencias del desmoronamiento del yo, un ejemplo de ello se puede manifestar en el siguiente apartado:

“Las nubes cabalgaban como corceles salvajes relinchando y los rayos del sol se abrían camino y llegaban y desenvainaban su reluciente espada en la superficie nevada, de modo que una luz brillante y cegadora cruzaba desde las cumbres al valle; o cuando la tormenta empujaba las nubes hacia abajo y se abría un mar azul claro y, entonces el viento iba extinguiéndose y desde lo más profundo de los barrancos, desde las copas de los abetos, ascendía vibrando como una canción de cuna o un tintineo de campanas y al intenso azul le iba invadiendo un rojo suave y unas nubecillas de alas plateadas lo atravesaban y todas las cumbres de las montañas resplandecían nítidas y sólidas sobre la llanura; entonces se detenía, jadeando, el cuerpo curvado hacia delante, los ojos y la boca muy abiertos, pensaba que tenía que atraer la tormenta hacia él, atraparlo todo en sí mismo, se estiraba, se tumbaba en el suelo, escarbaba para adentrarse en el universo, era un placer que le hacía daño; o bien, se quedaba inmóvil y con la cabeza apoyada en el musgo y los ojos entrecerrados y entonces todo iba alejándose de él, la tierra desaparecía bajo sus pies, se hacía pequeña como una estrella errante y se sumergía en un torrente

estrepitoso, cuya corriente cristalina tiraba de él por debajo.” (Buchner, 1893, pág. 7)

Ahora bien, desde la experiencia esquiza de Artaud (2014) se considera que el deseo es producción de máquinas plurales dado que posibilita la apertura a nuevas conexiones a partir de disyunciones. Así pues con referencia a la segunda y tercera síntesis de Deleuze y Guattari (las cuales se abordarán más adelante en el texto) se manifiesta:

“Me había cansado de aburrirme, de buscarle a mi vida una razón y había dejado de tener que cargar con mi cuerpo. Comprendí que yo inventaba la vida, que esa era mi función y mi razón de ser y que me aburría cuando no tenía más imaginación y que el peyote me la brindaba. Un ser se adelantó y de un golpe hizo salir de mí el peyote. Lo convertí en hebras reales, y el cadáver de un hombre fue despedazado y encontrado despedazado, en alguna parte.” (Artaud, 2014, pág. 105)

“El peyote me condujo a ello. Llevado por él he visto que aquello que soy, he tenido que defenderlo antes de nacer, y que mi Yo no es sino la consecuencia del combate que he librado en lo supremo contra la mentira de las malas ideas” (p.96)

Para el desarrollo de la investigación será menester comprender que el deseo es producción de máquinas deseantes según Deleuze y Guattari (1974) y no carencia como postula el psicoanálisis, esta postura de carencia de representaciones teatrales edípicas y simbólicas serán blanco de críticas por parte de Deleuze y Guattari. El psicoanálisis concibe al esquizofrénico como un enfermo el cual es sometido al encierro psiquiátrico en un intento por territorializar y codificar los flujos de deseo que escapan al control establecido. El esquizofrénico es capaz de desterritorializar estructuras dominantes en la

formación y construcción de un yo sumiso y controlado al servicio del capitalismo. El esquizo puede, a partir de un proceso de síntesis compuesto de agenciamientos, rupturas y nuevas conexiones que permiten desterritorializar estructuras impuestas y comprensiones del mundo desde el libre flujo del deseo: la desterritorialización del yo y el cuerpo.

En el paseo de Lenz puede evidenciarse como el esquizo realiza síntesis de conexión con la naturaleza fundiendo su yo desde flujos de energía conectados al cuerpo vital de la naturaleza, no es un yo separado de ella, es una máquina que produce y conecta con otras máquinas, es un cuerpo vivo que se conecta con la naturaleza viva, generando así producción de producciones. Lenz desterritorializa bajo conexiones estructuras que intentan encerrar y delimitar sus flujos. En su investigación *Esquizofrenia y Arte*, Leo Navatril (1972) en *Niederösterreichisches Landeskrankenhaus für Psychiatrie und Neurologie de Klosterneuburg*, individuos en estados de esquizofrenia realizan varios dibujos que Navatril analiza en relación al arte, el autor señala que: “muchos de los esquizofrénicos son, por naturaleza especialmente sensibles” (Navatril, 1972, pág. 27). El libre flujo de deseo en Lenz le permite hacer conexión con la naturaleza en la que se funde su yo con ella. El deseo fluye como producción creadora de mundos posibles y múltiples formas de existencia, siendo uno y múltiple con la naturaleza. Navatril (1972) aludiendo a Mette atribuye a los esquizos sentimientos superiores capaces de fuerzas creadoras. El autor menciona: “El esquizofrénico tiene una amplitud de sentimientos inusualmente elevada” (Navatril, 1972, pág. 27) El esquizo es capaz de elevar sus sentimientos, afecciones a tal punto de generar desterritorializaciones de territorializaciones de un yo codificado y estructurado, siendo su cuerpo vivo capaz de entrar en devenires a partir de síntesis propias del proceso esquizo.

El cuerpo vivo, uno y múltiple como lo experimenta Lenz en su paseo, es atravesado por un caudal de intensidades vitales que experimenta con la naturaleza, se conecta en momentos interiores entre sí, se convierten sus experiencias en un horizonte productivo dentro de un plano de inmanencia donde el cuerpo da cumplimiento al poder creativo fluyendo energéticamente. El cuerpo y el yo son atravesados por fuerzas e intensidades que autodeterminan al esquizo en el desmoronamiento del yo impuesto, con relación a ello Navatril afirma:

“Al presentarse una psicosis esquizofrénica las funciones ordenadoras del yo quedan parcialmente interrumpidas. En la psicosis aguda, la persona está dominada por los sentimientos que los acontecimientos exteriores y las constelaciones interiores desatan en ella. Los valores de insinuaciones que tienen los procesos que ocurren a su alrededor silencian todas las categorías de la razón y hacen saltar los ordenadores penosamente establecidos, cuya solidez se había exagerado. El esquizofrénico experimenta el derrumbamiento total de su yo, y con él el del mundo. (Navatril, 1972, pág. 28)

En ese sentido y en función de dar cuenta de los procesos de síntesis, es meritorio traer a colación a Antonin Artaud quien en su lucha contra sí mismo poseía un deseo imparable de creación desde la escritura, la poesía, la actuación y el teatro. Artaud se opone al organismo social e individual y establece al individuo una serie de normas que se imponen para vivir según ciertas formas “Átenme si quieren pero no hay nada más inútil que un órgano. Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos y lo habrán devuelto a su verdadera libertad.” (1997, p. 277) Artaud está en contra del organismo sobre los cuales se debe cumplir a establecidas normas

y valores acordes a una moral determinada. El autor constantemente desterritorializa dejando circular los flujos de deseo a través de conexiones, pero también rupturas con el yo que se encuentra atrapado junto al cuerpo en un organismo. La disyunción que genera con su yo organizado bajo estructuras territoriales permiten líneas de fuga en busca de su verdadero yo, respecto a ello el Artaud considera:

“Yo sé que nací de otra manera de mis obras y no de una madre, pero la MADRE quiso tomarme y ya ve usted los resultados en mi vida. Yo no he nacido sino de mi dolor y pueda hacer lo mismo usted” (Artaud, 2014, pág. 56)

Para Deleuze (1974) el cuerpo permite la construcción de líneas de fuga y resistencias frente territorializaciones axiomáticas y capitalistas. El cuerpo se encuentra dentro de un organismo con engranajes simbólicos, económicos, políticos, etc. El organismo intenta territorializar al esquizo cortando sus flujos de deseo, presionando el cuerpo a negar sus propias fuerzas e intensidades creativas, al respecto José Ezcurdia (2018) menciona:

“El cuerpo, en lugar de afirmar su potencia creativa al construirse como ámbito expresivo y constitutivo de la vida que aparece como su principio inmanente, se ve significado y subjetivizado, articulándose con un nudo de fuerzas que se niegan a sí mismas” (Ezcurdia, 2018, pág. 176)

En relación con lo anterior sobre el cuerpo sin órganos (en adelante CsO) Deleuze menciona:

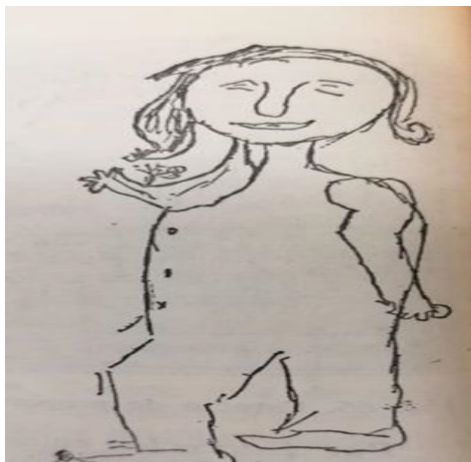
“Nosotros responderemos ahora: es el CsO, él es la realidad glaciaria en la que se van a formar esos aluviones, sedimentaciones, coagulaciones, plegamientos y proyecciones que componen un organismo-y una significación y sujeto-, sobre él pasa y ejerce el juicio de Dios, él es el que lo sufre. En él los órganos entran en esas relaciones de composiciones que llamamos organismo. El CsO grita: ¡me han hecho un organismo! ¡Me han plegado indebidamente! ¡Me ha robado mi cuerpo! (Deleuze y Guattari, 2004, pág. 177)

Existe en el organismo una estructura de dominación que tiene como objeto el cuerpo vivo, es el deseo visto como carencia el material psíquico utilizado en el *yo* como proceso de significación y subjetivación. El diseño estructural de la corporalidad y conciencias disciplinadas sometidas a un orden económico y político bajo estructuras morales y centrales.. Sin embargo, el esquizo en su proceso desterritorializa su psiquis y su cuerpo. Navratil (1962) en su investigación y los dibujos que realizaban pacientes clínicos de diferentes edades como Franz, Wilhem, Paul o Hanz observa momentos estilísticos de la creación esquizofrénica: la deformación en la que se visualiza pérdida de las categorías formales, según relata su observación: “en la fase aguda de la enfermedad se encuentran con más frecuencia manifestaciones de deformación” (p. 105) sus dibujos desterritorializan dislocando el cuerpo, en ese mismo sentido el autor manifiesta:

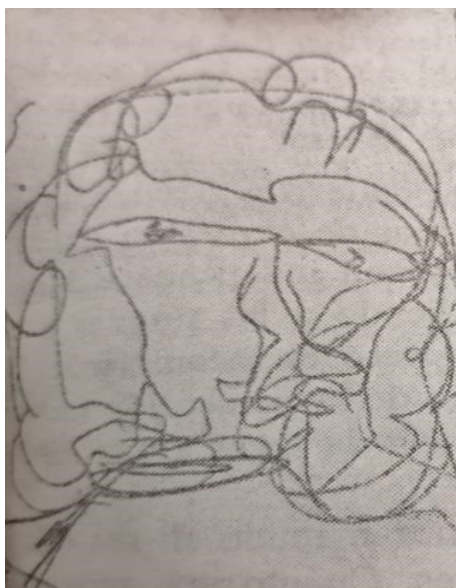
“Por dislocación, entendemos la reproducción de un lugar incorrecto en determinadas partes de un objeto. Así uno de nuestros esquizofrénicos, colocó el brazo derecho encima de la cabeza humana. También el desplazamiento de los senos hacia la mitad del cuerpo o de la boca fuera del plano central, son ejemplos de esta clase de deformación” (p.109)

Figura 1

Dislocación del brazo derecho

**Figura 2**

Dibujo durante el segundo brote esquizofrénico



En el esquizo se producen procesos de síntesis que permiten creaciones a partir de deformaciones de la realidad impuesta de un organismo que territorializa el *yo* como carencia; sin embargo, el esquizo en su libre flujo de deseo, desterritorializa las formas y la estructura psíquica condensada en un *yo*. El esquizo desmorona el *yo* territorializado en búsqueda de su *yo*, lo que produce creaciones incluso artísticas. A partir de ello, Leo Navratil (1972) señala:

“La creación artística exige una interrupción de la voluntad guiada por la asignación, por la reflexión y asignadora de finalidades y un ofuscamiento al principio de realidad. El orden que el artista no procede de una actividad dirigida por sí mismo, sino que debe la existencia a las fuerzas del subconsciente de su interior” (p.147)

Adicionalmente, apunta:

“Aunque la creación artística exige una disolución del *yo*, también es un intento en la construcción de un *yo* nuevo. La producción original hace posible un hallazgo del *yo* y la realización de sí mismo. Aquí reside la relación esencial entre el *yo* y la creación artística.” (p.148)

El esquizo es capaz de destruir estructuras psíquicas del *yo* y posteriormente, organizar su reestructuración. Es un proceso constante de actualización, puesto que la disolución del *yo* favorece el libre flujo de deseo y con él fuerzas creadoras. Para Navratil “La actividad artística precisamente, no está dirigida en lo fundamental por el *yo*, sino que sirve para el hallazgo del *yo*” (p.177). Los procesos de esquizofrenia se caracterizan por la

posibilidad de actualizar el *yo* siempre deviniendo en otro, como en el caso de Antonin Artaud en busca de su *yo* escapa y desterritorializa estructuras psíquicas y sociales que fijan un *yo* territorializado.

Por su parte el texto del Antiedipo parte de un análisis psíquico en sus dos primeros capítulos que permite vislumbrar cómo el deseo fue desplazado hacia la concepción de la carencia, a partir de cinco paralogismos (falsos argumentos) y cómo el *yo* queda *edipizado* dentro de una estructura familiar capaz de reprimir los flujos del deseo, lo que resulta en un *yo* dócil y sumiso a la estructura social dominante.

La construcción psíquica del *yo* es encapsulada y fijada a la representación de la estructura edípica, donde se establecen formas de entendimiento y comportamiento vinculadas a la sumisión psíquica del *yo* dentro de su estructura familiar; lo anterior, produce estructuras fijas incapaces de escapar a un mundo autorizado. Sin embargo, en nuestro territorio abyayalense existen comunidades indígenas capaces de producir rupturas a partir de sus rituales ancestrales. Además, es importante resaltar que la esquizofrenia es un concepto occidental y no se pretende en esta investigación ver los procesos de desterritorialización equivalentes a la esquizofrenia, lo que sí pretende la investigación es analizar procesos de síntesis de manera paralela en la diferencia a la creación y desterritorialización a través de conceptos deleuzianos que pueden ayudar a la comprensión del conocimiento experiencial en comunidades indígenas del territorio abyayalense que emerge en modos de existencia y creación de mundos posibles, sin llegar a definiciones conceptuales propiamente occidentales como equiparar al chamanismo con la esquizofrenia.

El chamán de las tierras bajas del Putumayo en Colombia, en sus rituales ancestrales con el uso de la ayahuasca -o conocida en Colombia como yagé- permiten el encuentro con mundos que escapan de territorializaciones de dominio. El chamán es capaz, por medio de la ingesta de plantas enteógenas, de producir estados extáticos que permiten desmoronar estructuras jerárquicas de un mundo autorizado. El chamanismo propicia experiencias vitales donde el deseo fluye no como carencia, sino como creación frente a la multiplicidad “Deleuze y Guattari hablan de multiplicidades que afirman la diferencia de devenires secretos, minoritarios que actúan más allá de las potencias establecidas, creando líneas de fuga y máquinas de guerra” (Pabón y Garavito, 1993, p.2). La filosofía continuará en la creación de conceptos bajo múltiples conexiones, disyunciones y conjunciones; la existencia de mundos posibles y posibilidades de existencia; creadora y revolucionaria a partir de experiencias vitales que rompen con estructuras que abren caminos hacia lo múltiple.

En este primer capítulo, el texto de *El Antiedipo capitalismo y esquizofrenia* de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1974) servirá para utilizar y rastrear conceptos claves que permiten comprender al fenómeno chamánico y sus múltiples devenires; por ejemplo: en rupturas de fijaciones del yo. El *Anti-Edipo* será comprendido junto a experiencias extáticas y concepciones del chamanismo en autores como Carlos Castaneda, Antonin Artaud, Antonio Guzmán, Fernando Urbina, Luis Carlos Restrepo, William Torres, Henri Michaux, entre otros, para acercarnos en la comprensión del rol del chamán como hombre de deseo y el chamanismo como flujo de deseo en el mundo andino. De manera paralela desde la diferencia, se pretende en esta investigación analizar dos formas de asumir la vida y la desterritorialización.

Análisis al Capítulo I y II de la Obra de Guilles Deleuze y Félix Guattari: El antiedipo, esquizofrenia y capitalismo

Es necesario resaltar que para acercarnos al análisis es importante comprender cómo Deleuze y Guattari retomaron el psicoanálisis y el marxismo para darle otra perspectiva, si bien no es un análisis detallado y minucioso del texto, sí es menester para la investigación rastrear el devenir y algunas multiplicidades del inconsciente expresadas en la propuesta de dicho texto, pues se convierte en un camino que permite apoyar la propuesta en la investigación, reconociendo su filosofía como una práctica capaz de crear conceptos desde la experiencia vital y la concepción del deseo como creación y no como carencia.

Para Deleuze y Guattari, el deseo no es carencia, el deseo es creación, fuerza energética impersonal en la tierra, en la vida; contrario a las percepciones psicoanalíticas las cuales conciben al deseo desde la carencia a través de una representación teatral edípica, la misma que está instalada en agenciamientos tales como el padre, la madre y el falo lo que deja de un lado la multiplicidad que puede adoptar el deseo como creación.

La diferencia en la concepción del deseo entre Deleuze y Guattari y el psicoanálisis radica en que para los primeros la esquizofrenia es concebida como proceso mientras que para el último la esquizofrenia es definida como enfermedad. Con base a lo anterior consideran: “El paseo del esquizofrénico es un modelo mejor que el neurótico acostado en el diván.” (Deleuze y Guattari, 1974, p. 11)

El esquizofrénico – según Deleuze y Guattari (1974)- es atravesado por múltiples intensidades de flujos de deseo que permiten producir/crear, los autores plantean tres síntesis que acompañan el proceso. La primera síntesis es la conectiva o producción de

producción en la que se evidencia cómo el deseo hace parte de la producción y no es concebido como carencia –así lo propondrá el psicoanálisis-. El deseo como producción se convierte en terror de las sociedades si estos flujos que se conectan no son controlados y codificados se encarará al esquizo y se tratará como enfermo, puesto que su producción está fuera de los límites establecidos por la máquina social que busca sustraer la energía del deseo dentro de un orden económico.

Al analizar los procesos de producción deseantes desde la esquizofrenia, se pueden rastrear los procesos materiales del inconsciente, desde el análisis de Deleuze y Guattari. El deseo y la producción no son un dualismo, no se encuentran separados, así se manifiesta en el paseo de Lenz citado por Deleuze y Guattari (1974) :

“Se colocó más allá de la distinción hombre naturaleza, más allá de todos los puntos de referencia que esta distinción condiciona. No vivió la naturaleza como naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla a las máquinas” (p. 12)

Las máquinas producen conexiones de síntesis las cuales son múltiples, heterogéneas y continuas y se juntan para producir un flujo a través de una carga psicológica, física, erótica etc. El dualismo planteado entre la naturaleza-hombre; por ejemplo, leyes físicas y la psique humana no están separadas, en la esquizofrenia como proceso de la producción deseante. Lo anterior, se puede evidenciar en el texto cuando Deleuze y Guattari (1974) hacen alusión a Reinhold Lenz y cómo se produce un constante flujo sin restricciones “Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, son una misma y única realidad esencial del productor y del producto” (p.14) Sin embargo

y en relación con lo anterior, la esquizofrenia no se puede entender como un proceso en el cual no existe límite alguno, estos procesos en el esquizo le permite a partir de la desterritorialización, crear y ser receptor de mundos que constantemente actualiza al yo, así lo manifiestan Deleuze y Guattari:

“El fin del proceso, no su continuación hasta el infinito, que es estrictamente lo mismo que su detención brutal y prematura, es la causa del esquizofrénico artificial, tal como lo vemos en el hospital, andrajo autistizado producido como entidad”
(Deleuze y Guattari, 1974, pág. 14)

De esta manera, los autores señalan su postura frente a la esquizofrenia como proceso y no como enfermedad mental. El proceso debe llevar a su realización con múltiples manifestaciones, por ejemplo, un escape del control exterior y devenires propios como consecuencia de una guerra contra sí mismo en busca de su verdadero *yo* como lo es el caso de Antonin Artaud.

Para seguir comprendiendo las propuestas que exponen los autores es necesario seguir con análisis sobre el modelo esquizo en las tres síntesis. Se empezará por la síntesis conectiva de la producción en el primer capítulo del Anti-Edipo, dentro de esta primera síntesis es necesario referir que no existen sujetos para Deleuze y Guattari; por el contrario, hay conexiones de máquinas órganos, máquinas deseantes, que poseen una forma conectiva asociativa “y” “y además” las cuales tienen conexiones, múltiples con objetos parciales de las que se desprende un efecto. Así, señalan Deleuze y Guattari:

“Siempre hay, además de una máquina productora de un flujo, otra conectada a ella y que realiza un corte, una extracción de flujo (el seno- la boca) y como la primera a

su vez está conectada respecto a la cual se comporta como corte o extracción, la serie binaria es lineal en todas las direcciones” (Deleuze y Guattari, 1974, pág. 15)

La esquizofrenia es el universo de las máquinas productoras y reproductoras, al existir conexión entre ellas, una carga energética y un flujo de energía; los cuales pueden ser psíquicos, eróticos, fisiológicos, etc. En adición, una de las características de las máquinas deseantes es siempre producir: producción de producción, como se evidenció en el paseo de Lenz; sin embargo, desde el psicoanálisis todo se detiene y se edipiza. El flujo energético queda atrapado sin salida, anulando la posibilidad de creación. Todo lo productivo es cortado, el psicoanálisis corta la posibilidad de la libre asociación, para fijarlo en una representación teatral: padre, madre y falo.

Deleuze y Guattari (1974) analizan cómo desde el psicoanálisis las máquinas deseantes forman un organismo como identidad al que reacciona Antonin Artaud; el psicoanálisis limita a las máquinas deseantes, dentro de conexiones determinadas como organismo en esta organización el cuerpo sufrirá al estar predeterminado y no tener otra organización o ninguna organización “cada producción de máquina se vuelve insoportable para el cuerpo sin órganos. Bajo los órganos siente larvas y gusanos repugnantes” (Deleuze y Guattari, 1974, p. 17) En la medida en que las máquinas deseantes son atravesadas por un factor identitario, el organismo y la organización se convierte en un enemigo para el cuerpo. Las piezas organizadas; por ejemplo, para Antonin Artaud son motivo de esclavitud por lo que constantemente está escapando y desterritorializando. Artaud introduce el concepto de cuerpo sin órganos y deja de lado la prioridad de los órganos. El cuerpo no es el organismo, no es la organización de los órganos, sino que más bien es un cuerpo intensivo.

Para comprender un poco mejor lo anterior, es pertinente mencionar que Deleuze y Guattari están dentro del contexto del desarrollo de la embriología y el huevo que es mencionado allí, se convierte en una herramienta para acercarnos a la comprensión del cuerpo sin órganos en el que se encuentran potencias energéticas. Dentro de las comprensiones de Deleuze y Guattari las personas son potencias y multiplicidades, podemos ser todo lo que podamos ser, contrarios a los parámetros de fijación identitaria.

La segunda *síntesis* es diferente a la primera aunque contiene una evidente relación con el cuerpo sin órganos. Se traslada de una síntesis conectiva de la producción a una síntesis disyuntiva del registro, como punto de disyunción donde se teje para los autores una red nueva el “ya..ya..” el esquizofrénico revela el “y además”. En esta síntesis hay una transformación energética que atrae la producción y la inscribe en nuevas disyunciones que escapan del triángulo representativo del Edipo “El cuerpo lleno sin órganos es producido como anti-producción, es decir, no interviene más que como tal a recusar toda tentativa de triangulación que implique una producción parental” (Deleuze y Guattari, 1974, p.23) La finalidad de la segunda *síntesis* es desconectar para que puedan surgir nuevas conexiones múltiples (“y además”) como en el caso de Artaud abandonar cortar y desmoronar el *yo* impuesto que intenta controlar dentro de un organismo.

El esquizo dispone de medios de señalización propios, en contraparte al código social, el esquizo transmuta de un código a otro, alejándose de la fijación identitaria, por más que las máquinas órganos se enganchan al cuerpo sin órganos no se convierte en un órgano, en una organización; sus mismas potencialidades múltiples lo hacen resbaladizo y fluido. Todo queda registrado en el cuerpo sin órganos, pero no en una dinámica identitaria

de control, la síntesis disyuntiva produce una ruptura identitaria generando posibilidades de salidas del control.

En este análisis de los elementos del proceso esquizo, para la comprensión de la tercera *síntesis*, es necesario entender cómo se forma la síntesis conjuntiva de consumo “luego es” o cómo es producido un sujeto polívoco. En esta síntesis se producen estados de intensidad, despojados de figura y forma, emociones primarias traducidas en devenires atravesados por el sujeto, convirtiéndose en múltiples posibilidades (“y luego es”). Antonin Artaud (2014) encuentra su yo, cuando deviene otro yo que se actualiza. De acuerdo esto los autores afirman:

“El cuerpo sin órganos es un huevo: está atravesado por ejes y umbrales, latitudes, longitudes, geodésicas atravesado por gradientes que señalan los devenires y los cambios del que en él se desarrolla. Aquí nada es representativo. Todo es vida y vivido. Solo bandas de intensidad, potenciales, umbrales y gradientes” (Deleuze y Guattari, 1974, pág. 27)

El cuerpo sin órganos es esquizo porque en él transita el libre flujo de deseo hacia el mundo, máquinas de conexión y desconexión; cuerpo múltiple determinado por múltiples fuerzas. En esta síntesis el consumo de intensidades puras está alejado del sistema representativo familiar del psicoanálisis. El esquizo no se detiene en una identidad fija, siempre es descentrado a partir de fuerzas de atracción y de repulsión “el sujeto se extiende por el contorno del círculo cuyo centro abandonó el yo”. (Deleuze y Guattari, 1974, pág. 29)

Entonces, el yo territorializado queda diluido y alejado del centro identitario, el esquizo genera resistencias a la edipización: dolor de cabeza para estructuras rígidas e identitarias; como la del teatro creado por Freud en donde los esquizos son tratados como tontos “toman las palabras por cosas, dice, son apáticos, narcisistas, están separados de lo real, son incapaces de transferencia, se parecen a filósofos” (Deleuze y Guattari, 1974, p.31)

Para Deleuze y Guattari, el gran descubrimiento del psicoanálisis fue las producciones del inconsciente. Sin embargo, bajo la estructura teatral del Edipo la producción deseante fue recubierta bajo un gran telón representativo al inconsciente como fábrica. La esquizofrenia es el proceso de producción del deseo, pero cuando se coloca el deseo al lado de la adquisición pierde su constitución de producción para volverse carencia.

En ese sentido, la carencia es producida y organizada en la producción social, es el arte de una clase dominante. En el desarrollo de su análisis la producción social y la producción deseante son equivalentes, solo hay el deseo y lo social, nada más consideran Deleuze y Guattari (1974). La producción deseante no es más que la producción social, el campo social está recorrido por el deseo, incluso las representaciones más mortíferas de la reproducción social son producidas por el deseo como el nazismo.

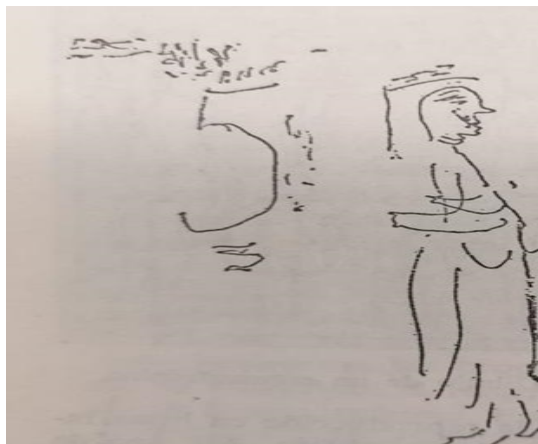
Para Deleuze y Guattari toda máquina es corte de flujo pero ella misma es flujo o producción de flujo con respecto a la que está conectada. Es la ley de producción de producción. Las máquinas, a su vez, son cortes, y en el proceso el esquizo separa y direcciona el flujo en múltiples sentidos a partir de los cortes y la separación. La máquina deseante es el corte-resto o residuo que produce, un sujeto al lado de la máquina que nace

de múltiples estados bajo nuevas conjunciones. En relación con las tres síntesis y las máquinas; el primer modo de la máquina remite a la síntesis conectiva; el segundo a la síntesis disyuntiva y el tercero a la síntesis conjuntiva, para Deleuze y Guattari (1974) el proceso de la producción deseante es producción de producción, producción de registro y producción de consumo “extraer, separar, ‘dar restos’ es producir y efectuar las operaciones reales del deseo”. (p.47)

La producción deseante, es entonces multiplicidad pura, es irreductible a la unidad, estos devenires no son múltiples piezas que se unen para formar un todo, la obra esquizo es discordante, no comunicante, no es específica, se distribuye en separaciones y dispersiones de comunicaciones transversales con objetos parciales, como simples relaciones de producción y anti-producción que escapan de la representación edípica, como ejemplo podemos acudir a los dibujos y los elementos estilísticos en la deformación en los dibujos que encontró Leo Navratil en su investigación.

Figura 3

Desintegración del contorno y otras manifestaciones deformativas



Durante el rastreo de la obra de Guattari y Deleuze (1974), se puede observar el modelo esquizo bajo tres síntesis, síntesis de conexión, síntesis disyuntiva y síntesis de consumación; es necesario analizar en este punto desde el interior del psicoanálisis, las síntesis ilegítimas, frente a las síntesis legítimas, paralogismos que ubican al Edipo como un dogma o complejo nuclear insuperable y al deseo como carencia.

Deleuze y Guattari (1974) rechazan la concepción del Edipo como estructura simbólica, imaginaria y representativa del deseo; sin embargo, reconocen en el psicoanálisis, o en sus primeros analistas, el descubrimiento de las síntesis libres en las que todo es posible. Según Deleuze y Guattari “las conexiones sin fin, las disyunciones sin exclusividad, las conjunciones sin especificar, los objetos parciales y los flujos” (p. 59) son muestra propia de estas síntesis libres. El descubrimiento del inconsciente productivo implica dos correlaciones: por un lado está la confrontación entre la producción deseante y la producción social y por otra parte, la represión que genera la máquina social sobre la máquina deseante; sin embargo, estos planteamientos quedarán desdibujados y relegados por la imposición y concepción edípica.

Lo polifónico queda remitido a una monofonía, es encaminado solo con una ruta, cuya meta conduce al Falo. El inconsciente es edipizado por el psicoanálisis, el inconsciente deja de ser una fábrica, para convertirse en un teatro, reduciendo las formas múltiples que puede tomar el deseo, bajo variadas conexiones con objetos parciales. La multiplicidad caracteriza al esquizofrénico quien es atravesado por la indeterminación, contrario al neurótico cuya identidad ha sido intensificada y su deseo ha sido codificado bajo una forma predeterminada.

El deseo es volcado a una representación familiar burguesa por medio de la carencia, convirtiendo el Edipo en una forma de represión social, -en nuestro caso al capitalismo-. El psicoanálisis fuerza al sujeto dócil para las necesidades de un sistema capitalista, el Edipo se convierte en la figura que lleva a cabo el control, en palabras de Deleuze y Guattari (1974) “Edipo y la castración forman la estructura imaginaria bajo la que los miembros del sometido están determinados a vivir” (p.70)

Es necesario entender cómo en sus análisis el deseo comprendido desde el psicoanálisis es presentado como carencia que intenta fijar y limitar la producción deseante expresada en el esquizo y comprender a su vez , de qué manera se realiza la edipización del deseo, igualmente es necesario entender, cómo el psicoanálisis utiliza cinco paralogismos para ello. Comenzaremos por el análisis de la extrapolación. Primer paralogismo:

“Se nos dice que los objetos parciales están tomados en una intuición de totalidad precoz, del mismo modo que el yo en una intuición de unidad que precede a su realización. [...] Es evidente que una totalidad-unidad semejante no se establece más que sobre un cierto modo de ausencia” (p.78)

Ahora bien, Deleuze (1974) hace referencia a Lacan, quien realiza una extrapolación de la libido como energía de extracción y separación para convertirla en falo-totalidad, convirtiendo todos los signos, no significantes, en un significante mayor que es el falo, es decir que la *síntesis* ilegítima de la conectividad es dada simplemente a través de la carencia del falo, el falo se totaliza y todo lo demás se organiza en términos de su búsqueda, el falo se convierte entonces en la falta, luego los objetos parciales se organizan en términos de esta falta:

“Todo ocurre como si la cadena llamada significativa, formada por elementos en sí mismos no significantes, de una escritura polívoca y de fragmentos separables, fuese el objeto de un tratamiento especial, de un aplastamiento que sacase su objeto separado, significativo despótico bajo cuya ley toda la cadena parece desde ese momento suspendida, cada eslabón triangulado.” (p.79)

Es allí donde se produce el paralogismo, los objetos parciales separados pasan a ser subordinados de una carencia trascendente: el falo. En esta carencia planteada a partir de una totalidad fálica, los objetos parciales cumplen una determinación carente frente al sujeto, lo que genera que este no sea autónomo sino dependiente de una serie de otros significantes que nunca terminan, generando un proceso de búsqueda de sustitutos del falo, consideran los autores: “Sin embargo la referencia del pene concede a la castración su pleno sentido. Por ella se significan posteriormente todas las experiencias externas vinculadas a la privación, a la carencia de objetos parciales” (p.79) Para Lacan citado por Deleuze (1974), la carencia es inherente en el deseo, mientras que para Deleuze y Guattari (1974) no es así, la carencia es introducida a partir de una proyección imaginaria, donde siempre hay algo que falta. Para Deleuze el paralogismo de la extrapolación es un uso ilegítimo de la síntesis conectiva, donde el sujeto siempre está buscando un significativo trascendente, fuera del proceso inmanente. Contrario a lo anterior Lenz se encuentra dentro del proceso inmanente haciendo conexiones entre el cuerpo vivo y la naturaleza viva.

Para analizar el segundo paralogismo *doublé bind* (doble atolladero), es necesario partir de un uso ilegítimo de la *síntesis disyuntiva* en la no producción, puesto sólo tiene dos sentidos la salud o la enfermedad edípica, este paralogismo es binario en cualquiera de estas dos opciones no hay forma de dejar atrás al Edipo quién es la cura y la enfermedad

“Lo propio del registro edípico radica en introducir un uso exclusivo, limitativo, negativo de la síntesis disyuntiva” (Deleuze y Guattari, 1974, p. 82) contrario a esta visión binaria limitada y exclusiva, se alza el esquizo, ilimitado e inclusivo sobre el registro de multiplicidades y posibilidades no binarias atravesadas por intensidades “no se cierran sobre los contrarios sino que se abre, y, como un saco lleno de esporas, las suelta como singularidades” (p. 83) La disyunción es abierta no se cierra, es múltiple e ilimitada, afirmaron los autores, es la disyunción libre. Artaud genera disyunción de su yo en busca de su verdadero yo actual no territorializado, Artaud (2014) lo desterritorializa a través de la disyunción siendo un receptor de posibilidades de mundos en busca de su yo no fijado “las posiciones diferenciales subsisten perfectamente incluso adquieren un valor libre, pero todas son ocupadas por un sujeto trans-posicional. (Deleuze y Guattari, 1974, p.83) Desde el análisis de este paralogismo *doublé bind* podemos comprender el uso ilegítimo de la *síntesis disyuntiva*, al presentarse como binaria. El psicoanálisis instaura el Edipo como cura y enfermedad; sin embargo, la cura no es más que la diferenciación y aceptación del Edipo “o bien interiorizas las funciones diferenciales que dominan las exclusiones disyuntivas y así ‘resolverás’. O bien se caerá en la noche neurótica de identificaciones imaginarias” (Deleuze y Guattari, 1974, p.85) por tal razón, los autores hacen la analogía del Edipo como un laberinto donde no se sale de él más que volviendo a entrar o haciendo entrar a alguien como problema o solución. El Edipo nunca desaparece, refieren Deleuze y Guattari al respecto:

“El tratamiento al que se obliga al inconsciente cuando se le ata a dos cabos, no dejando más posibilidad que la de responder Edipo, recitar Edipo, en la

enfermedad como en la salud, en sus crisis como en su desenlace, en su solución como en su problema” (p.116)

En la tercera *síntesis* legítima, la síntesis conjuntiva dentro del proceso del esquizo se pudo analizar cómo el cuerpo sin órganos es una superficie de registro. Dentro de las regiones del cuerpo sin órganos se producen fenómenos de desterritorialización dado que el yo es atravesado por múltiples intensidades y lo descentra de su identidad lo que permite nuevas conexiones (múltiples y polívocas). El esquizo no se identifica y por lo tanto al escapar de la cura y la enfermedad del Edipo es segregado, el esquizo huye a la sanación incurable edípica, se escapa de la edipización. El psicoanálisis busca limitar los flujos de deseo como finalidad en el paciente: papá-mamá (bi-univocización) así limita al inconsciente bajo las grandes estructuras masivas de las sociedades burguesas y de sus valores, “Luego era tu padre, luego era tu madre” serán las evidentes respuestas que están desde luego impuestas. El Edipo como estructura y aplicabilidad mantiene dos conexiones: papá y mamá. En relación a ello afirman a Deleuze y Guattari:

“De ahí la fórmula mágica que señala la bi-univocización, es decir el aplastamiento de lo real polívoco en provecho de una relación simbólica entre dos articulaciones: luego aquello era lo que quería decir. Se hace que todo parta de Edipo, por explicación, con tanta mayor certeza en cuanto todo remite a él por aplicación” (p.107)

Entonces, el esquizo transita fuera de la estructura nuclear de la familia burguesa, puesto que las estas están fragmentadas por cortes que no son familiares: la comuna, la religión, el ateísmo, la subida del fascismo, el estalinismo, la guerra de Vietnam, mayo del

68, entre otros, son productos del inconsciente y formas de producción social en relación con la producción deseante - no de cortes bajo las estructuras jerárquicas- y valores de la familia burguesa. Como plantea Deleuze y Guattari: “La operación de Edipo consiste en establecer un conjunto de relaciones bi-unívocas entre los agentes de producción, de reproducción y de anti-producción sociales por una parte y los agentes de la reproducción familiar llamada natural” (p.107) a esta operación se le denomina “aplicación”, Edipo termina siendo un medio de integración al grupo, puesto que no hay un Edipo individual, él florece en los grupos sometidos y se produce un uso segregativo de las síntesis conjuntivas al vincular a los grupos sometidos y entrar en fijaciones establecidas en el que es instaurado un sentimiento “ser de los nuestros” por ejemplo: formar parte de una raza superior amenazada por los enemigos de afuera.

En resumen, en este uso ilegítimo de la aplicación del paralogismo al deseo podemos encontrar un momento racista, nacionalista y religioso. No son problemas ideológicos ilusorios o por desconocimiento, es un problema de deseo que forma parte de la infraestructura, genera identidades neuróticas y psicóticas bajo fijaciones de un yo identitario. La segregación se intensifica al estar el deseo ubicado como carencia y aplicándolo dentro de una estructura edípica.

Existe una energía psíquica inconsciente reaccionaria adecuada al interés de una clase dominante que arroja como resultado, en términos de deseo, un uso segregativo de la síntesis. Mientras que por otro lado, encontramos una energía psíquica revolucionaria inconsciente en donde el deseo recorta los intereses de las clases dominadas, estas energías psíquicas revolucionarias son capaces de alucinar la historia, delirar las razas y abrazar los continentes.

Los primeros tres paralogismos arrojan las condiciones para que se estructure el Edipo; sin embargo, en los siguientes dos paralogismos se expondrán las causas reales de la Edipización. El cuarto paralogismo es el desplazamiento o la desfiguración de lo reprimido cuando se relaciona al deseo con Edipo evidentemente se condena al deseo a ignorar su carácter productor. En ese sentido y contra la estructura edípica, el esquizo es capaz de desterritorializar la maraña del padre-madre y deshacer una serie codificaciones para llegar a la producción de las máquinas deseantes.

Surge de la represión de lo prohibido el paralogismo del desplazamiento, puesto que la ley prohíbe algo ficticio y persuade a los sujetos de dicha ficción “La ley nos dice: no te casarás con tu madre y no matarás a tu padre. Y nosotros como sujetos dóciles, nos decimos: ¡luego esto era lo que quería!” (Deleuze y Guattari, 1974, pág. 120) El psicoanálisis opera como si se pudiera deducir directamente de la represión la naturaleza de lo reprimido y de la prohibición: la naturaleza de lo prohibido. La represión es colocada para un desplazamiento del deseo preparado para el castigo, se intenta culpabilizar al inconsciente de algo ficticio.

“Si el deseo es reprimido se debe a que toda posición del deseo por pequeña que sea, tiene motivos para poner en cuestión el orden establecido de una sociedad: no es que el deseo sea asocial, sino al contrario es perturbador: no hay maquina deseante que pueda establecerse sin hacer saltar sectores sociales enteros” (Deleuze y Guattari, 1974, pág. 121)

El deseo para los autores es revolucionario y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación se vean amenazadas,

esta razón se convierte en un accionar contra el deseo a través de la represión y no satisfechos con ello, logran que la represión de la jerarquía y explotación sean deseadas. El deseo no es una amenaza para la sociedad porque ficticiamente quiera acostarse con la madre, el deseo es una amenaza para las estructuras de las sociedades porque es revolucionario y pone en riesgo la estructura social.

La represión general necesita sujetos dóciles y sumisos para asegurar la reproducción de la formación social. La familia entonces se convierte en el agente designado de esta sumisión que a su vez asegura la represión psicológica de masas del sistema económico de una sociedad y se intensifica esta al punto que es deseada. Es importante resaltar que para Deleuze y Guattari la familia burguesa no solo es el agente encargado de la represión sino que también cumple con la imagen desfigurada de lo reprimido como pulsiones incestuosas prohibidas. El complejo de Edipo es el resultado de una doble operación “en un mismo movimiento, la producción social represiva se hace remplazar por la familia reprimente y ésta da de la producción deseante una imagen desplazada que representa lo reprimido como pulsiones familiares incestuosas” (Deleuze y Guattari, 1974, pág. 125) El deseo queda atrapado en un callejón sin salida al darse un desplazamiento hacia escenas incestuosas teatrales y renuncia a sí en nombre de los intereses superiores de la civilización. La familia burguesa es delegada a la represión por la producción social y junto al psicoanálisis apoyan un desplazamiento del deseo a partir del falo y la segregación: el Edipo es una aplicación y la familia es el delegado.

Para Deleuze y Guattari (1974) el quinto y último paralogismo denominado “después” considera que la causa del trastorno tanto de la psicosis como de la neurosis se origina siempre en la producción deseante en su relación con la producción social, estos

trastornos son contemporáneos y actuales no vienen de improviso después de Edipo, el psicoanálisis permanece encerrado en progresiones y regresiones de Edipo.

El esquizo lleva flujos desterritorializados y tiene un viaje “in situ” no habla de otro mundo, no es de otro mundo: incluso al desplazarse en el espacio es un viaje en intensidad alrededor de la máquina deseante que se erige sobre hombres del deseo que han dejado el miedo a volverse locos como señalan los autores:

“Pero un hombre así se produce como hombre libre, irresponsable, solitario, gozoso, capaz, en una palabra de decir y hacer algo simple en su propio nombre, sin pedir permiso, deseo que no carece de nada, flujo que franquea los obstáculos y los códigos, nombre que ya no designa ningún yo” (Deleuze y Guattari, 1974, pág. 127)

El individuo que realiza la experiencia trascendental de la pérdida del *yo* puede o no perder el equilibrio de diversas maneras, entonces puede ser considerado “loco”. La locura analizada desde la salud mental no es más que una cobertura, un disfraz que rechaza y prohíbe grietas en la fijación del *yo*. La auténtica salud mental para los autores está inmersa en las grietas producidas por el proceso esquizo, las cuales erosionan la estructura del *yo*.

Nos encontramos entonces frente a una represión por parte de la estructura social que a través de la familia burguesa territorializa los flujos de deseo del esquizo en el marco de la carencia. El esquizo puede acceder al límite absoluto en la fuerza del inconsciente expresada de manera horizontal donde no existen contradicciones ni diferencias, existe un fluir nómada como potencia abierta a la continuidad del mundo desde de la multiplicidad,

contrario a los planos trascendentes de jerarquías y estructuras fijas que determinan lo sedentario con límites estáticos por medio de metarrelatos. El esquizo es capaz de desterritorializar las territorialidades impuestas por estructuras psicoanalíticas, económicas y políticas, como en el caso de Lenz o Antonin Artaud se asumen modos de existencia en busca de su *yo*, son receptores de mundos y creadores de modos de existencias múltiples.

El esquizo escapa a la territorialización del *yo* dentro del sistema capitalista, su proceso desterritorializa su *yo* a partir del libre flujo del deseo siendo él y su libre deseo una fuerza que resiste a la territorialización desde la síntesis de conexión, disyunción y conjunción bajo experiencias psíquicas y corporales que desbordan los límites del capitalismo creando y produciendo devenires otro. Menciona Ezcurdia (2018) haciendo alusión Deleuze:

“Para Deleuze, el CsO o materia viva, si bien es objeto de un proceso de significación y subjetivación que inhibe la actualización de su fuerza creativa, a su vez puede de diversas estrategias de desestratificación y desterritorialización-reterritorialización, producir agenciamientos o formas de vida, en las que devenires diversos se conforman como singularidades que desafían la lógica de lo uno y la axiomática capitalista.” (p.190)

Deleuze plantea que el pensamiento occidental ha de generar un “devenir indio” vínculo de la filosofía con el cuerpo vivo como plano de inmanencia, el mismo que es evidenciado en el proceso esquizo en el paseo de Lenz. Para Ezcurdia (2018) Deleuze tiene presente cómo el estado de la corporalidad viva de los pueblos indios presenta una independencia respecto a la axiomática capitalista. Deleuze recurre a los pueblos indígenas

exteriores a Occidente no solo para visibilizar la barbarie en la que se encuentran sino también como lo menor o minoritario se convierte en una línea de fuga de la que podría abreviar para encarar su propia transformación y reterritorialización creativa. (p. 194) Ezcurdia en ese sentido señala que: “Para Deleuze la figura del devenir indio no implica una conversión literal de la cultura occidental en la cultura indígena sino una recuperación de la experiencia misma del cuerpo vivo” (p. 195) Deleuze ofrece la senda de los pueblos indios, cuyo culto a la naturaleza es el culto al cuerpo mismo” (p. 201) Esta senda que señala el autor está cargada de devenires producidos por rituales propios de los indígenas en sus danzas o por ejemplo, el uso de plantas de conocimiento que permiten experimentar estados extáticos capaces de desmoronar el yo para entrar en múltiples devenires.

Estados Extáticos y Chamanismo

¿Es el chamanismo un proceso que permite entrar en el afuera a través del desmoronamiento del yo? ¿Es el chamán un hombre de deseo? Para poder abordar estas preguntas es importante acercarnos a ciertas definiciones del chamanismo, el cual se refiere a la capacidad de algunos individuos de provocar estados extáticos de transformación de la conciencia cotidiana.

La estructura de un mundo establecido desde la represión recae en el yo como pieza orgánica dentro de un corpus social establecido, bajo formas de comprender y relacionarnos con el mundo a través de límites racionales, orgánicos y biológicos que se instauran como metarrelatos, verdades absolutas y axiomáticas; sin embargo, desde el chamanismo el mundo territorializado y autorizado por poderes trascendentales jerárquicos no son la única verdad, no son el único mundo existente y posible. El chamanismo permite

la acción en otros mundos, el devenir en otros seres que rompen la estructura única y organizada dentro de los límites de la razón y la territorialización de la máquina social predominante.

El uso de plantas enteógenas en las prácticas chamánicas en algunos casos son suficientes para comprender que las estructuras sociales e individuales obedecen a un mundo territorializado bajo intereses de poder. La multiplicidad de yoes es evidenciada en el uso de plantas enteógenas con flujos de energía que permiten el devenir en múltiples seres. “Somos varios yo, evidencia que ya tienen los esquizofrénicos y los artistas, somos otros yo, nuestro cuerpo incluso no nos pertenece, él es a la vez copartícipe de múltiples signos, símbolos, individualidades, egos y personalidades” (James y Jiménez, 2004, pág. 15)

Por medio de las prácticas chamánicas se puede acceder a un mundo que está afuera de nosotros, el límite absoluto más allá de toda exterioridad, para encontrar una corriente de aire, una línea de fuga, una desterritorialización del cuerpo, de la materia orgánica para devenir plano de inmanencia, cuerpo sin órganos” (Pabón, 1995.p.4) y un adentro más acá de todo interior. En pliegues como el Tonal y el Nagual transita el chamán como ser multidimensional que viaja a través de agenciamientos intensivos como los registrados por Carlos Castaneda en varios de sus libros en el que relata cómo las enseñanzas de un brujo yaqui rompen con los esquemas lógicos de una realidad ordinaria, para introducirse a una no ordinaria por medio de plantas enteógenas. Este es un proceso de devenir y abandono de la historia personal que permite entrar en plano de inmanencia diferente a los planos trascendentes, según Pabón “plano de inmanencia, plano horizontal, móvil, en continua transformación, a diferencia del plano vertical de la trascendencia, lleno de jerarquías,

estratos y que busca siempre lo eterno, lo inmutable, lo inmóvil” (Pabón, 1995, p.4) para Deleuze citado por Pabón el plano de inmanencia es un plano energético, luminoso y caluroso, que funcionan por fuerzas a partir de un soplo vital, una respiración cósmica y energética en donde no existe intervención de un sujeto o un objeto. Adicionalmente Deleuze y Guattari afirman:

“El campo de inmanencia no es interior al yo, pero tampoco procede de un yo exterior o de un no-yo. Más bien es como el Afuera absoluto que ya no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que han fundido” (Deleuze y Guattari, 2004, p.162)

De esa forma y para ejemplificar la desterritorialización del yo, Castaneda en sus libros evidencia constantemente una transformación con el uso de plantas de enteógenas, las cuales alteran sus fijaciones a su historia personal anclada a un yo y su entendimiento frente a un mundo lógico y organizado. Gracias a las enseñanzas de Juan su maestro a quien conoce a partir de su investigación doctoral sobre el peyote lo llevará poco a poco en diferentes encuentros a múltiples devenires e intensidades capaces de romper con su estructura mental y social, constituida en un mundo de referencia el cual paulatinamente se irá diluyendo para entrar en las prácticas chamánicas capaces de alterar su mundo autorizado y organizado por el buen juicio de la razón. En relación a lo anterior Castaneda escribe “Vale más borrar toda historia personal -dijo despacio, como dando tiempo a mi torpeza de anotar sus palabras- porque eso nos libera de la carga de los pensamientos ajenos” (Castaneda, 1972, p.35). En adición a ello:

“-Lo malo es que, una vez que te conocen, te dan por hecho, y desde ese momento no puedes ya romper el lazo de sus pensamientos. A mí en lo personal me gusta la libertad ilimitada de ser desconocido. Nadie me conoce con certeza constante, como te conocen a ti, por ejemplo. Cuando uno no tiene historia personal –explicó-, nada de lo que dice puede tomarse como una mentira. Tu problema es que tienes que explicarle todo a todos, por obligación” (p.38)

Con el desmoronamiento de la historia personal Juan Matus acerca a Carlos Castaneda al conocimiento chamánico desde la fluidez y deja cargas como el *yo* y el mundo de referencia, lo vuelve liviano, introduce así al autor a un viaje iniciático al mundo de la visión al nagual en el que se desarrollan múltiples posibilidades de percepción desde lo impersonal a partir de un plano de inmanencia.

Tonal y Nagual

En estas páginas los conceptos de “tonal” y “nagual” cobran gran importancia, pues son clave en el proceso de Castaneda para comprender el chamanismo y los estados extáticos en el proceso de desterritorialización del *yo*. La manera en que el mundo invisible se articula con el que percibimos a diario debe asumirse como un desafío en el que el aprendiz debe ser fluido y variable entre los pliegues del adentro y del afuera, junto con devenires intensivos. El chamán transita entre los pliegues en una especie de armonía entre el tonal y el nagual, en el que el constante consejo y acompañamiento de la muerte permite la fluidez para vincularse con el afuera.

El tonal es la persona social para Matus (1974) es quien organiza el mundo “en sus hombros descansa la tarea de poner todo en orden en el que reposa todo lo que se sabe y

hacen los hombres, “¡Nombra cualquier cosa! (p. 163) En relación a lo anterior Deleuze y Guattari consideran:

“Lo tonal parece tener una extensión heteróclita: es el organismo, pero también todo lo que está organizado y es organizador: también es la significancia, todo lo que es significante y significado, todo lo que es susceptible de interpretación, de explicación, todo lo que es memorizable bajo la forma de algo que recuerda a otra cosa; por último, es el Yo, el sujeto, la persona, individual, social o histórica, y todos los sentimientos correspondientes. En resumen, lo tonal es todo, incluido Dios, el juicio de Dios, puesto que —construye las reglas mediante las cuales aprehende el mundo, así, pues, crea el mundo por así decirlo. Y sin embargo, lo tonal sólo es una isla.” (Deleuze y Guattari, 2004, pág. 166)

Por su parte, Castaneda (1974) refiere “El tonal es todo eso para lo cual tenemos palabra. Y como el tonal está hecho de sus propios hechos, todas las cosas, por lo visto, tienen que caer bajo su dominio” (p. 164) En el texto de Castaneda, Juan menciona que el tonal es todo cuanto conocemos, es decir todo aquello que hace parte de una máquina social de un proceso de territorialización, represión y sujeción individual, es el mundo de referencia que comienza cuando nacemos y termina con la muerte “Hay un tonal que es personalmente para cada uno de nosotros, y hay otro que es colectivo para todos nosotros en cualquier momento dado” (p. 167) El tonal en este sentido corresponde a la razón, todo lo que se cree que hace parte de la razón “Ahí no hay tiempo para las porquerías irracionales” (p. 230) el ser de las facultades, ser de lo sensible, totalidades energéticas que recaen sobre un cuerpo el cual capta la energía que se individualiza y fortalece la fijación

del yo bajo reglas y un mundo construido a partir del tonal. Entonces expresa Castaneda (1974):

“El tonal construye el mundo solo en un sentido figurado. No puede crear ni cambiar nada, y sin embargo construye el mundo porque su función es juzgar, evaluar y atestiguar. Digo que el tonal construye el mundo porque atestigua y evalúa al mundo con las reglas del tonal. En una manera extrañísima, el tonal es un creador que no crea nada. O sea que, el tonal inventa las reglas por medio de las cuales capta el mundo. Así que, en un sentido figurado, el tonal construye el mundo. (p.167)

Por lo que se refiere al nagual “es la parte de nosotros para lo cual no hay descripción: ni palabras, ni nombres, ni sensaciones, ni conocimiento.” (Castaneda, 1974, p.168) En este sentido el nagual puede ser visto; sin embargo, no se puede hablar de él, si se dijera algo sobre el nagual haría parte del tonal. El nagual es solo efecto, no hay límites tal como menciona Castaneda “Ahí no hay tiempo para las porquerías racionales” (p. 230) durante el proceso chamánico el cual guía Matus junto a Gerano, conciben que el ver se convierte en el conocimiento directo del nagual. El ver está acompañado de una reducción del tonal en el que permanece un mínimo de singularidad y Castaneda como aprendiz abandona elementos de la isla del tonal, como por ejemplo; el sentirse importante atado a una historia personal. Como lo hace notar Castaneda “Los asuntos del nagual sólo pueden atestiguar con el cuerpo, no con la razón” (p. 210) es un equilibrio una armonía entre el tonal y el nagual por donde transita el chamán, si se reduce el tonal se reduce la fijación de un yo estructurado desde la territorialización de un cuerpo social. El esfuerzo por reducir la fijación del yo por medio del chamanismo y sus devenires en el nagual permite el acceso al

afuera en palabras de Castaneda “es convencer al tonal de que hay otros mundos que pueden pasar frente a las mismas ventanas” (p. 231)

Si bien se mantiene una unidad dentro del tonal durante el proceso poco a poco se van desmoronando pesos que impiden entrar al nagual, se deja atrás la terquedad y se deja de manera paulatina los significados del tonal y así poder escapar del mismo “partir a un hombre en dos es la puerta para la fuga” (p. 255) en el caso de Castaneda y los aprendizajes otorgados por don Juan permiten el dominio del sí mismo acompañado transformaciones constantes, devenires y multiplicidades; y se libera de la fijación de un *yo* lo que produce un desmoronamiento del mundo autorizado y en el caso en paralelo desde la diferencia con el proceso esquizo representaciones edipizadas, lo que permite evidenciar que el conocimiento no es meramente racional, sino que a partir del nagual el conocimiento puede adquirirse experimentando posibilidades de percepción en un cuerpo que vive flujos de energía que lo atraviesan y transforman. Dicho con palabras de Pabón “En ese momento se vuelve obvio que no tienen ningún derecho de decir ‘yo’. No hay ‘yo’ ahí adentro ¿Por qué? Porque <<yo>> implica un centro privilegiado, implica una imagen privilegiada” (Pabón, 1995, pág. 5) Se está fuera de la representación subjetiva la cual tiene la facultad de reconocerse a sí misma frente a un entorno del cual participa activamente que infiere un *yo* en el mundo. Desde el punto de vista de Deleuze y Guattari:

“Pues lo nagual también es todo. Y es el mismo todo, pero en tales condiciones que el cuerpo sin órganos ha sustituido al organismo, la experimentación ha sustituido a toda interpretación, de la que ya no tiene necesidad. Los flujos de intensidad, sus fluidos, sus fibras, sus continuums y sus conjunciones de afectos, el viento, una segmentación fina, las micropercepciones han sustituido al

mundo del sujeto. Los devenires, devenires animales, devenires-moleculares, sustituyen a la historia, individual o general” (p.166)

El chamanismo a partir del uso de plantas enteógenas permiten rupturas de fijaciones identitarias del *yo*, en paralelo desde la diferencia al esquizo se dan procesos de desterritorialización los cuales permiten realizar conexiones múltiples tras la disyunción del *yo* y es en este proceso que se producen nuevas conjunciones que permiten el acceso a otras realidades.

Capítulo II: Devenir Tigre

En este capítulo, se podrá observar cómo existe una relación cultural en las comunidades andinas y el chamanismo donde la ingesta de plantas enteógenas permite el acceso a otra realidad aparte con el desmoronamiento del yo y su relación con el devenir jaguar. Así, bajo la guía de chamanes con sus comprensiones y conocimientos para el acceso al nagual, se observará cómo ellos, no solo tienen la posibilidad de generar desmoronamientos de la historia personal, sino que a partir del libre flujo del deseo generan rupturas y nuevas conjunciones con múltiples posibilidades de transformaciones. El chamán es capaz de acceder a planos de inmanencia donde el deseo fluye sin ser territorializado lo que permite transformaciones en otros seres, a través de la desorganización del cuerpo y nuevas conjunciones. En este capítulo para hacer alusión a lo anterior, relato una experiencia de devenir o transformación en un ritual de medicina tradicional indígena de Perú con el uso de la planta *wachuma* en la que participé. Por último, se abordarán conceptos como plano de inmanencia, devenir y cuerpo sin órganos a través de relatos de comunidades indígenas que utilizan el yagé para devenir jaguar.

Plano de inmanencia

Nuestra concepción del mundo se ha convertido en una especie de dogmatismo donde la subjetividad intenta tener un enlace directo con el entendimiento del ser; se podría generar teorías acerca de nuestras concepciones del mundo, generar conceptos y con ellos una lógica debidamente organizada. Mientras se esté solo dentro del marco de referencia del mundo autorizado sujetos a estructuras de poder los conceptos nos pueden

conducir al error, por lo que es imperativo desorientarse desde un plano de inmanencia que filtre y desmorone territorializaciones de dominio al respecto Pabón (1995) señala:

“Pensar desde el plano de inmanencia implica experimentar con el límite para sentir ‘lo demasiado fuerte’ de la potencia de la vida, lo impresentable. Ya no se trabaja con las percepciones ordinarias dirigidas por un yo. Ya no se gira alrededor de la relación representativa sujeto –objeto” (p.7)

El ver solo nuestros conceptos y dogmas es una equivocación que genera el *yo* territorializado que no ha experimentado líneas de fuga para enfrentar los estratos del saber y los dispositivos de poder. La percepción es un fenómeno intelectual; sin embargo, la fijación de la razón y la racionalidad son nuestra principal aliada y nuestra principal enemiga, si no se produce un esfuerzo por escapar de sí mismo desmoronando los límites impuestos, se niega la posibilidad de crear mundos diferentes que emergen del silencio. De acuerdo con Pabón “desde la experiencia con el silencio, desde el vacío lleno de energía, lleno de fuerzas, de vibraciones que se entra en el Afuera de toda representación subjetiva” (p. 9)

La sensación de mantener un mundo fijado y lógico, se convierten en lazos que nos atan, nos aprisionan y nos encierra en una cápsula invisible en donde solo se reproduce una apariencia, un drama hacia nuestro *yo* territorializado. El *yo* no posee autonomía, no es singular, estamos condicionados por un entorno histórico y social que nos define y nos moldea a su acomodo. Nuestra percepción del mundo es una “realidad” ya concebida. Es una caída hacia un abismo de apariencia y pseudo-entendimiento del mundo, el *yo* pienso, el “yo creo” no es más que un resultado de dominación.

Así pues, es desde el plano inmanente donde se produce el germen de la realidad horizontal, dicho con palabras de Deleuze “el campo trascendental se presenta como pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo” (p.5). Para Deleuze (1995) “La inmanencia no se relaciona con alguna cosa como unidad superior de todas las cosas, ni con un sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas” (p.5) sólo podrá hablarse de inmanencia cuando solo depende de sí mismo, sin un objeto o sujetos que lo sujete. Y es en este plano donde el yo atraviesa procesos de desmoronamiento.

En los estados extáticos el yo es atravesado por múltiples fuerzas desde el plano inmanente para entrar en el devenir dejando atrás la historia personal Deleuze (1995) considera “La vida de tal individualidad se borra en provecho de una vida singular, inmanente a un hombre que ya no tiene nombre, aun cuando no se confunde con ningún otro. Esencia singular, una vida” (p.7) Es desde el plano de inmanencia donde se gesta la creación, desde el afuera de la representación subjetiva, allí no se encuentra un yo, ni sujeto ni objeto, no existen dualismos, propios de la trascendencia, allí se encuentra lo múltiple donde es posible la vida y la muerte, la metamorfosis en la creación de algo nuevo.

En este caos de intensidades se accede a mundos diferentes, según Pabón “se dice que el filósofo visita el mundo de los muertos, hace su recorrido por el Hades y regresa con conceptos, lo que sucede en el viaje le pertenece solamente al misterio, a lo indecible” (p. 8) Por ejemplo en la antigua Grecia el Misterio del camino a Eleusis y el encuentro enteógeno los llevaba a experiencias que jamás volverían a ser los mismos, los griegos primitivos fundaron los misterios de Eleusis a partir de la ingesta enteogénica, según la investigación que realizaron Gordon Wasson, Albert Hofmann y Carl A. P. Ruck (1978), a

partir de sus hipótesis en la bebida que se otorgaba a los participantes en el ritual griego existían sustancias químicas asociadas con el LSD procedentes del cornezuelo del grano como el trigo y la cebada. Los miembros que participan del ritual experimentaban estados extáticos ingresando a una realidad alterna. La ingesta de esta bebida relacionada con el Himno de Homero a Deméter, solo podía tomarse una sola vez en la vida y a partir de lo experimentado era obligatorio guardar silencio respecto a lo que sucedía allí. El camino a Eleusis era una experiencia suprema y se conserva el misterio de este porque era prohibido hablar de la experiencia extática vivida tanto de manera física como mística “un sentimiento de asombro y sobrecogimiento ante un resplandor que provocaba un silencio profundo, pues lo que acababa de ser visto y sentido jamás podría ser comunicado. Las palabras no se encontraban a la altura de tal tarea” (Wasson, et. al. 1978, pág. 81) El camino de Eleusis representa una travesía a otro mundo, misterios que no se aprendían sino que se experimentaban en el encuentro con el afuera. Dicho con palabras de Deleuze y Guattari (2004) “sólo los devenires son secretos, el secreto tiene un devenir” (p. 287) Albert Hoffman (1978) menciona que la asistencia a la ceremonia se consideraba como la experiencia culminante de toda una vida en relación con ello Deleuze (1995) afirma:

“Diremos de la pura inmanencia que ella es UNA VIDA y nada más. Ella no es inmanencia a la vida sino lo inmanente que no está contenido en nada siendo en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta” (p. 6)

Antonin Artaud (2014) en su búsqueda de otras dimensiones de la experiencia humana parece haberlas encontrado en la sierra donde habitan los Tarahumara en México, allí experimenta cómo el cuerpo deja de ser una entidad racional a ser una entidad mágica

en la que confluyen la naturaleza y los animales al cuerpo con el uso del peyote, allí no se piensa el cuerpo, se cura el cuerpo y el cuerpo deja de pertenecer. Artaud por medio de los sacerdotes tarahumara podrá hacer parte del ritual del peyote y experimentar los límites del yo después de haber pasado por el “todo” como lo menciona él. En las enseñanzas de los tarahumara le explicaban cómo por medio del peyote la conciencia humana recupera la percepción del infinito en vez de perderla, rompiendo resistencias en el hombre que lo toma, el indígena tarahumara no concede la importancia al cuerpo que le concede el pensamiento occidental Artaud (1944) al respecto: “ese cuerpo que soy, parece decir, no soy yo en absoluto” (p.21) Artaud reconoce que en el indígena tarahumara las sensaciones que ha sentido el cuerpo no siempre corresponden a lo que es de él, sino también al otro, con una distinción en lo que verdad le corresponde y lo que no es de él, por medio de una separación interna que ha sido conducido por el peyote; desde estas comprensiones relaciona precisamente lo abordado con anterioridad: el desmoronamiento del yo territorializado, carente y condicionado, evidenciando un desmoronamiento con lo no perteneciente.

Cuando Artaud (2014) consume peyote primero pasa por un desgarramiento y angustia para posteriormente sentirse transportado al otro lado de las cosas, dejando de comprender el mundo que se acaba de abandonar. “Uno deja de sentir el cuerpo, al que acaba de abandonar y que le daba seguridad con sus límites: en cambio se siente mucho más feliz de pertenecer a lo ilimitado que a sí mismo” (p. 34) y de nuevo Artaud regresa al tonal “Todo se desvaneció o fui yo quien se desvaneció al volver a la realidad ordinaria” (p. 35). Relatando su experiencia extática Artaud (2014) menciona:

“El peyote conduce al yo hasta sus fuentes auténticas. Al salir del estado de visión semejante, no se puede volver a confundir como antes, la mentira con la verdad. Has visto de dónde vienes y quien eres y desaparecen las dudas de lo que eres” p.36)

Henry Michaux (1995) en su texto “Las Grandes pruebas del espíritu y las innumerables pequeñas” narra su experiencia con la mezcalina donde analiza el pensar, puesto que él considera que el espíritu el cual puede entenderse como la mente no es capaz de percibirse a sí misma de manera micro-fenoménica “el pensar sus múltiples y silenciosas microoperaciones de dislocamiento, alineamiento, paralelismos, desplazamientos y de sustituciones (previas a alcanzar un macropensamiento) escapan y deben escapar” (p.13) es bajo el efecto de la mezcalina que Michaux descubre que el pensamiento puede verse como partículas que aparecen y desaparecen en diferentes velocidades “entonces es cuando capta su captar” (p.13)

Michaux (1995) considera que volver a uno mismo es igual a recaer en la inconsciencia donde el pensamiento todo tiene algo de molecular, con diferentes asociaciones, disociaciones y neoasociaciones; podemos encontrar en este análisis una relación con las *síntesis* de las máquinas deseantes propuestas por Deleuze y Guattari (1974) una *síntesis* de conexión equivalente a las asociaciones, *síntesis* de disyunción equivalente a las disociaciones y *síntesis* de conjunción equivalente a las neoasociaciones. Michaux en su análisis del pensamiento bajo el efecto de la mezcalina comprende que existe un constante estado de reorganización que da paso a conjuntos elevados a infinitas organizaciones junto con reiniciaciones de tal manera que aparece el pensamiento de múltiples combinaciones.

Menciona el Michaux (1995) que al igual cuando se transcurre un tiempo en el extranjero se pierde la inocencia nacional, él también se habrá distanciado, cuando se tienen experiencias extáticas se produce un desmoronamiento de lo codificado en el *yo* y se deviene en otro a tal punto que en el caso del lenguaje parece ser torpe y puede echar todo a perder. Al experimentar las intensidades en planos de inmanencia las palabras quedan cortas para la experiencia, como en “El misterio de Eleusis” de Hoffman, Wasson y Ruck (1978) y su predominancia en el silencio o la experiencia en el nagual por Carlos Castaneda. Desde el punto de vista de Michaux (1995) “en este estado efectivamente, es una muestra de inteligencia soltar las palabras, y una muestra de idiotez aferrarse a ellas (perdiendo así la ocasión de sobrepasarlas)” (p.28) Considera el autor que es peligroso mantenerse en un pensamiento comunicable en el dominio del ego porque lo armónico, lo autorizado, la imposición y poner en detrimento el pensamiento profundo resulta en peligro y se produce por un exceso de dominio. Como plantea Michaux:

“La idiotez de los ‘grandes cerebros estudiosos’, que no conocen otro pensar que el pensar dirigido (voluntario, objetivo y calculador) y el saber mientras omiten dejar la inteligencia en libertad y mantenerse en contacto con el inconsciente, con lo desconocido, con el misterio” (Michaux, 1995, pág. 29)

Las experiencias extáticas por medio del chamanismo y el uso de plantas enteógenas permiten el desmoronamiento de un *yo* limitado para entrar en el afuera y ser atravesado por múltiples intensidades desde un plano de inmanencia, que a su vez es capaz de producir conexiones polívocas y devenires intensivos y se obtiene un rastro de singularidad virtual; el mismo que se actualiza y da paso al flujo del deseo como creación

desde el desgarramiento de la fijación establecida en un yo, en el caso del esquizo el Edipo se convierte en el soberano y reprime las máquinas deseantes.

Devenir animal

El chamanismo parece ser una fuerza capaz de generar desterritorializaciones que permiten entrar en múltiples devenires; por ejemplo, el devenir animal - una práctica milenaria en los pueblos andinos que desde un plano de inmanencia es atravesado por intensidades que desterritorializan y posibilita diversas existencias a partir de estado extáticos con el uso de plantas de conocimiento que son capaces de desterritorializar el yo.

En nuestro territorio abyayalense las prácticas chamánicas, apoyadas en las plantas enteógenas, han estado fundamentadas en constantes devenires con animales; sin embargo, estos devenires no se estancan o se encapsulan en devenires de semejanza o biológico; este último concibe la naturaleza como mimesis estructurada en una cadena que no cesa de imitar por semejanza. Para Deleuze y Guattari (2004) las relaciones de los animales entre sí no sólo son objeto de la ciencia sino que se amplían a objetos de sueño, simbolismo, arte, poesía y práctica. En este sentido, el animal no solo puede estar relacionado bajo una estructura mimética sino que por el contrario podemos encontrar conjunciones hombre-animal y devenires que bajo formas estructurales son negados señala Deleuze y Guattari (2004) “Pues bien, es evidente que el estructuralismo no explica esos devenires, puesto que está hecho precisamente para negar, al menos desvalorizar su existencia: una correspondencia de relaciones no constituye un devenir” (p.243)

El estructuralismo al estar ligado a metarrelatos molares no puede explicar devenires que pasan por lo micromolar. El devenir no está relacionado con relaciones en

marcos delimitados bajo estructuras representativas de dominación, así lo plantea Deleuze y Guattari (2004) “Devenir no es progresar ni regresar según una serie. Y, sobre todo, el devenir no se produce en la imaginación, incluso cuando ésta alcanza el nivel cósmico o dinámico. Los devenires animales no son sueños ni fantasmas. Son perfectamente reales” (p.244). Ahora bien, William Torres (2004) afirma al respecto que desde la perspectiva racionalista el pensamiento chamánico sería ilógico; sin embargo, desde la lógica chamánica se podría afirmar que no es lógico el pensamiento racionalista. El estructuralismo fundamentado niega las existencias del devenir animal en experiencias chamánicas porque se sale de su estructura molar sin la comprensión de que existen dos lógicas radicalmente diferentes, dicho de otra forma para Deleuze y Guattari (2004):

“Devenir es un rizoma, no es un árbol clasificatorio ni genealógico. Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse; tampoco es regresar-progresar; tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes; tampoco es producir, producir una filiación, producir por filiación. Devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a “parecer”, ni “ser”, ni “equivaler”, ni “producir” (p. 245)

Para Deleuze y Guattari (2004) hundirse en la nada abre un olvido tranquilo, este olvido corresponde a la historia personal, a los lazos sociales que nos atan hacia un vuelo en el afuera; sin embargo, en este tránsito se mantiene un rastro de singularidad lo que permite ser consciente de la existencia vital: un individuo excepcional capaz de tener múltiples posiciones; contrario a un yo fascinado e inmóvil. Estas estructuras en la experiencias extáticas con el uso de plantas enteógenas son atravesadas por distintos devenires en la cima inefable del espanto y la agonía; en los trances chamánicos existen

procesos de espanto frente a lo desconocido dentro de una realidad aparte, donde agoniza la representación de un mundo autorizado el cual aferra la estructura identitaria de un yo que experimenta actos de crueldad que significan -como afirma William Torres (2004)- una exigencia por parte de la persona que practica el chamanismo para despojarse a sí mismo de cualquier identidad. Según Torres (2004) todas las prácticas chamánicas están relacionadas con la crueldad, las cuales buscan potenciar la vida, lo que conlleva a prácticas fuertes de desarraigo y finalmente en un desmoronamiento de la identidad. En adición a ello James y Jimenes (2004) “De esta manera propician estados intensos en los que hay que superar el dolor para encontrar experiencias vitales” (p.129)

El devenir implica multiplicidad en términos heterogéneos permitidos por los contagios en el que se pone en juego precisamente términos heterogéneos; por ejemplo, hombre y animal, denomina Guattari y Deleuze (2004) participaciones contranatura, no se trata los devenires de filiaciones o reproducciones hereditarias; los devenires son posibles si -como se mencionó anteriormente- se produce un olvido. En relación a lo anterior Guattari y Deleuze (2004) consideran:

”Por eso el yo sólo es un umbral, una puerta, un devenir entre dos multiplicidades. Cada multiplicidad se define por un borde que funciona como Anomal; pero hay una hilera de bordes, una línea continua de bordes (fibra) según la cual la multiplicidad cambia” (p.254)

El chamán por medio de sus rituales y agenciamientos con plantas de poder permite el devenir y comprender otras coordenadas perceptivas del espacio-tiempo, en referencia a ello Deleuze y Guattari (2004) mencionan “haciéndonos entrar en un universo de

micropercepciones en el que los devenires moleculares toman el relevo de los devenires animales” (p.254) De acuerdo a estas micropercepciones emerge la multiplicidad que solo puede ser percibida a niveles micromoleculares que no pueden ser experimentadas, por un *yo* fijo. Respecto al devenir animal Deleuze y Guattari afirman:

“Una fibra va de un hombre a un animal, de un hombre o un animal a moléculas, de moléculas a partículas, hasta lo imperceptible. Toda fibra es fibra de Universo. Una fibra en hilera de bordes constituye una línea de fuga o de desterritorialización” (p.254)

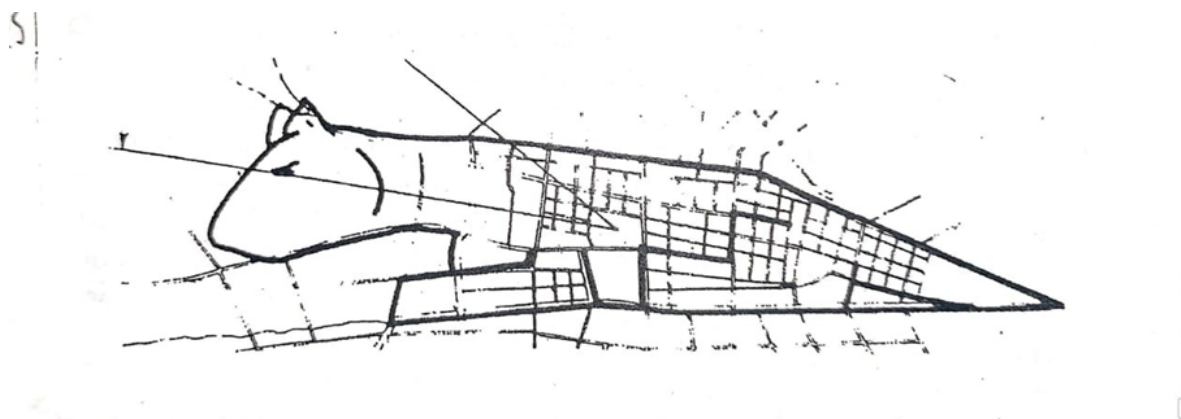
A lo largo del territorio mesoamericano y andino se pueden encontrar vestigios del devenir animal de los antiguos chamanes que habitaron esas tierras, por ejemplo César Vasquez citado por Torres (2004), en el museo Arqueológico en Ecuador, se encuentran piezas arqueológicas como el jaguar de oro que hace referencia a la cultura Imbaya y su relación con el jaguar. El arqueólogo Velázquez (2004) comprende que para las culturas andinas relacionadas con los pastos y las tradiciones pre-incas e incas, el sol es una expresión de jaguar de donde se desprenden su lengua y ello mantiene una relación con el devenir jaguar.

Así, respecto a la relación de algunas comunidades con el jaguar, es importante recordar y resaltar el Tahuantinsuyo, las cuatro regiones del sol (Antysuyu ubicada en el oriente, en el que habitaban las gentes más allá de los Andes; el Cuntisuyu ubicado en el occidente, lugar de los espantos; Cullasuyu ubicado en el sur, el lugar de los culla - los Aymará- y finalmente, el Chinchaisuyu ubicada en el norte, región del jaguar) era denominado el sitio del jaguar solar dominado por los incas, este sitio fue construido en

términos de una costelación-urbanística jaguar con la forma de un puma; el centro jaguar-solar de donde emanan sus rayos hacia sus dominios, son cuatro regiones que están relacionadas con el jaguar, emergiendo como gente jaguar (Uturuncu runa).

Figura 4

Traza de la ciudad de Cuzco: El puma (jaguar)



El emperador Inca era denominado en la antigüedad el hijo del sol denominado Uturuncu achai (jaguar-antepasado-lineal) Inca descendiente del sol “razón por la cual se testimonia que los incas tienen el poder de tomar la corporeidad de uturuncu (jaguar) para realizar actos guerreros, y que constata la existencia de prácticas rituales y realización de ofrendadas al jaguar” (Torres Carvajal, 2004, p.20) Las prácticas realizadas en ofrenda al jaguar se evidencian en el norte y en el oriente del Tahuantinsuyo; es decir, en el Chichaisuyu y en el Antisuyu -regiones relacionadas con el sol y el jaguar-; mientras que las otras dos regiones (Cuntisuyu y Collasuyu) como lo analiza y estudia Torres (2004) por ser regiones del *inti* (sol) se relacionan también con el jaguar; sin embargo, son regiones

consagradas a la luna (*Quilla*) se asocia entonces a las regiones de norte- oriente al día y a las regiones del sur-occidente a la noche y como sol nocturno relacionadas con *Amaru* (serpiente poderosa). En la cultura inca y en términos de nuestro estudio existe *Yachac runa* (el sabio, el conocedor el chamán) es *sichi* (guerrero) quien es capaz de devenir en fuerza energética del sol: el jaguar. Como plantea Torres “al potenciarse en este devenir olvida toda su identidad humana para potenciarse como uturuncu runa, como gente jaguar” (p. 23)

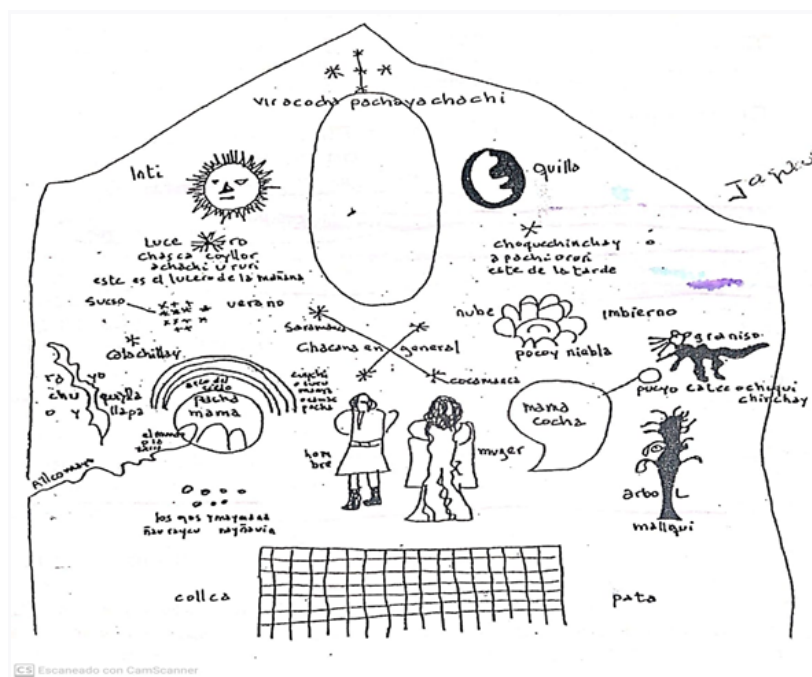
La configuración de las cuatro regiones del Tahuantinsuyo lo configura la Chakana denominada por Torres (2004) como “puente cósmico habitado por la gente-jaguar”. La Chakana es un cruce, una virtud de encrucijada en la cual la gente-jaguar se potencia para cruzar los umbrales (espacio-tiempo y cosmos)” (p.24) La *Chakana* (puente a lo alto) ha sido un símbolo cargado de significados para comunidades indígenas del mundo andino puesto que refleja el puente entre lo terrenal y lo divino, un puente entre dos mundos, entre el tonal y el nagual; con sus cuatro puntas refleja posiciones como adelante, atrás, derecha e izquierda es un símbolo que abarca varios aspectos de la cultura andina. La Chakana es un símbolo que se convierte para el indígena en un punto de referencia y proporciona un lugar en el mundo al hombre andino, ubicándolo en un sistema de referencia espacial, sin desvincularlo de un componente divino. (Ver anexo B) Recordemos que dentro de sus significados la Chakana representa una escalera o puente hacia lo alto- para el indígena andino su existencia está compuesta de sacralidad al igual que los elementos que lo rodean. Tamayo y Zabala (2015) indican:

“En el mundo andino la Chakana o cruz andina es considerada un símbolo milenario, que tiene origen en los pueblos indígenas, en territorios donde se

desplegaron tanto la cultura inca (Sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina) como algunas culturas pre incas como en Ecuador, Perú, Bolivia.” (p.56)

Figura 5

Pachamama. Imagen sagrada del Cosmos Andino



En relación al espacio geográfico y al conocimiento proveniente de este, tuve la experiencia de acercarme al mundo andino y sus devenires gracias a una compañera indígena de la comunidad Yanakona quien vivió algún tiempo en Perú y al comentarle sobre el viaje que realizaría hacia Cusco me contactó con Isak (indígena peruano), quien muy amablemente me recibió y acompañó en el proceso del ritual y con quien, además, viajé a un lugar a las afueras de Cusco denominado *Apukatunqui* (montaña sagrada) en el que se realizaría la ceremonia, caminamos por la ciudad mientras me compartía parte de

sus enseñanzas, de las cuales algunas quedaron en registradas vídeos y que relato de manera textual a continuación:

Comienza Isak en nuestro encuentro con un recorrido por el centro de Cusco narrando la distribución del Tahuantinsuyu:

“Cusco era el centro solar; sin embargo, esos tiempos de esplendor se desvanecieron con la conquista y la colonización, era una experiencia muy diferente conocer el epicentro inca ahora es un poco tonto, vienes y no te das cuenta, estamos sobre la ropa, no hemos entrado al verdadero Cusco, al cuerpo a la verdadera esencia, acá solo es la ropa ¿qué te hace entrar? Subir un Apu, tomar chicha, mambear coca, tomar *wachuma* y ahí vas a entrar, y cuando dicen que la madre tierra es un concepto, no es un concepto, en verdad lo puedes sentir, puedes sentir su vientre todo, todo lo que tú quieras y al final nos vamos a dar cuenta que es la madre común de todos y por eso será que decimos que todos somos hermanos [sic].” (Isak, comunicación personal, 26 de septiembre de 2016)

Luego de una pausa nos ofreció a quienes estábamos compartiendo con él unos tabacos y nos advirtió que no podíamos pasar el humo y que una vez prendido, hiciéramos un soplo en cada dirección cardinal ofreciendo el elemento del tabaco al aire; posteriormente, nos ofreció coca y manifestó que era la mejor coca que podíamos probar porque en el mercado a los turistas les vendían coca seca, cuyas proteínas y efectos estaban disminuidos al estar en ese estado; como en ocasiones anteriores y cuando nos conocimos, él había mencionado que era un descendiente inca, así que le pregunté ¿Qué era ser Inca? y respondió:

“Es un poder temporal y eso es un problema en la historia porque el racionalismo no va poder entenderlo, porque el Inca lo va a llamar a un personaje y ahí lo mató, es muy irracional, porque nos han hecho una historia comparada a la de Europa, un Carlos Magno, un rey ¡no! Aquel Inca es un poder ¿Qué es Inca? Es una palabra más larga te voy a decir; *Inti*: el sol, *churinca*: su hijo, *In*: la primera y la última: *Ca*: Inca ¿Todos podemos ser incas? ¡Sí! Pero hay grados y niveles, entonces el inca era el poder que él recibía, pero era un poder para el cual se preparaba, había saberlo manejar. Era un poder temporal, luego lo pasaba al siguiente y así y así ¿lo inca ha muerto? ¡No! No puede morir, el poder, el cosmos, el poder natural jamás va a morir, es eterno; no tiene ni principio ni fin, es como el cosmos, entonces que la gente no conozca, no significa que lo inca ha muerto, está aquí, lo puedes encontrar solo que tienes que ser digno de ello, nada más. Y eso nos han mentido en América, nos han hecho creer que eso se acabó, no, nada se acabó, nosotros mismos hemos vuelto, no sé de qué tiempos, mejor si nos damos cuenta que hemos venido: está mejor. Y ahí puede ayudar mucho más la medicina [haciendo referencia a la *wachuma*] ¿Lo puedes hacer sin medicina? Sí, cuesta más, necesita limpiar tu sangre, saber qué comes, saber qué te metes a la boca, pero de una forma muy consciente; es más largo el camino, la medicina te puede ayudar más, pero no te va a ayudar si tú no estás en la frecuencia de respeto, de evolución, de aprendizaje verdadero; si solo juegas te va a hacer jugar también, te va a patear [sic].” (Isak, comunicación personal, 26 de septiembre de 2016)

Luego de seguir el recorrido le pregunté a uno de los compañeros ¿cómo comprender el todo? Isak hizo una pausa, se detuvo frente a una pared, se recostó, nos convoca y dijo:

“Cuando vienes acá tienes que entender lo necesario ¿cómo se entiende el cosmos aquí? Muy fácil, tú llegas acá ¿lo primero que ves qué es? Tu entorno en 360 grados, le llaman también epistemología en el racionalismo, tú estás aquí y tú eres un observador, entonces lo primero que tienes que hacer es darte cuenta dónde estás, para darte cuenta tienes que manejar, el *yo*, el cosmos y por ende la interacción de ambos: la vida; comprendo esas tres cosas y puedo comprender dónde estoy, en donde puedo desenvolverme, eso es clave, ahora en medio de eso para comprender el cosmos tengo que comprender que hay fuerzas, entonces por mi naturaleza lo voy a llamar masculino y femenino, por mi naturaleza porque es mi naturaleza humana, no comprendo de otra manera, entonces al sol lo voy a llamar macho, porque él con su energía, es posible esto que le llaman fotosíntesis, plantas, animales y humanos, sin el sol no hay vida ¿ustedes se imaginan una vida sin sol? Aclaración no hay Dios no es Dios, el concepto de Dios es un concepto moderno europeo que ha venido la idea de Dios. Retomando de nuevo, el *Apu* (montaña) que les digo *Apucatumqui* donde se realizará la ceremonia de *wachuma* es macho ¿y qué hace? se juntan los dos machos y forman los ríos ¿y qué es un río? Es el semen, entonces dos machos forman el río que es semen que va a fecundar la tierra, la tierra que es mujer, solo ella puede dar hijos; la montaña, la nieve no da hijos. Entonces donde estamos, que es montaña no muy alta, donde exista agricultura y árboles: es mujer, estamos nosotros en medio de un lago de hace un millón de años y esto es mujer; *Pachamama* (madre tierra), tierra, eso es lo importante, de ahí vienen todos: el rayo, el viento, la lluvia; todo se repite,

todos intervienen. Cuando se habla de la fuerza de *pacha mama* o *pachacamac* es lo mismo, la fuerza masculina es *Pachacamac* (creador de la tierra) y la fuerza femenina *Pachamama*, pero es la misma fuerza, masculina-femenina las dos dan vida y nosotros somos parte de ella, ahora la pregunta es ¿Dónde está que el humano es el gobernante el regente de la vida? -soltando una carcajada, continua- ¡no! tú estás de paso, seguro esta montaña está millones de años antes que nosotros ¿y qué no habrá visto? Igual la tierra, el sol, estamos de paso pero eso es una parte nuestra, tenemos una parte cósmica, nosotros somos el universo pero pequeño, el dolor ocurre cuando nos sentimos ajenos a él, cuando nos sentimos separados de él empieza el problema porque empieza tu individualidad, tu separación, tu desvínculo, entonces quieres hacerlo solo pero no puedes y te metes en problemas. Claro que esta vida la tienes que disfrutar es como una película, no hay otra al menos con este cuerpo, esta cara, estas condiciones, no hay otra; pero, debes entender también que en un nivel tú eres multidimensional y entonces en el camino que ustedes están haciendo [camino del yagé] no sé si les pase en la medicina [haciendo referencia al *wachuma*] van a ver que hasta pueden volar, la mente se pone a su sitio y van a ver que tienen poder para hacer más cosas, pero el cuerpo no les da porque el cuerpo está diseñado solo para una experiencia que es esta, por eso es que muchos maestros, agarran piedras especiales porque la roca es más densa, entonces la piedra te enfoca, por ejemplo: trabajar la agricultura te enfoca, tener un hijo te enfoca, te centra, ya no estás divagando o tener un arte te ubica, porque si no tienes eso vas a estar como los niños no saben y quieren o no; nosotros en el universo estamos viajando, estamos flotando. Por eso, cuando descubres tu lado, que lo tienen todos, el lado cósmico universal, te sientes como perdido [se ríe] es que eres multidimensional, pero también tienes que ser consiente que estas en esta dimensión,

también es un lado tuyo, pero necesitas ubicarte, entonces hay dos trabajos que hacer; uno el de aquí que es vital, ganar dinero, comer, sentir placer, todo, hacer música; pero, también hay otro plano universal o multidimensional, entonces cuando ya vas con los dos, se complementan, se vinculan y ya puedes crecer; mientras no exista eso, todavía estas en dudas y es normal todos pasamos por eso [sic]. (Isak, comunicación personal, 26 de septiembre de 2016)

Al siguiente día nos dirigimos hacia Apucatunqui a las afueras de Cusco el chamán que nos acompañó junto a Isak antes de tomar la primera dosis de *wachuma* nos hizo una limpieza con plumas de cóndor y posteriormente en una especie de vasija tallada con la figura del sol de Perú, el cóndor, el puma y la serpiente, agregó la bebida la cual tenía un sabor agrio; sin embargo, la porción de la bebida fue muy poca ya que solo era para el ascenso y nos dio un poco de coca para mambear mientras subíamos a la cumbre del *Apu* (montaña) aproximadamente caminamos durante una hora y treinta minutos; percibía cómo mis sentidos cada vez se agudizaban y no sentí ningún cansancio, en el camino unos de los chamanes tocó la quena y comenzó a interpretar melodías en ritmo de huayno (ritmo tradicional andino) el eco del sonido retumbaba en mis oídos y me hacía sentir una especie de familiaridad con el lugar, pero a su vez empezaba a sentir mi cuerpo mucho más liviano, comprendí entonces que la primera toma de *wachuma* y la subida a la montaña tenían una relación con la sintonía y vibración del lugar, el viento fuerte golpeaba mi cuerpo pareciese que me atravesaba y los colores de las plantas eran cada vez más vivos, faltando aproximadamente 100 metros para llegar a la cumbre el chamán nos dijo que nos quitáramos los zapatos porque íbamos a entrar a un lugar sagrado y teníamos que conectarnos con la tierra y subir descalzos. Al llegar a la cima tomamos la segunda dosis de

wachuma, con la diferencia que esta vez era con más cantidad. Íbamos en compañía -además- de dos músicos quienes empezaron con el tambor a realizar cantos y gritos mapuches, propios de su comunidad. Posteriormente, junto con mis compañeros tocamos flautas chamánicas de la Amazonia e interpretamos algunas melodías.

Figura 6

Isak, indígena inca



Figura 7

Subida a Apukatunqui



De repente comenzó nevar muy fuerte y la temperatura bajó, frente al fenómeno sucedido los dos chamanes se hicieron frente al abismo de la montaña cerraron sus ojos y tras pasados cinco minutos dejó de nevar, inmediatamente comprendí que los chamanes estaban intentando calmar los elementos y supe que fue un error haber tocado las flautas chamánicas amazónicas en ese lugar, información que me corroboró el chamán al decirme: “esos instrumentos no son compatibles con este lugar”.

Figura 8

Nevada en el Apukatunqui



Me recosté bajo una roca que sobresalía del abismo formando una cueva y enfoqué mi mirada hacia una montaña ubicada en frente, pude experimentar en el trance generado por la *wachuma* como la montaña se abría y emergían de ella ríos de color plata, al fijarme en uno de ellos empecé a ver cómo se acercaba a mí el río y en un instante me encontraba fluyendo con él y él fluyendo sobre mí. Los pensamientos se desvanecían con el

movimiento, perdí la noción de mi conciencia y corporeidad, cuando poco a poco fui regresando sentí el fluir del río dentro de mí, “soy agua” fue lo primero que pude balbucear y las montañas que veía alrededor parecía que estuvieran cubiertas de *aguayos* (prenda peruana), podía ver los colores de manera muy viva y cómo vibraban energéticamente. Empezaba a caer el sol y el chamán nos dijo que era el momento de bajar, aún me encontraba bajo los efectos de la medicina y en la medida que descendemos del *Apu*, comencé a percibir que aparecían y desaparecían personas frente a mí, salían de los árboles o de las rocas, me acerque al chamán y le comente mi visión, él me respondió: “anda con respeto, en esta tierra habitan nuestros ancestros, son gente invisible” caminamos aproximadamente durante una hora y al llegar a la parte baja los efectos de la medicina habían culminado y al mirar mi sombra con el reflejo de la luna, tenía una sensación de tranquilidad en mi mente y sentía mi cuerpo muy liviano, sensación que desapareció al llegar a la carretera y escuchar el ruido de los carros, allí comencé a sentir malestar, náuseas y ganas de vomitar: la vibración de la ciudad, la gente, su contaminación y ruido me hacía sentir desorientado. Me costó volver a adaptarme a la ciudad, sentí que me desvinculé. El chamán conocía por Isak de antemano que *yo* llevaba un camino yagecero, antes de despedirme me dijo que él ofrecía *wachuma* desde el amor y que no les gustaba que las personas sufrieran “la ayahuasca que ustedes toman es muy fuerte” refiriendo que el yagé tiene fuerza solar masculina y que la *wachuma* era una fuerza femenina por eso era una medicina más suave para mí, quien estoy acostumbrado a tomar ayahuasca.

En la experiencia anterior en Perú pude entrar en agenciamientos y devenir agua, cuando se habla del devenir no se puede comprender como analogías o imaginaciones, al igual que lo experimentaba Michaux (1995) con el uso de mescalina, se experimentan

velocidades intensivas, que atraviesan el cuerpo determinándolo en el plan de consistencia o inmanencia. El cuerpo es definido por la longitud y latitud, cuando se habla de ella ciertamente obedece al movimiento y reposo y al conjunto de afectos de lo que es capaz; por su parte, se define como latitud según Deleuze y Guattari (2004): “Las puras relaciones de velocidad y de lentitud entre partículas, tal como aparecen en el plan de consistencia, implican movimientos de desterritorialización, de la misma manera que los puros afectos implican una empresa de desubjetivación” (p. 272) Los chamanes son capaces por medio de las plantas de poder de desterritorializar y entrar en devenires múltiples.

En adición, Torres (2004) realiza una recopilación de narraciones de diferentes comunidades indígenas en Colombia en el marco de devenires por chamanes se puede observar cómo la máscara posee el poder del devenir jaguar y sin un uso adecuado se puede convertir definitivamente en un animal, como el caso de Naona-se quien no comprendió y no tuvo la suficiente paciencia para aprender a fluir en el devenir, transformándose en una identidad-otra: Jaguar- animal-caníbal (ver anexo C). No se activa el devenir en esta experiencia ya que queda en una dimensión incontrolable, diferente al tigre-mohano que puede devenir de manera solitaria o en manada donde cada individuo deviene en una parte del tigre. Sin embargo, en estos devenires existe un rastro de singularidad que no permite que se adopte otra identidad, el chamán es el poseedor de este conocimiento es quien ha aprendido a fluir en el devenir a dos cabezas hombre-jaguar. Con relación a lo anterior Torres menciona:

“Tigre mojano es tigre y no es tigre, es humano y no es humano, es un cuerpo y muchos cuerpos, es solitario y es manada, todo está al mismo tiempo. Es multiplicidad: es del monte-tierra montaña-llanura, es del agua, es del fuego, es del

aire, de una y dos cabezas; danza, canta, guerrea, rapta, vuela, repta, cura... No es definible” (Torres, 2004, p.43)

En el afuera, se produce una desterritorialización y en el tonal un nuevo *yo* que constantemente está atravesado por la multiplicidad, que anula la fijación identitaria para entablar agenciamientos de poder con fuerzas vegetales o animales que responden a la realidad dominante desde el devenir, podemos encontrar múltiples relatos en comunidades indígenas yageceras; por ejemplo, Torres (2004) menciona una narración de una profesora Kamentsá del Putumayo, quien cuenta cómo en sesiones de toma de ayahuasca ha visto que el chamán Fernando Mendúa se transforma en jaguar, sale de maloca y luego regresa como Don Fernando a continuar con la toma. En otra narración de las múltiples existentes en las comunidades indígenas, está el relato del abuelo Francisco Piaguaje gente-aji de la Comunidad Siona de Buena Vista, donde con la recopilación de William Torres (2004= el abuelo Francisco Piaguaje expone: “en tigre-mojano, yo me puedo hacer. En mi ayahuasca que tomo en esos Kuimak, estamos como aquí la ayahuasca me lleva, entro. Los espíritus de la ayahuasca me llevan y entro en una casa grande. Ahí están los roperos, los vestidos tigres. Entonces yo veo: estos vestidos están: ‘pongasé, pongasé, pongasé.’” (p. 45)

Con el uso de la ayahuasca el chamán puede hacer uso de esos ropajes y devenir en tigre jaguar. En el devenir tigre-mojano ya no se es humano, pero tampoco se es animal, manifiesta Torres (2004) al respecto “El enteógeno posee el cuerpo, lo epidemiza en la potencia jaguar en la embriaguez-ayahuasca desorganiza el cuerpo para activar el devenir” (p.50)

Cuerpo Sin Órganos

En este punto es importante hablar del cuerpo sin órganos y profundizar un poco en este aspecto, la idea del cuerpo sin órganos Torres la expone como la continuidad con respecto a Artaud (2014), que como se mencionó anteriormente su experiencia vivida con los tarahumara, el peyote y las danzas chamánicas potencian la desorganicidad del cuerpo en el ser humano, hasta llegar al punto de lograr que órganos acostumbrados a realizar determinadas funciones puedan cumplir otras (síntesis conjuntivas) con múltiples desarrollos y funciones alternas.

En concordancia con el devenir producido en los estados estáticos, para Deleuze y Guattari (2004) “el cuerpo sin órganos es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones.” (p.157) Como se ha mencionado anteriormente en los estados extáticos se producen devenires en procesos de desterritorialización del *yo*, donde se puede encontrar el cuerpo sin órganos, ocupado por intensidades que pasan y circulan. Desde el punto de vista de Deleuze y Guattari (2004):

“ El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo).” (p.159)

El cuerpo sin órganos se revela como conexión de deseos, conjunción de flujos y la continuación de intensidades en las prácticas chamánicas como por ejemplo, con el uso del yagé emerge una máquina particular que ha podido reducir el tonal y está dispuesta a

conectarse con otras máquinas. En las experiencias chamánicas yageceras del devenir, se puede establecer un paralelo con la experiencia de Castaneda a partir de un proceso de iniciación experimental, el cual está determinado por fases de preparación que se puede dar en el peyote o en el yagé en algunas comunidades del sur de Colombia donde se producen preparaciones iniciáticas a partir de diferentes fases Deleuze y Guattari (2004) consideran “construir flujo por flujo y segmento por segmento las líneas de experimentación, devenir-animal, devenir-molecular, etc.” (p.166) así relaciona este proceso como parte del cuerpo sin órganos, el lugar, plano de inmanencia, colectividades con agenciamientos como plantas, animales y potencias en el que *yo* entra en el cuerpo sin órganos y al ser desmonorado puede transitar en diferentes posiciones, generando conexiones, disyunciones y conjunciones. El chamán es un nómada que transita entre el tonal y el nagual y es en este segundo donde se deshacen los estratos que atan, allí ya no hay organismo sino un cuerpo sin órganos que se construye, y este a su vez es el acceso a una realidad aparte donde fluyen polívocas intensidades; donde no es necesario explicar sueños o fantasmas como imperativo cuestión que sí lo hace el psicoanálisis. Desde la posición de Deleuze y Guattari (2004):

“El error del psicoanálisis es haber entendido los fenómenos del cuerpo sin órganos como regresiones, proyecciones, fantasmas, en función de una imagen del cuerpo. De ese modo sólo captaba el reverso, y sustituye ya un mapa mundial de intensidad por fotos de familia, recuerdos de infancia y objetos parciales. No entendía nada del huevo, ni de los artículos indefinidos, ni de la contemporaneidad de un medio que no cesa de deshacerse” (p.169)

En el nagual sólo hay devenires e intensidades “y cuando devienes perro, no preguntes si el perro con el que juegas es un sueño o una realidad, si es —tu puta madre o cualquier otra cosa” (Deleuze y Guattari, 2004, p. 167) Ya no existe un *yo* que siente, actúa o se acuerda. Para Deleuze y Guattari es una bruma brillante que tiene afectos y experimenta velocidades y movimientos. Los órganos se distribuyen no en función del organismo, los órganos son intensidades producidas, flujos y umbrales; en el cuerpo sin órganos el enemigo no son los órganos sino el organismo por Deleuze y Guattari (2004):

“El cuerpo sin órganos es deseo, él y gracias a él se desea. No sólo porque es el plan de consistencia o el campo de inmanencia del deseo, sino porque, incluso cuando cae en el vacío de la desestratificación brutal, o bien en la proliferación del estrato canceroso, sigue siendo deseo. (Deleuze y Guattari, 2004, pág. 169)

Capítulo III: Un mundo donde quepan muchos mundos

En este capítulo se abordará la experiencia con el uso de yagé bajo la guía del taita Juan Yaiguaje en la comunidad siona en Putumayo Colombia, además, se describe cómo los siona usan el yagé en procesos de conocimiento chamánico y curación, la cual está relacionada bajo su cosmovisión frente a la enfermedad y el acceso a otros mundos. El chamán entra en contacto a través del libre flujo del deseo a mundos en los que habitan gentes que otorgan cantos de curación. En este capítulo se detallará el proceso del chamán en su tránsito por las fases de conocimiento donde el deseo fluye permitiendo actos de creación curativa bajo el análisis y el paralelismo desde la diferencia que realizo con el proceso esquizo descrito por Deleuze y Guattari (1974), bajo las síntesis de conexión, disyunción, conjunción y su relación con el devenir en el chamán. Así, se profundizará desde la cosmovisión siona, en este sentido se abordará el proceso de desterritorialización del esquizo en paralelo con el proceso de curación que se produce en una toma de yagé describiendo los elementos que componen estos espacios y los sincretismos que emergen con los yageceros urbanos en la comprensión de la enfermedad. Lo trabajado en los dos primeros capítulos de mi investigación se sintetiza en este último, con el uso del yagé en los siona y cómo a través de sus conocimientos ancestrales en el uso de planta enteógenas permiten un conocimiento experiencial y vital en estados extáticos comprendiendo la ceremonia de la ayahuasca como una experiencia del devenir y se concluye con un pequeño homenaje al taita Juan Yaiguaje a quien agradezco permitirme conocer acerca del yagé.

En la búsqueda de conocimiento me encontré con taitas indígenas del Putumayo quienes me abrieron las puertas de la medicina y así conocer un poco su forma de entender, ser, hacer y conocer el tránsito del camino yagecero. No pretendo ser un taita, ni suplantar

sus saberes, pero como buscador de conocimiento he tenido la fortuna de observar otros modos de existencia y realidades aparte, más que ser una camino diferente y distante a la filosofía se puede encontrar en el yagé, un complemento a mi formación personal y académica a desde otras formas de conocer no representativas.

Es en el conocimiento ancestral y el uso de plantas enteógenas donde se produce un encuentro potente y transformador que permite cuestionar, complementar y alimentar las visiones filosóficas frente a lo establecido y al sistema mundo. Es aquí donde se pone en cuestión la visión totalitaria e impositiva sobre qué es la realidad, la enfermedad, la vida, la muerte, entre otros. Por medio del conocimiento indígena, mediado constantemente por el entendimiento armónico de su entorno y el uso de las plantas enteógenas como medio de curación, sanación y acceso a otras formas de entendimiento, el chamanismo puede brindar líneas de fuga frente al yo.

El yagé es una planta de conocimiento y curación en las tradiciones y cosmogonías de algunas comunidades de nuestro territorio en el Putumayo, como por ejemplo para los kamentsa que habitan las tierras altas junto a los ingas y en las tierras bajas se encuentran comunidades tales como los Kofanes, Koreguaje y Siona, reconocidos como los más respetados y temidos en el uso del yagé, muchos de los chamanes Kamentsaes o ingas se formaron en el conocimiento chamánico en las tierras bajas del Putumayo como afirma Caicedo (2015):

“Estos curacas se inician de las tierras bajas: Kofanes, Koreguajes e ingas de las tierras bajas del Putumayo. Así aprenden los conocimientos botánicos y medicinales de las tierras bajas. Manteniendo un contacto permanente con sus

maestros del bajo Putumayo, los curacas de Sibundoy se aprovisionan, entre otras, de las plantas medicinales y del yagé (originario de la selva) y conservan la jerarquía que posiciona a los habitantes de la selva como fuente del poder mágico” (p. 17)

Langdon (2014) hace alusión a este mismo aspecto y menciona:

“Como entre otros grupos de la región, su sistema médico es mejor concebido como un sistema chamánico. En tiempos pasados, los chamanes siona eran renombrados por sus poderes para curar a través del uso del yagé (*banisteriopsis sp.*) por lo que no solamente personas de otros grupos acudían a ellos en busca de una cura, sino también para recibir aprendizaje chamánico” (p.23)

Toma de yagé Siona

Los chamanes Siona son considerados entre las comunidades indígenas del Putumayo como portadores de conocimiento profundo en el uso del yagé y su manejo. En este mismo conocimiento y tratamiento tuve la oportunidad de experimentar y corroborar la profundidad que poseen los taitas siona. Luego de haber asistido con anterioridad a otras tomas de yagé con taitas ingas o mestizos campesinos, definitivamente su conocimiento y poder sobresale del resto. Los sionas ven en el yagé una planta medicinal y de conocimiento que permite entrar en devenires y conciliaciones para poder curar la enfermedad. Los sionas comprenden de manera muy diferente el mundo al que se percibe en occidente, según el autor Langdon (2014) “Los siona conocen el mundo según percepciones y epistemologías diferentes a las de las ciencias occidentales, pero sus

conocimientos y acciones rituales jamás pueden ser representados como prácticas mágicas si concebimos estas como falsas.” (p. 36)

Para comprender la enfermedad en el chamanismo siona es importante encontrar la correlación existente con su cosmogonía, desde el yagé y los sueños el taita Siona accede a mundos invisibles y fuerzas que habitan en el universo e influyen en la vida diaria capaces de generar enfermedades. Para los Siona el mundo que conocemos, lo visible (*ë re'obuë*) es uno de otros mundos que componen el mundo siona, según Langdon (2014) en su investigación en la comunidad guiada por el último curaca hasta ese momento Ricardo Yaiguaje cada mundo es una réplica de otros mundos en el que habitan seres denominados “gente”, estos mundos paralelos afectan el mundo en que habitamos nosotros, es decir, que cada objeto cada animal y cada lugar tras su presencia esconde una realidad paralela con fuerzas invisibles que son fuentes generadoras de vida. Normalmente estos otros mundo para los siona se encuentran ocultos; sin embargo, pueden manifestarse en este, los mismos que pueden ser benéficos como por ejemplo seres que enseñaron a los curacas el uso del yagé y de otra plantas medicinales, cargadas de conocimiento de la selva y que permiten al taita adquirir poder en tratamientos curativos. No obstante, los hay también capaces de generar daño y traer enfermedad si la persona que se encuentra con estos seres no tiene el conocimiento suficiente o la preparación adecuada para su encuentro. Menciona Langdon (2014) “Es posible acceder a los otros mundos y quien aprende a viajar a través de ellos con la ayuda del yagé y de otras sustancias puede beneficiarse del conocimiento acerca de las fuerzas invisibles y aprender cómo influirlas” (p.127)

Además, el autor en su investigación en la comunidad siona relata que el universo está dividido jerárquicamente en cinco discos planos que puede relacionarse con el tiesto

para hacer cazabe, en donde los tres primeros discos tienen las mismas medidas que el primero que corresponde a la tierra, los otros dos discos tienen diámetros más cortos en especial el último (Anexo C)

Los seres que habitan los otros universos están relacionados con los de la tierra lo que quiere decir que existe una doble naturaleza en cada elemento que habita el cielo, la tierra y la selva, tal es el caso de los cuerpos celestes quienes desde la cosmovisión siona enseñaron a los siona a tomar yagé. Cuentan las narraciones siona que uno de los hermanos de las pléyades al tomar yagé se cayó de la hamaca, vomitó y defecó untándose sus heces en la cabeza, esta narración hace alusión a las fases de tomar yagé y cómo los aprendices pasan por esos estados correspondientes a la primera fase. Para luego de aprender a tomar yagé y alzar el vuelo representado en otros dos hermanos que no vomitan, ni untan sus heces en la cabeza, estos ascienden a los cielos los cuales son el sol y la luna que representan en la comunidad siona son chamanes que no murieron y pudieron elevarse.

En la cosmovisión siona - Langdon (2014)- se encontrarán seres como los *buati*, cuya naturaleza no es visible: son neutros; sin embargo, pueden ser altamente agresivos cuando tienen motivos para hacerlo. Los *buati* se encuentran en casi todos los lugares de la selva según los siona. En su cosmovisión se pueden encontrar seres como los *Bain* que se traduce como “gente”, cuya traducción más acertada para Langdon sería “aliado” y son gentes que habitan otros planos del universo, estas gentes y los tigres *bain* son aliados espirituales de los chamanes y a quienes el chamán visita cuando toma yagé. Los *Hua’i* para los siona son seres invisibles que engloban a los animales salvajes, es con ellos y sus potencialidades que el chamán puede ingresar al devenir animal. Desde el mundo siona quienes tienen la capacidad de transformarse y normalmente lo usan los chamanes que han

pasado por un proceso de aprendizaje como menciona Langdon (2014) “Entre los humanos, quien tiene la capacidad para transformarse es el curaca. Más frecuentemente él se transmuta en tigre o anaconda, pero puede transformarse en otros seres a través de ‘colocarse la ropa’ (p. 131) Es importante resaltar que el chamán es el único capaz dentro de la comunidad de transformarse de manera voluntaria.

Para los siona, seres invisibles habitan la selva y muchas de las enfermedades y peligros naturales pueden desencadenarse por los *buati*. Algunos pueden ser causantes de malestares en los individuos y la comunidad. El chamán es capaz de transitar por estos mundos de seres invisibles, en la otra selva media con los otros allí manifestados, apaciguando su agresividad en muchos casos y por medio del yagé el chamán se pone en contacto con ellos alejándolos de la persona enferma a través de cantos de curación o plantas para el tratamiento de la enfermedad. Estos seres habitan cada árbol, roca y accidentes geográficos. Los siona al atravesar la selva están atravesando múltiples lugares en los cuales habitan estos seres por lo que siempre existe un riesgo potencial para quien transita la selva.

En este mundo relata Langdon (2014) vive la madre del tigre, *yai ja'co* ella y sus hijos la gente tigre están entre los seres que más relevancia tienen para los siona, puesto que muchas de sus formas de vestir y de vivir se basaron en la gente tigre, como se ha mencionado existe una relación potencial entre estas comunidades yageceras y animales de poder, como el tigre o la anaconda en los que el chamán puede devenir. En la comunidad siona, por ejemplo, se relata que algunas anacondas son chamanes que pueden devenir animal-anaconda, es decir, que el chamán logra devenires animales por medio de plantas de conocimiento como el yagé, Langdon al respecto afirma :

“La anaconda es uno de los habitantes más significativos del río. Como ya mencionamos, su papel es análogo al del tigre en la selva, ya que es el ser más poderoso y temido del río. Es más, al igual que el tigre, tiene una relación especial con el curaca, quien tiene el poder de transformarse en anaconda cuando entra en el mundo acuático, mediante el yagé. Se dice que algunas anacondas son curacas que se transformaron permanente en esa forma, para no morir” (p.136)

Desde la cosmovisión siona como se ha podido rastrear existen un sinnúmero de seres que habitan la selva, los ríos, la tierra y los cielos que pueden tener influencia en este mundo, sin embargo; cabe destacar desde esta infinidad de seres en nuestra investigación, *juinja bain* (la gente yagé) cumplen un rol determinante dentro del aprendizaje chamánico, quienes enseñan al aprendiz a tratar con el resto de seres. Es en el segundo cielo donde ellos habitan y también se encuentran las casas de los *canco bain* (curacas muertos) que en muchas ocasiones pueden generar enfermedades que pueden ser curadas siempre y cuando el chamán acceda a los mundos superiores por medio del yagé, aprenda de las plantas medicinales y pueda curar un *buati* como afirma Langdon (2014) “para convertirse en especialista en curación, el curaca debe viajar hasta el cielo más alto y curar al *buati* que allí se encuentra” (p.141)

De acuerdo a lo anterior, en la comunidad siona existe una interrelación entre los mundos invisibles y este mundo, dicho en otras palabras de manera paralela al mundo humano compuesto por relaciones sociales, animales y plantas; existe otro mundo habitado por seres invisibles quienes enseñaron a los siona su comportamiento y forma de vida. En alusión a lo anterior Langdon (2014) señala “Lo que se puede ver en la tierra tiene su doble en otros mundos, donde la organización social y costumbres son similares. Es más, la

forma como se vive en otro mundo ha sido de modelo para el mundo humano” (p.142) Los modos de existencia de los siona fueron establecidos en tiempo míticos por la gente yagé, siempre ha existido una correlación entre realidades en la medida en que los seres invisibles influyen en la vida de los siona, desde sus modos de existencia, bienestar en la caza o fenómenos naturales.

Luego de haber comprendido un poco la cosmovisión siona podemos entender la relación existente entre el chamán y el uso del yagé, puesto que esta realidad está influenciada por estos seres, por tal razón el chamán se convierte en un individuo capaz de influir en dichas fuerzas y negociar con ellas a tal punto de generar curación o daños a otras personas. Señala Langdon (2014) “En la mayoría de los casos los *buati* son fuerzas neutrales, pero potencialmente dañinas, y activan su poder negativo cuando un curaca los incita a provocar enfermedades u otros infortunios a otras personas” (p. 147)

El yagé es la principal planta de conocimiento en el aprendizaje chamánico, la cual cumple la función de enseñarles a los aprendices el acceso y el manejo de fuerzas ocultas del universo. El chamán se convierte en un vínculo con los otros mundos. En palabras de Langdon “es el puente entre este mundo y el otro lado de la realidad” (p. 148) en el pasado el curaca realizaba rituales de yagé que podían ser guiados por gente (seres) de lluvia, de sol, de caza o cualquier otra fuerza invisible dependiendo de la circunstancias, épocas o necesidades de la comunidad, dicha práctica con el tiempo se ha desvanecido; al momento de realizar la investigación Langdon (2014), las ceremonias de yagé solo se realizaban en casos de enfermedad y las ceremonias colectivas dejaron de realizarse, ya que ningún siona con algún grado de conocimiento quería asumir la responsabilidad de los rituales. Sin

embargo; alrededor del año 1980 dos ancianos siona retomaron el consumo del yagé comenzando a dirigir rituales en la misma comunidad.

Dentro del conocimiento chamánico siona existen tres categorías de curacas (chamanes) quienes asumen con fortaleza los temores y peligros de las experiencias visionarias producidas por el yagé, adquieren saberes diferentes frente al manejo de fuerzas invisibles, por ejemplo, por medio de cantos que enseñan los seres invisibles durante los viajes producidos por el yagé, los aprendices intentan aprender y ampliar tantas visiones como le sea posible para incrementar su poder gracias a los espíritus y a los cantos que son otorgados.

Langdon (2014) describe tres categorías mencionadas por los siona en el proceso chamánico. Las categorías de los curacas son *ro emegue* que traduce solo “un hombre”, *sáisigüe* que traduce “uno que ha salido” y *yai* que traduce “tigre”. En la primera categoría el aprendiz a ser chamán es un individuo ordinario que aún no posee el poder suficiente para salir de su cuerpo debido al poco conocimiento y que no ha tomado el suficiente yagé para adquirir el *rau* o sustancia necesaria para el poder chamánico en los siona. En la segunda categoría *sáisigüe* el aprendiz chamánico ha podido acumular suficiente *rau* considerado una sustancia que acumula el chamán al tomar yagé y se fortalece en la medida en que continúa el proceso otorgándole cada vez más poder. El *rau* puede ser afectado o dañado por lo que el chamán o aprendiz debe cuidarlo es por esta razón que se debe cumplir con ciertas restricciones que lo puedan afectar, como estar cerca de energías producidas por un parto o la menstruación de una mujer.

El chamán aprendiz que ha salido o canta ha ingerido suficiente yagé para salir del cuerpo y aprender canciones de curación enseñados por la gente yagé y otros espíritus que otorgan los cantos para evocar fuerzas y potencias de otros mundos. Estos chamanes tienen la capacidad de curar enfermedades no muy fuertes causadas por espíritus y cantar sobre los remedios que brindará a sus pacientes

Por último, encontramos el tigre (*yai*), el nivel más alto de conocimiento chamánico en los siona. El tigre es aquel chamán que es un buen tomador de yagé y ha entablado diferentes agenciamientos con diferentes espíritus siendo capaz de dirigir rituales de tomas de yagé, ha adquirido el poder necesario para sanar o causar enfermedades con su *rau*, este chamán es un constante bebedor de yagé y obtiene poderes visionarios, pero también el conocimiento y poder necesario para devenir tigre. En palabras de Langdon (2014) *yai* es:

“aquel que bebe yagé, aquel que tiene poderes visionarios y aquel que puede transformarse en tigre poniéndose las ropas de este felino. El tigre, el animal más poderoso de la selva, es la más importante de las transformaciones del curaca, aunque este también puede transformarse en anaconda o en otros animales” (p.154)

En el proceso de aprendizaje del chamán pasa por estrictas dietas y pruebas con la intención de liberarse de cargas que lo hacen más pesado para alzar el vuelo chamánico. Las sustancias contaminantes en la comida pueden ser elementos pesados para el acceso al otro mundo, por lo que constantemente los aprendices chamánicos realizan purgas, con plantas medicinales como el tabaco, liberándose a través del vómito de cargas para ser más livianos y poder viajar a lugares más lejanos. El maestro enseña a sus discípulos los conocimientos en visiones (*pintas*) y cantos. Estos últimos, generan la invocación de los

seres de otros mundos y el acceso a otros que el maestro chamán al experimentarlos los evoca para que su discípulo aprenda de ellos y los seres invisibles puedan enseñar al discípulo cantos de curación y poder. El maestro en el proceso chamánico del uso del yagé le transmite el *rau* a su discípulo, el cual es la fuente de su poder adquirido en las constantes tomas de yagé, Langdon (2014) menciona:

“El *rau* representa el conocimiento y su poder, pero puede ser también fuente de peligro, y del hombre que lo posee se dice que es delicado, ya que puede perderlo o éste puede verse dañado por causa de alguna contaminación o brujería”
(p.155)

Langdon (2014) en su investigación señala que en la primera fase del conocimiento chamánico en los siona es denominada “la embriaguez”, la cual está relacionada con la pléyades y los cuerpos celestes mencionados con anterioridad donde de tres hermanos uno de ellos se cayó de la hamaca se defecó, orinó, vomitó y posteriormente se desmayó, este estado hace parte de la primera fase de aprendizaje en la cual se experimenta sensaciones de locura hasta llegar al punto de restregar sus heces por su cuerpo, estos efectos hacen parte de un proceso de purga y liberación en la que el cuerpo se descontamina al igual que el pensamiento antes de emprender el vuelo chamánico.

En la segunda fase de aprendizaje - como relata Langdon (2014)- pasa por un proceso de prueba, para constatar si el aprendiz es lo suficientemente fuerte, enfrentando su propia muerte y peligros que puede encontrar en los viajes del yagé, si el discípulo es lo suficientemente fuerte la madre del yagé toma al aprendiz entre los brazos volviéndose este bebé y se desarrolla un proceso con la muerte como prueba inicial, este se considera como

apertura al acceso a otros mundos y dominios de la realidad en compañía de la gente yagé, quienes otorgan cantos como conocimiento de lo que está viendo Langdon menciona el proceso de la segunda fase según los relatos siona:

“La mujer lo envuelve en un largo paño cubierto de diseños, lo ata de la misma forma que las mujeres siona hacen con sus hijos, y luego le ofrece el pecho para que mame. Él lo hace pero de repente, ella lo arroja y, de nuevo, encara la muerte, ella comienza a entonar el llanto ritual del duelo y le dice que va a morir. ‘porque tomaste yagé ahora vas a morir’, se lamenta ella. El novicio ve cientos de serpientes, que, según los siona, representan las hojas de la planta del yagé. Estas serpientes forman, entonces, una sola, la culebra yagé (*uncu cui aña*), conocida como el dueño del yagé. Al principio aparece como muy sinuosa y puede enroscarse alrededor del aprendiz, pareciendo que lo va a estrangular y sofocar. Luego, la serpiente comienza enderezarse y el aprendiz se monta sobre ella para ser llevado a otros ámbitos, sintiendo el zumbido rítmico de la bestia bajo él” (p.165)

Por último la tercera fase según el autor Langdon (2014) el aprendiz deja el cuerpo y es capaz de acceder y viajar a otros mundos que el maestro le muestra. La serpiente lo traslada a los otros mundos y le enseña diferentes dominios donde habitan la gente de río, yagé, sol y múltiples seres que le enseñan al aprendiz guiado por el maestro curaca a través de la pinta aprendiendo diferentes formas de cura cuando visita a los *buati* que produce las enfermedades. En este punto, los siona consideran que se ha alcanzado el arte de la cura cuando en los viajes logra sanar a uno de estos seres. Los niveles más altos y mundos superiores sólo podrán ser alcanzados por chamanes con suficiente poder y liviandad. Las experiencias relatadas por el autor Langdon (2014) fueron descritos por Ricardo Yaguaje,

su hermano Estanislao Yiaguaje y Luis Paiyoguaje quienes recibieron la formación chamánica en el proceso de aprendizaje del yagé

Las causas de los mundos visibles e invisibles desde la cosmovisión siona se basa en que el universo contiene múltiples seres y estos espíritus afectan lo que ocurre en este mundo, por tanto en una gran medida las enfermedades son causadas por ellos. El chamán por medio del yagé, puede actuar con las causas invisibles; sin embargo, puede utilizar otras plantas medicinales activando su curación por medio del canto aprendido en otros mundos aliviando las causas físicas. Langdon menciona que cuando se tiene la intuición de que la causa de alguna enfermedad es por un *buati* o un curaca, se realizan tomas de yagé para eliminar la causa, el chamán así mismo examina las diferentes causas que pudieron generar la enfermedad, para tratar de establecer el origen y confirmar sus especulaciones.

Los ataques que se pueden evidenciar pueden ser de tres tipos según Langdon (2014) primero un ataque sin motivo por un *buati* quienes pueden ser malvados y atacan a las personas que son descuidadas o rompen algún tabú dentro de la comunidad, como en el caso de las mujeres, bañarse en los ríos si se tiene la menstruación, matar un tigre o un venado. La segunda causa de enfermedad puede ser causada por un *buati* de un muerto, dentro de la comunidad siona se tiene la concepción que cuando un individuo muere su alma permanece cerca de su morada durante algún tiempo, enfermando a sus familiares En muchos casos según los relatos siona el muerto quiere llevarse a sus seres queridos con él o enfermar con quien tuvo inconvenientes, existe un gran temor en la comunidad cuando un curuca muere porque se convierte en *buati* que puede causar enfermedad a quienes contrariaron con él en vida, en estos casos se toman otras medidas como relata Langdon (2014) en su investigación:

“Comunidades enteras se han trasladado después de la muerte de un cacique curaca. A diferencia de la gente ordinaria, cuya alma abandona el lugar después de la muerte, el buati de un curaca puede permanecer indefinidamente cerca de su casa, sus plantas de yagé y otros objetos rituales personales, si estos no son destruidos” (p.192)

Por último, según las causas lógicas dentro de los siona que puede generar la enfermedad es el ataque por un curaca vivo, un curaca puede realizar un daño por medio de su *rau* extrayéndolo de su cuerpo y enviándolo a la víctima, algunos curacas pueden extraer su *rau* dándole forma puntiaguda y lanzándolo sobre su objetivo; sin embargo, el *rau* puede ser enviado a través de un animal como serpientes, pirañas, espinas de pescado etc. Langdon (2014) en su recolección de relatos en la historia oral siona, en la mayoría de narrativas se encuentran batallas chamánicas entre curacas, como también chamánes que atacan a miembros de su propia comunidad. En los relatos recolectados por Langdon (2014) las batallas chamánicas acabaron con gran parte de grandes chamanes siona lo que redujo este saber a un corto linaje, hasta casi llegar a la extinción en la comunidad siona. Para la comunidad siona cuando la enfermedad es muy grave y lleva a varios adultos a la muerte, se le atribuía la causa a un curaca de otro grupo quien generó el daño.

Podemos concluir que luego de estas tres causas de enfermedad para el chamán cuando la medicina no funciona en el tratamiento del paciente, se intuye que es causada por fuerzas invisibles; por esta razón, el chamán entrará a ver cuál es el motivo de la enfermedad mediando y combatiendo dichas causas en otros mundos invisibles. El relato en los siona sobre mitos, historias y leyendas son constantemente actualizados como

formas de interpretación a hechos que recobran significado por medio de la actualización constante a la interpretación de la enfermedad. En palabras de Langdon (2014):

“los relatos sirven para unir significados de los acontecimientos en curso a su sistema cosmológico y a la unidad de su universo. Estas narrativas les ayuda a dialogar sobre situaciones actuales, guiando la selección e interpretación de los elementos significativos entre todas las posibilidades” (p.199)

Para occidente, los mitos y relatos siona pueden ser considerados una ilusión, sin embargo, desde la lógica chamánica los mitos hacen parte de su realidad y configuran maneras diferentes de comprender su entorno siempre de manera actual. Los mitos no solo logran ser significativos constantemente, sino también fundacionales, los cuales permiten comprender su origen y formas en las que viven, como por ejemplo: la madre de la gente yagé de quienes se adopta su forma de vivir para los siona y quienes brindan el conocimiento a los chamanes yageceros. Las plantas de poder permiten actualizar el mito con visiones y devenires permitiendo que el mito se repita y actualice. El mito a su vez es compartido de manera oral, como en el caso de Ricardo Yaiguaje en sus relatos a Langdon (2014) pues el mito se actualiza y se repite para la comprensión del contexto. A continuación, se plasmará un relato recolectado por Langdon (2014) que recopila varios de los puntos trabajados con anterioridad y que nos ayudará a contextualizar.

Para occidente los mitos y relatos siona pueden ser considerados una ilusión, sin embargo desde la lógica chamánica los mitos hacen parte de su realidad y configuran maneras diferentes de comprender su entorno siempre de manera actual. Los mitos no solo logran ser significativos constantemente, sino también fundacionales, los cuales permiten

comprender su origen y formas en las que viven, como por ejemplo: la madre de la gente yagé de quienes se adopta su forma de vivir para los siona y quienes brindan el conocimiento a los chamanes yageceros. Las plantas de poder permiten actualizar el mito con visiones y devenires permitiendo que el mito se repita y actualice. El mito a su vez es compartido de manera oral como en el caso de Ricardo Yaiguaje en sus relatos a Langdon pues el mito se actualiza y se repite para la comprensión del contexto. (Ver anexo E)

Figura 9

Taita ricardo Yaiguaje



El anterior relato registrado en Landon fue contado por el padre de Ricardo Yaigauje y fue transmitido a Jean Langdon, el mismo contiene elementos claves de la investigación, uno de ellos devenir animal-tigre, alcanzado por los chamanes que han llegado a *Yai* luego de procesos y pruebas de aprendizaje para llegar a ponerse la ropa tigre; sin embargo, el chamán que devino en tigre enfrenta a un chamán con muchos más poder y conocimiento que se defiende utilizando su *rau* atacando al tigre de tal manera que finalmente el *rau* ser tan poderoso mata y enferma al otro chamán. Estos relatos son parte de la actualización de las guerras chamánicas que se produjeron en estos territorios, pero también la actualización del devenir animal-tigre y del uso del *rau* que es enseñado por la gente yagé, a través de cantos de curación y defensa ante cualquier ataque.

El uso de la ayahuasca en el chamán mayor y con más poder, genera la facultad de visiones adivinatorias que le muestran el futuro de la personas pertenecientes a la comunidad del chamán más joven, pidiendo ayuda al chamán mayor para su curación, pues se encuentra enfermo por el *rau* que utilizó el chamán mayor en su defensa. El yagé le muestra también quién lo agredió y por la visión manifestada, el chamán mayor decide no ayudarlo por ser el causante del ataque y como consecuencia se enferma con un gran daño por parte del chamán más fuerte y quien a su vez es el único capaz de sanar el ataque debido a su sabiduría y conocimiento: el atacante finalmente muere.

Luego del anterior relato podemos concluir que en los siona el rol del chamán es legitimado por el conocimiento que él tiene del yagé, pues establece una relación entre el chamán y el *rau* acumulado en su cuerpo. Sin embargo, el yagé también cumple la función dentro de los siona para mediar entre la humanidad y los mundos invisibles.

Jean Langdon (2014) cuando realizó sus estudios en el resguardo indígena siona de Buena Vista en Putumayo en 1970 conoció, no solo a Ricardo Yaiguaje, sino también a Juan Yaiguaje cuando era joven y estaba en el proceso de aprendizaje chamánico; respecto a su nombre *Yai* significa en lengua siona tigre y *guaje* puede traducirse como salud, la unificación de yai y guaje significa “tigre viviente”. Tuve la oportunidad y la fortuna de conocer y tomar yagé por más de 10 años con el taita Juan Yaiguaje que asumió el liderazgo en los siona hasta el día de su muerte hace tres años, conocí su trabajo, tratamiento del yagé, sus cantos y pintas que me permitieron el acceso a un mundo desconocido para mí. El interés de la investigación radica en el contacto con el yagé del taita Juan, si bien había tomado yagé años anteriores desde otros usos, el camino yagecero y la verdadera toma de yagé la conocí con su remedio.

Ahora bien, las tomas de yagé son definidas por Caicedo (2015) de la siguiente manera: “Se trata de encuentros privados en los que se consume el psicotrópico bajo la guía especialista, por lo general, un taita yagecero proveniente del Putumayo” (p.89) En estos encuentros de yagé comprendí el gran poder y sabiduría de la planta milenaria que poseía el taita Juan Yaiguaje.

El ritual ancestral del uso del yagé pese a procesos históricos de violencia, invasión, colonización y evangelización en nuestro territorio, sobrevivió gracias a las redes de chamanes y curanderos de las comunidades siona, koreguaje, kofán, kamentsa e inga y la apertura al conocimiento chamánico a mestizos quienes incorporaron nuevas lógicas en el ritual chamánico lo que genera múltiples sincretismos. Los mestizos se relacionan con la medicina yagecera en búsqueda de sanación a enfermedades propias de ellos y por la reputación de los chamanes quienes eran considerados poderosos sanadores de

enfermedades en la zona; esta razón generó encuentros urbanos entre mestizos y chamanes que salen de la selva con el yagé y buscan dar tratamiento a enfermos mestizos en zonas urbanas como la ciudad de Pasto, Colombia; en palabras de Caicedo (2015) “Atraídos por la poderosa imagen de los brujos del Putumayo que se expandía en la ciudad, varios núcleos de familias mestizas de Pasto comenzaron a demandar sus servicios como curanderos” (p. 20)

La llegada de agroindustrias y exploraciones petroleras en el territorio del *Putumayo* en los años 70 tendría grandes impactos entre los kofanes y sionas quienes se vieron obligados a replegarse en el territorio, descentralizando el poder de los chamanes al perder su tierra, la misma que es fuente de conocimiento y sanación. El despliegue de las dos comunidades a nuevos territorios, generó conflictos entre poderosos chamanes, estos conflictos se les denominó como el Periodo de Batallas Chamánicas, esta disputa entre chamanes por el territorio generó la muerte de grandes conocedores del devenir-jaguar y de cantos de curación, llegando casi a la extinción de los chamanes siona respetados y valorados por su gran conocimiento.

Tras la pérdida de múltiples curacas en las batallas chamánicas, han asumido los ingas el relevo de las prácticas en torno al yagé. Los ingas viajaron a las zonas bajas del Putumayo a recibir el conocimiento de los últimos curacas sionas y koreguajes junto con algunos mestizos que adquirieron conocimiento respecto al uso del yagé, se denominaron algunos a nombre propio taitas y herederos del conocimiento. Cabe resaltar que el conocimiento ofrecido por los chamanes de las zonas bajas a los mestizos, es limitado. Caicedo (2015) menciona al respecto:

“La estrategia consiste en poner en contacto al mestizo con este poder, pero no en transmitirlo completamente. Hasta hace pocos años los curanderos mestizos descendían al bajo Putumayo para aprender las técnicas de los taitas. Ellos aprendían, pero solo lo que los curacas consideraban prudente enseñar teniendo en cuenta en que se trataba de aprendices no indígenas” (p.24)

Poco a poco el yagé salió de la selva a contextos urbanos por el encuentro entre aprendices mestizos y taitas que salían de la selva a ofrecer el yagé y a brindar curación a quienes demandaban de sus conocimientos, lo que produjo un neochamanismo fuera del territorio natural de la planta y el chamán cargados de múltiples sincretismos en especial católicos. Entre estos neochamanes se puede encontrar a Javier Lasso cuyo principal maestro fue Pacho Piaguaje, chamán siona de Buena Vista, William Torres cuyos maestros en el chamanismo fueron el abuelo uitoto Juan García y el taita Martín Agreda de la comunidad Kamentsa, padre de Florentino Agreda; estos tres personajes se autodenominaron taitas yageceros, quienes compartieron aprendizajes de sus maestros en esos tránsitos del yagé de la selva a la ciudad y promotores de un neochamanismo urbano en ciudades como Pasto, Medellín, Cali y Bogotá incluso en las afueras de Bogotá, en lugares destinados para prácticas de curación y sanación por medio del yagé como: el sol naciente o la cruz del sur ubicadas a las afueras de Pasto y Bogotá relata Caicedo (2015).

Toma de Yagé

Dentro de las ceremonias existen objetos cargados de poder, elementos que sirven como materiales para el manejo del yagé y las enfermedades; en palabras de Caicedo (2015) “los objetos de poder que acumula el yagecero le sirven como herramientas en su

trabajo de persuasión y negociación con los espíritus del otro mundo, o como arma en caso de combate” (p. 72) Por medio de los cantos aprendidos algunos heredados por su maestro y otros por la gente yagé se incide en las fuerzas energéticas de seres que habitan el otro mundo, para así realizar curaciones en sus pacientes. El taita por medio de sus cantos invoca gente yagé: a las plantas y a chamanes fallecidos. Los cantos se convierten en un vehículo para acceder al otro mundo. Al inicio de las sesiones, los cantos son utilizados por el taita invocando el poder y la fuerza de la planta, el canto del taita se utiliza también en el cuando empiezan los actos de creación curativa, a través de fuerzas y potencias desde el afuera. En el ritual el taita utiliza además de los cantos elementos como la *waira* (manejo de hojas secas que se sacude para limpiar las malas energías) que en lengua quichua traduce “viento”, en Colombia el taita la utiliza con la intención de curar con el viento Caicedo (2015) citando un documento de la Fundación de Investigaciones Chamánicas menciona:

“El *huairasacha* está *ibuida* con la virtud *huairachii*, la virtud de ventear, limpiar, airear, curar con el aire de la selva, del bosque. De arriba hacia abajo se ventea, se limpia, sopla y airea el Tahuantinsuyo-cuerpo para curarlo y sanar su espíritu, siguiendo el aire de occidente, norte, oriente y sur en el Tahuantinsuyo cuerpo, en el Tahuantinsuyo espíritu. Al mismo tiempo que la *huairasacha* va venteando, soplando, limpiando y airando el espacio-tiempo-cuerpo-espíritu, con el canto va nombrando. Invocando y convocando la virtud curativa” (p.73)

Figura 10*Wayra*

Las coronas tradicionales indígenas son otro elemento que pueden estar presentes en las tomas de yagé. Estas coronas tradicionales representan el poder del taita para viajar a diferentes mundos y geografías del yagé. Recordemos que el poder del taita se basa en el acceso y conocimiento a otros mundos y sus cantos adquiridos por los seres de estos. El viaje por medio del yagé a otros mundos es representado en la corona con plumas del ave guacamaya como símbolo de poder chamánico. Otro tipo de elementos dentro de las tomas de yagé que posee el taita son los collares con colmillos de jaguar, elemento que invoca la fuerza del jaguar, esta invocación genera fuerzas particulares que interceden en las pintas de yagé, como protección y curación.

Figura 11

Corona de plumas

**Figura 12**

Collar colmillos de jaguar



Para realizar las tomas de yagé la escogencia del sitio hace parte de lo que el yagé puede llegar a revelar, por eso generalmente las tomas suelen realizarse en espacios amplios con abundante naturaleza para que el elemental se pueda manifestar y el taita pueda realizar alianzas con los seres que habitan esos espacios. De acuerdo a mi experiencia puedo afirmar que las tomas de yagé son muy diferentes en cuanto a lo vivido en la selva, en comparación a un lugar cercano a Bogotá; la razón radica en que el taita debe entablar agenciamientos de armonización con seres diferentes a los que se encuentra en la selva. El poder y fuerza que emana de los seres invisibles que habitan en la selva, el yagé muchas veces no se manifiesta con toda su potencia y en ocasiones no hay poder curativo.

Para participar en las tomas de yagé se realizan ciertos preparativos como la selección de la fecha la cual está muy relacionada con el calendario lunar, Torres como citó en Caicedo (2015) menciona “Las antiguas tradiciones de la ayahuasca se aconseja su realización de estas ceremonias durante los periodos de luna llena y los solsticios y equinoccios porque son periodos naturales de un alto nivel energético propicios para realizar las ceremonias sagradas” (p. 94)

De acuerdo a lo anterior, existen cuidados y dietas como preparación a quienes asisten a la ceremonia, medidas preventivas que pueden ir desde un cuidado en la alimentación, dietas sexuales, hasta abstinencia de alcohol o medicamentos psiquiátricos; estos cuidados se realizan con la intención de preparar el cuerpo y la mente para poder tener una experiencia que ayude a fortalecer la salud física y mental del paciente, bajo estas preparaciones para asistir a las tomas de yagé, el cuerpo y la mente se preparan para el acceso a otros mundos a través de las visiones. La participación en la mayoría de las tomas

no cuenta con mujeres en embarazo o menstruantes ya que se encuentran en puntos energéticos muy altos que pueden afectar la salud del taita, esto se debe a que dentro de la tradición siona se considera que la menstruación puede dañar el *rau* del chamán y a su vez afectar a los participantes, en relación con lo anterior Taita Floro Agreda como lo citó Caicedo (2015) señala:

“No se trata de discriminación. Desde mucho antes, desde la creación hay dos polos: lo bueno y lo malo. Lo bonito y lo feo, la oscuridad y a luz. En ese momento la mujer está pasando por una época donde expulsa algo que no le sirve, un desecho. Entonces, con el remedio hay un choque, una guerra. Esas dos energías entran en lucha, hacen cortocircuito porque ambas son muy fuertes. La pinta se vuelve oscura, la visión es pura sangre, la gente se pone mal, y además también lo afecta a uno como chamán. Ningún médico indígena que yo conozca permite eso. Los que lo hacen... Están mal, porque eso es romper con la tradición, con lo nuestro de los indígenas. Hay que cuidarse de las mujeres, pero eso no tiene nada que ver con el machismo” (p.100)

Dentro de las tomas de yagé existen tres momentos la toma, la purga y el cierre los cuales serán descritos a continuación. En la preparación se utilizan sahumerios con copal en su mayoría, utilizado para armonizar el espacio y alejar espíritus que puedan afectar el ritual, el taita limpia el yagé con humo de tabaco para alejar algún tipo de contaminación energética que pueda haber recibido en el viaje o mientras estaba en la mesa donde se servirá. El taita utiliza la *waira* y con sus cantos invoca el poder del yagé. La toma comienza cuando el taita sirve la medicina en copas pequeñas para los pacientes, si existe algún caso especial el chamán realizará otro tipo de canto acorde a la enfermedad

específica del paciente en palabras de Caicedo (2015) “según el conocimiento que tenga el taita de la persona o de acuerdo con una intención particular que se tenga para con esta” (p.110) cuando lo sirve realiza un soplo en la copa, el soplo se convierte en un medio de activación de las potencias del yagé. Además, Caicedo (2015) citando al taita Floro Agreda menciona:

“En el soplo, uno tiene la fuerza para sembrar para acomodar’ en las palabras Kajuyali ‘el chamanizar la fuerza del aire, el soplar activa con potencia el poder natural del aire, para hacer de él un arte. Se sopla sobre un cuerpo, cosa u objeto para propiciar una mayor potenciación de su poder y energía vital” (p.109)

Figura 13

Soplo en la copa de yagé



En la toma de yagé luego de haber consumido la bebida, la primera reacción que se puede sentir son experiencias relacionadas con procesos de purga, son efectos que realiza el yagé, comenzando con el vómito y diarrea como en los relatos siona de las pléyades donde el hermano que se cae de la hamaca vomita y defeca esparciendo sus heces en la cabeza. En un primer momento el paciente experimenta estos estados los cuales son tomados como purga eliminando del cuerpo cargas que hacen pesado el viaje a través del yagé. Posteriormente, el paciente puede experimentar tres aspectos, relata Caicedo: “la chuma o rasca (sensación de borrachera profunda). La purga (efectos eméticos y laxantes) y la pinta efecto alucinatorio del psicotrópico, en el que se devela el mundo invisible y luego de haber experimentados en algunos casos estados de crueldad y encaramientos con la muerte, se abren mundos de posibilidades de seres y mundos que el taita por medio del canto, la *waira*, los cascabeles o la armónica hace manifiesto el mundo invisible del yagé. Es relevante mencionar que desde mi experiencia conocí a personas que tomando con regularidad durante varios años solo experimentaban la fase de la purga. El aferrarse a la identidad y al control de la fijación del *yo* por miedo a la muerte, no posibilita a muchos tomadores de yagé experimentar otras fases de la toma; el abandono de las fijaciones del *yo* son parte del proceso para el acceso a otros mundos, si no se reduce el tonal no se podrá acceder a otros mundos: al nagual.

La última fase de la toma es el cierre, cuando comienza el amanecer el taita suele realizar un ritual personalizado de descontaminación, a través de cantos y agregando perfumes con plantas a las personas que se les realiza la limpieza. El taita realiza limpiezas con las *waira* y en ocasiones se realiza la limpieza con ortiga calentando el cuerpo y alejando visiones aterradoras. El soplo del taita hacia fuera limpia mientras que el soplo

hacia adentro succiona la enfermedad o entidades negativas. En relación a ello afirma Caicedo (2015):

“La fuerza del soplo del aire, potenciada con las fuerza del humo del tabaco, al soplarse sobre el cuerpo protege de las enfermedades y de cualquier energía negativa que intente poseer el cuerpo. En diversas prácticas chamanísticas, soplar es una acción vital del chamanizar. La potencia de su fuerza se puede precisar en dos momentos: el uno con poder de extracción, y el otro con poder de inclusión o de potenciación. Ya se sople para extraer, separar y apartar una energía negativa que enferma o afecta negativamente a un cuerpo, o alguna cosa u objeto, propiciando al mismo tiempo que la energía negativa que ha sido extraída se desintegre y/o retorne a su lugar correspondiente, y que el cuerpo, cosa u objeto retorne a su normalidad. Bien sea que se sople sobre un cuerpo, cosa u objeto para propiciar una mayor potenciación de su poder y energía vital” (p.114)

Figura 14

Limpieza con ortiga



Proceso y síntesis en el chamán

Como hemos podido observar el yagé cumple dos funciones dentro de la tradición indígena. La primera función es la iniciación y conocimiento chamánico, el chamán atraviesa diferentes fases de aprendizaje y accede a mundos invisibles donde recibe conocimientos de esos mundos a través de los seres que habitan el afuera. El chamán en paralelo desde la diferencia con el esquizo son productores universales que comprenden al mundo como un gran flujo de energía, la esquizofrenia y el chamanismo son de manera paralela desde la diferencia el universo de las máquinas productoras y reproductoras, capaces de lograr conexiones múltiples y producir efectos a partir de flujos de energía con mundos y seres invisibles. El chamán y el esquizo representan dos maneras diferentes de asumir la vida a través de desterritorializaciones del yo desde diferentes ángulos y experiencias que si bien pueden converger en el proceso de desterritorialización, la esquizofrenia es un concepto netamente occidental; sin embargo, se evidencia desde la diferencia el proceso de síntesis que tanto el esquizo y el chamán experimentan en la vitalidad intensiva de fuerzas que permiten el libre flujo del deseo a partir actos creativos desde los desmoronamientos, rupturas y nuevas conjunciones, siendo así receptores de mundos.

En el chamanismo se evidencian síntesis de conexión - primera síntesis de Deleuze y Guattari (1974)-, los flujos energéticos de seres invisibles y mundos alternos se mantienen en movimiento al igual que el conocimiento adquirido por el chamán, no existe un yo en el chamanismo que anule su posibilidad de creación y asociación. El yagé permite romper estructuras identitarias, lo que permite libres asociaciones con seres multidimensionales y desmoronar cualquier fijación del yo. Así mismo, el chamán es una

máquina de deseo polívoco que es capaz de desorganizar el cuerpo en devenires múltiples, con potencias energéticas que atraviesan al chamán y que a su vez fluye con ellas, de forma analógica en las fases chamánicas: montado sobre la anaconda que lo traslada al nagual, bajo múltiples agenciamientos.

La segunda síntesis de disyunción puede ser rastreada en las experiencias chamánicas, en el momento en que el chamán accede a campos energéticos y potencialidades que le permiten generar cortes a través de la muerte; el enfrentamiento con la crueldad de la muerte permite que existan cortes capaces de trasladarlo a otros mundos. La finalidad de la segunda síntesis es desconectar, para que puedan surgir nuevas conexiones múltiples y heterogéneas. El enfrentamiento con la muerte permitirá al chamán poder acceder a su última fase de aprendizaje y tercera síntesis.

El esquizo y chamán disponen de medios de señalización propios en el primero han sido otorgados por la gente yagé a través de cantos que le son entregados en sus vuelos a otros mundos, transmutando de un código a otro, alejándose de la fijación identitaria. Las mismas potencialidades múltiples lo hacen resbaladizo y fluido. La síntesis disyuntiva produce una ruptura identitaria generando posibilidades de salidas del control de una fijación triangular representativa y un mundo organizado por el juicio de la razón.

El chamán transita influyendo en potencias energéticas a través de los cantos recibidos y el conocimiento adquirido en ellos que se enfrentan con la muerte del yo y su fijación, bajo una historia personal que puede acceder a devenires animales. El chamán en la tercera síntesis conjuntiva de consumo “luego es” es dueño de un gran poder y conocimiento siendo un chamán yai, polívoco y corresponde a la conjunción donde se

producen estados de intensidad, despojados de figura y forma, emociones primarias traducidas en devenires designadas por el cuerpo lleno sin órganos, estas intensidades son atravesadas por el chamán, convirtiéndose en múltiples posibilidades. Atravesado por ejes, umbrales, latitudes, longitudes, permeado por gradientes que señalan los devenires y los cambios que en él se desarrollan como señalan Deleuze y Guattari (1974) haciendo alusión al cuerpo sin órganos. “Aquí nada es representativo. Todo es vida y vivido. Solo bandas de intensidad, potenciales, umbrales y gradientes” (p.27) En la tercera síntesis el chamán entra en devenir animal poniéndose la ropa del tigre, y luego es, un chamán-animal-jaguar que usa las potencias e intensidades en la curación y acceso a diferentes mundos con sus múltiples posibilidades de conocimiento adquiridas a través de las diferentes fases.

Proceso y Síntesis en la Curación

La segunda función que cumple el yagé es la curación que es asumida por el chamán, en un proceso de aprendizaje que pasa por diferentes fases las cuales le permiten aprender conocimientos curativos de maneras multidimensionales en sus trances extáticos producidos a nivel psíquico. En la curación se pueden identificar las síntesis conectivas, de disyunción y de conjunción planteadas en el proceso esquizo por Deleuze y Guattari. En las tomas se producen diferentes conexiones con el cuerpo del paciente y sus sentidos luego de pasar por una preparación adecuada. Las conexiones comienzan con los cantos del chamán quien limpia el yagé a través de sus cantos, su soplo y su waira, una vez el yagé es consumido como proceso de conexión. Según el estado físico, emocional y mental del paciente se producen nuevas conexiones o disyunciones, si el cuerpo no está muy cargado el paciente, a través de yagé y los cantos que el chamán produce, comienza un ascenso y conexión a otros mundos posibles que el taita revela en la pinta y que pueden establecer

conexiones sin fin. Este último elemento está presente en el inconsciente de forma indeterminada, lo que permite creaciones nuevas donde el deseo fluye sin ser territorializado. El chamán a través del uso del yagé permite que el paciente encuentre nuevas conexiones, disyunciones y conjunciones siendo múltiple, multidireccional y nómada. En los trances chamánicos las conexiones parciales producidas en estados extáticos no son una carencia sino conexiones que permiten crear nuevas formas de entendimiento y posibilidades de existencia.

Si el paciente contrario a lo anterior, está muy cargado se producen disyunciones, la medicina expulsa las cargas que hacen pesado al paciente existen casos de pacientes que tras tomar durante muchos años no han podido acceder a otros mundos, como tampoco a visiones producidas por el vuelo chamánico; las razones pueden ser múltiples como por ejemplo, la gravedad de la enfermedad o el miedo del paciente frente a lo desconocido, miedo a percibir lo imperceptible y su posterior enfrentamiento con la muerte, como relata Castaneda (1974) el primer enemigo que enfrenta un hombre de conocimiento es el miedo, las personas que no son capaces de realizar estos procesos de encarar la muerte, se sujetan a su identidad, esta fijación no permite el devenir y el acceso a otros mundos y niveles de comprensión más altos, por lo que su conocimiento y experiencia es limitada al tonal por no producirse una reducción del mismo.

El paciente es fijado al conocimiento representacional y no experiencial, este último se produce con las plantas de poder en la tradición médica indígena. En este sentido, el chamán no puede realizar la curación pertinente en el paciente, en este caso los pacientes asumen parte de su curación, puesto que puede identificar al igual que el chamán múltiples causas que produjeron la enfermedad, las mismas que pueden generar en él malos

recuerdos como situaciones dolorosas que provoca miedo enfrentarlas, por ejemplo traumas creados en el pasado. Si el paciente es capaz de asumir con respeto y fortaleza las situaciones que emergen dentro de la toma que lo llevan a una confrontación de sí mismo y de producir desmoronamientos en su identidad, reduciendo el tonal, dejando la historia personal y afrontando la muerte podrá acceder a la síntesis de conexión en los estados extáticos.

El miedo a la muerte en los estados extáticos que enfrenta el paciente se convierte en el primer paso a la disyunción, cuando se produce este proceso el paciente en muchas ocasiones no es capaz de combatir sus miedos y esta es la razón por la que no se produce disyunciones, (el miedo a morir se convierte en un obstáculo para el acceso a otros mundos) solo la muerte a través del desmoronamiento de la fijación de la identidad permiten el acceso a nuevos conocimientos y formas de conocimiento, así pues la muerte permite la síntesis de disyunción.

Se puede comprender la muerte de la identidad como múltiples puertas de accesos y salidas a muchos mundos, conocimientos, experiencias y formas de existir. La muerte en los estados extáticos en las tomas de yagé son líneas de fuga a la fijación de la identidad, reducciones del tonal para el acceso al nagual y formas de curaciones de la enfermedad. En paralelo y contrario al paralogismo *doublé bind*, planteado por el psicoanálisis, el sentido de la enfermedad y la salud se reduce a una forma binaria instaurando el Edipo como cura y enfermedad en el esquizo. En oposición a la visión binaria y limitada desde el psicoanálisis el esquizo, el chamán y el paciente al traspasar la muerte, escapan del laberinto representacional alzando el vuelo por encima de este y accede a lo ilimitado e incluso sobre el registro de multiplicidades y posibilidades no binarias, no biológicas y

carentes. La disyunción es abierta, no se cierra, es múltiple e ilimitada, los flujos escapan de la representación y atraviesan identidades produciendo desmoronamientos y umbrales energéticos.

Para finalizar en el tercera síntesis de conjunción el paciente puede evidenciar en el devenir otro, a diferencia de la tercera fase el chamán puede devenir animal, colocándose las ropas del tigre, el paciente deviene otro, la experiencia con lo inmanente con el nagual, desmorona un yo fijado y establecido y con su muerte accede a campos energéticos formando nuevas conjunciones, aprehendiendo fuerzas intensivas que desconfiguran el mundo autorizado bajo el cual se estableció una identidad fija. Es en este proceso conjuntivo que deviene otro al haber experimentado el afuera y ser atravesado por fuerzas energéticas y umbrales que lo potencian a nuevas maneras de ser y existir, al experimentar una realidad aparte, la comprensión de su enfermedad, su existencia, su forma de conocer, entender y relacionarse con la vitalidad del mundo, entonces emerge otro individuo capaz de transformarse en otro constantemente, deja atrás hábitos que posiblemente causaron su enfermedad, sana y se reconcilia con traumas de su pasado a partir de nuevas conjunciones, que brindan al paciente la capacidad de comprender su existencia misma desde otros mundos, fuerzas y potencias. Se encuentra, entonces, en constantes transformaciones transitando siempre entre el morir y el nacer bajo umbrales de intensidades, fuera de la estructura familiar a partir de cortes producidos por la muerte que rompen a su vez, con identidades neuróticas aferradas a su fijación, donde el flujo del deseo fluye fuera de la estructura codificada y territorializada.

El chamán como hombre de deseo permite que el deseo fluya con en el uso del yagé y el paciente atraviesa umbrales energéticos cargados de fuerza y potencia no

territorializados, el deseo en los estados extáticos no puede ser desterritorializado por sistemas estructurales representativos, por tal razón en el chamanismo el deseo fluye de tal manera que escapa al mundo autorizado y a la representación y encuentra conjunciones deviniendo otro, si bien el sistema capitalista intenta codificar y desterritorializar el ritual ancestral, degradando su uso al servicio y producción monetaria, los estados extáticos que produce permiten desterritorializar pues el dinero no puede comprar el acceso a otros mundos y el conocimiento adquirido del chamán. Constantemente el chamán y los pacientes se encuentran en transformaciones que atraviesan el nacer y el morir deviniendo otro al igual que el esquizo encontrando su yo-otro, son devenires en manadas, grupos y comunidades donde el deseo fluye convirtiéndose en un problema para las estructuras y representaciones que intentan codificar su fuerza y potencia, el yagé es una fuerza rizomática revolucionaria que tiene efectos sociales los cuales serán abordados en una próxima investigación.

Por el momento al igual que en el texto de Deleuze y Guattari (1974) frente a las fijaciones del yo en estructuras representacionales edípicas y su escape en el esquizo desde el libre flujo de deseo. El chamán a través de los estados extáticos producidos por el yagé produce transformaciones a las identidades fijadas en modelos jerárquicos y estructurados las mismas que tienen repercusiones sociales. El chamán es nómada, está desterritorializado, descolonizado, es exterior y polívoco, al igual que el devenir otro del paciente, constantemente enfrentado a la muerte como proceso de transformación, donde el deseo fluye generando procesos de individuación en él que encuentra en las tomas de yagé un medio para curar sus enfermedades a niveles mentales, emocionales y físicos. Los cortes disyuntivos que produce la muerte y desmoronamiento de la identidad mantendrán al

paciente en estados móviles siempre en devenir otro, desde conjunciones energéticas que permiten comprensiones de su propia existencia: formas de ser y existir .

El deseo es liberado produciendo hombres libres que ya no designan un yo fijado, el deseo es capaz de derribar muros y estructuras el devenir otro es un ser fluido, múltiple, indiferenciado y polívoco que permite entrar en planos de inmanencia creando y fluyendo nómada, como potencia abierta a la continuidad del mundo a partir de conjunciones múltiples. En la tercera síntesis el paciente se encuentra en relación de intensidades atravesando el cuerpo sin órganos en el que se producen desplazamientos y devenires, constantemente migra transitando entre la vida y la muerte, se produce una individuación transposicional y produce líneas de fuga frente a la sanación incurable de Edipo para el esquizo, así encuentra fuerzas y potencias de curación multidimensionales, contrarias al laberinto planteado en el psicoanálisis. Los yagaceros urbanos consideran que en el uso de yagé una forma alternativa de curación a sus enfermedades compartiendo ideales de salud y bienestar en el uso de la medicina tradicional indígena. A continuación mencionaré seis relatos recopilados por Caicedo (2015) en su investigación a yagaceros urbanos quienes asisten periódicamente a tomás en busca de curación (en referencia a la segunda función de la medicina tradicional indígena y el uso del yagé), entendiendo la enfermedad a niveles mentales, dimensiones, morales o incluso atribuida a una época. (ver anexo F)

Como hemos podido observar existe una fuerte relación entre el yagé, sentidos de sanación y curación; entre los yagaceros urbanos quienes experimentan procesos internos psíquicos y definen las causas de enfermedad tanto a nivel personal y sus acciones en la vida cotidiana, no obstante también la enfermedad es atribuida a niveles sociales. La experiencia del yagé es descrita como un estado transformador de plenitud en los yagaceros

urbanos donde puede evidenciarse varios sincretismo propios de las relaciones interculturales que se producen. En los relatos anteriores se puede evidenciar de forma constante en sus apreciaciones la relación entre el yagé y la curación en múltiples sentidos que lo llevan a devenir otro, transformando acciones cotidianas que permiten síntesis de conexión, conjuntivas y disyuntivas que repercuten en nuevas formas de ser y de existir a partir de experiencias extáticas con el nagual, con intensidades que transforman, potencializando la vitalidad energética de la vida y a través del conocimiento adquirido de manera experiencial con la planta de conocimiento: yagé.

Conclusiones

La investigación realizada determina que si bien la esquizofrenia es un concepto occidental, dentro del proceso de desterritorialización que atraviesa el esquizo se puede establecer un paralelo desde la diferencia con el chamanismo y el uso de plantas de conocimiento como el yagé, en el que el chamán y los pacientes, en procesos de curación atraviesan procesos de desterritorialización los cuales permiten a través de estados extáticos experiencias múltiples de devenir. Tanto el esquizo y el chamán son atravesados por fuerzas y potencias que le permiten acceder a realidades alternas permitiendo múltiples modos de existencia siendo estas, formas de asumir la vida de manera inmanente a partir de la recepción y creación de mundos.

Lo anterior permite aceptar la hipótesis que existen tanto en el esquizo como en el chamán procesos de desterritorialización a partir de síntesis conectivas, disyuntivas y de conjunción, las cuales abren la posibilidad a múltiples formas de existencia a partir de experiencias del devenir desde la constante transformación y desmoronamiento de/yo.

Tanto en el esquizo como en el chamán existen síntesis conectivas de un cuerpo vivo que permite el libre flujo de deseo a partir planos de inmanencia con la naturaleza viva, el esquizo entra en conexión con la naturaleza fundiéndose en sus fuerzas y potencias al igual que el chamán al realizar procesos de agenciamientos con elementos que establecen conexiones en las tomas de yagé como la *waira*, los collares, corona de plumas, soplos y cantos. El esquizo y el chamán asumen la vida de forma inmanente son productores universales que comprenden al mundo como un gran flujo de energía a través de síntesis conectivas.

En la segunda síntesis del proceso de desterritorialización tanto el chamán como el esquizo son atravesados por fuerzas intensivas las cuales permiten el acceso al afuera a partir del abandono y desmoronamiento del yo, experimentan procesos de muerte con el aniquilamiento de estructuras establecidas para acceder a otros mundos que generan rupturas con parámetros determinados de manera estructural y trascendente. El chamán y el esquizo disponen de medios de señalización propios, transmutando de un código a otro y se alejan de fijaciones identitarias sobre un yo establecido, generando salidas de control y de esta manera se autodetermina en libres flujos energéticos.

Por último, la tercera síntesis en relación con el proceso de desterritorialización tanto en el esquizo como en el chamán al ser atravesados por múltiples intensidades tienen la posibilidad de tener experiencias del devenir a través de un cuerpo sin órganos, donde las potencias energéticas de la naturaleza viva y el cuerpo vivo entran en conjunción con múltiples energías que le permiten devenir otro, ya sea en la autodeterminación de un yo que se encuentra en constante actualización o devenires animales (plantas, elementos etc.) Las conjunciones son múltiples e ilimitadas y es bajo estas conjunciones donde el chamán y el esquizo son receptores de mundos capaces de producir creaciones que permiten su autodeterminación en procesos artísticos, en el caso del esquizo o procesos de conocimiento y curación en el caso del chamán.

Si bien la investigación se centra en el chamanismo y de manera alterna en los procesos del esquizo, otro factor que emerge en la investigación es el proceso de *síntesis* que se produce en los pacientes que acceden a tomas de yagé. Los pacientes en busca de curación al entrar en estados extáticos guiados por el conocimiento de un chamán, atraviesan procesos de desterritorialización, si bien en el neochamanismo se producen

procesos sincréticos que pueden descodificar el uso del yagé en las comunidades, como producto de la relación intercultural cabe destacar que la aperturas de las redes chamánicas permiten el acceso al conocimiento ancestral depositado en los taitas, sus territorios y sus conocimientos en el uso de plantas de conocimiento. Empero, para mestizos como yo quienes valoramos y respetamos los saberes ancestrales el chamanismo abre la posibilidad a nuevas conjunciones desde el conocimiento experiencial propio de las comunidades indígenas.

Por otra parte, como investigador y buscador de conocimiento encuentro en el uso de yagé una fuente inagotable de conocimiento experiencial el cual puedo abordar desde el conocimiento teórico y académico como procesos complementarios. Si bien esta investigación se basó desde un ámbito psíquico en los procesos de desterritorialización del yo fijado, cabe destacar que son múltiples caminos rizomáticos que se abren hacia nuevas investigaciones, como por ejemplo, los efectos micromolares de comunidades que resisten al capitalismo y a la territorialización desde su conocimiento ancestral. El yagé como fuerza rizomática genera efectos sociales en los procesos de desterritorialización, apreciaciones estéticas, decoloniales, ecológicas etc. lo anterior permite continuar con un proceso investigativo desde miradas filosóficas a los fenómenos que emergen de comunidades indígenas y sus prácticas chamánicas como conocimiento experiencial, el cual considero, son procesos complementarios que pueden ayudar a dar comprensiones más amplias desde diferentes ámbitos en la investigación filosófica Deleuze hace un llamado al contacto del cuerpo y la vida como afirmación creativa de la misma en devenir indio, enraizado en su corporalidad viva en tanto proyecto de liberación del hombre contemporáneo y es allí donde el conocimiento abyayalense tiene mucho que aportar,

manifestar, inquietar, incomodar, desestabilizar y desterritorializar. Tomando como punto de partida sus múltiples formas de existencia y la emergencia de otros mundos posibles.

Gracias. (*Surupá*)

Figura 15

Taita Juan Yaiguaje



Bibliografía

- Artaud, A. (2014). Los tarahumaras. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Buchner, G. (1893). Lenz. Buenos Aires: Titivillus
- Caicedo, A. (2015). La alteridad que cura, neo chamanismos yageceros en Colombia. Bogotá: Ediciones Unidas.
- Castaneda, C. (1972). Viaje a Ixtlan. Nueva York: Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, C. (1974). Relatos de Poder. Nueva York: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (1995). La inmanencia: Una vida. Philosophie.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1974). El Antiedipo capitalismo y esquizofrenia. Barcelona: Barral Editores.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2004). Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos.
- Ezcurdia, J. (2018). Cuerpo, resistencia y producción de subjetividades frente a la lógica de la globalización capitalista. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Guatari, G. D. (1974). *El Antiedipo capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral Editores.

James, A. J., y Jiménez, D. A. (2004). *Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Langdon, J. (2014). *La negociación de lo oculto, chamanismo, medicina y familia entre los siona del bajo putumayo*. Cauca: Universidad del Cauca.

Leo Navratil. (1965) *Dislocación del brazo derecho*. Dibujo de un esquizofrénico [Dibujo]. En *Esquizofrenia y arte* (p. 110). España: Seix Barral, 1965.

Leo Navratil. (1965) *Dibujo durante el segundo brote esquizofrénico*. [Dibujo]. En *Esquizofrenia y arte* (p. 110). España: Seix Barral, 1965.

Leo Navratil. (1965) *Desintegración del contorno y otras manifestaciones deformativas*. Dibujo de un esquizofrénico delirante [Dibujo]. En *Esquizofrenia y arte* (p. 110). España: Seix Barral, 1965.

Michaux, H. (1995). *Las grandes pruebas del espíritu y las innumerables pequeñas*. Barcelona: Gallimard.

Navratil, L. (1972). Esquizofrenia y arte. Barcelona: Seix Barral S.A.

Pabón, C. (1995). Deleuze: Crueldad, doble y acto creador. Bogotá: Universidad Autónoma Latinoamericana de Medellín.

Pabon, C., y Garavito, E. (1993). Deleuze y Guattari: el acontecimiento filosófico de final del siglo. Magazin, 2.

Santa Cruz, J (1613). Pachamama. Imagen sagrada del Cosmos Andino.Relación de antigüedades desde Reyno del Perú [Gráfico]. En Uturunca Runa Historias de gente jaguar. Bogotá: Zahir.

Torres Carvajal, W. (2004). Uturunca Runa Historias de gente jaguar. Bogotá: Zahir.

Torres, W. (2004). Traza de la ciudad de Cuzcu: El puma (jaguar) [Gráfico]. En Uturunca Runa Historias de gente jaguar. Bogotá: Zahir.

Villota, L. [Lucas Villota]. (24 de enero 2017).Taita Juan Yaiguaje - Testimonio - Mincultura. [Archivo de Vídeo]. [Taita Juan Yaiguaje - Testimonio - Mincultura](#)

Villota, L. (2013). Taita Ricardo Yaiguaje. Fuente: Lucas Villota, antropólogo Universidad Nacional.

Villota, L. (2013). Wayra. Fuente: Lucas Villota, antropólogo Universidad Nacional.

Villota, L. (2013). Corona de plumas. Fuente: Lucas Villota, antropólogo Universidad Nacional.

Villota, L. (2013). Collar colmillos de jaguar. Fuente: Lucas Villota, antropólogo Universidad Nacional.

Villota, L. (2013). Soplo en la copa de yagé- chamán siona. Fuente: Lucas Villota, antropólogo Universidad Nacional.

Villota, L. (2013). Limpieza con ortiga. Fuente: Lucas Villota, antropólogo Universidad Nacional.

Villota, L. (2013). Taita Juan Yaiguaje. Fuente: Lucas Villota, antropólogo Universidad Nacional.

Villota, L. (2013). Curación de taita Juan Yaiguaje. Fuente: Lucas Villota, antropólogo Universidad Nacional.

Wasson, G., Hofmann , A., y Ruck, C. (1978). El camino de Eleusis: una solución al enigma del misterio. Nueva York: Fondo de Cultura Económica.

Anexos

Anexo A

Taita Juan Yaiguaje

Por último quiero realizar un homenaje al taita Juan Yaiguaje recopilando un poco de su profundo conocimiento y sus formas de entender y ver el yagé a quien le agradezco haber tenido la fortuna de participar durante varios años en las tomas guiadas por él y experimentar procesos de sanación y conocimiento, permitiéndome entrar en procesos de desterritorialización que emerge del conocimiento chamánico como un hombre de deseo, y así acceder a otros mundos, los mismos que me llevaron a realizar esta investigación con la orientaciones de mi directora de tesis consuelo Pabón mujer de deseo que constantemente orientó y fundamentó mi búsqueda a comprensiones experienciales desde el pensamiento abyayalense.

El taita Juan Yaiguaje como autoridad tradicional del pueblo Siona del Putumayo en el año 2016, el Ministerio de Cultura de la República de Colombia realizó el reconocimiento a la dedicación del enriquecimiento de la cultura ancestral de los pueblos indígenas de Colombia, en la categoría Rituales Ancestrales de los pueblos indígenas de Colombia. En el video creado por el antropólogo Lucas Villota en el que da a conocer el testimonio del taita Juan Yaiguaje ilustra el pensamiento de él tanto a nivel médico y chamánico, resalta su labor dentro de la comunidad y la conservación del saber ancestral en el uso del yagé.

En su testimonio el taita Juan Yaiguaje relata cómo su padre le mostraba el manejo de la medicina desde que él era niño, observaba cómo su padre trabajaba y preparaba el yagé y recalca la importancia de la conservación de la medicina a través de los aprendices (consideraba que con tres discípulos eran suficiente para manejar la espiritualidad). El taita en las ceremonias realizadas por el padre aprendía las palabras que decían y las acciones espirituales que realizaban en las ceremonias: sus cantos, la danza, la manera en que preparaban el remedio, como cantaban al cielo, al aire, a la tierra, a la caza

En el video interviene el taita Francisco Piaguaje profesor bilingüe en una toma de yagé guiada por el taita Juan Yaiguaje, explica como los cantos y el idioma tradicional permiten el aprendizaje tradicional y si se desconoce el idioma y sus significados en los cantos no se puede aprender, cuando él se concentra y escucha al taita y lo que dice en sus cantos, entiende que enfermedad tiene, aprende y recoge en el idioma la oración se utilizará para determinada enfermedad. La base principal de la curación se produce en el idioma y allí están las oraciones. Además, critica a la gente que toma una o dos veces yagé, se toman una foto con el taita y creen sentirse autorizados, lo que para él son mentiras, cantan y hablan en español, recalcando que el idioma es la base principal del taita.

Menandro Garreta, etnoeducador del pueblo, inga relata que entre más cerca se encuentren de los abuelos conocedores del yagé más conocimiento se adquiere y en especial de la lengua materna (refiriéndose a la lengua sagrada), lo que genera una fácil comunicación con los abuelos yageceros, pero si no se habla la lengua se producen grandes desconocimientos porque hay plantas y cantos para curaciones que solo se utilizan en la lengua sagrada, escuchar los cantos sin el conocimiento de ésta es estar perdido en el proceso de curación y aprendizaje.

El taita Juan Yaiguaje en su testimonio relata que para ser un taita médico existe un proceso de bastante tiempo de años de tomar yagé, el taita Edgar Ruiz discípulo avanzado del Taita Juan señala que el proceso de aprendizaje con el taita es estricto en el conocimiento de las plantas y que en el proceso de aprendizaje primero se toma para purgarse y luego se toma yagé para conocer y cuando llega el momento de aprender el taita lo examina y mira si está *pensando bien* y de ser así el taita transmitirá sus conocimientos. Este aprendizaje requiere esfuerzo y disciplina, para don Juan el aval de taita sanador lo da la comunidad, sanando las enfermedades a cada integrante que la compone.

Para los Siona el yagé es importante porque es la vida, es la propia sangre, el yagé -según relata el taita Juan-, es el rey de plantas porque de ahí se desprenden todas las demás y todas son creadas para sanar; por esta razón, menciona el taita “quien conoce la plantas conocerá y quién no conoce destruirá” (Lucas Villota, 2017, 10:46). Para Don Juan el sanar no solo se produce en la comunidad indígena, la curación es necesaria para todos, desde niveles emocionales, mentales y personales, sin embargo advierte del mal uso que se le ha dado a la medicina, recalcando los malos manejos y el tratamiento que se da a la medicina en las ciudades y diferentes partes del mundo, fuera de la selva con su comercialización. El proceso para poder sanar requiere de un aprendizaje y disciplina y todo aquel que quiera acercarse al remedio debe poner su vida en orden y no mezclar por ejemplo el yagé y el alcohol, muchas personas que son taitas comercializan el yagé y se requiere de un buen proceso previo que le permita sanar a las personas.

De esta manera se reivindica la labor y el trabajo de toda una vida dedicada al conocimiento y práctica de la medicina tradicional indígena, así como su defensa y salvaguarda. Este es un breve testimonio que deja el Taita Juan el cual está dirigido a todas

aquellas personas que son partícipes de las ceremonias yageceras, recordando el valor de los abuelos y abuelas mayores y el respeto por la cultura de los pueblos guardianes de esta escuela de conocimiento. En este trabajo quiero resaltar la importancia de los abuelos yageceros en la preservación y el cuidado de la medicina tradicional indígena, por su aporte cultural y espiritual en el uso del yagé, es importante manifestar que el uso de la medicina requiere de un conocimiento profundo y fases de aprendizaje, que de no llevarse a cabo surge en malas prácticas y manejos de la medicina, incluso casos en los que algunos buscadores del yagé con pseudochamánnes han encontrado la muerte física, por el mal tratamiento del ritual y la ceremonia ancestral propia de los pueblos indígenas que llevan un linaje yagecero, conocen el buen tratamiento y curación a través de sus fases de aprendizajes las cuales nunca son limitadas, siempre su aprendizaje accede a profundidades y mundos donde adquieren conocimiento aprendizajes para la sanación de enfermedades.

En palabras del Taita Juan, “son muchos años dedicados a poder llegar a un conocimiento el cual prueba el mismo corazón (...) solo unos pocos son los que realmente llegan a conocer que es la espiritualidad del Yagé” (Lucas Villota, 2017, 7:41) contrario al neochamanismo y pseudochamanismo el cual intenta apropiarse un saber ancestral, ven en la medicina una fuente lucrativa en su comercialización, distorsionando desde sincretismos, saberes y conocimientos ancestrales propios de los abuelos yageceros quienes tienen una formación profunda. Hago un llamado a todo aquel que quiera conocer de la planta de conocimiento buscar en los abuelos indígenas yageceros la experiencia extática del devenir y con ello lograr sanaciones a múltiples enfermedades, acercándose a la medicina con respeto y cuidado del saber que abarca esta práctica propia de la medicina tradicional indígena en la que se contiene conocimientos profundos y acceso a otros mundos. El buen

uso de la medicina también parte de reconocer en los abuelos chamánicos yageceros su preparación para ser médicos tradicionales y que a partir de sus experiencias y cantos en su lengua nativa adquieren conocimientos que no deben ser suplantados, usurpados, decodificados y desterritorializados por neocolonialismos comerciales que degradan, y distorsionan el buen uso del yagé; y todo un legado de conocimiento cultural y espiritual de los pueblos yageceros.

Figura 17

Curación de Taita Juan Yaiguaje



Anexo B

La forma de la Chakana - según Caicedo (2015)- es una cruz cuadrada escalonada con doce puntas, su origen etimológico proviene del quechua y se realizan interpretaciones como chak –Hanan, puente hacia lo alto, lo superior y lo divino. La Chakana representa al hombre y al todo, se encuentra inmerso en ella el principio de relacionalidad; es decir, cada elemento está relacionado con todo, este principio se sustenta en el vínculo de los seres humanos con todo aquello que exprese vida y con el entorno que los rodea: los animales, las plantas, el aire, el fuego, el agua, el cosmos y la existencia misma.

La cruz del sur es venerada aun por algunos pueblos indígenas y hasta el día de hoy se utilizan chakanas en el área de los cultivos como símbolos de protección. De acuerdo a lo anterior, se comprende a la chakana como principio de reciprocidad, como correspondencia mutua entre el hombre y la tierra, el hombre y el cosmos. Se encuentran varios valores recíprocos, el indígena cuida la tierra y ella lo provee de alimento, curación y conocimiento, expresadas en formas de trabajo, que con su aplicación hacen de la convivencia un espacio de mejores interrelaciones con los individuos de las ayllus, los cuales eran las instituciones básicas del mundo andino.

Además, es un símbolo cargado de multiplicidad en relación con la cosmovisión andina, su relación con el devenir jaguar y las cuatro regiones jaguar. En el pensamiento andino existe un nexo entre el hombre, la naturaleza y el cosmos, así a partir de potencias energéticas en experiencias chamánicas convergen los elementos y los puntos cardinales; atravesadas por fuerzas animales y multidimensional como el *hanan pacha* o mundo

celestial el cual es relacionado con el cóndor, el sol, la luna, el rayo, el arcoíris y las estrellas. La dimensión del *kay pacha* representado por el jaguar, está relacionada con los hombres, las plantas y los animales; finalmente, *Uku pacha* representado por la serpiente en relación con los muertos y enfermedades. La relación entre el tonal y nagual como fuerzas positivas y negativas parte de un equilibrio armonioso y finalmente la unión de todas estas fuerzas representadas en un centro vacío en el que se produce toda la creación.

Anexo C

El relato del Kogi Naona-se en Caicedo (2015), quien sin permiso utiliza un máscara hecha en oro y que con la danza del jaguar el cuerpo de su maestro fluía en devenir jaguar, saber adquirido por su maestro y que heredaría a su discípulo Naona-se; sin embargo, como en todo proceso chamánico se requiere de una preparación para acceder a dicho conocimiento, el discípulo desobedeció y utilizó la máscara sin la preparación y los aprendizajes necesarios para las posibilidades de acción del jaguar. Al colocarse la máscara y bailar como lo hacía su maestro entró en devenir jaguar, recorrió montañas, caminos, laderas y al sentirse agotado y con sed, observó un sembrado de piñas y las devoró. Regresó a su lugar y cuando su maestro Mama Kashindikua volvió, corría la noticia que un jaguar ingresó a la aldea kogi y mató a varios habitantes devorándoles la cabeza. En repetidas ocasiones en las que el maestro se ausentaba, un jaguar ingresaba a la aldea y devoraba gente. Al sospechar de su discípulo en una de sus ausencias decide regresar antes y descubre que Naona-se no se encontraba, ni la máscara. Naona-se había convertido definitivamente en jaguar y había copulado con hembras jaguar-animal con quien tuvo descendencia que sería una amenaza para la aldea pues heredarán el hábito de comer gente.

Anexo D

El primer disco según Langdon (2014), que se encuentra en el nivel más inferior, es denominado ‘dentro de la tierra’ (*yiya sanabuë*). Está apoyado en un trípode formado por las tres tulpas de arcilla, similares a las que lo sostienen el tiesto de barro sobre el fuego de la cocina. El siguiente nivel, el ‘primer cielo’ (*te’e guënamë*) incluye esta tierra y el cielo hasta ‘el punto más alto que podemos ver’. El siguiente es el ‘segundo cielo’, *samu guënamë*. Al final, se encuentra ‘el pequeño cielo de metal’, *Zin guënara guënamë*. El área que se encuentra alrededor del perímetro de los discos es llamada ‘lugar donde se termina’ (*carajeisiru*), allí se encuentra la “columna de agua” descrita como una columna de metal, alta y brillante, que gira en torno a los discos cada veinticuatro horas. Más allá del fin del mundo, (*carajeisiru*), no hay nada. Ricardo Yaiguaje lo definió como ‘pura nada, pura agua, no hay nada de tierra’. Estos son los cinco discos, son las únicas masas de tierra de un infinito universo de agua.

Un mundo que no hace parte de este esquema de referencia espacial es el ámbito de los sueños, *ëo re’obuë*. El de los sueños es un mundo temporal al que los sionas acceden cuando duermen.

Anexo E**El Tigre que Quiso Comerse a Un Siona de la Tribu del Murciélago- Langdon
(2014)**

Había algunos curacas del pueblo *oyo* (comunidad siona) que vivía en Gonsagunti (la colina de la palma de mil pesos). Un curaca bajó por el río desde *mi'egunti* (colina del oso hormiguero) para comerse a uno de ellos. Mientras bajaba, iba vestido con la ropa tigre. A medida que se aproximaba, el otro curaca no estaba pensando en nada. Se le había roto el machete y había entrado en la selva con un machete pequeño para tallar su canoa. Estaba sentado tallando su canoa. De repente el tigre saltó sobre él ferozmente, ya que tenía muchas ganas de comérselo. El hombre saltó a un lado y el tigre lo siguió; saltó al otro lado y el tigre lo siguió nuevamente. Gritó tanto que se quedó ronco. Toda su ropa quedó rasgada y destrozada. El curaca *oyo* pensaba angustiosamente en proferir un canto de defensa (*buanza caguë*), ya que el tigre estaba a punto de comérselo. Intentando con todas sus fuerzas entonar un canto, su cuerpo se acaloro y comenzó a sudar. Con esto tuvo fuerzas para defenderse y su *rau* cayó de arriba, lo torció en forma de punta (*rau garabë*) y lo lanzó en la boca del tigre.

El tigre tosió y dijo: “usted me hace mucho daño. No quería hacerle daño hermano mayor”

El otro le replicó: “usted mismo tiene la culpa. Usted quiso hacerme daño”.
Habló y volvió a su casa.

Al día siguiente el tigre sentía el *rau* en forma de un dolor punzante.

El hombre volvió a su casa, y a cierta distancia gritó a su esposa para que le trajera una nueva cusma para ponerse. La gente fue a ver quién gritaba, y lo vieron allí todo ronco y con su ropa rota.

“¿Qué ha pasado?”-preguntaron.

“Un tigre me quería comer ahorita. Tuve que trabajar muy duro para defenderme y ahora necesito una cusma”- dijo él.

Su gente le dio una cusma, él se la puso y volvió a casa. Cuando regresó, dijo con una voz ronca. “niños, mañana ustedes van a cocinar el remedio (*ěco*)”. Diciendo así, su gente cocinó yagé. Lo cocinaron y él bebió y vio. Entonces dijo; “así fue que una persona me atacó, y mañana su gente va a venir a llamarme, ya que ahora está enfermo. Pero no iré, ya que él es el culpable”.

Esperó, ya las 11 de la mañana la gente de río arriba vino y le dijo: “usted debe venir con nosotros, hermano mayor”

“¿por qué han venido ustedes a pedirme eso?” preguntó.

“porque nuestro curaca está muriendo”.

“No, no voy a ir porque él es el culpable”. Entonces él no fue y el otro curaca murió. (p.202)

Anexo F

Las descripciones de la enfermedad recopiladas por Caicedo (2015) va más allá de lo físico, del dolor. La enfermedad es aquello que esclaviza, que perturba, que maltrata. Entonces ¿Quiénes están enfermos? En realidad somos todos los que vivimos en el acelerado de la sociedad de consumo y en la lógica del mundo occidental. Las enfermedades son ante todo sentimientos mal gestionados- la envidia, la rabia. El rencor constituye un mal sentir, una emoción mal gestionada. Y eso por lo general se manifiesta a nivel físico.

La enfermedad es una maestra que nos ayuda a encontrar en qué parte de nosotros no está fluyendo armónicamente con el universo. La enfermedad es una ilusión, porque la única verdad existente es la verdad del amor. La enfermedad es falta de amor, es no ver los elementos amorosos que existen en nosotros, enfermedad atribuida a una época deteriorada ambiental, capitalismo y guerra.

En esta época en que hay una crisis muy fuerte en todo el mundo: la desarmonía con la naturaleza, guerras, conflictos muy fuertes... Y desde una mirada del chamanismo es como una etapa crucial de un cambio de época. Estamos en un punto límite, llegando a un límite de una época complicada, pero ante la posibilidad de pasar a una época muy diferente y que se manifiesta en todo. Cae Bush y sube Obama, que tiene una perspectiva diferente, la gente aspira a otras cosas. En todos los niveles- a nivel político y económico- hay una crisis fuerte, a nivel medioambiental está el cambio climático... Todo está en un

momento muy delicado, como en un borde donde todo puede ir hacia una catástrofe o puede girar.

Este camino (el camino del chamanismo) uno aprende que vive mejor si se aprende a vivir con sinceridad. El yagé permite conocer y eso exige una actitud cotidiana. Hay que buscar una vida en armonía, mirarse así mismo para precisar mejor el rumbo. La confrontación consigo mismo que le permite a uno las experiencias fuertes, los momentos de crisis, de angustia y de pánico no son malos en sí mismos, pues le ayudan a uno a encontrar esa sinceridad en sus actos.

El yagé cura, sana pero no es el yagé en sí mismo. Lo que hace el remedio es enseñar, te da enseñanzas, y tú decides si las aplicas a tú vida o no. Cuando ingieres te muestra la causa de la enfermedad, te muestra el momento en el que pasó, el momento en que gestionaste mal tus sentimientos. Por eso decimos que el yagé nos enseña cómo vivir bien, como sentir bien. El yagé limpia, cuando uno piensa bien, se siente bien, vive bien

El yagé nos lleva a sentir, experimentar, la conexión con aquella realidad cósmica que nos rebasa en su comprensión. Cuando vivimos la conexión, cuando la experimentamos, podemos decir que tenemos alma o ánimo; ánimo de vivir de hacer nuestra tarea. Cuando nuestra alma se apaga, o se pierde, estamos enfermos. La conexión es un estado de plenitud, de satisfacción, de iniciativa, de creatividad, de productividad, de alegría de vivir. El yagé es esa “tecnología” creada ancestralmente por la cultura médica originaria del putumayo, que nos permite vivificar esa conexión, o recuperarla cuando se ha perdido.

