

LA SELVA VIAJERA. RUTAS DEL CHAMANISMO AYAHUASQUERO ENTRE EUROPA Y AMÉRICA

Anne Marie Losonczy, Silvia Mesturini

► **To cite this version:**

Anne Marie Losonczy, Silvia Mesturini. LA SELVA VIAJERA. RUTAS DEL CHAMANISMO AYAHUASQUERO ENTRE EUROPA Y AMÉRICA. *Religião e Sociedade*, 2010, 30 (2), pp.164-183. halshs-02969909

HAL Id: halshs-02969909

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02969909>

Submitted on 17 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L A SELVA VIAJERA. RUTAS DEL CHAMANISMO AYAHUASQUERO ENTRE EUROPA Y AMÉRICA

*Anne-Marie Losonczy
Silvia Mesturini*

Chamanismo y Ayahuasca: lugares y circulación

Más allá de las fronteras étnicas o nacionales, el chamanismo constituye hoy en día un paisaje multi-polar cuyos contornos se dibujan a través de los continuos desplazamientos de larga distancia de especialistas en rituales y de practicantes, su fuerte presencia en las redes Web y por el consiguiente entrecruzamiento y la constante reconfiguración de discursos y prácticas. Estos procesos son por ende el lugar de creación de nuevas formas de itinerancia, poco analizadas por los enfoques clásicos de la antropología y de la sociología de las migraciones. Constituyen modalidades emergentes dentro del “orden de movilidades” contemporáneas (Cortés y Faret 2009). El término “movilidad” no incluye solamente la circulación de individuos, sino también la forma en la que los lugares entran en relaciones inéditas, a través de “las trasferencias de bienes, capitales, ideas o practicas [que] acompañan o prolongan esas movilidades y funcionan como vectores de intercambio y de interacción social” (Cortes y Faret 2009:9)¹. La característica central de este tipo de movilidad es la circularidad de los desplazamientos y la itinerancia multi-direccional de los actores sociales. Así, este tipo de movilidad se articula con la circulación de objetos, imágenes y representaciones. Desplegados entre diferentes regiones europeas, así como entre estas y el continente americano, estos itinerarios construyen y determinan rutas

preferenciales que conducen hacia lugares considerados como emblemáticos, epicentros de un campo balizado y delimitado gracias al ir y venir constante de usuarios, especialistas, infraestructurales de acogida y su presentación en el espacio virtual del *world wide web*. Desde que distintas prácticas rituales y objetos de inspiración amerindia entraron en el mercado internacional de las opciones espirituales y terapéuticas, la referencia al “chamanismo” se moviliza tanto por los especialistas en rituales como por los aprendices y los usuarios ocasionales o asiduos de sus servicios.

Gracias a su presencia en el la internet y a los relacionamientos que este espacio permite, el referente chamánico se ha convertido hoy en día en una categoría de convergencia al interior de un conjunto heteróclito de referencias, comúnmente llamado *New Age* (Ghasarian 2002; Hammer 2001). Lo encontramos asociado a la vez a numerosas técnicas psicoterapéuticas, a procedimientos adivinatorios – tarot, runas, mediumnismo –, a discursos y proyectos ecológicos centrados en la preservación de la selva tropical, y también a reivindicaciones culturales y étnicas, especialmente en el continente sudamericano. Tanto en la internet como en los itinerarios “chamánicos” subyacentes a la circulación de discursos y prácticas, los indios de Sudamérica y los rituales asociados a la ingestión de sustancias vegetales psicoactivas se convirtieron en potentes emblemas de una alteridad positiva.

En efecto, el hilo conductor que recorre y une estos itinerarios y sitios es el acceso al ritual de ingesta de la decocción vegetal que se ha internacionalizado bajo el nombre quechua de *ayahuasca*, la cual adquirió la reputación de ser un potente alucinógeno, inductor de visiones de carácter místico. Esta representación de la *ayahuasca* la convierte a la vez en el remedio por excelencia para todo malestar existencial y en un recurso innovador para vivir una nueva modalidad relacional con la “naturaleza”, mediante el traspaso de la frontera cultural que supuestamente separa al mundo “occidental” del mundo “indio”. El misterio y el poder atribuido a la *ayahuasca* se sustenta en una dialéctica particular de la identidad y de la alteridad, dialéctica que se construye gracias a la oposición binaria entre el “Occidental” y el “Indígena”.

El nuevo público “occidental” de las prácticas *ayahuasqueras* de referencia chamánica es principalmente de origen urbano y pertenece a la clase media-alta europea, norteamericana, o nacional. Amante de viajes, este público a menudo forma parte del campo intelectual o artístico, de las profesiones liberales o de las franjas dirigentes de empresas multinacionales, y participa del mundo de las terapias alternativas. La edad media se sitúa ente los 30 y los 50 años, de predominancia femenina, aunque el interés masculino ha ido creciendo en estos últimos años.

Las modalidades de circulación y de relocalización de dichas prácticas se cristalizan en ciertas figuras típicas. En primer lugar, viajes iniciativos individuales o colectivos, frecuentemente organizados por agencias turísticas, hacia las localidades reconocidas como emblemáticas de las prácticas *ayahuasqueras* en Sudamérica,

especialmente en la región y la ciudad de Iquitos, en Perú, conocida como la “Meca de la *ayahuasca*” en los círculos internacionales de aficionados. Alrededor de este núcleo, se encuentran diseminados lugares satélites que constituyen su periferia y que se extienden desde la ciudad peruana de Pucallpa, centro urbano de la etnia Shipibo, hasta Leticia, en Colombia, y en la zona de la triple frontera con Brasil y Perú. Entre estos lugares y la región de Iquitos, la circulación de chamanes y de usuarios es constante.

Estos viajes han suscitado la creación de sitios de acogida que permiten a los usuarios y a los chamanes itinerantes proyectar y realizar itinerarios de etapas múltiples entre distintos centros rituales. Estos “centros chamánicos” se sitúan habitualmente en un entorno selvático, rodeados de amplios terrenos, pero siempre cerca de una carretera y a proximidad del aeropuerto de la capital regional. Se componen de un conjunto de viviendas construidas sobre estacas, localmente llamadas *malocas*, que imitan los cánones de construcción popular de la zona aunque presenten un nivel de comodidad inspirado por las necesidades del visitante extranjero (mosquiteros que recubren la totalidad de los edificios, servicios higiénicos, duchas). El personal mestizo, contratado en el lugar, se encarga del mantenimiento, de la preparación de las comidas, del servicio de lavandería, de la vigilancia y de la asistencia a los participantes de las ceremonias en caso de algún malestar físico, recurrentemente presente después de la ingestión de la *ayahuasca*. El trabajo ritual lo asumen especialistas que pueden ser locales – indios o mestizos – o extranjeros.

La asociación estable entre un chamán local y uno o varios de sus aprendices extranjeros, convertidos en chamanes, parece ser el escenario de mayor éxito en este campo de actividad. Cuando el fundador de un centro es un chamán “blanco”, llamado localmente *gringo*, la opinión local parece aceptar que actúe con la autoridad de un “patrón” que emplea a un chamán local, aunque este haya sido su iniciador. Pero un chamán local puede trabajar de forma independiente y fundar su propio centro. En los dos casos, la reputación del chamán local resultará valorizada debido a la emancipación económica y social que la clientela extranjera le permite alcanzar.

Los usuarios, provenientes de los países europeos, de los Estados Unidos, de Sudáfrica y de Australia, forman a su vez grupos de afinidad más o menos estables en sus países de origen, donde acogen periódicamente chamanes sudamericanos para la realización de rituales que pueden durar varios días. Algunos chamanes sudamericanos de distintas proveniencias nacionales y étnicas se establecen también en varios países europeos, donde se dedican a esta actividad de forma profesional y permanente.

Un estudio etnográfico de estas rutas implica privilegiar, dentro una etnografía multi-situada², los lugares donde la *ayahuasca* y el chamanismo se entrelazan, es decir lugares donde el marco ritual propio a las ingestas de esta bebida implica la presencia de especialistas en rituales que movilizan la referencia al chamanismo. No siempre es así. La ingestión de la *ayahuasca* es también fundamental para los cultos populares de origen brasilero derivados del *Santo Daimé*. En estos cultos, el panteón de las

entidades invisibles, lejos de toda referencia chamánica, se construye en torno a figuras de santos del catolicismo amazónico popular. Además, contrariamente al caso de otras plantas alucinógenas sudamericanas conocidas en Europa y Norteamérica, de uso a menudo recreativo, la *ayahuasca* se encuentra siempre asociada a una búsqueda espiritual o a un recurso terapéutico, ritualmente enmarcado por la presencia de un personaje al que se le reconoce una función de especialista ritual.

Pensar este fenómeno únicamente en términos de turismo espiritual equivaldría a privilegiar el estudio de los desplazamientos hacia lugares de “experimentación religiosa” mientras que las rutas del chamanismo internacionalizado apuntan igualmente hacia fenómenos de movilidad, y a veces de permanencia, de especialistas sudamericanos en los lugares de proveniencia de los turistas. Además, la corta duración del “viaje turístico organizado” no abarca la totalidad de este fenómeno que incluye también viajes-búsqueda en etapas múltiples y largas estadias de aprendizaje, ambos de duración indeterminada.

El chamanismo: antropología, contra-cultura y emergencia de una etiqueta

La inclusión del chamanismo en la categoría de lo religioso o en la de lo mágico constituye un debate clásico de la antropología. La obra del historiador de las religiones Mircea Eliade zanja este debate, al proponer una definición del chamanismo que convierte dicho fenómeno en una religión unitaria, primordial, origen de todas las religiones de la humanidad (Eliade 1951), independientemente de la diversidad de sus manifestaciones en distintos lugares del mundo. Sin embargo, los enfoques etnográficos sucesivos aún siguen mostrando la extrema diferenciación de este fenómeno, en función de los diversos contextos culturales e históricos, y su plasticidad y capacidad para adaptarse a nuevos contextos emergentes. Enraizado en cosmogonías multiformes, pero sin teología ni liturgia, practicado por especialistas en rituales individuales que resisten a cualquier tipo de jerarquización centralizada, propiciando constantes negociaciones con una multitud de interlocutores invisibles de identidades y nombres cambiantes que no forman un panteón cerrado, el chamanismo, ya antes de su reciente apertura hacia “Occidente”, aparece como un conjunto abierto de prácticas rituales, caracterizadas por su alto nivel de improvisación y por su papel mediador frente a la irrupción de innovaciones exteriores a la sociedad, activando dispositivos culturales que permiten su aclimatación y adaptación a las nuevas circunstancias. Por ende, el chamanismo sigue desafiando las definiciones habituales de lo religioso en las ciencias sociales (Hamayon 2003).

Por otra parte, estudios antropológicos más recientes (Chaumeil 1992, 2000; Carneiro da Cunha 1998; Losonczy 1990, 2006) han recalcado el papel fundamental que juega la itinerancia regional e interétnica de los aprendices y expertos chamánicos en la constitución y legitimación de un saber ritual siempre en movimiento.

A partir de los años '60, en el movimiento contra-cultural euro-americano, se

inventan nuevas modalidades de viaje en las que el énfasis puesto en la propia itinerancia prima por sobre la importancia del destino: la itinerancia se convierte a menudo en un estilo de vida alternativo para una generación de jóvenes que se identifica por el cuestionamiento del orden social y cultural vigente, en un contexto dominado por la guerra de Vietnam. Dentro de esta búsqueda de ruptura y de desarraigo van emergiendo ciertos lugares emblemáticos lejanos, etapas de itinerarios canonizados y difundidos poco a poco por los simpatizantes mediante obras literarias y cinematográficas. Paralelamente, estos movimientos contra-culturales democratizan un modelo de “viaje interior” o “espiritual” caracterizado por la ingestión de sustancias psicoactivas, portadoras de una imagen exótica de la alteridad, que evocan practicas anteriores artísticas e intelectuales, representadas en la figura del “artista maudit”. Así, la emergencia de las rutas transcontinentales del chamanismo *ayahuasquero* se apoya en este trabajo cultural precursor, previo a la consolidación progresiva de las rutas abiertas que asientan lugares y modalidades de encuentro caracterizados por la presencia de sustancias como el peyote y los champiñones en América Central, o el San Pedro y la *ayahuasca* en América del Sur. Estas sustancias poco a poco son domesticadas simbólicamente, gracias al trabajo de los especialistas en rituales locales que ofrecen una acogida cada vez más organizada.

En 1957, el banquero americano Gordon Wasson hace una incursión precursora en el mundo de los “champiñones sagrados” en el pueblo mazateco de Huatla, en Oaxaca, México, con la curandera María Sabina como guía. La publicación de sus experiencias visionarias y ceremoniales llevará a muchos viajeros hippies a ese lugar y convertirá a ese pueblo en una de las etapas más renombradas, dentro de los itinerarios “psicodélicos” internacionales (Langdon 2005). El relato de Wasson populariza así el nexo entre ese tipo de experiencias y la ritualidad indígena. Los dos serán presentados a partir de ese momento como un medio de acceso a una nueva dimensión espiritual. Unos diez años después, aparece la obra de un joven antropólogo, Carlos Castaneda, *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*. Esta narración, que oscila entre el estilo descriptivo de la etnología, el estilo introspectivo del diario íntimo, y el relato de experiencias iniciáticas, fortalece el nexo entre los efectos visionarios de las plantas alucinógenas locales y la mediación proporcionada por el saber de un “chaman” indígena. Este último no se representa como un experto en rituales sino como un iniciador, un sabio, que detenta el acceso a “otras realidades” y al poder espiritual. El gran éxito popular de las obras de Castaneda, establece las pautas de un estilo narrativo iniciático que se irá difundiendo y reproduciendo, inseparable de la “chamanización” de las plantas psicoactivas. Este autor propone también un modelo de relación, de tipo iniciático, con dichas “plantas de poder”, presentadas como metonimias, tanto de los rituales, y conocimientos indígenas como de los indígenas mismos. Las reticencias de numerosos círculos antropológicos universitarios, dudando de la veracidad etnográfica de estos relatos, no atenuaron el éxito emblemático de la obra, la cual impulsará el término “plantas de poder” en el

vocabulario de la práctica chamánica occidental naciente. Pero a partir de los años '90, las nuevas rutas del chamanismo internacional privilegian, entre estas plantas, la toma ritual de la *ayahuasca*, por asociarla al misterio de la naturaleza selvática tropical, como reserva ecológica y espiritual del mundo. Esta asociación, al revalorizar el chamanismo *ayahuasquero* como saber ancestral, suscita numerosas iniciativas de difusión y una adhesión a veces militante dentro de varios círculos universitarios, literarios, cinematográficos y artísticos principalmente norteamericanos, inspirando encuentros, congresos y festivales internacionales que reúnen chamanes, adherentes, artistas y universitarios.

Aún así, el “chamanismo”, en cuanto término unificador popularizado por las élites intelectuales y por el éxito de diversas corrientes ideológicas e intelectuales desde los años sesenta, difícilmente se integra al vocabulario de los grupos étnicos amerindios. Por ende, su reciente incorporación en el lenguaje criollo y a veces étnico de las regiones amazónicas señala la intensificación de los intercambios entre especialistas rituales locales y clientes internacionales. La regularidad de esos intercambios también contribuyó al florecimiento de un estilo narrativo de gran éxito editorial, relatando experiencias vividas durante las tomas de *ayahuasca* realizadas en contextos étnicos “auténticos”. Estos textos construyen una lectura de esas prácticas según un referente chamánico universalizado y contribuyen a la uniformización de las expectativas y de las búsquedas que llevan a recorrer los itinerarios de la *ayahuasca*. Paralelamente, la utilización actual de este referente chamánico en las redes internacionales de los aficionados a la *ayahuasca*, a menudo influyentes en las ONG que promueven un desarrollo ecológicamente sustentable, va impregnando a las sociedades locales amazónicas, transformando el lenguaje y el marco de los rituales, que se vuelven así capaces de acoger y satisfacer las expectativas de los clientes extranjeros, expectativas que resultan entonces validadas.

¿Cómo explicar que, más que cualquier otra sustancia vegetal sudamericana, la *ayahuasca* se haya convertido en el núcleo de un campo ritual transcontinental?

Un componente importante de este éxito parece ser su doble conexión, con la selva tropical, representada como un paraíso virgen de naturaleza intacta, y con los Amerindios, representados como sus guardianes y depositarios de una sabiduría primordial. Presente en la cultura europea desde la época romántica, la imagen de la selva amazónica ha ocupado el papel simbólico de lugar por excelencia misterioso y exótico, radicalmente opuesto al Occidente tanto a nivel cultural como natural. A pesar de la modernización y de la urbanización que las oleadas extractivas de materias primas y los frentes pioneros han provocado en ciertas regiones, la selva “salvaje” e intacta, asociada con los indios, no parece haber perdido su papel emblemático en el imaginario occidental. La capacidad de la *ayahuasca* de condensar esta imagen y de convertirla en una sustancia consumible, hace de ella una metonimia móvil de la selva amazónica y del mundo indígena. Puede así servir como agente y soporte a la vez de experimentaciones místicas y espirituales que apuntan hacia una transformación

interior y de experimentaciones terapéuticas a menudo asociadas al “desarrollo personal”. Así, la *ayahuasca* se convierte en la condensación de los valores de ese mundo selvático y en el vehículo que los difunde entre los Occidentales, quienes se ven bajo la necesidad de un “desarrollo personal” representado como la condición *sine qua non* de una transformación social y política.

Si por una parte, desde la conquista y el principio de la colonización de Sudamérica, la imagen europea de la selva aparece simultáneamente como la materialización del Edén y del Infierno, imágenes de inspiración católica, por otra parte, la valorización del mundo indígena en la contra-cultura euro-americana de los años sesenta es concomitante con el desarrollo progresivo de un indigenismo político latinoamericano que culmina a partir de los años ochenta. Ambos contribuyen a una recomposición de la imagen de la selva, de sus habitantes indios y de sus productos, que los convierte en encarnaciones del último refugio de una diversidad natural y cultural que ha de ser conservada. Antes de su entrada en el proceso de internacionalización asociado a la contra-cultura euro-americana, la *ayahuasca* desempeñaba ya el rol de “sustancia mediadora” (Calavia Saez 2009; Gow 1991, 1999) en los circuitos inter-étnicos a nivel regional. Historiadores y antropólogos han documentado su utilización en varias zonas de la región amazónica y han argumentado que la plasticidad de las representaciones asociadas con esta decocción y con su consumo en rituales la ha convertido en un soporte privilegiado de la circulación de objetos, saberes, rituales e individuos.

La *ayahuasca* y el caucho: historia de una circulación

Desde el principio del siglo XX, el proceso de desplazamiento de los pueblos indígenas de la Amazonía occidental, ya en marcha desde el siglo XVI (Alexiades 2009), llega a su auge a través del sistema de “habilitación”³ (o *aviamento* en portugués) asociado a la explotación intensiva del caucho, sustancia anhelada por las industrias europeas y norteamericanas. La contratación sistemática de mano de obra no amazónica y el carácter itinerante del trabajo de explotación dan lugar a nuevos asentamientos y lugares de encuentro inter-étnico entre esa población y grupos amerindios. La *ayahuasca* aparece como un remedio accesible para los malestares de los trabajadores, desprovistos de otros medios auxiliares, contra las enfermedades debidas al clima y al agotamiento. Circulando más allá de los límites del mundo amerindio, en los circuitos de intercambio inherentes a las rutas comerciales y de explotación, la *ayahuasca* se introduce así en los nuevos pueblos mestizos y en los centros urbanos criollos. Disponible a nivel regional y en las zonas transfronterizas, y reconocida como remedio eficaz por muchos colonos, esta bebida vegetal no pierde sin embargo su connotación de “decocción misteriosa”, objeto tanto de fascinación como de terror, enraizada en el imaginario colonial del “salvajismo indio” (Taussig 1986:90-100). Por otra parte, la itinerancia y el establecimiento de chamanes de

diferentes orígenes étnicos en los nuevos poblados extractivos se alimenta a su vez en tradiciones regionales de origen pre-colonial de circulación inter-étnica de objetos, conocimientos y aprendices chamanes.

Desde su llegada en la segunda mitad del siglo XIX, la actividad de las misiones franciscanas, capuchinas y jesuitas se desarrolla a partir del combate a las prácticas rituales indígenas, percibidas como un conjunto homogéneo de inspiración diabólica. Este contexto contribuye a una homogenización de las prácticas rituales indígenas de diversas etnias, obligándolas a adaptarse a ese nuevo entorno social. Matizando el presupuesto antropológico clásico que atribuye a los grupos indígenas más aislados un sistema chamánico más “puro”, esas prácticas homogenizadas, típicas de ese “chamanismo de contacto” centrado en el consumo ritual de la *ayahuasca*, permearán el campo ritual de los grupos de la selva, siendo asociadas al mismo halo de prestigio que poseen para ellos los objetos urbanos manufacturados, signos palpables del poder material de los “Blancos” (Gow 1999:90-113).

A partir de los años 50, tanto la *ayahuasca* como las prácticas y los especialistas ligados a ella, salen progresivamente del área amazónica a partir de distintas modalidades concomitantes. Llega con los inmigrantes a las capitales regionales, haciéndose conocida primero en los barrios marginales como “medicina de los pobres”, para verse luego revalorizada como emblema de una *indianidad* emergente, cada vez más integrada al espacio jurídico y político de la nación. Desde entonces, gracias al apoyo militante de la *intelligentsia* progresista, y a su medicalización por parte de ciertos facultativos, la utilización de la *ayahuasca* hace su aparición dentro de las instituciones universitarias nacionales y en las ONGs internacionales que operan en los distintos países. Paralelamente, algunos chamanes convergen en las zonas que acogen al turismo organizado y convencional para proponer sus conocimientos y habilidades a un público “occidental” cada vez más interesado. Muchos chamanes cruzan el Atlántico y se establecen en las grandes ciudades del Norte.

En las regiones amazónicas, los criterios locales movilizados para evaluar la calidad y la autenticidad del trabajo ritual chamánico y los criterios de la clientela occidental no se corresponden completamente. Estos desencuentros evidencian divergencias de interpretación irreductibles a la hora de compartir una actividad ritual. Mientras que el origen indígena del saber del chaman es un criterio fundamental de su prestigio para el viajero extranjero, para los locales la prueba indiscutible del poder chamánico es la capacidad para manejar los conflictos que se manifiestan producto de los ataques de brujería mutuos y constantes entre los especialistas de la zona. Por ejemplo, si los viajeros ven a la *ayahuasca* que se les proporciona en los centros donde son acogidos como algo auténtico aunque sea a menudo simplemente comprada en el mercado urbano o preparada por no-chamanes, en la mentalidad local la *ayahuasca* de calidad tiene que ser recolectada en la selva y preparada por un chaman, de preferencia por el mismo que dirigirá la ceremonia. El importe exigido a los viajeros por la estadía y la participación a las ceremonias puede variar, pero es

frecuentemente objeto de conflicto y de apreciaciones contradictorias entre locales y extranjeros. Estos importes se expresan en dólares y oscilan entre 50 y 300 dólares por día en caso de estadía en un centro, mientras que una simple toma de *ayahuasca* puede costar entre 20 y 50 dólares. En los casos particulares de aprendizajes a largo plazo, el aprendiz y el chaman negocian entre ellos hasta ponerse de acuerdo sobre el importe y las condiciones.

Estas prácticas y los especialistas ligados a ellas representan una fuente de visibilidad y de legitimidad a nivel internacional y tienden a convertirse en emblemas de distintos grupos indígenas. Estos tienen mayor facilidad en establecer relaciones y colaboraciones con las organizaciones asociativas internacionales, ONGs, grupos espirituales y terapéuticos europeos y americanos, que son susceptibles de convertirse en aliados y patrocinadores. Así, en el espacio nacional e internacional, el chamanismo *ayahuasquero* se acerca al indigenismo político, al campo jurídico de reivindicación de las minoridades étnicas y a un ecologismo globalizado que construye una imagen genérica del indígena como encarnación antropomórfica del ideal ecológico. Estas colaboraciones se concretizan en proyectos de desarrollo que tocan varios sectores de la vida económica y social local. La realización de proyectos y de micro-empresas se nutre del ir y venir de informaciones textuales y visuales donde la Web juega un papel fundamental al sustraer las interacciones de las restricciones espaciales y temporales habituales, al tiempo que contribuye a suscitar y difundir nuevos conflictos de interés y de interpretación a gran escala.

Las circulaciones multi-direccionales entre el Norte y el Sur reúnen alrededor de la *ayahuasca* individuos provenientes de grupos sociales habitualmente separados social y territorialmente. Las categorías genéricas “Occidental” e “Indígena”, construidas en la ya larga historia de contactos mutuos, representan aquí los dos polos que delimitan un campo relacional que abarca a las Américas y a Europa. En este campo se enmarcan y se domestican las diferencias culturales y sociales que emergen durante las interacciones alrededor de la ingesta de la *ayahuasca*. El interés del habitante amazónico por el “Occidental”, localmente llamado *gringo*, mezcla de fascinación, de desconfianza y a veces de desdén, se topa con una imagen idealizada del indígena, traída por los turistas de la *ayahuasca*. Entre interacciones y transacciones, esos encuentros ponen en contacto, y a veces en conflicto, dos expectativas diferentes pero complementarias: Para el amazónico, indio o mestizo, el *gringo* en búsqueda de *ayahuasca* es una variante del “blanco”, hoy socio comercial o cliente, fuente de mejora de las condiciones materiales de vida dentro de una lógica de desarrollo económico local. En cambio, para los clientes de la *ayahuasca*, el chaman y su entorno local aparecen como un recurso espiritual y terapéutico opuesto a los valores mercantes y al ideal del progreso material.

Las tres situaciones etnográficas que abordamos a continuación, muestran como estas categorías y expectativas se manifiestan y se utilizan en situaciones concretas que tienen en común la presencia de la *ayahuasca* y de su ingesta ritual en contextos

en donde el uso de la categoría de “chamánico” es compartido por todos los participantes.

Curarse con la *ayahuasca*: la alteridad como remedio... ¿al precio del silencio?

Las dos primeras situaciones etnográficas presentadas a continuación pertenecen a un conjunto de trabajos de campo realizados por Silvia Mesturini entre 2004 y 2010: uno cerca de Iquitos en la Amazonia peruana y el otro en la región del Brabant Wallon, en Bélgica. El tercero se sitúa dentro de una investigación realizada en 2006-2007 en Colombia por Anne-Marie Losonczy acerca de las recomposiciones urbanas de rituales de origen étnico. En los tres casos, un domicilio particular sirve para acoger diversos grupos de aproximadamente treinta personas, reunidas para compartir una o más ingestas colectivas de *ayahuasca*.

Mientras que la ciudad de Iquitos es únicamente accesible por río o por avión, una carretera la conecta actualmente con Nauta, un centro urbano de dimensiones inferiores, situado a una centena de kilómetros de distancia. Estas dos ciudades, como todo el territorio que se despliega entre ellas, constituyen la zona urbana más grande de la Amazonia peruana. Si la historia de la ciudad de Iquitos es inseparable de la explotación del caucho – en la que tuvo el papel de polo comercial imprescindible en lo alto del río Amazonas que la conectaba con las ciudades de Manaus y Belén en Brasil – el fin del período del caucho marcó una interrupción en su desarrollo económico y la obligó a dirigirse hacia otras actividades económicas. Actualmente, el turismo se ha convertido en la actividad más rentable: la carretera que conecta Iquitos y Nauta, habitualmente llamada *carretera Nauta*, acoge un número cada vez mayor de “centros chamánicos” que reciben grupos cada vez más numerosos de turistas de la *ayahuasca*.

Uno de los centros chamánicos de la carretera Nauta pertenece a Wilson, un californiano de unos treinta años de edad. Llegó a Amazonía por primera vez hace aproximadamente diez años con la intención de emprender un aprendizaje chamánico con un experto local. Don Bartolomeo, chaman de una pequeña comunidad mestiza del río *Aucayacu*, aceptó el desafío de impartir una iniciación completa a un *gringo*, a pesar de la opinión contraria de su familia y de los especialistas *ayahuasqueros* locales. Wilson fue el primer extranjero aceptado en el linaje chamánico al que pertenecía Don Bartolomeo, linaje que este definía como siendo *Lamista*, un conjunto étnico difícil de circunscribir que, según las fuentes etnográficas, conjuga al mismo tiempo reivindicaciones de identidad autóctona y un *ethos* que valoriza el casamiento interétnico y el carácter mestizo de sus miembros (Scazzocchio 1978, 1979, citado por Gow 1993, 1991:86-87).

Los clientes del centro, recogidos en el aeropuerto, son atendidos por el personal del centro durante toda su estadía de forma a evitar que entren en contacto

con otros chamanes o con otras empresas chamánicas locales. Llegados al centro, los turistas tienen a su disposición unas cabañas que pueden alojar hasta cuatro personas, equipadas de duchas y servicios higiénicos, una grande *maloca* central que sirve de refectorio colectivo y de sala de reunión, y por fin otra *maloca*, redonda, para las ceremonias de *ayahuasca*. Wilson y Don Bartolomeo son rodeados de media docena de aprendices, uno solo de origen amazónica y los demás anglófonos: estadounidenses, ingleses y un australiano. También los clientes son principalmente anglófonos, provenientes de distintas regiones de los Estados Unidos. Llegan habitualmente en pequeños grupos de amigos o en pareja y es entonces cuando encuentran al resto de los participantes por primera vez.

Su estadía es organizada de forma a incluir una preparación colectiva de la decocción durante el primer día, cinco tomas de *ayahuasca*, varios momentos de discusión colectiva que permiten a los participantes hacer preguntas a los chamanes y aprendices, entrevistas privadas con Wilson y actividades variadas como caminatas en la selva, excursiones en barco por el río y visitas guiadas al jardín botánico del centro.

Cercano al centro urbano aunque situado en un terreno privado de más de 50 hectáreas, la localización del centro alimenta un malentendido que indica sobre las divergencias existentes entre el punto de vista local y el de los turistas. Mientras que para los extranjeros se trata de un alojamiento en plena selva, ese terreno se considera como urbano por los amazónicos de la zona. Este malentendido no es el único: si el chaman local que trabaja en el centro, Don Bartolomeo, se define mestizo y cuenta cómo se acercó a la ciudad para poder trabajar con los extranjeros, en la mirada de los turistas, este representa la imagen misma de la alteridad exótica india, una alteridad asociada con un conocimiento misterioso, susceptible de acompañarlos a lo largo de una “búsqueda espiritual” vacilante. La prolongada investigación de campo ha permitido percibir cómo esta “búsqueda espiritual” era, para el mismo Don Bartolomeo, algo fuertemente misterioso. Proveniente de un ambiente en donde los ataques de brujería y de los espíritus malévolos sustentan las explicaciones causales de todo malestar o infortunio, Don Bartolomeo difícilmente entiende las demandas extranjeras: “*Los gringos vienen todos para arreglar cosas de su pasado*”. En privado, afirma que lo que los extranjeros quieren resolver no puede explicarse sino por la presencia y la acción de entidades malignas enviadas por un enemigo o cruzadas en el camino. No obstante, frente a los clientes, guarda un silencio que contrasta con la omnipresencia del discurso de Wilson. Licenciado en antropología, este último juega el papel de “personaje-pasarela”, mediador que permite el encuentro entre esas dos perspectivas. Por su parte, y gracias a su presencia silenciosa, Don Bartolomeo legitima el carácter auténticamente amazónico é indígena del trabajo ritual.

El discurso de Wilson redefine constantemente el significado del “trabajo chamánico”, los “*caminos*” que la “*conciencia*” puede recorrer a lo largo de sus encuentros con la “*medicina de las plantas*” y las consecuencias previsibles de toda

participación en el “mundo de los espíritus”. Cuando Wilson no está presente, los aprendices y los visitantes con más experiencia se hacen cargo de esta tarea discursiva y explicativa, convirtiéndose entonces en figuras intermedias con respecto a la autoridad del conocimiento. En los escalones más bajos, los neófitos que prueban la decocción por primera vez, intentan impregnarse de una “nueva visión del mundo”.

Es esta domesticación occidental de la *ayahuasca* la que parece sumir a Don Bartolomeo en el silencio. Las anécdotas sobre “combates mágicos”, tema favorito de las conversaciones entre compadres *ayahuasqueros* locales, estarían fuera de lugar en este contexto. El trabajo de traducción proporcionado por Wilson hace que las ingestas de *ayahuasca*, el silencio y el trabajo de Don Bartolomeo sean abordables y pertinentes para ese tipo de clientela y, paralelamente, hace que sus expectativas sean comprensibles para Don Bartolomeo. Así se va construyendo, en la percepción de ese público, una especie de continuidad entre el mundo “occidental” y el mundo “indio”.

La creación de esta continuidad es también el tema central de ciertas ingestas de *ayahuasca* organizadas en Bélgica, en el Brabant Wallon. Diversos fines de semana de “medicina chamánica” se organizan regularmente en una casa de campo de propiedad de uno de los participantes más asiduos. Estos fines de semana incluyen dos tomas de *ayahuasca* y luego una cabaña de sudación con la que concluye el “taller”. Contrariamente al caso de Wilson, los miembros de este grupo son principalmente clientes habituales. Residentes en Bruselas y mayoritariamente de origen belga, se conocen entre ellos y Luís, el chaman, es invitado regularmente desde Ecuador para animar ceremonias. Aunque Luís sea el invitado más apreciado, no es el único: el grupo recibe con regularidad a una chaman, también de origen ecuatoriano pero residente en Alemania, e invita a veces chamanes sudamericanos “nuevos”, recomendados por otros aficionados, para conocer distintos enfoques y formas de trabajar con respecto a la *ayahuasca*.

Las ingestas – durante las cuales la *ayahuasca* es presentada como un remedio potente y benéfico, transmitido desde tiempos inmemoriales a la sabiduría amerindia – se enmarcan en “círculos de palabras” que permiten a los participantes hablar, expresar los motivos de su presencia y compartir con los demás las experiencias y visiones vividas durante las ingestas. El hecho de compartir un discurso y un lenguaje común con respecto a las modalidades y contenidos de las búsquedas espirituales individuales, hace que la situación de cada uno se vuelva inteligible para los demás y los convierte en una “comunidad del instante” (Agier 2000). Dentro de esta configuración, el chaman funciona como un consejero y un mediador entre los efectos de la *ayahuasca* y las interpretaciones individuales de las experiencias vividas.

Este modelo de trabajo ritual se corresponde con el discurso y las representaciones del mismo chaman. Efectivamente, este se presenta como un “urbano”, originario de Quito, que siguió su aprendizaje junto a chamanes de orígenes étnicos diferentes entre los cuales recuerda a los Achuar y a la iglesia nativa americana llamada *El Camino Rojo*. Trabaja principalmente en Europa donde reside durante seis meses cada año. Entre el

“occidental” y el “indio”, Luís personifica, en este contexto, la proximidad simbólica más grande con el mundo amerindio mientras que sus asistentes, una chilena y un peruano residentes en Bélgica, ocupan una posición mediana entre los europeos en búsqueda de la alteridad y la alteridad en sí. Se encargan de traducir constantemente entre el francés y el español para que los participantes puedan conversar con Luís y para que puedan entender su discurso. Sin embargo, en este caso ningún actor del ritual silencioso encarna los límites de las traducciones culturales y ese malentendido es constitutivo de un campo relacional específico creado por una internacionalización de representaciones y prácticas sostenida por la asociación simbólica y pragmática entre el “chamanismo” y la *ayahuasca*.

Ampliar la identidad a través de la *ayahuasca*: nueva indianidad en Colombia

Las tradiciones rituales de los grupos indígenas Kamsà, Inga, Cofan y Siona de las regiones amazónicas del Putumayo y del Caqueta, en el suroeste colombiano, se caracterizan, entre otras cosas, por rituales de curación centrados en el consumo de *ayahuasca* y dirigidos por expertos en rituales localmente llamados *taitas*. Estas tradiciones se han difundido desde hace tiempo en las regiones de colonización mestiza del suroeste (Langdon 1999, 44-65) y las ceremonias caracterizadas por el uso terapéutico del *yajé* y dirigidas por expertos de origen Inga, están también presentes entre las clases populares de los barrios periféricos de Bogotá a partir de las grandes oleadas de migración rural ligadas a la guerra civil durante los años cincuenta (Pinzón y Ramirez 1986:163-188).

Sin embargo, si desde el principio de los años '90 esos rituales y sus expertos indígenas penetraron progresivamente estratos cada vez más amplios de la sociedad urbana burguesa e intelectual de la capital del país – y luego las de las capitales regionales hasta acceder a algunas ciudades de Venezuela, Ecuador y Panamá – encontraron una valorización internacional gracias en parte a la nueva fascinación por los mundos indígenas y en parte a los movimientos étnicos de reivindicación política que culminaron en 1991 con la redacción de la nueva Constitución. Esta reconoce los derechos culturales y territoriales de las minorías étnicas en Colombia.

El desarrollo intenso del uso del *yajé* dentro de la burguesía urbana se manifiesta según varias modalidades (Caicedo 2003). Sesiones entre grupos relativamente cerrados de una veintena de personas en apartamentos privados de la élite profesional empezaron a realizarse desde principios de los años '80 gracias a las relaciones que algunos – antropólogos, sociólogos, médicos, abogados, profesores, artistas – tenían con los chamanes del Putumayo, relaciones establecidas durante los actos militantes de colaboración con la causa indígena. Esas “ingestas” contaban siempre con la presencia de un *taita* de buena reputación local, venido desde el Putumayo para dirigir la sesión ritual.

Desde hace unos años, la difusión de las “ingestas” “entre la clase media

(técnicos, estudiantes, empleados) parece estar asociada al establecimiento de varios *taitas* en la ciudad y ha dado lugar a la aparición de aprendices no-indígenas, hoy convertidos en expertos en rituales. Paralelamente a su democratización y a su extensión, estas prácticas se desplazan hacia las casas rurales de los alrededores urbanos y alcanzan una duración de varios días. Así, numerosos “seminarios” o “talleres” de fin de semana, que incluyen el transporte y la comida, son organizados y ofrecidos por internet, en las revistas esotéricas, por anuncios en los periódicos, en folletos publicitarios ofrecidos en las tiendas y mercados bio, en los campus universitarios y hasta en algunas empresas.

En septiembre 2007, un “taller” de fin de semana fue organizado en una finca de los alrededores de Medellín por Carlos Alberto, un profesor universitario de filosofía de unos cincuenta años. El taller contaba con la presencia de Don Francisco L., *taita* inga del Putumayo, miembro de una dinastía reputada de chamanes itinerantes. Don Francisco ejercía también en su comunidad de origen, en donde acogía igualmente clientes mestizos y urbanos provenientes de la capital.

Después de haber pagado el importe de la inscripción, el grupo de unos treinta participantes, todos colombianos excepto la antropóloga, recibieron por escrito instrucciones acerca de las restricciones alimenticias y sexuales a respetar en los días anteriores a la ingesta. El taller empezó el sábado por la mañana, en una finca alquilada para la ocasión. Estaba organizado en tres fases: la preparación, el ritual de *yajé* (visión, “limpia” y curación) y por último la “elaboración”.

La primera empezó en una gran terraza cubierta. El organizador y el *taita*, vestido con prendas “occidentales” y callado hasta el final, se sentaron a una mesa frente a los demás. La conferencia del organizador comenzó por unas definiciones del chamanismo respaldadas por citas de Mircea Eliade y de antropólogos colombianos, y focalizadas en la cuestión de la “transe extática”, de los “estados de conciencia alterados” y en el uso de “sustancias psicoactivas”. Una evocación enfática del malestar y de la confusión causados por la vida moderna lo llevó a designar al *yajé* como medio privilegiado, surgido por fin de una “marginalización secular”, capaz de favorecer el ingreso a una realidad transcendental universal, una vía de acceso al conocimiento que “debemos a la sabiduría ancestral indígena”. La proyección de un video con imágenes de la selva y de rituales chamánicos de distintas culturas cerró esta parte del taller.

Los participantes fueron entonces invitados a presentarse, sentados en círculo en el jardín. Las presentaciones, breves y uniformes, fueron calificadas por el organizador como una “dinámica de integración” exitosa. Después de un ligero almuerzo vegetariano, empezó la sesión de las “danzas sagradas”. Un joven, presentado como “asistente”, propuso unos ejercicios de calentamiento que consistían en una mezcla de yoga y de ejercicios de relajación. Luego enseñó unas pequeñas coreografías que llamó “originarias”, o sea inspiradas de las culturas de distintos continentes, e incitó a los participantes a cantar. Este ejercicio, realizado descalzos, fue llamado

“comuni3n con el mundo” y fue seguido por un “ejercicio de sensibilizaci3n para estimular la confianza en el otro” que se concretiz3 en un paseo por el campo en fila y con ojos vendados. De vuelta alrededor de la chimenea en el sal3n de la casa, los participantes fueron invitados a “dejar all3 sus miedos” y luego a buscar su sitio para la toma de *yaj3*.

Entonces volvi3 el *taita* vestido del traje tradicional: propio a los chamanes inga: la *cusma*, la corona de plumas, los collares y brazaletes de semillas y los de dientes de jaguar. Aport3 un pu3ado de hojas secas, un paquete de cigarrillos, una harm3nica, una taza y una botella que conten3a un l3quido oscuro. Tom3 la palabra brevemente llamando al *yaj3* “remedio” y explic3 lo que el remedio iba a hacer: expulsar el mal a trav3s del vomito y de la defecaci3n, reconstituir el cuerpo y entregar las *pintas* o visiones. Sopl3 tres veces el humo de un cigarrillo en la botella de *yaj3* mientras recitaba un rezo y luego cant3 en voz baja mientras dibujaba un signo de la cruz sobre la botella. Lo ech3 en la taza, rez3 y bebi3. Luego, llen3 la taza para distribuir la bebida a cada participante, repitiendo cada vez el mismo ritual.

Con todo el mundo echado sobre sus respectivas camillas, inm3viles y silenciosos, el *taita* empez3 de a poco a cantar acompa3andose por momentos con su harm3nica. Despu3s de algunas horas, propicias a las visiones, el efecto purgativo precipit3 a todos los participantes afuera. Despu3s de esta “purificaci3n” el *taita*, sentado, dio inicio a las sesiones de curaci3n. Cada participante se present3 frente a 3l a torso desnudo y el *taita* los masaje3 vigorosamente con las hojas secas. Despu3s de unas fricciones realizadas en algunas partes espec3ficas del cuerpo, conclu3a su curaci3n con succiones, que pod3an tener lugar sobre la cabeza, el pecho o el ombligo y luego escupiendo: lo que representaba la evacuaci3n del mal. Los participantes, agotados, se quedaron poco a poco dormidos mientras que el *taita* descansaba en una hamaca del jard3n.

Al d3a siguiente, despu3s del desayuno, tuvo lugar la 3ltima etapa del taller: la “elaboraci3n”. Frente al organizador y al *taita*, otra vez silencioso, cada participante fue invitado a compartir su experiencia. Las intervenciones se sucedieron y acarrear3n expresiones como “la sabidur3a de nuestros pueblos ind3genas”, “los conocimientos ancestrales”, “acercarse a sus ra3ces”, “tener una experiencia real de las dem3s culturas”, “encuentro con la madre tierra y con las realidades que nos superan”, “descubrimiento del cosmos” y “paz interior”. Nadie describi3 sus visiones pero algunos hicieron unos comentarios cr3ticos acerca de la actitud silenciosa del *taita* que percib3an como “inquietante”. El organizador volvi3 entonces a tomar la palabra, felicito a los participantes por sus “maravillosas experiencias”, los incito a mantener presente en sus vidas “la serenidad y la entrada a un mundo superior” que hab3an adquirido durante el taller. Les aconsej3 tambi3n de seguir profundizando “el contacto con lo sagrado y con el poder del *yaj3*”. Dio a modo de conclusi3n algunas informaciones acerca de las fechas de los pr3ximos talleres.

Esta situaci3n etnogr3fica pone en escena otras l3neas divisorias entre el discurso

y el silencio. Aquí, frente a las palabras del organizador y de los participantes, el *taita* silencioso aparece como el emblema vivo de una indianidad revalorizada cuya presencia silenciosa se convierte en la garantía del encuentro entre “occidentales” e “indios” y en la validación del discurso sobre estos últimos. Su canto y sus gestos son requeridos durante la acción ritual de la toma de *yajé* para poner en escena la alianza ancestral y terapéutica entre la bebida, representando la fuerza de la selva, y lo indígena.

La ayahuasca, pasadora de fronteras

En los tres contextos rituales, contruidos para un público occidental, la *ayahuasca* aparece como la respuesta a un malestar y a un déficit espiritual propios a la “cultura occidental”. Se la representa como una entidad provista de una inteligencia muy fina y de una benevolencia intrínseca, con poder de activar en la persona procesos de auto-curación de una rapidez milagrosa. El reconocimiento de su *agentividad* constituye un punto de acuerdo entre actores étnicos y “occidentales” del “chamanismo en movimiento”. En cambio, si para estos últimos, la bebida se convierte en un potente sujeto moral sobrenatural, objeto de fascinación y de temor, para los primeros la *ayahuasca*, se representa en una partición entre el espíritu sobrenatural activo de la planta y su receptáculo: la bebida. Si Wilson, como muchos de los chamanes “occidentales”, propone una traducción a través de la cual los espíritus se convierten en estados psicológicos, la psique en un espacio espiritual y la *ayahuasca* en una sustancia psicoterapéutica, una pausa en este acompañamiento discursivo aumenta la angustiante extrañeza del ritual no-verbal más allá de lo tolerable, como lo muestra la reacción final de los participantes del taller de Medellín.

Pero el conjunto chaman-*ayahuasca* parece no poder insertarse en los círculos internacionales sin exigir este silencio del ritualista étnico para recubrir la representación vernácula del poder chamánico como máxima expresión del carácter ambivalente y conflictivo, tanto de los espíritus como del mundo local de relaciones sociales durables. La particularidad de la llamada búsqueda “occidental” consiste precisamente en una reinterpretación de la causalidad social y sobrenatural del infortunio, de los chamanismos étnicos, en términos de causalidades psíquicas individuales y representa como condición de auto-curación el acercamiento sensorial a una alteridad exótica. Sin embargo la etnografía muestra que, paradójicamente la organización de esta búsqueda de alteridad radical produce y alimenta espacios de encuentro entre grupos e individuos, basados en la puesta en escena ritualizada y negociada de representaciones complementarias y mutuamente plausibles que reducen precisamente esa alteridad. Estos espacios componen una geografía, balizada y animada por traductores y actores-pasarela como Wilson, Luis o Carlos Alberto, geografía que pone en relación lugares emblemáticos asociados con la “naturaleza intacta” de la selva, con lugares urbanos de las capitales regionales, nacionales e internacionales.

Sin embargo, los rituales, aun siendo etiquetados o reivindicando su carácter “étnico” o “tradicional”, ofrecidos por especialistas que adquieren relevancia como animadores o legitimadores de los círculos internacionales, se inspiran casi siempre en las variantes urbanas y mestizas que combinan desde hace tiempo distintas tradiciones étnicas y populares (Losonczy 2005:197).

Los chamanes más codiciados dentro de las redes de comercialización contemporánea del “chamanismo” agregan a su capacidad para movilizarse, la facultad de reinterpretar el ritual, acomodándolo a una multitud de expectativas y lenguajes. Al mismo tiempo, la “occidentalización” de la demanda suscita paradójicamente una estandarización creciente de la acción ritual a través de la yuxtaposición casi obligatoria de las secuencias ritualizadas que acompañan la ingesta de *ayahuasca* y que funcionan como metonimias de distintos pueblos y culturas: cabaña de sudación, ejercicios de yoga y de relajación, ayunas y dietas, cantos y danzas de proveniencia étnica variada, círculos de palabra que recuerdan la psicoterapia de grupo. Así, son las parafernalias de los rituales, en parte ya homogeneizadas a nivel regional (Gow 1999) como el sonajero de hojas secas, los perfumes de origen industrial y los cantos rituales llamados *ícaros*, las que entran con facilidad en los circuitos del chamanismo internacional. En cambio, como lo muestran los tres casos etnográficos presentados aquí, esta uniformización ritual va de par en par con una expansión y una diversificación inéditas de los lugares y contextos ceremoniales.

En claro contraste con la mayoría de los chamanismos vernáculos para los cuales solo la improvisación ritual y el estilo personal de cada chamàn garantizan el manejo adecuado de conflictos y desgracias familiares o de grupo, la actuación ritual del chamanismo occidentalizado se impregna cada vez más de una solemnidad y de una sacralización que evocan la devoción cristiana.

Los movimientos contra-culturales occidentales de los años '60, las investigaciones científicas y antropológicas acerca de las plantas psicoactivas suscitadas por ellos (Baud y Ghasarian 2009) y su articulación con una ideología ecologista globalizada son concomitantes con los movimientos indígenas de reivindicación de los derechos étnicos, especialmente al sur del Río Grande, y participan, en su conjunto, en la reclasificación de las prácticas y cosmogonías chamánicas en “saberes”. La actual polifonía del “chamanismo” entre espiritualidad, terapia, conocimiento ecológico y emblema político abre nuevos puentes entre grupos locales en búsqueda de recursos y visibilidad internacional y un público occidental cultivado, en búsqueda de nuevos valores que deben concretizarse en experiencias sensoriales exóticas, a la vez individuales y compartidas.

La geografía de los itinerarios chamánicos permea las fronteras sociales, étnicas y nacionales y contribuye a transformar la posición simbólica de territorios y grupos, antaño considerados como periféricos o atrasados, dentro de una geografía jerarquizada según la lógica del progreso. Los intercambios rituales, intelectuales y comerciales, mediatizados por un chamanismo representado como saber experimental ritualizado,

juegan con las categorías jerárquicas asociadas al valor “progreso” y las recomponen, a su vez, dentro del espacio ideológico nacional y global. Pero en cuanto a las relaciones económicas pragmáticas, siguen persistiendo las desigualdades y se va construyendo otra forma de dependencia de los grupos indígenas, hoy a menudo tributarios de los empresarios del turismo étnico y chamánico internacional.

Referências Bibliográficas

- AGIER, Michel. (2000), *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Paris: Parenthèses.
- ALEXIADES, Miguel N. (ed). (2009), *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia. Contemporary Ethnoecological Perspectives*. Oxford/New York: Berghahn Books.
- BAUD, Sébastien; GHASARIAN, Christian (eds). (2009), *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Imago.
- CAICEDO, Alhena. (2003), *Chamanismes dans la contemporanéité en Colombie*. Comunicação pessoal.
- CALAVIA SAEZ, Oscar. (2009), “A vine Network”. *Journal of Latin American Anthropology*. (prelo).
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1998), “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, vol. 4, n. 1: 7-22.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. (1988), “Le Huambisa défenseur. La figure de l'indien dans le chamanisme populaire”. *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXIII n. 2-3 : 115-126.
- _____. (2000), “Chasse aux idoles et philosophie du contact”. In: A. De la Périère e Chaumeil (eds.). *Politique des Esprits. Chamanisme et religions universalistes*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- CORTES, Geneviève; FARET, Laurent. (2009), “La circulation migratoire dans l'ordre des mobilités”. *Les circulations transnationales*. Essai, Broché.
- ELIADE, Mircea. [1983 (1951)], *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Bibliothèque Historique Payot.
- GHASARIAN, Christian. (2002), Santé alternative et New Age à San Francisco. In: R. Massé e J. Benoist (eds). *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris: Médecines du Monde.
- GOW, Peter. (1991), *Of Mixed Blood: kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1993), “Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Culture”. *L'Homme*, 126-128, XXXIII (2-4): 327-347.
- _____. (1999), “River People: Shamanism and History in Western Amazonia”. In: N. Thomas e C. Humphrey (eds.). *Shamanism, History and the State*. Michigan: The University of Michigan Press.
- HAMAYON, Roberte. (2003), “Introduction à Chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales”. *Diogène*. Paris: Quadrige/ PUF.
- HAMMER, Olav. (2001), *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- LANGDON, Esther Jean. (1991), “Interethnic processes affecting the survival of shamans. A comparative analysis”. In: *Otra América en construcción*. Bogotá: INCAN.
- LOSONCZY, Anne-Marie. (2005), “Contextes du néochamanisme”. In: *Sectes et Laïcité*. Paris: Miviludes, La Documentation Française.
- _____. (2006), *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- PINZÓN, Carlos; RAMIREZ, Clemencia. (1986), “Los hijos del bejuco solar y la campaña celeste.

- El yajé en la cultura popular urbana". *Revista América Indígena*, Vol. XLVI, n. 1: 163-188.
- SCAZZOCCHIO, F. (1978), "Curare Kills, Cures, and Binds: Change and Persistence of Indian Trade in Response to the Contact Situation in the North-Western Montaña". *Cambridge Anthropology*, 4 (3): 30-57.
- _____. (1979), "Informe breve sobre los Lamistas". In: A. Chirif, *Etnicidad y Ecología*. Lima: CIPA.
- TAUSSIG, Michael. (1986), *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Notas

- ¹ Traducido por los autores. Texto original: "les transferts de biens, de capitaux, d'idées ou de pratiques (qui) accompagnent ou prolongent ces mobilités comme autant de vecteurs d'échange et d'interaction sociale".
- ² Este texto está basado en dos experiencias de observación y participación en rituales de ingesta de *ayahuasca* en Bogotá y Medellín (Colombia) durante 2006 y 2007 por parte de Anne-Marie Losonczy, y en una investigación multi-situada de 18 meses en varios países de Sudamérica y de investigaciones más puntuales en varios países europeos entre 2004 y 2009 por parte de Silvia Mesturini. Los resultados de las investigaciones de esta última han dado lugar a una tesis de doctorado defendida con éxito en Septiembre de 2010.
- ³ Este sistema, concomitante con la explotación del caucho en Amazonia, se sostiene gracias a una cadena de dependencia económica y social. Los colonos blancos que detienen el derecho legal de explotación de los recursos forestales sobre una cierta parcela territorial y que poseen los contactos comerciales, nacionales e internacionales, y los medios de transporte, contratan trabajadores, que pueden ser de origen amazónica pero no exclusivamente, a los cuales distribuyen comida y utensilios, reembolsables a través de la entrega del producto explotado. Hasta hoy en día, este sistema ha seguido sosteniendo un modelo social regional fuertemente asimétrico que la literatura sociológica conceptualiza, en lo que refiere a la Amazonia brasilera, en términos de "sistema paternalista".

Recebido em abril de 2010
Aprovado em julho de 2010

Anne-Marie Losonczy (losonczymenget1956@gmail.com)

Diretora de Estudos na EPHE, IRIS, Paris.

Silvia Mesturini (silviamesturini@gmail.com)

Doutora em Antropologia pelo LAMC-ULB, Bruxelas.

Resumen:

Este texto explora una dimensión particular de las prácticas religiosas en migración. El fenómeno chamánico constituye actualmente un paisaje multipolar, atravesado por desplazamientos regulares de expertos en rituales y de practicantes, a la vez que por la movilidad y la constante reconfiguración de las prácticas rituales. Estas itinerancias y estancias transcontinentales marcan a las comunidades locales, llevándolas hacia una reformulación de sus propios rituales de uso interno o regional. El chamanismo en su versión transcontinental se estructura según un *continuum* organizacional en diversas escalas que abre, enmarca, y reproduce los itinerarios que relacionan a los territorios del chamanismo habitualmente llamado “étnico” con las recomposiciones urbanas tanto a nivel nacional como internacional. Este *continuum* se sitúa efectivamente en el cruce de los “chamanismos urbanos” nacionales e internacionales que se construyen alrededor de la doble figura del “indígena” y de la “selva”, en cuanto recursos simbólicos revalorizados. Por ende, este texto se propone analizar el papel central de la capacidad chamánica, reclasificada como “saber”, para la reformulación y el replanteamiento de las jerarquías simbólicas de validez nacional e internacional, instituidas durante la colonización.

Palabras-clave: Chamanismo internacional, itinerarios chamánicos, colonización en Amazonía, *ayahuasca*, rituales terapéuticos, circulación interétnica.

Abstract:

The following text explores a particular aspect of religious practice and migration. Shamanism presents itself today as a multi-polar landscape, criss-crossed by regular movements of ritual experts and practitioners and by the continuous diffusion and reconfiguration of practices. These intercontinental travels and settlements influence the local communities and lead them to rethink and adapt their own internal and regional practices. The intercontinental version of shamanism presents an organizational *continuum* that withholds, allows and reproduces a set of itineraries that binds together, on a national and international scale, the territories of the so-called “ethnic” shamanism and its urban adaptations. In fact, this *continuum* rests upon the encounter of national and international “urban shamanisms” that structure themselves by looking at the “indigenous” as a revalued and ultimate resource-location. By addressing the shamanic expertise classified as “knowledge” in this particular context, we shall question its influence on the national and international symbolic hierarchies that originated in colonization.

Keywords: International shamanism, shamanic itineraries, colonization of Amazonia, *ayahuasca*, healing rituals, interethnic circulation.